

Université de Montréal

Déni du racisme au Québec :

Post-racialisme, injustices épistémiques et actes de discours

Par

Saaz Taher

Département de science politique

Faculté des Arts et des sciences

Thèse présentée en vue de
l'obtention du grade de doctorat
en science politique

Décembre 2021

© Saaz Taher, 2021

Université de Montréal

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée :

Déni du racisme au Québec :
Post-racialisme, injustices épistémiques et actes de discours

Présentée par
Saaz Taher

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Marie-Joëlle Zahar
Présidente-rapporteuse

Magdalena Dembinska
Directrice de recherche

Naïma Hamrouni
Co-directrice de recherche

Matteo Gianni
Co-directeur de recherche

Ryoa Chung
Membre du jury

Leila Benhadjoudja
Examinatrice externe

Résumé

Depuis deux décennies, différents moments politiques ont révélé – au Québec comme dans d'autres sociétés dites libérales occidentales – la présence dominante de discours de déni de l'existence du racisme et de la spécification de sa nature systémique. Portés par des élites politiques, médiatiques et intellectuelles, ces discours de déni font pourtant face, dans l'espace public, à d'autres discours, déployés essentiellement par des acteur·rice·s de la société civile et des organismes publics dénonçant la reproduction du racisme. Comment pouvons-nous expliquer le maintien de ces discours publics de déni du racisme, malgré la présence de discours de reconnaissance de celui-ci ? En proposant une combinaison des littératures sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques ainsi que la théorie des actes de discours, cette thèse suggère que (1) les discours publics de déni du racisme révèlent la présence d'un paradigme post-racial en tant qu'idée selon laquelle le racisme n'est plus un système d'oppression structurant les rapports de pouvoir actuels. Elle soutient également que (2) ces discours de déni participent à la reproduction des injustices épistémiques – comme formes d'injustices dont des personnes et des groupes souffrent dans leur capacité d'agir en tant qu'agent·e·s épistémiques – à l'encontre des acteur·rice·s dénonçant le racisme. Cette thèse soutient enfin que (3) la reproduction des injustices épistémiques provoquée par le déploiement de discours de déni du racisme se fait par le biais de mécanismes linguistiques particuliers : les déviations illocutoires.

Cette thèse se décline en quatre articles. Les deux premiers articles se concentrent sur l'affaire du mot en « n », survenue en 2020 à l'Université d'Ottawa et dont les retombées ont été importantes dans l'espace politique et médiatique au Québec. Dans le premier article, nous cherchons à comprendre pourquoi l'usage du mot en « n » est perçu comme offensant, dans des contextes pédagogiques. Nous soutenons – qu'en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice et indépendamment de son intentionnalité et du contexte d'énonciation – l'utilisation du mot en « n » est offensante parce qu'elle confère à l'acte de langage le pouvoir d'insulter et de subordonner (force illocutoire), mais également le pouvoir d'entraîner une blessure raciale ainsi que la mise sous silence épistémique (force perlocutoire). Dans un second article, nous cherchons à comprendre comment se maintiennent les discours de déni du racisme – face aux dénonciations de l'usage du mot en « n » – en contexte pédagogique. Par une analyse critique du discours médiatique québécois, nous soutenons que les discours de déni révèlent l'existence du paradigme post-racial et que le maintien de ces discours s'explique en raison des injustices herméneutiques qu'ils produisent en imposant une définition du racisme au détriment des conceptions apportées par les groupes

minoritaires – par le biais de mécanismes de déviation illocutoire. Dans un troisième article, nous cherchons à comprendre les discours de déni du racisme de pair avec le processus de construction de la nation et la production de ses frontières raciales et genrées. Nous soutenons que les discours de déni du racisme au Québec sont ancrés dans des récits nationaux reproduisant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale ainsi que les processus de racialisation genrée de l'islam. En nous focalisant sur la production scientifique sur les débats publics sur la laïcité au Québec, nous soutenons également que le maintien de ces discours de déni du racisme s'explique par le fait qu'ils imposent une définition du racisme systémique au détriment des conceptions fournies par les minorités religieuses (injustices herméneutiques) et par le fait qu'ils passent sous silence les voix de ces minorités dénonçant le racisme, particulièrement celle des femmes musulmanes (injustices testimoniales). Dans un quatrième article, nous procédons à l'analyse historique discursive des auditions publiques dans le cadre de la Commission parlementaire entourant la Loi 21 ou *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec. Nous démontrons, dans cet article, comment les arguments des acteur·rice·s soulèvent la présence de discours de déni du racisme et comment la matérialisation de ces discours au sein des auditions produit des injustices épistémiques. Premièrement, les discours de déni du racisme produisent des injustices herméneutiques, en mettant à la marge les définitions et les expériences du racisme avancées par les groupes minoritaires, par le biais de mécanismes de déviation illocutoire. Deuxièmement, ces discours produisent des injustices testimoniales, en excluant les minorités concernées par la loi – particulièrement les femmes musulmanes – de la discussion publique.

Cette thèse propose de repenser les liens étroits entre le paradigme post-racial et la reproduction de l'injustice et de l'ignorance épistémiques. Plus particulièrement, elle soulève les implications du déni politique du racisme et de sa nature systémique au Québec dans l'incapacité à tenir un débat public de fond sur le racisme et ultimement dans la reproduction du racisme et des injustices épistémiques à l'encontre des groupes racialisés.

Mots-clés : Racisme ; Post-racialisme ; Injustices épistémiques ; Ignorance blanche ; Actes de discours ; Politique québécoise

Abstract

Over the past two decades, various political moments have revealed – in Quebec as in other so-called liberal Western societies – the dominant presence of discourses denying the existence of racism and the specification of its systemic nature. Supported by political, media and intellectual elites, these discourses of denial nevertheless face, in the public space, other discourses, deployed mainly by actors of civil society and public bodies denouncing the reproduction of racism. How can we explain the maintenance of these public discourses of racism denial, despite the presence of discourses recognizing it? By proposing a combination of the literatures on postracialism, the one on epistemic injustice and ignorance, as well as the Speech Acts Theory, this thesis suggests that (1) public discourses of racism denial reveal the presence of a post-racial paradigm as the idea that racism is no longer a system of oppression structuring current power relations. This thesis also supports that (2) these discourses of denial participate in the reproduction of epistemic injustices – as forms of injustices from which individuals and groups suffer in their capacity to act as epistemic agents – against actors denouncing racism. This thesis finally suggests that (3) the reproduction of epistemic injustices caused by the deployment of discourses of racism denial occurs through specific linguistic mechanisms: illocutionary deviations.

This thesis is divided into four articles. The first two articles focus on the case of the “N” word, which arose in 2020 at the University of Ottawa and whose fallout has been significant in the political and media space in Quebec. In the first article, we seek to understand why the use of the “N” word is perceived as offensive, in educational contexts. We suggest – that depending on the social position of the speaker and independently of his/her intentionality and the context of the utterance – the use of the “N” word is offensive because it confers on the act of language the power to insult and subordinate (illocutionary force), but also the power to cause racial injury as well as epistemic silencing (perlocutionary force). In a second article, we seek to understand how discourses of racism denial are maintained – in the face of denunciations of the use of the “N” word – in an educational context. Through a critical discourse analysis of Quebec media discourse, we maintain that discourses of denial reveals the existence of the post-racial paradigm and that the maintenance of these discourses is explained by the hermeneutical injustices that they produce by imposing a definition of racism to the detriment of the conceptions brought by minority groups – through illocutionary deflection mechanisms. In a third article, we seek to understand the discourses of racism denial in conjunction with the nation-building process and the production of its racial and gender boundaries. We suggest that discourses of racism denial in Quebec are

anchored in national narratives reproducing the myths of *survivance* and racial innocence as well as the processes of gendered racialization of Islam. By focusing on the scientific production on public debates on secularism in Quebec, we also suggest that the maintenance of these discourses of racism denial is explained by the fact that they impose a definition of systemic racism to the detriment of the conceptions provided by religious minorities (hermeneutical injustices) and by the fact that they ignore the voices of these minorities denouncing racism, particularly that of Muslim women (testimonial injustices). In a fourth article, we conduct a historical discursive analysis of the public hearings held during the Parliamentary Commission surrounding Bill 21 or the *Loi sur la Laïcité de l'État* in Quebec. We demonstrate, in this article, how the actors' arguments raise the presence of discourses of racism denial and how the materialization of these discourses within the hearings produces epistemic injustices. First, the discourses of racism denial produce hermeneutical injustices, by marginalizing the definitions and experiences of racism put forward by minority groups, through illocutionary deviation mechanisms. Second, these discourses produce testimonial injustices, by excluding minorities affected by the law – particularly Muslim women – from public discussion.

This thesis proposes to rethink the close links between the post-racial paradigm and the reproduction of epistemic injustice and ignorance. More specifically, it raises the implications of the political denial of racism and its systemic nature in Quebec in the inability to hold a fundamental public debate on racism and ultimately in the reproduction of racism and epistemic injustices against racialized groups.

Keywords: Racism; Post-racialism; Epistemic injustices; White ignorance; Speech acts; Quebec politics

Table des matières

RÉSUMÉ.....	3
ABSTRACT.....	5
TABLE DES MATIÈRES.....	7
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	10
REMERCIEMENTS.....	14

Introduction: Peut-on dénoncer le racisme ? Comprendre les relations entre racisme, post-racialisme et injustices épistémiques..... 16

1. Racisme, post-racialisme et blanchité.....	23
1.1. Racisme : son caractère systémique, sa dimension idéologique et ses conséquences concrètes.....	23
1.2. Paradigme post-racial et racisme : comprendre le déni du racisme et sa reproduction.....	31
2. Injustices épistémiques et ignorance blanche	38
2.1. Le concept d'injustices épistémiques : un héritage des épistémologues féministes, critiques de la race et décoloniales.....	39
2.2. Le concept d'injustices épistémiques de Miranda Fricker	41
2.3. Injustices épistémiques : comment penser l'ignorance épistémique comme processus actif ?	43
2.4. Épistémologie de l'ignorance : un concept fondé par Charles Mills.....	47
3. Paradigme post-racial, injustices épistémiques et actes de discours	53
4. Plan de thèse	59

Chapitre 1: Sur les usages et mésusages du mot en « n » à l'université : comprendre l'insulte raciale comme acte de discours..... 61

Résumé :	62
Abstract:	62
Introduction	63
1. Controverse du mot en « n » au Québec : entre dénonciation d'une insulte raciale et défense de la liberté académique.....	65
2. Comprendre le caractère offensant des insultes en tant qu'expressions linguistiques	69
2.1. Comprendre le caractère offensant du mot en « n » : Les principales approches du contenu sémantique des insultes.....	70
2.2. Approches sémantiques et approche prohibitionniste : éléments de comparaison sur le caractère offensant des insultes	74
3. Comprendre le caractère offensant des insultes en tant qu'actes de langage : entre forces illocutoires et perlocutoires	78

3.1. Force illocutoire des insultes raciales : reproduction des catégories raciales et subordination des sujets racialisés	81
3.2. Force perlocutoire des insultes raciales : blessure raciale et mise sous silence.....	88
Conclusion.....	94

Chapitre 2: Discours public québécois sur l'affaire du mot en « n » : déni du racisme et reproduction des injustices épistémiques 97

Résumé :	98
Abstract:	98
Introduction	99
1. Paradigme post-racial : comprendre le déni du racisme dans le débat public	101
1.1. Paradigme post-racial comme déni du racisme systémique.....	102
1.2. Paradigme post-racial comme invisibilisation et reproduction du racisme.....	104
2. Paradigme post-racial et ses répercussions épistémiques.....	106
2.1. Injustices épistémiques : l'approche de Miranda Fricker (2007).....	106
2.2. Injustice et ignorance épistémiques.....	108
2.3. Injustices épistémiques, paradigme post-racial et actes de discours	109
3. Déviations illocutoires dans le discours public québécois entourant l'affaire du mot en « n ».....	111
3.1. Racisme et injustices épistémiques au sein des universités québécoises.....	112
3.2. L'affaire du mot en « n » et ses répercussions dans le débat public québécois	114
Conclusion.....	127

Chapitre 3: La nation et ses frontières raciales et genrées : comprendre le déni du racisme dans les débats publics sur la laïcité au Québec..... 129

Résumé :	130
Abstract:	130
Introduction	131
1. Déni du racisme à la lumière du paradigme post-racial.....	134
2. Déni du racisme et frontières raciales et genrées de la nation québécoise.....	137
2.1. Construction des frontières raciales de la nation : mythes de la survivance et de l'innocence raciale au Québec.....	138
2.2. Construction des frontières genrées de la nation : féminité blanche et racialisation genrée de l'islamité.....	146
3. Déni du racisme et entrave à sa définition collective	154
3.1. Déni du racisme et reproduction des injustices épistémiques.....	155
3.2. Déni du racisme et ses répercussions épistémiques au Québec	160
Conclusion.....	164

Chapitre 4: Les paroles des femmes musulmanes et les dénonciations du racisme et de l'islamophobie sont-elles audibles au Québec? Analyse discursive des auditions publiques sur la *Loi sur la Laïcité de l'État* 167

Résumé :	168
Abstract:	168
Introduction	169
1. Laïcité et signes religieux minoritaires au Québec	171
2. Comprendre le déni du racisme à la lumière du paradigme post-racial	176
3. Comprendre les répercussions épistémiques du déni du racisme : injustices épistémiques et ignorance blanche	179
4. Analyse discursive des audiences particulières sur la Loi 21	183
4.1. Légitimité ou raison d'être de la Loi 21 : entre continuité et rupture avec la trajectoire de la laïcité du Québec	185
4.2. Répercussion de la Loi 21 : de l'avenir de la nation québécoise et du droit à l'égalité de genre	193
4.3. Processus d'adoption et délibération de la Loi 21 : entre représentation unanime de la volonté du peuple et invisibilisation des voix minoritaires.....	200
Conclusion.....	205
Conclusion de thèse	208
BIBLIOGRAPHIE	215
ANNEXE 1	258
ANNEXE 2.....	261

Liste des sigles et abréviations

ACLC	Association canadienne des libertés civiles
ACSAQ	Association des commissions scolaires anglophones du Québec
AMAL Québec	Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec
APEQ	Association provinciale des enseignantes et enseignants du Québec
APPQ	Association des policières et policiers provinciaux du Québec
AQNAL	Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité
CAQ	Coalition avenir Québec
CCFM	Conseil canadien des femmes musulmanes
CCIEL	Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité
CDA	Critical Discourse Analysis
CDPDJ	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec
CERJI	Centre consultatif des relations juives et israéliennes
CERP	Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès
CIQ	Coalition Inclusion Québec
CNMC	Conseil National des Musulmans Canadiens
COR	Communication pour l'Ouverture et le Rapprochement interculturel
CSF	Conseil du statut de la femme
CSN	Confédération des syndicats nationaux
CSQ	Centrale des syndicats du Québec
ENFFADA	Enquête nationale indépendante sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées
FAE	Fédération autonome de l'enseignement
FCSQ	Fédération des commissions scolaires du Québec
FFQ	Fédération des femmes du Québec

FQM	Fédération québécoise des municipalités
Juristes pour la laïcité	Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État
LANEQ	Les avocats et notaires de l'État québécois
LDL	Ligue des droits et libertés
Loi 21	Loi sur la laïcité de l'État
Loi 101	Charte de la langue française
MLQ	Mouvement laïque québécois
MNQ	Mouvement national des Québécoises et Québécois
OCPM	Office de consultation publique de Montréal
PDC	Parti démocrate-chrétien
PDF-Q	Pour les droits des femmes du Québec
PLQ	Parti libéral du Québec
PL21	Projet de loi 21 : Loi sur la laïcité de l'État
PL60	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
PL62	Projet de loi 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
PL94	Projet de loi 94 : Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements
PQ	Parti Québécois
RPL	Rassemblement pour la laïcité
SAPFQ	Syndicat des agents de protection de la faune du Québec
SFPQ	Syndicat de la fonction publique et parapublique du Québec
SPVM	Service de Police de la Ville de Montréal
TCRS	Table de concertation contre le racisme systémique

UDC

Union Démocratique du Centre

À Kbalo Kawa,

Et à tou·te·s celles et ceux qui luttent pour se faire entendre

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mes directrices et directeur de thèse, Magdalena Dembinska, Naïma Hamrouni et Matteo Gianni, pour leur confiance, leur implication, leur regard attentif et leurs précieux conseils tout au long de la rédaction de cette thèse. Je leur suis reconnaissante d'avoir embarqué dans cette co-direction inter-universitaire et internationale, de m'avoir accompagnée dans ce projet et de m'avoir poussée à développer ma pensée. Merci également à Pascale Dufour qui a suivi de près l'évolution de cette thèse et dont les conseils, professionnels comme personnels, m'ont bien guidée.

Je remercie également les centres des recherches qui m'ont financé au cours de mon parcours et qui m'ont permis de faire de belles rencontres et de développer mes réflexions. À cette fin, je remercie donc le Centre d'études et de recherches internationales de l'Université de Montréal (CÉRIUM), le Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique (GRIPP), l'International research training group (IRTG Diversity) et le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ). Je remercie également la Fondation Ernst et Lucie Schmidheiny et la Fondation Ernest Boninchi pour leur soutien financier.

J'adresse mes plus précieux remerciements à mes proches. Ma première pensée se dirige vers mes parents, Shawbo Taher-Al-Talabani et Faik Taher, qui ne cesseront d'être mon éternelle source d'inspiration et de fierté. Je les remercie d'avoir supporté mes nombreuses absences et de m'avoir soutenue dans ce doctorat, même si cela a impliqué notre séparation géographique, renforcée en temps de pandémie mondiale. Merci de leurs innombrables sacrifices, leur résilience, leur patience et leur écoute infaillibles. Cette thèse leur est entièrement dédiée. Merci à mon frère et complice éternel, Dylan Taher, qui ne manque jamais d'histoires à me raconter, mais qui est surtout devenu, au cours des années, une oreille attentive et une épaule sur laquelle j'ai pu me reposer. Je le remercie de me faire rire au quotidien et de m'inspirer toujours. Un grand merci aussi à la clique de Toronto : ma tante Shlear « mimi », mon oncle Kamiran, ma grande cousine Nesrine et mes cousin·e·s Yara et Ridha, Wais, Hama et Eleni de m'avoir entourée avec tant d'amour et d'affection. C'est auprès d'eux que, loin de chez moi, je me suis sentie à la maison. Merci à mimi Sheelan qui, depuis Sulaymaniya, m'a réchauffé le cœur et enlacé de tendresse. Merci aussi à ma tante Evelyne, mon oncle Ashti, mon cousin Killan ainsi que l'ensemble de la famille Taher pour tout leur soutien.

Je remercie également le Département de science politique de l'Université de Montréal, ainsi que celui de l'Université de Genève de m'avoir offert un tel soutien au cours de ces dernières années. Je suis grandement reconnaissante également à la Chaire de recherche du Canada sur l'injustice et l'agentivité épistémiques (CRC-IAE), le Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique (GRIPP) et la Chaire du Canada en éthique féministe de m'avoir donné l'opportunité de bénéficier de leurs espaces de réflexion collectifs.

Si la vie montréalaise a été si agréable, c'est également largement grâce à de précieuses rencontres qui ont bousculées et bouleversées ma vie. Merci donc à Ahmed, Annabelle, Khaoula, Anne-Laure, Dilan, Marion, Romain, Juliette, Jonathan, Florian, Kaisa, Jeelan, Islam, Stefan, Vahid, Cédric et Alexie. Beaucoup de mes réflexions ont été nourries de nos nombreuses discussions. Un merci particulier à Ahmed qui n'a pas cessé de m'encourager dans ce parcours doctoral, le regard fraternel et toujours attentionné. Un grand merci à Kaisa, qui m'a entouré de son enthousiasme et de ses nombreux conseils dans les moments les plus difficiles. Un merci spécial se dirige également vers Khaoula, avec qui j'ai nourri et développé de nombreuses réflexions. Un précieux remerciement également à celles qui ont été mon équipe de soutien la plus dévouée dans les dernières années de rédaction. Anne-Laure, Annabelle, Juliette, merci de vos nombreux encouragements, votre enthousiasme, vos relectures et vos conseils. Un merci tout particulier à Annabelle, avec qui j'ai partagé – par le biais d'un nombre incalculable de notes de vocales – cette étape de ma vie. Je la remercie d'avoir été une si fidèle complice, d'avoir toujours été à l'écoute et d'avoir su trouver les mots quand il le fallait. Un immense merci se dirige enfin vers Noémie, Romain, Kaisa, Jean-Charles, Khaoula, Anne-Laure et Annabelle pour leur relecture des versions finales de la thèse. Votre dévouement m'a été bien précieux.

Faire l'expérience d'un doctorat à l'étranger implique de multiples défis qu'il faut surmonter chaque jour. Laurie, Donatelle, Sabine, Muriel, Nadine, Bénédicte, Fanny, Noémi, Elisabeth, ma clique genevoise, merci de m'avoir si bien soutenue et encouragée sans relâche à distance.

Enfin, j'adresse un remerciement tout particulier à Kubilay. Ses petites et grandes attentions, son écoute sans failles et son regard toujours tendre et rieur ont été mon plus grand refuge.

Peut-on dénoncer le racisme ? Comprendre les relations entre racisme, post-racialisme et injustices épistémiques¹

The words “racist” and “racism” for many conjure up images of chattel slavery, Jim Crow², white only signs, speak English signs, white actors in Black face, the Ku Klux Klan riding on horses with white robes and hoods, burning crosses on front lawns, house and church bombings, police officers using attack dogs and fire hoses on demonstrators, angry whites hurling offensive racial epithets, or perhaps Hitler and Nazism. This list could easily proliferate, but my point is that these words, “racist” and “racism”, seem to have been frozen in a space and time, perceived as old, previous, past, bygone, or no longer. It is because we have so many “old” images associated with “old” racism that it is necessary to provide a framework for the new colorblind racism, Kathryn T. Gines (2014: 78).

The postracial idea is the most sophisticated racist idea ever produced. It keeps resurfacing and mutating and harming in new forms. [...] But the postracial idea is the hardest racist idea to put down. Everyone is inclined to consume it. White people and people of color alike long for racism to end. When we yearn for something to end – and don’t know what the end looks like – it is easy to make ourselves believe the end is near. Believing the myth of a postracial America is a cheap way to feel good, like buying the fast food down the block from my favorite restaurant in Philadelphia. We don’t realize that to believe the postracial myth is to normalize racial inequity and deny that racism is dividing and devastating our society, Ibram X. Kendi (2021).

Depuis deux décennies, au Québec, différents moments politiques ont révélé la présence dominante de discours de déni du racisme et de la spécification de sa nature systémique. Portés par des élites politiques, médiatiques et intellectuelles, ces discours de déni font pourtant face, dans l’espace public, à d’autres discours, déployés essentiellement par des acteur·rice·s de la société civile et dénonçant la reproduction du racisme systémique. En mars 2017, par exemple, le gouvernement libéral québécois et son Premier ministre Philippe Couillard (PLQ) annonce la tenue d’une Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémiques, soutenue par un regroupement de 46 organismes de la société civile formant la Table de concertation contre le racisme systémique (TCRS). Face aux virulentes critiques vis-à-vis de la mise en place d’une telle commission et aux différentes pressions politiques pour demander l’annulation de cette initiative³,

¹ L’ensemble de la thèse est rédigé sous forme inclusive et s’appuie, pour ce faire, sur le Guide d’écriture inclusive (Agin-Blais *et al.*, 2020) publié par FéminÉtudes, la Revue féministe étudiante pluridisciplinaire.

² Les lois de Jim Crow correspondent aux lois nationales et locales qui ont institué la ségrégation raciale aux États-Unis pour restreindre les droits fondamentaux des Afro-Américain·e·s, de 1877 à 1964 – date à laquelle le *Civil Right Act* a été ratifié.

³ Le Parti québécois (PQ) lance, le 6 avril 2017, une pétition réclamant l’annulation de la consultation et stipule que celle-ci « sera vue par les Québécois comme une mise en accusation de leur comportement général » (Richer, 2017) et

le Premier ministre québécois décide de changer d'orientation et de remplacer la commission d'origine par ce qui sera nommé le Forum sur la valorisation de la diversité et la lutte contre la discrimination (Radio-Canada, 2017b). Face à ce revirement, déploré par les organismes membres de la TCRS – à l'instar d'Alexandra Pierre, à l'époque membre du conseil d'administration de la Ligue des droits et libertés du Québec, qui regrette que ce forum soit « uniquement centré sur l'emploi et [qu'il] exclut des thèmes névralgiques comme l'éducation, la santé, le logement, la sécurité publique, la culture » (Radio-Canada, 2017c) – la TCRS annonce dès décembre 2017 la tenue de sa propre consultation citoyenne indépendante⁴.

En février 2019, dans une déclaration devant son caucus à Gatineau, le Premier ministre québécois François Legault (CAQ) écarte la possibilité de faire du 29 janvier – date à laquelle a eu lieu l'attentat au Centre culturel islamique de Québec en 2017 coûtant la vie à 6 hommes et en blessant 8 autres – la journée nationale contre l'islamophobie, soulignant qu'il « ne pense pas qu'il y ait de l'islamophobie au Québec » (Chouinard, 2019) et qu'il « ne voit donc pas pourquoi il y aura[it] une journée [qui y soit] consacrée » (*ibid.*). Plus tard dans la journée, les membres de son cabinet ont tenu à préciser ses propos en rajoutant que le Premier ministre « voulait dire qu'il n'y a pas de courant islamophobe au Québec. Il existe de l'islamophobie, de la xénophobie, du racisme, de la haine, mais pas de courant islamophobe. Le Québec n'est pas islamophobe ou raciste » (*ibid.*).

Plus récemment, un an après la mort de Joyce Echaquan, une femme Atikamekw, à l'hôpital Saint-Charles-Borromée au Québec, le rapport d'enquête sur sa mort – produit par la coroner Géhane Kamel et rendu public le 1 octobre 2021 – indique que le « racisme et les préjugés auxquels Mme Echaquan a fait face ont certainement été contributifs à son décès » (Josselin, 2021). Le rapport recommande, à cet effet, que le gouvernement québécois reconnaisse « l'existence du racisme systémique au sein de [ses] institutions et pren[ne] l'engagement de contribuer à son élimination » (*ibid.*). Malgré la publication de ce rapport, le Premier ministre François Legault (CAQ) déclare, le 5 octobre 2021, que si le racisme systémique était « toléré par les autorités » (Sioui, 2021) au sein des pensionnats autochtones, le racisme n'est désormais pas systémique au Québec, arguant qu'« on ne peut pas prétendre que le système dans son ensemble [soit] raciste. Ça voudrait dire que tous les dirigeants de tous les ministères ont une approche discriminatoire qui est propagée dans tous les réseaux » (*ibid.*). Le 12 juin 2020, Will Prosper et Samira Laouni, tous deux coprésident·e·s de la TCRS, interpellent le gouvernement québécois en réclamant une politique

qu'elle entraînera « une aggravation des tensions » (*ibid.*) au sein de la société québécoise. Le 17 juin 2019, Nathalie Roy, porte-parole de la Coalition avenir Québec (CAQ) en matière d'immigration, explique, en parlant du racisme systémique que son parti « ne croit pas que ça existe » (Radio-Canada, 2017a), rajoutant qu'il s'agit de « sujets extrêmement délicats et qu'il ne faut pas faire de politique sur le dos des communautés culturelles » (*ibid.*).

⁴ Bien que les consultations n'aient jamais vu le jour (pour plus de détails, voir Zoghalmi, 2021), au niveau municipal de la Ville de Montréal, des consultations publiques ont été organisées et gérées par l'Office de consultation publique de Montréal (OCPM), qui rend public son rapport et ses recommandations le 15 juin 2020 (OCPM, 2020).

nationale québécoise contre le racisme, suivie d'une consultation et d'un plan d'action (Prosper et Laouni, 2020).

Ce déni du racisme systémique comme phénomène actuel n'est pas unique au Québec, mais s'inscrit dans un climat mondial qui le dépasse, comme en témoignent les différentes déclarations survenues aux États-Unis⁵, en France⁶ ou en Suisse⁷ par exemple. Ces quelques exemples⁸ au Québec et dans d'autres sociétés dites libérales occidentales sont révélatrices du déni public du racisme, au sens d'une incapacité à reconnaître son existence et sa nature systémique dans le discours public, et qui se retrouve de façon transversale dans différents contextes nationaux (El-Tayeb, 2011). Dans le débat public, les discours de déni du racisme, essentiellement portés par des élites politiques, médiatiques et intellectuelles se confrontent à d'autres discours, soutenus principalement par des acteur·rice·s membres de la société civile et des organismes publics condamnant des institutions publiques comme relais de formes de racisme systémique. Ces

⁵ « I don't believe that ! » Ce sont les mots du Président américain de l'époque, Donald Trump, le 1 septembre 2020 lorsqu'un journaliste l'interroge sur l'existence du racisme systémique aux États-Unis, à la suite de la mort d'un jeune homme afro-américain du nom de Jacob Blake tué par un officier de police blanc (Sevastopulo et Bushey, 2020). Le 29 avril 2021, le sénateur afro-américain de l'État de Caroline du Sud et membre du parti républicain, Tim Scott, s'exclame : « Hear me clearly: America is not a racist country. It's backwards to fight discrimination with different discrimination. And it's wrong to try to use our painful past to dishonestly shut down debates in the present » (The Associated Press, 2021). Cette déclaration est extraite d'un discours tenu en réponse à l'allocution du Président des États-Unis Joe Biden, la veille, au Congrès américain. Le Président appelait le pays à s'unir pour continuer la lutte contre le racisme systémique, à la suite de l'annonce de la condamnation de l'officier de police blanc ayant assassiné Georges Floyd, un homme afro-américain, lors d'une arrestation à Minneapolis en mai 2020 (BBC, 2021).

⁶ Le 2 juin 2020, des rassemblements pour dénoncer les violences policières prennent place à Paris, à l'appel du comité de soutien de la famille d'Adama Traoré – quatre ans après la mort de celui-ci à la suite d'une interpellation policière – et en continuité avec la vague de contestations mondiales déclenchées après la mort de Georges Floyd aux États-Unis. En prenant connaissance de ces rassemblements, Amine El-Khatmi, président du mouvement politique Le Printemps républicain, déclare : « Le message politique porté par les organisateurs, c'est qu'il y aurait un "racisme d'État" en France, de la même manière qu'il y aurait un racisme structurel aux États-Unis. Je refuse de porter crédit à un tel message. [...] Parce qu'il y a un réel racisme structurel aux États-Unis qui n'existe pas en France ! » (Pétreault, 2020). Éric Ciotti, député du parti Les Républicains (LR) des Alpes-Maritimes, déclare le 8 juin 2020, sur le plateau de l'émission télévisée *Bourdin direct* : « Dire que la police est raciste est une contre-vérité, qui repose sur une approche idéologique. Ne confondons pas des actes individuels qui naturellement sont condamnables et doivent être condamnés avec beaucoup de force » (BFMTV, 2021).

⁷ Invité sur le plateau de l'émission télévisée suisse *Infrarouge*, le 10 juin 2020, afin de décrypter les manifestations ayant pris place dans différentes villes de Suisse pour dénoncer le racisme systémique dans le pays – à la suite de la mort de Georges Floyd – Kevin Grangier, président du parti Union démocratique du centre du canton de Vaud (UDC, Vaud), déclare que « La Suisse n'est pas raciste. [...] Par contre, il y a aujourd'hui une instrumentalisation du racisme en Suisse, par différents milieux [...] à gauche politiquement, qui surfent sur cette vague-là, qui l'instrumentalisent médiatiquement et puis qui génèrent, qui exacerbent des tensions entre différentes personnes en Suisse en prétendant que c'est du racisme » (RTS, 2020). Mohamed Hamdaoui, journaliste, député du Parti démocrate-chrétien (PDC) au Grand Conseil bernois et membre du Conseil de la Ville de Bienne, également sur le plateau, abonde dans le sens de ces propos : « Bien évidemment que la Suisse n'est pas un pays raciste. Dans ses institutions, il n'y a rien qui montre que la Suisse serait un pays raciste. [...] Moi cela fait 53 ans que je vis dans ce pays, malgré ma couleur de peau [...] mais je n'ai jamais été de ma vie [...] victime de ce qu'on pourrait appeler le racisme institutionnel, de la police ou de n'importe quelle autre autorité de l'État » (*ibid.*).

⁸ Bien que nous ayons présenté ici des déclarations portées par des élu·e·s politiques ou des représentant·e·s d'État, il est important de noter que le déni du racisme se traduit dans le discours de différents types d'acteur·trices, que ce soient des chroniqueur·euse·s, des intellectuel·le·s, des artistes, des membres de la société civile ou des citoyen·ne·s et qu'il peut se matérialiser au quotidien dans différentes sphères de la vie sociale telles que les sphères médiatico-politiques, militantes, académiques, ainsi qu'au sein des relations interpersonnelles.

oppositions dans le débat public interviennent dans des contextes où les inégalités raciales – au croisement d'autres formes d'oppression – sont fortes dans les sociétés dites libérales occidentales, notamment au sein des institutions politiques, juridiques, sociales, économiques, de santé. Ces inégalités prennent forme à travers différentes pratiques telles que le profilage racial, les violences policières, les incarcérations de masse, la sécurisation, la construction de représentations sociales stigmatisantes et stéréotypées ou encore l'appropriation culturelle. Publié en juin 2021, le rapport de l'Organisation des Nations Unies sur le racisme systémique dénonce les violations des droits fondamentaux des communautés africaines et afro-descendantes, dans de nombreux États, et appelle à la mise en place aux échelles nationales et globale, d'un « agenda orienté vers un changement transformatif pour la justice et l'égalité raciales » (HRC, 2021 : 4).

Au Canada comme au Québec, en dépit de la ratification de conventions internationales de lutte contre le racisme et l'institutionnalisation dans des chartes de la nécessité de lutter contre la discrimination raciale⁹, le racisme systémique perdure et les débats publics sur le racisme révèlent des discours de déni de celui-ci. Malgré les nombreuses déclarations publiques et recommandations formulées à l'égard du gouvernement québécois pour agir sur le racisme systémique et malgré les études et les rapports produits par des chercheur·e·s, des organismes publics ainsi que des membres de la société civile documentant le racisme et ses diverses matérialisations (Armony, Hassaoui et Mulone, 2019 ; Asal, Imbeault et Montminy, 2019 ; Celis, Diabby, Leydet et Romani, 2020 ; CERP, 2019 ; Eid, Azzaria et Quérat, 2012 ; Eid, Magloire et Turenne, 2011 ; ENFFADA, 2019 ; Haince, El-Ghadban et Benhadjoudja, 2014 ; OCPM, 2020 ; Zaazaa et Nadeau, 2019)¹⁰ – des obstacles sont

⁹ Par exemple, le 14 octobre 1970, le Canada ratifie la Convention internationale sur l'élimination de toutes formes de discrimination raciale de l'Organisation des Nations Unies. La Charte canadienne des droits et libertés – promulguée et incluse dans la Loi constitutionnelle canadienne de 1982 – prévoit à son article 15 l'égalité de protection devant la loi indépendamment de toute forme de discrimination. En 1988, rentre en vigueur la Loi sur le multiculturalisme canadien en 1988 (C-93) et l'inscription à son article 3 de la volonté du gouvernement fédéral de « promouvoir la participation entière et équitable de tous les secteurs de la société, et à les aider à éliminer tout obstacle à une telle participation » (clause 3.1c). Au plan provincial, au Québec, la Charte québécoise des droits et libertés de la personne est adoptée en 1978 et est inscrite à son article 10 le « droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'orientation sexuelle, l'état civil, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale ou la condition sociale ». Plus récemment, est publié en décembre 2020 un rapport du Groupe d'action contre le racisme – groupe créé par le gouvernement québécois en juin 2020 à la suite de la mort de George Floyd – intitulé « Le racisme au Québec : Tolérance zéro » (Gouvernement du Québec, 2020), publié en décembre 2020. Si le rapport préconise un plan de 25 actions pour lutter contre le racisme – dont notamment le fait de nommer un ministre responsable de la lutte contre le racisme – aucune politique nationale à l'échelle de la province québécoise n'est à ce jour institutionnalisée.

¹⁰ Ainsi, le rapport commandé par le Service de police de la Ville de Montréal (SPVM) – publié en 2019 et intitulé « Les interpellations policières à la lumière des identités racisées des personnes interpellées : Analyse des données du Service de Police de la Ville de Montréal (SPVM) et élaboration d'indicateurs de suivi en matière de profilage racial » (Armony, Hassaoui et Mulone, 2019) – soumet 5 recommandations pour contrer le profilage racial à Montréal. Le 24 septembre 2019, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ) publie une étude intitulée « Les actes haineux à caractère xénophobe, notamment islamophobe : Résultats d'une recherche menée à travers le Québec » (Asal, Imbeault et Montminy, 2019) et propose 7 recommandations afin de combattre les actes haineux comme l'une des formes par lesquelles se manifeste le racisme systémique. En 2019, est publié le Rapport final de la *Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès* mise en place par le gouvernement québécois – ou *Commission Viens* (du nom du juge Jacques Viens qui présidait la commission)

toujours rencontrés par ces acteur·rice·s pour faire reconnaître publiquement la nature systémique du racisme et son existence au sein des institutions québécoises. Ce déni public du racisme systémique se traduit non seulement par le rejet du terme au sein des sphères publiques médiatiques et politiques, mais également par l'incapacité à rendre crédible la parole des acteur·rice·s le dénonçant, à tenir une discussion publique de fond pour comprendre les racines du racisme et ultimement engager les moyens et trouver les outils pour le déconstruire. Ces répercussions épistémiques du déni du racisme peuvent également se traduire par l'incapacité à concevoir la recherche scientifique sur ce phénomène, amenant à des polémiques autour de l'étude des théories critiques sur la race, de l'intersectionnalité, de la décolonialité et des approches féministes au sein des universités (Berthelot-Raffard, 2019 ; Smith, 2017 ; Thompson, 2008), particulièrement dans les contextes francophones, comme l'ont révélé les récents débats publics sur la recherche scientifique en France et au Québec.

Ainsi, comment expliquer le maintien et la perpétuation des discours publics de déni du racisme, malgré la présence de discours de reconnaissance de celui-ci ? En proposant une combinaison des littératures sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques ainsi que celle sur les actes de discours, cette thèse suggère que (1) les discours de déni du caractère raciste d'une pratique, d'un discours ou encore d'une loi révèlent la présence d'un paradigme post-racial en tant qu'idée selon laquelle le racisme n'est plus un système d'oppression structurant les rapports de pouvoir actuels. Cette thèse soutient également que (2) ces discours de déni du racisme autorisent la reproduction des injustices épistémiques – que l'on définit ici comme formes d'injustices dont des individus et des groupes souffrent dans leur capacité d'agir en tant qu'agents de connaissances¹¹ – à l'encontre des individus dénonçant le racisme, par le biais de mécanismes linguistiques particuliers : les déviations illocutoires.

– reconnaissant l'existence du racisme systémique au Québec et avançant 142 appels à l'action, notamment « [l']adoption d'une motion de reconnaissance et de mise en œuvre de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones par l'Assemblée nationale figure au nombre de ces recommandations [ainsi que] l'adoption d'une loi garantissant la prise en compte des dispositions de cette Déclaration dans le corpus législatif relevant du Québec » (CERP, 2019 : 236). En 2019, est publié le rapport de l'*Enquête nationale indépendante sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* (ENFFADA, 2019), menée par les deux commissaires Michelle Audette et Marion Buller. Le rapport, dénonçant un « génocide canadien » à l'endroit des peuples autochtones, contient 231 recommandations juridiques adressés à l'État canadien et ses institutions – ainsi que 21 demandes propres au Québec – notamment la création d'un post d'ombudsman national des droits des autochtones et des droits de la personne, le financement de services de police autochtone et la mise en place d'organismes autochtones civils de surveillance de la police autochtone et non-autochtone. Le rapport montre de quelles façons le système, et notamment la police n'agit pas suffisamment pour empêcher ce genre de crimes ou pour engager des démarches pour comprendre d'où viennent ces tendances criminelles à l'encontre des femmes autochtones.

¹¹ D'après la théorie des injustices épistémiques de la philosophe Miranda Fricker (2007), les injustices épistémiques sont des formes d'injustice qu'un individu ou un groupe subi lorsque son témoignage n'est pas suffisamment cru ou rendu crédible (injustice testimoniale) ou qu'il n'est pas suffisamment compris ou intelligible (injustice herméneutique), en raison de préjudice d'identité de la part des auditeur·rice·s à l'égard de cet individu ou ce groupe. Nous reviendrons plus en détails, par la suite, sur la conceptualisation des injustices épistémiques de Fricker.

L'étude philosophique et sociologique du racisme, au sein des sociétés d'Europe occidentale, d'Amérique du Nord et d'Australie, s'est consacrée, jusqu'à présent, essentiellement aux différentes manifestations du racisme à travers différents axes. Parmi ces axes, nous trouvons notamment l'étude du racisme comme construit social et système d'oppression imbriqué à d'autres – tels que le sexisme, le capitalisme, l'hétéronormativité, l'étude du racisme comme idéologie fondée sur la domination raciale, coloniale et esclavagiste, ou encore les répercussions du racisme en termes psychologiques et physiques pour les individus et les groupes visés. Ces travaux sur le racisme se sont attelés à décrypter et documenter la construction et la reproduction du racisme à l'échelle locale, nationale et internationale dans différents secteurs de la vie sociale, mais également par l'analyse de la réception de ces discours et pratiques racistes par les membres des communautés soumises aux inégalités raciales. Dans cette présente recherche, nous proposons de nous consacrer à l'analyse des discours, en vue d'examiner dans quelle mesure ceux-ci sont ancrés dans le paradigme post-racial (compris comme discours de déni du racisme actuel), en nous intéressant plus précisément à divers moments politiques en lien avec le racisme, et qui ont émergé dans le contexte québécois au cours des dernières années. L'objectif de cette thèse n'est ainsi pas de proposer un modèle ou des pistes de solutions politiques, juridiques ou morales en vue de démanteler et déconstruire le racisme au niveau structurel, afin de nous acheminer vers une meilleure justice raciale. Son but est davantage d'identifier les fondements de ce déni dans le contexte québécois, ainsi que de mieux comprendre de quelles façons et par quels mécanismes linguistiques ce déni normalise et invisibilise le racisme systémique, réduit au silence les dénonciations du racisme et reproduit des injustices épistémiques à l'encontre des individus et des groupes formulant ces dénonciations.

Les travaux sur le paradigme post-racial, développés notamment par des sociologues et des théoricien·ne·s critiques de la race, suggèrent que le déni public du racisme s'explique par la présence de l'idée, au sein de ces sociétés, faisant qu'elles se pensent dorénavant passées à une période post-raciale, en ce sens que la race et les catégories raciales n'ont plus d'effets sur la vie des individus et des groupes racialisés et qu'elles ne sont plus un facteur déterminant des inégalités structurelles (Alcoff, 2015 ; Anderson, 2017 ; Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2015 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2008 ; Taylor, 2014). Cette littérature soutient également que l'incapacité à reconnaître le racisme actuel et sa nature systémique est soutenue par le fait que celles-ci pensent le racisme comme une structure d'oppression obsolète et externe, autorisant paradoxalement le racisme à se reproduire sous de nouvelles formes. Ainsi, si ces travaux ont démontré et documenté, de manière descriptive, de quelles façons le paradigme post-racial peut prendre forme et comment il se manifeste à travers des discours, des récits nationaux voire même

des politiques publiques, peu d'entre eux ont fait le lien entre le paradigme post-racial et les travaux sur les injustices épistémiques. Peu de travaux ont ainsi problématisé le paradigme post-racial sous l'angle de la justice pour condamner les injustices – notamment épistémiques – auxquelles il conduit. C'est le défi que se propose de relever cette thèse.

Ainsi, nous soutenons que bien que le racisme soit une structure d'oppression actuelle effective – au Québec comme ailleurs – les discours publics de déni du racisme systémique se maintiennent pourtant dans l'espace public, malgré des contre-discours le reconnaissant et le dénonçant. Alors qu'ils relèguent le racisme au passé, ces discours de déni du racisme renforcent paradoxalement les inégalités raciales et reconduisent les injustices épistémiques à l'encontre des individus et des groupes racialisés, car ceux-ci n'ont pas la possibilité de proposer un discours de reconnaissance du racisme audible et permettant de promouvoir une meilleure égalité raciale. Les injustices épistémiques – quelles surviennent lors d'un cas de figure où le témoignage d'un·e locuteur·rice n'est pas suffisamment cru (injustice testimoniale) ou que son expérience d'oppression n'est pas suffisamment comprise (injustice herméneutique) – sont ainsi particulièrement importantes à documenter et se matérialisent dans de nombreuses controverses politiques. Dans cette thèse, nous analysons le déploiement des injustices épistémiques lors de différents moments d'actualité : l'affaire du mot en « n » survenu à l'Université d'Ottawa et les répercussions dans le débat public québécois ; les débats sur la laïcité au Québec ; et les audiences publiques de la Commission parlementaire sur la Loi 21 ou *Loi sur la Laïcité de l'État*.

Ainsi, analyser les injustices épistémiques et les mécanismes linguistiques par lesquels elles se déploient permet de comprendre les liens co-constitutifs entre paradigme post-racial et injustices épistémiques, révélant la façon dont le paradigme post-racial se constitue sur la base de la reproduction d'injustices épistémiques, qui ne permettent pas de contester de manière significative la domination discursive et politique du paradigme post-racial. Cette entreprise analytique est nécessaire dans la lutte contre le racisme afin de mettre en lumière la façon dont la reconnaissance publique du racisme systémique est une première étape indispensable en vue d'engager des actions politiques pour le déconstruire, afin de montrer qu'il est nécessaire de combattre les injustices épistémiques pour contester la domination du paradigme post-racial et ainsi de permettre d'envisager des politiques antiracistes plus justes et effectives.

Afin de comprendre comment les discours de déni du racisme parviennent à se maintenir dans l'espace public, malgré la présence de discours le reconnaissant et le dénonçant, nous proposons dans cette introduction de poser les bases théoriques des liens co-constitutifs entre paradigme post-racial et injustices épistémiques, à l'aide de la théorie des actes de discours. Nous proposons ainsi, dans cette introduction de thèse, de commencer par (1) une présentation des

théories du racisme et de ses mutations contemporaines, ainsi que des liens qu'entretiennent le racisme et le paradigme post-racial. Nous présentons ensuite (2) une conceptualisation de l'injustice et l'ignorance épistémiques et leurs liens avec le paradigme post-racial. Nous proposons de là (3) d'envisager ces liens entre injustices épistémiques et paradigme post-racial à la lumière de mécanismes linguistiques identifiés par la théorie des actes de discours. Nous présentons enfin (5) le plan de la thèse.

1. Racisme, post-racialisme et blanchité

La littérature sur le paradigme post-racial permet de mettre en lumière les processus par lesquels le déni du racisme systémique prend place. Avant de présenter cette littérature, nous définirons au préalable le concept de racisme, en nous appuyant sur les études critiques de la race, afin de comprendre ses dimensions constitutives et saisir les liens que le racisme entretient avec le paradigme post-racial.

1.1. Racisme : son caractère systémique, sa dimension idéologique et ses conséquences concrètes

Le racisme est un concept qui a fait, et continue de faire, l'objet de nombreux débats et conflits dans les sphères politiques, médiatiques et académiques. En nous appuyant sur les théories critiques de la race, nous présenterons trois caractéristiques constitutives du racisme : a) le racisme est un système d'oppression autorisant la racialisation en tant que différenciation et hiérarchisation des acteur·rice·s en fonction d'une différence raciale ; b) le racisme constitue une idéologie reliée à la domination raciale et coloniale ; et enfin c) le racisme implique des conséquences matérielles, physiques et psychologiques pour les individus et les groupes racialisés comme non blancs¹².

1.1.1. Race comme construit social et racisme comme système d'oppression

En nous appuyant sur les travaux en Théorie critique de la race (*Critical Race Theory*) – développés dès les années 1970 dans le contexte des États-Unis d'Amérique – nous définissons le

¹² Il est important de noter que tout individu et groupe subit des processus de racialisation (Barot et Bird, 2001). Nous employons cependant, tout au long de la thèse, le terme de « racialisé » pour qualifier les individus et les groupes racialisés comme non blancs. Ceux-ci subissent des processus de racialisation différents des populations blanches au sens où ils sont « marqués par la différence raciale » (Michel, 2014).

racisme en trois dimensions : un construit social, un système d'oppression historique et, enfin, un système imbriqué et au croisement d'autres structures oppressives.

Premièrement, la race est construite socialement et le racisme est le produit de processus de racialisation. Alors que les races étaient conçues comme ayant une existence biologique sous le naturalisme racial – c'est-à-dire qu'il existerait naturellement différentes races humaines inégales – au 17^{ème} et jusqu'au 19^{ème} siècle, le racisme contemporain ne se fonde plus sur une compréhension biologique de la race et prend désormais de nouvelles formes (Goldberg, 2001 ; Machery et Faucher, 2007). Il s'appuie dorénavant sur une conception socio-politique de celle-ci (Bessone, 2013 ; Gilroy, 2000, 1991 ; Mosse, 1978 ; Omi et Winant, 1993). En raison des nouvelles formes que prend le racisme, il ne peut plus se comprendre uniquement comme la construction des différences entre groupes en termes de différences biologiques, mais plutôt en termes de différences culturelles et de système de valeurs (Balibar, 2005 ; Balibar et Wallerstein, 1991 ; Guillaumin, 2002 [1972]). De ce fait, le racisme comme concept devient difficile à saisir car il implique de passer d'une ontologie biologique à une ontologie sociopolitique où la race est une différence socialement construite. En ce sens, le racisme est le produit de la racialisation, entendue ici comme un ensemble de processus d'altérisation des individus et des groupes en fonction d'une différence qui permet de classer les corps et les attributs en catégories raciales dans le but de les hiérarchiser les uns par rapport aux autres (Bonilla-Silva, 2015 ; Fanon, 2008 [1952] ; Hall, 1991 ; hooks, 1989 ; Lorde, 2007a [1984] ; Saïd, 1978). Pour rendre compte de ces formes nouvelles que prend le racisme, différent·e·s théoricien·ne·s critiques de la race développent le concept de « racisme sans race » qui souligne le fait que le processus de racialisation n'a pas besoin de nommer la « race » ni de faire référence aux catégories raciales de façon explicite pour reproduire du racisme (Balibar et Wallerstein, 1991 ; Das Gupta *et al.*, 2007 ; Dei *et al.*, 2004 ; El-Tayeb, 2011 ; Goldberg, 2009 ; Michel, 2020 ; Mills, 1997 ; Razack, 2002). Comme l'explique Bonilla-Silva (2010), l'émergence de ces nouvelles formes du racisme implique que la nature des discours et des pratiques racistes se transforment : elles peuvent parfois prendre une dimension plus implicite et subtile et effacent des mentions explicites des catégories raciales. Le racisme constitue donc avant tout une idéologie qui postule la hiérarchie des groupes, et donc de leurs compétences, en fonction de critères raciaux reliés à leur corps et à leurs attributs.

Deuxièmement, si, pour plusieurs chercheur·e·s en philosophie et en études cognitives, le racisme peut être un processus psychologique (impliquant des dimensions cognitives telles que les biais, préjugés, stéréotypes), ainsi que des dimensions affectives ou émotives (comme le dégoût, l'horreur, la haine), pour la plupart des chercheur·e·s en sciences sociales et en philosophie, le racisme demeure un processus systémique et structurel, c'est-à-dire qu'il dépasse les simples états

mentaux, situations isolées et préjugés situés dans la tête des acteur·rice·s, pour être vu comme la résultante de rapports de pouvoir. Sous cette acception, le racisme est un phénomène systémique et structurel parce qu'il est ancré et situé au sein des institutions de pouvoir d'une société (comme le système de santé, système de justice, système éducatif). Le racisme systémique implique une forme d'organisation sociale ancrée dans nos sociétés à la suite d'entreprises de domination raciale, comme le colonialisme et l'esclavagisme, entre autres (Bonilla-Silva, 2015 : 1359). Il produit des inégalités et des oppressions, construisant d'un côté des personnes historiquement opprimées, exploitées et désavantagées par ce système et, de l'autre, des personnes qui en sont privilégiées (Bonilla-Silva, 2015 : 1360). Le racisme constitue un ensemble de discours, de pratiques et de représentations qui produisent une structure raciale, c'est-à-dire une organisation, un ensemble de relations sociales dans différentes sphères de la vie sociale (économiques, politiques, sociales) qui façonnent la vie des individus (Balibar et Wallerstein, 1991). Il est ainsi un processus qui se reproduit au niveau systémique par son ancrage historique : il est relié à une histoire d'oppression colonialiste, esclavagiste, ségrégationniste qui a encore des conséquences et qui est encore présente et reproduite aujourd'hui (Fassin, 2006).

Troisièmement, en tant que système d'oppression, le racisme ne saurait être analysé de manière isolée. Il est difficile de penser la race et le racisme si l'on fait l'économie du contexte dans lequel il se manifeste, et des autres formes d'oppressions auxquelles il est inter-relié. En effet, le racisme s'imbrique à d'autres structures d'oppression comme le sexisme, le capitalisme, l'hétéronormativité et le capacitisme¹³. Par exemple, le système d'oppression capitaliste est lié à d'autres systèmes d'oppression, car ceux qui se retrouvent dans les situations les plus précaires et au bas de l'échelle capitaliste sont ceux qui ne correspondent pas à la figure de l'homme blanc cadre cisgenre du Nord global, mais sont bien ceux au croisement des différentes structures d'oppression (Collins, 2000 [1990] ; Collins et Bilge, 2016 ; Crenshaw, 1989). Les fondements historiques du système capitaliste sont reliés à la structure de domination raciale, notamment par la dépossession des terres, le vol des ressources, l'instrumentalisation des populations racialisées et autochtones comme force de travail, entre autres. Ainsi, dans la conceptualisation de l'imbrication du racisme à d'autres système d'oppression, les théories féministes noires et le marxisme noir ont été fondatrices dans ces articulations conceptuelles (Robinson, 2005 [1983] ; Wynter, 2003).

¹³ Le capacitisme, ou parfois nommé « validisme », correspond aux stéréotypes et attitudes négatives à l'égard des individus et des groupes vivant avec des déficiences intellectuelles ou physiques.

1.1.2. Racisme comme idéologie reliée à la domination raciale et coloniale

Le racisme est une idéologie¹⁴ reliée à la domination raciale, notamment la domination de la blancheur. Bien que les races soient des catégories socialement produites, le racisme comme structure d'oppression a des conséquences concrètes, de domination, sur la vie des individus qui subissent les processus de racialisation (Bonilla-Silva, 2001 : 45)¹⁵. Comme l'explique Bonilla-Silva en se basant sur Marx et Engels (1975), l'idéologie, notamment l'idéologie raciale, est toujours reliée à la domination, car sans l'idéologie raciale, « les Européens n'auraient pas pu conquérir, mettre en esclavage et exploiter des peuples sur la simple affirmation que certains peuples sont différents (meilleurs) que d'autres » (Bonilla-Silva, 2015 : 1361). Ainsi, l'idéologie raciale est co-constitutive de projets de domination raciale. Sans idéologie pour justifier des projets raciaux et l'inégalité raciale, la domination raciale ne serait pas possible, car les individus maintiennent quotidiennement cette idéologie répandue à l'échelle de la société et très peu cherchent à s'en émanciper ou à se positionner en résistance.

Le racisme comme idéologie permet de ce fait le maintien de la suprématie blanche¹⁶. Dans son ouvrage, *The Racial Contract* (1997) et dans son article « White Ignorance » (2007), le philosophe

¹⁴ L'idéologie est ici comprise au sens où la définit Louis Althusser, dans son article « Ideology and Ideological State Apparatuses » (1971). L'une des fonctions centrales de l'idéologie est de produire et reproduire les relations et les identités sociales qui permettent de maintenir un certain ordre social. L'idéologie est ainsi façonnée par un ensemble de normes, de valeurs, de pratiques, d'institutions et d'interprétations de la réalité sociale. Une autre fonction de l'idéologie est le fait de détenir un pouvoir naturalisant, lui permettant de cacher « l'histoire contingente des relations sociales et des identités qu'elle reproduit, les faisant plutôt paraître données, naturelles et ahistoriques » (Althusser, 1971, cité dans Kukla, 2018 : 9). L'idéologie, enfin, et les sujets avec des identités sociales particulières sont co-constitutives.

¹⁵ Afin de situer et distinguer plus précisément l'oppression et la domination raciales, nous pouvons nous tourner vers la conceptualisation proposée par la philosophe Marion Iris Young. Dans son ouvrage *Justice and the Politics of Difference* (1990), Young définit la domination comme « des conditions institutionnelles empêchent les personnes de participer à la détermination de leurs actions ou des conditions de leurs actions. Les personnes vivent dans des structures de domination si d'autres personnes ou groupes peuvent déterminer sans réciprocité les conditions de leur action, soit directement, soit en vertu des conséquences structurelles de leurs actions » (1990 : 38). Selon Young, la domination est reliée à l'oppression, au sens où l'oppression implique la domination. Cependant, pour Young, la domination n'implique pas forcément l'oppression : « toute personne sujette à la domination n'est pas également opprimée » (Young, 1990 : 38), car « pour chaque groupe opprimé, il y a un groupe privilégié en relation à ce groupe » (Young, 1990 : 42). Définissant l'oppression comme structure, Young distingue ses cinq faces comme critères transversaux à différents groupes sociaux opprimés : l'exploitation économique, la marginalisation, l'impuissance (*powerlessness*), l'impérialisme culturel et la violence. Young ne propose pas de définir les systèmes d'oppression en présentant de façon séparée les systèmes d'oppression reliés à chaque groupe opprimé (le racisme, le sexisme, le classisme, etc.), elle préfère présenter les structures d'oppression transversaux à l'oppression des différents groupes (Young, 1990 : 63). Ainsi l'oppression raciale qui implique la suprématie blanche constitue comme toute autre oppression des formes d'« injustices profondes » (1990 : 41). Dans cette thèse, nous formulons l'idée que le déni de l'oppression raciale ou du racisme reproduit et renforce les injustices épistémiques à l'égard des groupes dominés racialement.

¹⁶ Comme le définit la sociologue Ruth Frankenberg, la blancheur (*whiteness*) se définit comme un site de privilèges ou « une position d'avantages structurels au sein des sociétés structurées par la domination raciale » (2001 : 76), de laquelle il est possible de se percevoir et de percevoir les autres. La blancheur est souvent « non nommée ou nommée comme nationale ou "normative" plutôt que spécifiquement raciale » (*ibid.*). Comme l'explique Sara Ahmed (2007), la blancheur révèle comment le privilège racial assigne la race à d'autres et impacte les corps reconnus comme non blancs. C'est une position de privilèges et d'ignorance (Mills, 1997, 2007). La blancheur change à travers le temps, elle est le produit des relations locales, nationales et globales, mais elle est également relationnelle car co-construite avec d'autres catégories,

politique et critique de la race Charles Mills analyse les mécanismes qui sous-tendent ce qu'il appelle « l'ignorance blanche », maintenue dans le but de faire perdurer le système de privilèges fondés sur la race, à travers le contrat racial et la suprématie blanche. Pour Mills (2015, 2018), la suprématie blanche est une structure sociale, politique et économique de domination, et il est important de comprendre ses paramètres de fonctionnement pour comprendre autant d'un point de vue descriptif que normatif les relations entre l'ordre social (que représente la suprématie blanche) et la race et ses impacts sur la justice sociale. Ainsi, selon Mills (2018), une conceptualisation de la suprématie blanche par la philosophie critique de la race permet de venir compléter les conceptualisations féministes et marxistes en termes de structures sociales patriarcales et sexistes. La suprématie blanche est donc un constat descriptif (qui affirme l'existence historique maintenue d'un système de domination raciale), qui comporte également une dimension normative (qui soutient que l'ordre social ne peut être conçu de façon neutre mais qu'il faut tenir compte de la domination raciale, et viser à la démanteler parce que moralement condamnable). Ensuite, la domination raciale a besoin de la reconnaissance intersubjective par les membres de la société des catégories raciales de la blanchité et la non-blanchité pour consolider et perpétuer son système de domination. La suprématie blanche est ainsi

systematique (pas d'écarts anormaux par rapport à une norme égalitaire généralement réalisée), internationale (l'euro-création d'un régime blanc transnational), durable (pas dissoute avec la décolonisation d'après-guerre et les victoires des droits civiques), politique (une variété de règles de groupe non nommées dans nos manuels scolaires), et bénéficiant de manière différentielle aux « blancs » (Mills, 2015 : 543).

Selon Goldberg (2001), l'État racial qui maintient la suprématie blanche prend des formes nouvelles à travers le temps. Les inégalités raciales persistent soit à travers une intervention active de la part de l'État, soit sans intervention de sa part – alors qu'il aurait été requis que l'État intervienne pour rétablir l'égalité raciale. Bien qu'il existe des forces en résistance organisées politiquement, la suprématie blanche se perpétue à travers l'action de l'État, de ses institutions et des segments de la société civile qui visent au maintien de cet ordre social.

Selon les travaux ancrés dans une perspective décoloniale, la race est également le produit et le mode de la domination coloniale. Elle est reliée à la « colonialité du pouvoir » (Césaire, 2004 ; Dussel, Krauel et Tuma, 2000 ; Maldonado-Torres, 2007 ; McKittrick et Wynter, 2014 ; Mignolo, 2005 ; Quijano, 1994, 2007 ; Wynter, 2003). Ces travaux soutiennent que la conquête coloniale – menée par les puissances européennes occidentales puis nord-américaines descendantes d'Europe

telle que le genre ou la classe. La blanchité doit être comprise comme un processus de subjectivation produit par la racialisation, plutôt qu'une couleur de peau (Frye, 1983). Selon Ghassan Hage, la blanchité est un construit social trouvant « ses racines dans l'histoire de la colonisation européenne qui a universalisé la blanchité comme une position de pouvoir culturel au même moment où le colonisé était en processus de devenir racialisé. [...] En ce sens, la blanchité est devenu l'idéal d'être porteur de la civilisation "occidentale" » (Hage, 2000 : 58).

– a institué un nouvel ordre mondial dont les rapports de pouvoir régissent encore le monde actuel. Cette conquête coloniale permet la domination – politique, économique, juridique – des Européens sur un ensemble de continents colonisés, ce que Quijano nomme le « colonialisme eurocentré » (Quijano, 2007 : 168). Il soutient que si la domination coloniale au plan politique a échoué dans certaines régions du monde par des processus de décolonisation – malgré qu’il existe encore de nombreuses colonies – le colonialisme eurocentré en tant que structure formelle peut être considéré comme dépassé, mais cela n’empêche pourtant pas la relation de domination coloniale de se maintenir entre les puissances européennes et les pays anciennement colonisés. Cette relation de domination coloniale passe notamment par la « colonisation de l’imagination du dominé » (Quijano, 2007 : 169) : par l’expropriation des terres, des ressources et des biens, des savoir-faire et des connaissances. Les puissances coloniales ont également bouleversé la production des savoirs, des représentations et des modes de significations pour imposer leurs propres schèmes de pensée, représentations et images, en construisant les savoirs occidentaux comme des savoirs modernes et rationnels. Cette relation de domination coloniale qui s’ingère dans la production des connaissances des peuples dominés, nous explique Quijano, se poursuit malgré la période de décolonisation (Quijano, 2007 : 169). Cette continuité de la relation coloniale constitue ce que Quijano nomme « la colonialité », qu’il distingue du colonialisme : malgré la suppression du colonialisme comme ordre politique formel, la colonialité perdure, notamment à travers la division raciale du travail en contexte capitaliste (Quijano, 2007 : 171). Ainsi le concept de colonialité du pouvoir permet de comprendre la façon dont la domination coloniale et les rapports de pouvoir qu’elle imposait – et impose toujours dans les pays colonisés – se sont perpétués jusqu’à la période actuelle. En des termes plus concrets et à titre d’exemple, la colonialité du pouvoir peut prendre forme dans le contrôle des corps des femmes racialisées comme corps procréateurs et dans les processus de racialisation genrée qui l’entourent, en continuité de la relation de domination coloniale, esclavagiste et capitaliste. C’est ainsi que la politologue féministe et décoloniale Françoise Vergès analyse, dans son ouvrage *Le ventre des femmes : Capitalisme, racialisation, féminisme* (2017), la colonialité du pouvoir qui structure le récit national de la France postcoloniale, par une analyse des pratiques d’avortement et de stérilisations pratiquées sur des femmes racialisées dans les départements d’outre-mer par la France dans les années 1960-1970 – pour contrôler les naissances et ainsi l’immigration provenant de ces départements en France métropolitaine.

Dans la même veine, de nombreux travaux retracent comment l’islamophobie contemporaine comme forme de racisme se matérialise dans des pratiques et des discours racialisant les communautés et les femmes musulmanes, en perpétuant des représentations orientalistes héritées de la colonisation occidentale. Ces représentations orientalistes construisent

une image fictionnelle de l'Orient comme religieux, non moderne et non civilisé relativement à l'Occident (Saïd, 1978 : 77). Si les représentations orientalistes visaient à dresser le portrait de communautés du monde arabe et musulman comme ayant une sexualité débridée, dès les années 2000, les formes plus contemporaines de l'orientalisme les associent désormais à l'oppression des femmes et des minorités sexuelles (Abu-Lughod, 2002 ; Arat-Koç, 2002 ; Cooke, 2002 ; Razack, 2004a ; Yegenoglu, 1998 ; Zine, 2002). S'appuyant sur la conceptualisation de l'orientalisme par Edward Saïd, théoricien littéraire et considéré comme l'un des penseur·se·s fondateur·rice·s des études postcoloniales, une tradition de travaux féministes s'est attelée à démontrer comment les droits des femmes et l'égalité de genre (Ahmed, 1982 ; Lewis, 1996 ; Spivak, 1985) et les droits des minorités sexuelles et la sexualité (Massad, 2007 ; Yegenoglu, 1998) sont instrumentalisés dans les débats contemporains sur la laïcité, l'intégration et la citoyenneté au sein des sociétés dites libérales occidentales, particulièrement depuis le 11 septembre 2001, pour renforcer cette distinction entre Occident et Orient – et par là l'islam. Cette construction binaire des mondes permet ainsi aux États occidentaux de construire l'égalité de genre et sexuelle comme des valeurs nationales occidentales, opposées à des valeurs musulmanes les menaçant (Razack, 2004 ; Thobani, 2008).

1.1.3. Racisme et répercussions de la différenciation raciale

Différentes approches existent pour aborder la race et le racisme comme processus d'altérisation et de hiérarchisation des individus et des groupes en fonction d'une différence raciale. Si Ruth Wilson Gilmore (2007) et Leonard Harris (2018) abordent le racisme dans une approche où celui-ci est conçu comme une probabilité de, et une vulnérabilité à, la mort, Sylvia Wynter (1972, 2015) et David Livingston Smith (2020) abordent la race et le racisme comme processus de déshumanisation. Wynter explique notamment que les Noir·e·s sont membres de la race « dont l'humanité a été questionnée » (Wynter, 1972 : 62). Au-delà des risques de mort et des processus de déshumanisation, de nombreux·ses chercheur·e·s en étude critiques de la race, se sont saisi·e·s de la question du racisme et de ses répercussions physiques et psychologiques sur les membres des groupes ciblés.

Comme l'expliquent les juristes Mari J. Matsuda (1993 : 24-26) et Richard Delgado (2012 [1982] : 143-149), les conséquences physiques du racisme sont notamment des troubles de stress post-traumatique, des difficultés respiratoires, de l'hypertension artérielle, des accidents vasculaires cérébraux, des troubles psychotiques, des suicides, et les répercussions psychologiques peuvent

correspondre à la baisse du sentiment d'estime de soi et de sécurité personnelle¹⁷. Delgado s'est intéressé aux blessures infligées par le racisme et spécifiquement par les insultes raciales. Il explique qu'une insulte raciale représente une attaque contre la dignité et l'estime de soi des individus ciblés par l'insulte et une violation directe de leur droit à être traités avec respect. Il souligne de ce fait que les blessures engendrées par le racisme et les insultes raciales affectent non seulement les personnes ciblées directement par ces insultes, mais également les générations suivantes et la communauté visée dans son entièreté (2012 [1982] : 135-136). Il explique notamment que le racisme a pour conséquence des blessures psychologiques en provoquant un sentiment d'humiliation, d'isolement, de haine envers soi-même, modifiant non seulement la relation envers soi, mais également les relations avec les autres membres du groupe et les autres membres de la société. Les effets psychologiques du racisme peuvent également résulter dans la maladie mentale et psychosomatique (2012 [1982] : 146).

Dans deux ouvrages phares, *The Souls of Black Folk* (2007a [1903]) et *Dusk of Dawn: An Essay toward An Autobiography of Race Concept* (2007b [1940]), le sociologue critique de la race W.E.B. Du Bois forge le concept de « double conscience » (*double consciousness*) pour désigner l'impasse psychologique à laquelle se retrouvent confrontées les personnes noires, notamment afro-américaines aux États-Unis, déchirées entre leur expérience comme membres de la société américaine et membres de la minorité noire. Cette double conscience représente cette dualité dans laquelle ces individus se retrouvent entre des identifications aux communautés noires et à la nation américaine qu'ils tentent de concilier et de combiner. Dans l'ouvrage *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (2014) – qui pose un regard critique sur les politiques de reconnaissance comme reproduction et maintien d'une relation colonialiste entre l'État canadien et les peuples autochtones – le politologue Glen Sean Coulthard se base sur la pensée développée par le psychiatre de formation, essayiste et figure fondatrice des études post-coloniales, Frantz Fanon, et notamment son ouvrage *Les damnés de la terre* (2002 [1961]), où celui-ci étudie les conséquences psychologiques du colonialisme. Dans cet ouvrage, Fanon présente notamment la théorie du colonialisme inversé en tant que processus par lesquels la subordination et la déshumanisation des peuples colonisés par les peuples colonisateurs devient un phénomène intériorisé pour les peuples colonisés. Mais avec le temps, explique Fanon, cette haine de soi et des siens se retourne contre les puissances coloniales et cela représente une rupture psychologique du colonialisme inversé. Cette haine et ce ressentiment à l'encontre du colonisateur représente « un tournant important dans la prise de conscience individuelle et collective du colonisé » (Fanon, 2002 [1961] : 134) et cela permet

¹⁷ La combinaison des répercussions physiques et psychologiques du racisme peut former des obstacles, pour les personnes racialisées, dans la poursuite d'une carrière professionnelle (2012 [1982] : 139-140).

de détruire ce colonialisme psychologique que les peuples colonisés ont intériorisés (Fanon, 2002 [1961] : 70).

Dans la même veine que les travaux présentant les répercussions psychologiques du racisme, d'autres travaux ont abordé les effets psychophysiologiques du racisme, notamment par le rapport du racisme aux émotions. Ainsi, la sociologue féministe, queer et critique de la race, Sara Ahmed, aborde, dans son ouvrage *Strange Encounters : Embodied Others in Post-Coloniality* (2000), les processus d'altérisation (*othering*) des individus et de leur corps : ces corps sont reconnus comme autres et étrangers par des processus de racialisation. Soutenant que les discours contemporains sur le multiculturalisme, la diversité et l'inclusion participe à ce qu'elle nomme le « fétichisme de l'autre » (*stranger fetishism*), Ahmed explique comment ces discours, circulant dans les débats publics et ancrés dans les imaginaires nationaux, produisent la figure de l'autre comme un objet de consommation. Dans un autre ouvrage, *The Cultural Politics of Emotion* (2004), Ahmed analyse la façon dont les processus d'altérisation et de racialisation font intervenir des émotions dans le rapport de l'individu à celle·celui qu'il altérise, mais également dans la construction d'autrui comme objet de sentiments, permettant de reproduire les hiérarchies sociales. Elle y aborde notamment la façon dont la haine projetée sur le corps altérisé devient une émotion vécue par ce corps vis-à-vis de lui-même : « Le corps haï devient haï non pas uniquement par la personne qui hait, mais également par la personne qui est haïe » (Ahmed, 2004 : 57).

En nous insérant dans la continuité des travaux développés par les chercheur·e·s en théorie critique de la race, nous définissons la race comme construit social et le racisme comme système d'oppression autorisant les processus de racialisation, comme idéologie reliée à la domination raciale et coloniale, ainsi que comme système ayant des répercussions matérielles, physiques et psychologiques sur les individus et les groupes racialisés. Sur la base de cette définition du racisme, nous nous tournons désormais vers la littérature sur le paradigme post-racial afin de mettre en lumière comment le paradigme post-racial fonctionne par le déni du racisme systémique et ultimement de saisir les liens qu'entretiennent le post-racialisme avec le racisme.

1.2. Paradigme post-racial et racisme : comprendre le déni du racisme et sa reproduction

Afin de comprendre l'existence de discours publics de déni du racisme systémique, nous aborderons, dans la section suivante, comment le paradigme post-racial produit des croyances et des discours de déni du racisme. Selon ce paradigme, le racisme est associé à un phénomène relevant du passé historique, notamment esclavagiste, colonialiste et ségrégationniste. Ainsi, nous

montrons comment l'existence du paradigme post-racial permet au racisme et à la suprématie blanche de se maintenir et se reproduire.

1.2.1. Post-racialisme comme déni du racisme

Le racisme étant un concept « innommable » et « indicible » (Fassin, 2006), la littérature sur le paradigme post-racial ou le post-racialisme permet de mettre en lumière les discours publics de déni du racisme systémique actuel, au sein des démocraties dites libérales occidentales. Le paradigme post-racial soutient notamment qu'il existe et qu'il se diffuse, au sein de ces sociétés, l'idée selon laquelle elles seraient dorénavant passées à une période post- raciale, en ce sens que la race et les distinctions raciales n'ont plus d'effets sur la vie des individus et des groupes racialisés et qu'elles ne sont plus un facteur déterminant des inégalités structurelles (Alcoff, 2015 ; Anderson, 2017 ; Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2015 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2008 ; Taylor, 2014). Le post-racialisme fonctionne par des discours de déni du racisme à différents niveaux – individuel ou collectif (Van Dijk, 1992 : 89) – que ce soit dans le cadre des relations interpersonnelles, des institutions nationales, voire à l'échelle des institutions supranationales (El-Tayeb, 2011 : xxiv). Le post-racialisme implique des discours d'externalisation de la race, non seulement temporellement (en reléguant le racisme au passé national), mais également spatialement (en le reléguant à l'extérieur des frontières nationales), d'autant plus en raison des sanctions légales et des normes morales interdisant la discrimination raciale (El-Tayeb, 2011 : xvii). En d'autres termes, le racisme comme structure d'oppression est renvoyé à un passé historique, mais également à des réalités actuelles externes à la société concernée¹⁸.

Ainsi, dans des cas flagrants de discrimination et de préjudice raciaux, les discours collectifs de déni du racisme vont les présenter comme des actes isolés et individuels, des « incidents » et des « déviations » (Van Dijk, 1992 : 95) et non pas comme un phénomène à attribuer et à adresser à un niveau structurel. La littérature sur le paradigme post-racial soutient ainsi que les discours publics de déni du racisme sont révélateurs d'une pensée dite post-raciale envisageant le racisme comme une structure d'oppression obsolète, alors que le racisme se maintient et se reproduit sous de

¹⁸ Un autre aspect du post-racialisme est celui de l'interaction entre les dimensions discursives et visuelles de la production de la différence raciale. En ce sens, le post-racialisme fonctionne par un déni discursif qu'il soit verbal ou textuel du racisme et des catégories raciales et ce déni dans le discours autorise, paradoxalement, la reproduction visuelle de ces catégories raciales à travers des images faisant référence explicitement à la race et diffusées à l'échelle du continent européen (El-Tayeb, 2011), comme de l'État canadien (Jiwani, 2006 ; Razack, 2008) et de la province québécoise (Jiwani, 2010). Ainsi, le post-racialisme « réprime les références explicites à la race sur le plan du dicible, mais pas sur le plan du montrable » (Michel, 2020), faisant en sorte que « les espaces publics sont saturés d'images qui tracent une frontière raciale entre les corps » permettant de catégoriser les corps blancs et occidentaux et les corps différents, autres et racialisés (*ibid.*).

nouvelles formes. Pourtant, dans les contextes canadiens et québécois qui nous occupent ici, nombreux sont les travaux qui rendent compte de la présence, toujours actuelle, du racisme. En psychologie sociale, des auteur·rice·s ont fait la démonstration de la persistance des biais implicites¹⁹, notamment raciaux (Parekh, Brown et Zheng, 2018) et des travaux en sociologie du racisme démontrent la persistance des disparités raciales dans différents secteurs de la vie sociale, tels que l'emploi (Beauregard, Arteau et Drolet-Brassard, 2019 ; Boudarbat et Ebrahimi, 2016 ; Eid, Azzaria et Quérat, 2012), le logement (Roche et Rutland, 2019), l'éducation (Henry *et al.*, 2017a ; Monture, 2010 ; Smith, 2010 ; Thompson, 2008), le système de santé (Ryan, Abrar et Shawana, 2021 ; Stote, 2017 ; Wilson-Mitchell et Herbert, 2014) ou encore le système pénal et les pratiques policières (Maynard, 2017 ; Rutland, 2020).

Le concept du post-racisme a été théorisé par différents auteur·rice·s en théorie critique de la race, notamment par des sociologues (Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Lentin, 2015 ; Mueller, 2017) et des philosophes (Anderson, 2017 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2009 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2018 ; Taylor, 2014). Si les travaux sur le post-racisme ont tout d'abord émergé et foisonné dans le contexte des États-Unis d'Amérique (Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Pinder, 2015 ; Vickerman, 2013 ; Wise, 2010)²⁰, d'autres travaux cherchent désormais à en montrer la pertinence dans d'autres contextes nationaux²¹. Plusieurs typologies du post-racisme sont développées dans la littérature et nous nous concentrons ici sur celle développée par le philosophe Ronald R. Sundstrom, qui discute de façon pertinente le post-racisme en différentes dimensions.

Sundstrom (2018) propose de distinguer les dimensions descriptives des dimensions prescriptives du post-racisme. Dans les versions descriptives du post-racisme, les acteur·rice·s sociaux·ales considèrent que la société dont ils font partie est désormais passée à une ère post-raciale, au sens où les catégorisations et les différenciations raciales qui existaient antérieurement et structuraient la vie sociale ne joueraient plus de rôle particulier dans l'organisation sociale, et n'auraient donc plus de répercussions négatives sur la vie des individus et des groupes racialisés. Cette conception est soutenue par le constat du changement démographique au sein des sociétés

¹⁹ Pour les travaux en psychologie sociale sur les biais implicites, voir notamment Greenwald et Pettigrew (2014) et Nosek et Banaji (2009).

²⁰ Comme le rapporte Gines, l'élection de Barack Obama aux États-Unis a fait intervenir dans le discours public cette idée d'une Amérique post-raciale : « A recent iteration of postracialism emerged during the 2008 presidential campaign followed by the election of President Barack Hussein Obama as the forty-fourth President of the United States. Obama was often cast as a postracial candidate, the election described as a postracial election, and then after Obama's inauguration this nation was declared a postracial America. It is fascinating that this representation of the United States as a postracial utopia was so easily embraced by many on the basis of an election in which a biracial Harvard graduate won a hard-fought and narrow (if significant) victory » (Gines, 2014: 75). Cet événement a, de ce fait, relancé et alimenté la littérature existante sur le paradigme post-racial.

²¹ Voir notamment les travaux sur le post-racisme au Royaume-Uni et aux États-Unis de Bhopal (2018), en Suisse (Boulila, 2018 ; Lavanchy, 2018 ; Michel, 2015), en France (Fassin et Fassin, 2006 ; Mbembé, 2005) ou encore en Australie (Lentin, 2015).

dites libérales occidentales, appuyant la croissance des populations racialisées et le fait que certaines personnes noires et racialisées occupent désormais différentes positions de pouvoir au sein de diverses sphères de la vie sociale (Sundstrom, 2018 : 491)²². Dans les conceptions prescriptives, le paradigme post-racial est perçu comme un idéal normatif à atteindre dans une société donnée où les croyances, les catégories et les pratiques raciales sont transcendées (Sundstrom, 2018 : 491). Pour Sundstrom (2018) et pour Taylor (2014), penser que les sociétés libérales occidentales soient parvenues à une ère post-raciale, de façon descriptive ou prescriptive, est naïf, car le racisme se perpétue quotidiennement sous de nouvelles formes et dans différentes dimensions de la vie sociale des individus et des groupes racialisés. Le post-racialisme est ainsi remis en question par des événements tragiques et des données sociologiques tels que le taux de chômage, le niveau d'éducation, le taux d'incarcération, qui sont toujours marqués par la dimension raciale (Sundstrom, 2018 : 491-492).

Pour Gines (2014), la dimension prescriptive du post-racialisme peut prendre quatre formes différentes. En s'appuyant sur la typologie initialement proposée par McGary (2012), elle soutient que la première version du post-racialisme prescriptif correspond à l'assimilationnisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les catégorisations raciales sont insignifiantes au plan moral, économique ou politique et qu'il faut pouvoir les ignorer et les transcender. Ensuite, l'éliminativisme, c'est-à-dire l'élimination de l'usage des catégories raciales dans les discours et les représentations cognitives, dans l'espace public comme privé. Puis, le *color-blindness* soutenant que les politiques publiques ne devraient pas distinguer racialement les individus d'une société aux plans moral, politique, économique, juridique, la race ne joue pas un rôle sur la façon dont les gens sont traités par l'État. Et enfin, le post-racisme (Gines, 2014 ; Joseph, 2009 ; Pettigrew, 2009) consistant à penser une société où le racisme comme structure d'oppression a disparu. Selon Gines (2014), le post-racisme est un idéal qui permettra, contrairement à l'idéal post-racial, d'identifier et de combattre le racisme systémique (Gines, 2014 : 75).

Le post-racialisme suppose qu'au sein d'une société le racisme comme concept soit perçu comme un phénomène externe temporellement et spatialement à la société en question et cela est dû à la façon dont le racisme a été défini jusque-là. Le post-racialisme correspond au fait de penser que la race n'est plus un facteur d'oppression systémique, au sens de ne plus constituer « un facteur déterminant dans l'accès inégal aux ressources et aux biens sociaux » (Eid, 2018 : 126), réduisant par conséquent « les problèmes d'insertion socioéconomique que connaissent certaines catégories

²² Taylor (2014) qualifie la dimension descriptive du post-racialisme comme « idiot postracialism », car reposant sur un postulat naïf et éloigné de la réalité en raison de la reproduction contemporaine du racisme (2014 : 10).

de la population, dont les minorités racisées, [...] essentiellement [...] à un déficit de capital humain ou à des déficiences individuelles ou culturelles autopénalisantes » (*ibid.*)²³.

À l'échelle d'un État, lorsque le discours public et les récits nationaux associent le racisme à des phénomènes et des images historiquement révolus et figés dans le temps (Gines, 2014 : 78), cela ne permet plus de rendre compte de la hiérarchisation raciale que reproduit les discours ancrés dans le paradigme post-racial. Ainsi, réduire la race à des catégorisations passées fait en sorte de ne plus voir la reproduction du racisme sous de nouvelles formes parfois plus implicites. Comme l'expliquent Lentin et Karakayali (2016), ces formes plus implicites du racisme peuvent s'incarner dans les discours induisant l'incompatibilité des valeurs, des normes et des cultures :

If race is reduced to something that is in the past, something that is teleologically leading to the particular form of genocide that the holocaust presents, other instances where race plays a role become less visible. [...] Because racism in that sense is in the past, anything that we do today cannot be racist. Because we've elevated the discussion of culture and ethnicity to the only viable explanation of human difference, which means that it's "ok" to talk about people as being culturally incompatible, if you like. As a consequence, it seems to be no problem to argue that there is too much immigration, because different groups of people from different parts of the world don't belong with each other because they have different values – not because one is superior or inferior, but because they are simply different to each other (2016: 142).

Selon Bonilla-Silva (2015), si le racisme – institué sous les lois de Jim Crow aux États-Unis – a pris fin dans les années 1970, il n'a pas pour autant disparu, mais a pris une nouvelle forme (2015 : 1362). Il soutient que le racisme systémique s'exerce toujours, que la structure raciale reste présente, mais à travers des pratiques et des discours plus cachés et sans toujours référer à des catégories raciales explicites. Selon Bonilla-Silva (2015), cette nouvelle forme que prend le racisme s'accompagne d'une nouvelle idéologie raciale dominante nommée le *color-blindness*, post-racialisme ou encore racisme *colorblind*. Le racisme *colorblind* ou post-racialisme correspond à l'idéologie raciale qui évacue les explications reliées à la race pour des situations où les catégories raciales interviennent. Dans ce racisme *colorblind*, la domination raciale existe toujours et le racisme peut prendre des dimensions plus implicites afin de maintenir les inégalités raciales²⁴.

²³ En s'appuyant sur la pensée de Hollinger (2011), Taylor apporte cependant une nuance en soulignant que le paradigme post-racial peut s'incarner – comme le pense Hollinger – non pas par l'idée que les catégories raciales ne jouent plus de rôle dans la vie sociale des acteur·rice·s, mais plutôt que ces catégories ont perdu en intensité, notamment, à travers le fait que les acteur·rice·s sociaux·ales prennent conscience que leurs appartenances raciales et ethno-culturelles sont des construits sociaux et à travers le fait que les politiques publiques réalisent que les catégorisations raciales ne sont pas utiles pour proposer des solutions à des problèmes publics (2011 : 175). Nous préférons adopter la conception du paradigme post-racial comme déni de reconnaissance du racisme et de sa spécification épistémique, comme nous l'avons illustré dans quelques exemples au Québec. Les différents moments politiques, que nous avons rapidement passés en revue, présentent de façon flagrante des discours portés dans l'espace public et avançant que le racisme n'est plus une structure d'oppression actuelle effective au Québec.

²⁴ Selon Bonilla-Silva (2015 : 1365), l'idéologie post-raciale se caractérise par des cadrages dominants, notamment la minimisation du racisme, le racisme culturel, la naturalisation et le libéralisme abstrait.

1.2.2. Post-racialisme comme maintien du racisme et de la suprématie blanche

Comme nous l'avons suggéré, le post-racialisme doit être critiqué et remis en question du fait qu'il avance le passage à une ère post- raciale où le racisme ne serait plus un phénomène ancré dans la structure de l'État et de ses institutions, alors que des inégalités raciales – et les drames quotidiens qui lui sont reliés – sont toujours d'actualité au sein des sociétés dites libérales occidentales et viennent contredire l'idée principale de ce paradigme. Nier la persistance du racisme systémique actuel à travers le paradigme post-racial ne fait alors que renforcer les privilèges blancs et la suprématie blanche (Bonilla-Silva, 2015 : 1366 ; Taylor, 2014 : 15)²⁵.

En ce sens, Sundstrom (2018 : 495-502) répertorie cinq objections formulées à l'encontre du paradigme post-racial. Les trois premières objections sont instrumentales. Premièrement, le post-racialisme dans ses versions descriptive et prescriptive encourage la mise en place des lois et des politiques publiques aveugles aux différences (*colorblind*) et représente un recul par rapport aux avancées en termes de droits civiques, ce qui préserve les privilèges blancs et délégitime l'idée de l'État providence libéral et ses programmes sociaux. Deuxièmement, les partisans de ce paradigme soutiennent la mise en place de politiques publiques *colorblind*, tout en restant silencieux à l'application de politiques qui tiennent compte des lignes raciales comme outil de ciblage des individus et des groupes, notamment au sein des sphères sociales, à travers par exemple des pratiques de profilage racial et de contrôle du terrorisme et de la migration. Cette critique déplore ainsi la double hypocrisie des défenseur·se·s du post-racialisme qui a pour objectif d'ignorer le rôle socio-historique de la race, tout en laissant l'application de politiques – au sein des sphères sociales – véhiculer et reproduire le racisme. Troisièmement, le post-racialisme encourage une épistémologie de l'ignorance au sujet de l'injustice raciale. La quatrième objection au paradigme post-racial questionne et rejette la non-prise en compte des catégories raciale pour penser la réalité sociale du fait que la race comme le genre et d'autres structures oppressives sont constitutives de nos identités sociales et de ce fait de nos perceptions du monde et de la réalité sociale. La cinquième critique au post-racialisme explique que le post-racialisme est une idéologie qui minimise le racisme, protège les privilèges blancs et par conséquent reproduit et maintient le racisme systémique.

Ainsi, dans la même lignée que Sundstrom (2018), de nombreux auteur·rice·s ont développé de quelles façons les discours post-raciaux, par leur dénégation de la race et du racisme,

²⁵ Banet-Weiser, Mukherjee et Gray (2019) étendent cet argument, soulignant que le paradigme post-racial – et les discours qui le sous-tendent – permettent la reproduction de la suprématie blanche et, par-là, le renforcement du néolibéralisme : « Concealing the intersectional links between race and material inequality, and working to disconnect the legacies of white supremacy from enduring mythic and material inequalities, post-race works, like color blindness before it, as an alibi for versions of racial capitalism—creating and stigmatizing redundant labor, organizing and exposing the most vulnerable consumers to financial insecurity, and exploiting differential access to economic risk on the basis of race » (2019 : 9).

permettent aux systèmes d'oppression et aux privilèges blancs de se maintenir (Alcoff, 2015 ; Bonilla-Silva et Dietrich, 2011 ; Cho, 2009 ; Gines, 2014). À cet effet, Gallagher (2003) – qui s'intéresse aux fonctions politiques et sociales du post-racialisme, en se concentrant sur le cas des États-Unis – explique que le post-racialisme permet le maintien du privilège blanc par la négation des inégalités raciales, parce que cela autorise à penser que les inégalités subies par certains groupes ne sont pas reliées aux processus de racialisation (2003 : 22). Pour cet auteur, le post-racialisme permet de masquer le privilège blanc sous un discours axé sur la méritocratie (2003 : 26). Le post-racialisme retire de la discussion publique toute évocation à la suprématie blanche et aux hiérarchies raciales tout en légitimant les conditions sociales, économiques et politiques permettant de privilégier le groupe dominant blanc.

Dans cette veine, pour Lentin (2015), le paradigme post-racial considère le racisme comme figé (*frozen*) et mobile (*motile*). Dans ce paradigme, la conception du racisme serait figée, car associée uniquement à des événements et des phénomènes passés et systémiques explicites (tels que le nazisme et le génocide de la Shoah, le fascisme, la législation sur la ségrégation raciale, l'apartheid en Afrique du Sud) dont le caractère raciste fait consensus socialement. Le racisme est également, dans ce paradigme, conçu comme mobile. En associant le racisme à des phénomènes passés exclusivement et, donc, en le figeant dans un temps antérieur avec des discours post-raciaux, cela autorise non seulement la reproduction de pratiques et de discours racistes et discriminatoires de façon mobile « sous couvert d'arguments prétendument post-raciaux sur l'incompatibilité culturelle, de la sécularité contre la religion, ou de la souveraineté et la sécurité » (Lentin, 2015 : 3). Cela rend également difficile une dénonciation du racisme contemporain. La diffusion à grande échelle du post-racialisme réduit la définition publiquement acceptable du racisme, les contours de sa définition et de ce qu'il englobe étant définis par le groupe dominant, rejetant le sens que lui donnent les personnes qui en sont victimes et en font l'expérience courante. À cet effet, Lentin écrit :

As the acceptance of post-racial ideas increases, so the understanding of what racism is becomes narrower. As racism becomes more motile, in the sense of being made to apply – according to a post-racial logic – to an ever-increasing variety of circumstances and populations, the permission for the racialised to define racism is consequently foreclosed. The post-racial universalization of racism as, purportedly, an experience that affects everyone equally and that can be perpetuated by anyone has come to mean that only those who constitute themselves as universal(ist), underpinned by the confected white, western “standards” of objectivity and rational thought, are accorded the right to define the contours of racism (Lentin, 2015 : 3-4).

Afin de comprendre de quelles façons le déploiement du paradigme post-racial protège la blancheur et les privilèges blancs, Yancy (2008) propose une définition imagée de la blancheur comme forme d'embuscade (*form of ambushing*). La blancheur étant « insidieusement ancrée dans les

réponses, les réactions, les bonnes intentions, les gestes posturaux, les dénégations et les ordres structurels et matériels » (Yancy, 2008 : 229), elle est ainsi capable de dissimulation (*concealment*). Cette capacité à se dissimuler permet à la blancheur d'enraciner davantage le caractère figé et mobile du racisme et fait en sorte de créer des voix privilégiées pour définir le racisme (Lentin, 2015 : 7). Le déni du racisme permet sa redéfinition et par là sa reproduction, ainsi les débats publics sur ce qui peut ou non relever du racisme soulève sa « discutabilité » (Lentin, 2015 : 11 ; Titley, 2016). Les discours post-raciaux comme discours de déni du racisme permettent ainsi de se distancer d'accusation de racisme mais également de contrôler sa définition, en le définissant comme un « non-racisme » (Lentin, 2018 : 3).

Comme le suggère cette section, les liens entre racisme, paradigme post-racial et suprématie blanche se co-constituent. Le racisme comme structure d'oppression est relié à la suprématie blanche, qui constitue une structure de domination. Le paradigme post-racial – se traduisant dans les discours par le déni de l'existence du racisme et de sa nature systémique – autorise la reproduction, le maintien, voire le renforcement du racisme et de la suprématie blanche sous de nouvelles formes. Alors que la littérature sur le paradigme post-racial nous permet de comprendre la présence de discours de déni du racisme dans l'espace public, elle n'explique pas comment ces discours parviennent à se maintenir et se perpétuer. C'est cette lacune que cherche à combler cette thèse. Nous allons, pour ce faire, combiner la littérature sur le paradigme post-racial avec la littérature sur l'injustice et l'ignorance épistémique, dans la prochaine section.

2. Injustices épistémiques et ignorance blanche

La littérature sur l'injustice et l'ignorance épistémiques nous permet de mettre en lumière les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme, ancrés dans le paradigme post-racial, et d'analyser les enjeux moraux sous-jacents auxquels mènent les discours post-raciaux sous l'angle de la justice épistémique. Dans cette section, nous présenterons d'abord l'héritage des épistémologies féministes, critiques de la race et décoloniales dans la conceptualisation des injustices épistémiques. Nous présenterons ensuite la définition des injustices épistémiques qu'en propose Fricker (2007). Nous développerons alors les liens entretenus entre injustice et ignorance épistémique, pour finalement nous focaliser sur le concept d'épistémologie de l'ignorance de Mills (1997).

2.1. Le concept d'injustices épistémiques : un héritage des épistémologues féministes, critiques de la race et décoloniales

Dans son ouvrage *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing* (2007), la philosophe Miranda Fricker définit les injustices épistémiques comme des formes d'injustices dont les individus et les groupes souffrent dans leur (in)capacité d'agir en tant qu'agents épistémiques, en raison de biais indus (Fricker, 2007 : 20). Avant de devenir un concept théorique fondé par Fricker (2007), les phénomènes que décrivent les injustices épistémiques – notamment la non-reconnaissance de l'agentivité épistémique de certains individus et certains groupes, leur exclusion à participer dans la production des connaissances et les répercussions épistémiques que cette exclusion engendre sur eux – ont été étudiés, documentés et développés par de nombreuses chercheuses féministes noires et racialisées, ainsi que par des chercheurs en études critiques de la race et en études décoloniales.

Lors d'une allocution, le 9 mai 1867, à la première rencontre annuelle de l'*American Equal Rights Association*, à New York, Sojourner Truth – militante afro-américaine pour le droit de vote des femmes et pour l'abolition de l'esclavage – dénonce le déni des droits accordés aux femmes noires aux États-Unis et le déni de leur capacité d'agir en tant qu'individus capables de produire et détenir des connaissances (May 2014 : 98). L'écrivaine afro-descendante Audre Lorde rapporte dans un recueil d'essais sous le nom de *Sister Outsider : Essays and Speeches* (2007b [1984]), puis dans l'essai « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House » (2007), l'exclusion des voix des femmes noires et des femmes racialisées par le féminisme blanc et bourgeois dans le combat pour les droits des femmes dans la société américaine. Dans son ouvrage *A Voice from the South : By a Black Woman of the South* (2017 [1892]), l'écrivaine afro-américaine Anna Julia Cooper aborde la mise sous silence de la parole des femmes noires et la nécessité pour elles de faire valoir leur voix et de s'émanciper socialement à travers l'éducation. La théoricienne critique littéraire, féministe et post-coloniale Gayatri Chakravorty Spivak, dans son texte « Can the Subaltern Speak ? » (1985), développe le concept de « violence épistémique » pour qualifier les processus de mise sous silence subis par les groupes marginalisés en contexte colonial et post-colonial, dépossédés de leur capacité de parler et d'être entendus, amenant ainsi à la suppression de leurs savoirs au profit de savoirs occidentaux. La sociologue féministe et critique de la race Patricia Hill Collins, dans son ouvrage *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (2000 [1990]), aborde l'exclusion de la parole des femmes noires dans la production des connaissances et la construction d'images à leur endroit perpétuant leur oppression épistémique²⁶.

²⁶ Dans le prolongement de cette énumération, nous pouvons également citer les travaux de Angela Y. Davis (1981), Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (1981), Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith (1982), Hazel Carby

Les études décoloniales se positionnent également en études fondatrices pour penser la production des savoirs, ses processus d'exclusion et les rapports de pouvoir qui s'y jouent. Ces travaux ont notamment abordé les processus de mise sous silence épistémique et de la dépossession des populations locales de leur moyens de produire des connaissances sous la domination coloniale et impérialiste occidentale (Ayotte et Husain, 2005 ; Bhargava, 2013 ; Grosfoguel, 2010 ; Grosfoguel et Cervantes-Rodríguez, 2002 ; Lugones, 2006 ; Ndlovu-Gatsheni et Chambati, 2013 ; Quijano, 2000 ; Santos, 2007, 2014 ; Smith, 1999b ; Spivak, 1985 ; Visvanathan, 2009). Ces processus de suppression et d'invisibilisation des savoirs traditionnels sont notamment qualifiés comme des « épistémicides » (Santos, 2014) ou encore « écocides » (Visvanathan, 2009). Si les travaux des féministes noires et racialisées ont mis de l'avant les mécanismes par lesquels les femmes racialisées sont exclues de la production des savoirs, elles ont contribué, avec d'autres travaux féministes – notamment les théories féministes du point de vue situé ou *feminist standpoint theory* – à la critique des modèles scientifiques positivistes et confirmant que les savoirs sont le produit de points de vue situés épistémologiquement (Alcoff, 1991, 2007 ; Code, 1981, 1991 ; Collins, 2000 [1990] ; Haraway, 1988 ; Harding, 1991, 2004 ; Hartsock, 1983 ; Nelson, 1990 ; Smith, 1987). Les épistémologies féministes, critiques de la race et décoloniales ont ainsi conceptualisé les façons dont les rapports de pouvoir structurants entre les différents groupes sociaux ont des conséquences sur la production des savoirs et de l'ignorance. Le positionnement social d'un·e acteur·rice détermine ainsi ce qu'il est capable de comprendre du monde social qui l'entoure et de la façon dont le monde se présente à elle·lui. Ces approches théoriques se sont intéressées à comprendre comment les rapports de pouvoir ont historiquement déterminé quels savoirs sont construits comme de véritables savoirs et quel·le·s acteur·rice·s sont perçu·e·s comme de véritables agent·e·s épistémiques.

Cette présentation passablement succincte des épistémologies féministes noires, critiques de la race et décoloniales est importante car elle soulève le fait que la recherche scientifique portant sur l'enjeu des injustices épistémiques reproduit elle-même des formes d'injustices épistémiques à l'encontre de chercheur·e·s noir·e·s et racialisé·e·s par le fait de ne pas reconnaître ni de recouvrir de façon significative les travaux précédents ceux de Fricker (Anderson, 2017 : 141 ; McKinnon, 2016 : 438-439). Bien que l'apport de Fricker (2017) soit conséquent dans le développement du terme d'injustice épistémique et sa conceptualisation, il est regrettable que le terme ait connu un retentissement académique aussi grand à la publication de l'ouvrage de la philosophe, alors que très

(1982), bell hooks (1990, 1992), Joyce Ladner (1995), Linda Alcoff (1991, 2000), Uma Narayan (1997), Polycarp Ikuenobe (1998).

peu de reconnaissance a été accordée aux travaux développés par les épistémologies féministes noires et décoloniales qui ont depuis longtemps relayé les mêmes idées.

2.2. Le concept d'injustices épistémiques de Miranda Fricker

En s'appuyant grandement sur le cadre théorique préalablement construit par les épistémologues féministes noires, critiques de la race et décoloniales, Fricker (2007) développe la théorie des injustices épistémiques et contribue ainsi aux champs de l'épistémologie sociale, l'épistémologie de la vertu et l'éthique de la vertu. Dans les termes de Fricker, les injustices épistémiques consistent en des formes d'injustices dont des personnes et des groupes souffrent dans leur capacité d'agir en tant qu'agent·e·s épistémiques, c'est-à-dire des mécanismes de disqualification et de non-reconnaissance de certains savoirs et des groupes qui les détiennent au profit d'autres groupes, en fonction de leur position dans la hiérarchie sociale. Les injustices épistémiques se manifestent ainsi « dans l'accès, la reconnaissance et la production des savoirs et des différentes formes d'ignorance » (Godrie et Dos Santos, 2007 : 7). De ce fait, non seulement les injustices épistémiques sont le produit des inégalités systémiques structurant les rapports de pouvoir entre les groupes sociaux, mais elles participent en retour à les entretenir. Ainsi les savoirs tout comme l'ignorance épistémique sont construits par ces inégalités entre les groupes et participent ainsi à les perpétuer (Alcoff, 2008 ; Mills, 1997 ; Sullivan et Tuana, 2007a).

Dans sa théorie, Fricker identifie deux types d'injustices épistémiques : les injustices testimoniales, et les injustices herméneutiques. Les injustices testimoniales correspondent à des situations où les auditeur·rice·s accordent moins de crédibilité au témoignage d'une personne ou d'un groupe en raison d'un préjugé d'identité (Fricker, 2007 : 6). Fricker illustre l'injustice testimoniale qui pourrait être produite à l'encontre du témoignage d'une femme dont la crédibilité serait remise en question, en se basant sur un biais induisant que les femmes seraient intuitives et donc irrationnelles ou émotionnelles (Fricker, 2007 : 31). Nous pourrions également penser à d'autres stéréotypes, notamment ceux induisant que les femmes noires et racialisées seraient hystériques et en colère (voir Collins, 2000 [1990]).

La seconde forme d'injustice épistémique théorisée par Fricker correspond à l'injustice herméneutique. Elle implique un déficit d'intelligibilité du témoignage et des expériences portés par certains groupes. Cette seconde dimension de l'injustice existe en deux formes. Dans un premier temps, l'injustice herméneutique prend la forme d'un déficit d'intelligibilité indu dans le contenu du discours d'un groupe. Cela se produit lorsqu'il n'y a pas de ressources herméneutiques ou interprétatives collectives pour donner un sens au discours et aux expériences sociales des

acteur·rice·s qui produisent le témoignage. Fricker donne l'exemple d'une femme qui tenterait de partager son expérience de harcèlement sexuel et qui subirait une injustice herméneutique sur le contenu de leur propos, du fait que le concept même d'harcèlement sexuel n'est pas encore existant ou conçu comme une ressource interprétative collective au sein de la société (Fricker, 2007 : 159). Dans un deuxième temps, l'injustice herméneutique prend la forme d'un déficit d'intelligibilité dans la forme du discours. Cela se produit lorsqu'un groupe n'adopte pas le mode d'expression et de raisonnement correspondant au mode dominant. Par exemple, lorsqu'au sein de la société sont favorisées certaines normes d'expression et de raisonnement associés davantage à la masculinité qu'à la féminité – comme la rationalité (Gilligan, 1982 citée dans Fricker, 2007 : 160), mais également lorsque ces normes favorisent une masculinité blanche – notamment l'accent et la prononciation effaçant les origines sociales défavorisées (voir à ce propos Hamrouni, 2018), les individus et les groupes n'adoptant pas ces normes verbales subiraient des formes d'injustices herméneutiques basées sur la forme de leur discours. Ainsi, les ressources herméneutiques collectives sont structurellement préjudiciables à des groupes particuliers. En ce sens, elles touchent particulièrement les groupes non dominants et défavorisés dans la hiérarchie sociale et raciale, qui ne peuvent pas participer au développement des ressources herméneutiques collectives et se retrouvent donc « herméneutiquement marginalisés » (Fricker, 2007 : 154-155)²⁷.

Pourquoi les injustices épistémiques sont-elles des injustices et en quoi sont-elles « épistémiques » ? Dans la conceptualisation de Fricker, la rencontre de deux conditions principales fait en sorte que les injustices épistémiques sont des injustices. Selon Fricker, une injustice épistémique est injuste, premièrement, car elle brime l'individu dans sa capacité d'agir comme un agent épistémique (Fricker, 2007 : 20). De ce fait, elle le désavantage comparativement à d'autres individus non seulement à pouvoir faire sens et rendre intelligible ses propres expériences et porter sa parole dans le discours, mais également car elle renforce et reproduit les inégalités structurelles plus larges déjà subies par l'individu sur d'autres plans, notamment socio-économique et politique (Fricker, 2007 : 43). Selon Fricker, une injustice épistémique est injuste, deuxièmement car elle est le produit de représentations préjudiciables – stéréotypes, biais implicites ou explicites – de la part de l'auditeur·rice, fondées sur des caractéristiques du·de la locuteur·rice, indépendantes de sa capacité à être un·e agent·e épistémique (Fricker, 2007 : 44). De plus, les injustices épistémiques sont précisément épistémiques du fait qu'elles suppriment, invisibilisent ou passent sous silence la

²⁷ Comme le rappelle Marion Iris Young, les groupes sociaux occupent des positions sociales différentes au sein de la société, permettant de distinguer d'un côté des groupes dominants et des groupes dominés (Young, 1990 : 59). Ces groupes et leur positionnement social sont construits au croisement de différentes structures d'oppression, telles que la race, le genre, la classe et l'orientation sexuelle. Nous employons ainsi, tout au long de cette thèse, les termes de groupes dominants ou majoritaires et groupes dominés ou minoritaires. Ce choix de langage ne signifie pas pour autant que nous pensons ces groupes comme homogènes et que nous nions la pluralité qui les traverse.

parole d'individus voulant agir comme des agents épistémiques, elles produisent un dysfonctionnement épistémique en supprimant ou tronquant ces paroles, et enfin elles sont perpétrées au sein d'institutions épistémiques qui causent ces injustices épistémiques et les reproduisent (Pohlhaus, 2017 : 13-14).

Depuis la sortie de l'ouvrage de Fricker (2007), de nouveaux axes de recherche se sont ouverts en s'appuyant sur sa conceptualisation des injustices épistémiques²⁸. Parmi ces axes, une tradition de recherche s'est développée sur les liens entretenus entre injustice épistémiques et épistémologie de l'ignorance (Catala, 2019 ; Code, 2014 ; Dotson, 2014 ; Mason, 2011 ; Medina, 2017, 2018 ; Pohlhaus, 2012), s'appuyant sur une longue tradition de théoricien·ne·s critiques de la race (Alcoff, 2008 ; Mills, 1997, 2007 ; Sullivan et Tuana, 2007a). Ces travaux ont plus particulièrement mis en lumière la nécessité de comprendre le fonctionnement et la production des injustices épistémiques en parallèle avec la production de formes d'ignorance épistémique. La littérature effectuant ce lien est ainsi particulièrement éclairante pour comprendre les répercussions épistémiques des discours post-raciaux. Nous proposons de la présenter à la section suivante.

2.3. Injustices épistémiques : comment penser l'ignorance épistémique comme processus actif ?

La question centrale de l'ignorance épistémique a été étudiée par une longue tradition de théoricien·ne·s critiques de la race (Alcoff, 2008 ; Mills, 1997 ; Sullivan et Tuana, 2007a). Issues de cette tradition critique ou s'en inspirant, de nombreux·ses auteur·rice·s ont utilisé le concept d'ignorance épistémique pour critiquer la conceptualisation des injustices testimoniales et

²⁸ Nous les regroupons en trois catégories. Un premier ensemble de travaux a démontré la façon dont les injustices épistémiques se matérialisent à travers des pratiques discursives dans différents domaines de la vie sociale – qu'ils soient politiques, judiciaires ou éducatifs par exemple – et la façon dont elles affectent différents groupes sociaux (Kidd, Medina et Pohlhaus, 2017). Notamment, un champ de la littérature s'est développé sur l'étude des injustices épistémiques appliquée à la santé mentale (Scrutton, 2017) et aux déficiences intellectuelles (Catala, 2020). Un second ensemble de travaux a étudié les moyens mis en place par les acteur·rice·s pour contrecarrer les injustices épistémiques, que ce soit à travers le développement de résistances épistémiques par les groupes subissant des injustices (Alcoff, 2008 ; Hoagland, 2001 ; Hurtado, 1996 ; Larrabee, 2006 ; Medina, 2013 ; Mignolo, 2009) ou l'achèvement d'une confiance épistémique entre groupes (Catala, 2015 ; Frost-Arnold, 2014), de l'écoute vertueuse (Fricker, 2007), de la modestie épistémique (Kittay, 2012) ou encore des vertus épistémiques telles que l'humilité, la curiosité et l'ouverture d'esprit épistémiques (Medina, 2013). Pour finir, nous regroupons sous un troisième et dernier ensemble, les travaux qui se sont davantage intéressés soit à repenser la théorisation du concept d'injustices épistémiques telles qu'apportées par Fricker en définissant la variété des types d'injustices, notamment testimoniales (Dotson, 2011 ; Wanderer, 2017) et le développement d'autres concepts reliés aux injustices, comme l'exploitation épistémique (Berenstain, 2016) et la domination herméneutique (Catala, 2015) ; soit à repenser la théorie des injustices épistémiques en la reliant avec d'autres théories et concepts, tels que les théories de la reconnaissance (Giladi et McMillan, 2018), ou encore avec des travaux portant sur l'épistémologie de l'ignorance (Catala, 2019 ; Code, 2014 ; Dotson, 2014 ; Mason, 2011 ; Medina, 2017, 2018 ; Mills, 1997, 2007 ; Pohlhaus, 2012 ; Sullivan et Tuana, 2007a).

herméneutiques proposée par Fricker (2007)²⁹. Parmi les critiques existantes, nous proposons de nous focaliser sur celles proposées par Dotson (2011) et Medina (2013) qui mettent en lumière les liens entre injustice et ignorance épistémiques et qui soulèvent la nécessité de comprendre les liens co-constitutifs entre la production des injustices épistémiques et de l'épistémologie de l'ignorance.

Fricker (2007) soutient, dans sa conceptualisation des injustices épistémiques, que celles-ci sont non intentionnelles. Concernant les injustices testimoniales, elle considère que celles-ci sont le produit d'un mauvais jugement de la crédibilité du·de la locuteur·rice en raison d'un préjugé et non pas une manipulation délibérée et consciente, elles forment ainsi une forme d'« erreurs de jugement épistémiques ingénieuses » (*ingenious epistemic misjudgement*) (Fricker, 2017 : 54). S'appuyant essentiellement sur les travaux de Spivak (1985), la philosophe critique de la race Kristie Dotson (2011) propose non pas de parler d'« injustices épistémiques » – comme le fait Fricker (2007) – mais plutôt d'aborder le concept de « violence épistémique » en tant qu'incapacité des auditeur·rice·s – due à l'ignorance épistémique – à entendre ou croire les expériences d'oppression des locuteur·rice·s. Cette violence épistémique se décline en différentes formes par lesquelles les groupes opprimés sont mis sous silence lors d'un échange de témoignages (*testimonial exchanges*). Ces pratiques de mise sous silence sont le résultat de l'incapacité des auditeur·rice·s à rendre la communication réciproque lors d'un échange testimonial, c'est-à-dire l'incapacité à reconnaître le·la locuteur·rice comme un·e agent·e épistémique capable de produire un témoignage, en raison de l'ignorance pernicieuse (*pernicious ignorance*) de l'auditeur·rice. Selon Dotson, la violence épistémique est le produit de l'ignorance pernicieuse des acteur·rice·s et elle peut être coupable ou non

²⁹ La théorisation des injustices épistémiques de Fricker (2007) – autant des injustices testimoniales qu'herméneutiques – a également été critiquée et étendue sur d'autres aspects que la mise en lien avec l'ignorance épistémique. Sur la conceptualisation des injustices testimoniales de Fricker, différentes critiques ou extensions de la théorisation de Fricker ont été proposées, notamment par Medina (2010, 2013) et Wanderer (2017). Une critique importante a été formulée par le philosophe José Medina (2010, 2013) qui souligne l'importance de considérer les jugements de crédibilité à l'endroit d'autrui comme un processus interactif et un construit social. Les jugements de crédibilité sont attribués d'un·e acteur·rice ou d'un groupe à un autre en fonction d'une évaluation de la capacité de cet·te acteur·rice ou ce groupe à être un agent épistémique. Medina souligne notamment que si Fricker considère le déficit de crédibilité accordé à certain·e·s acteur·rice·s – sur base de biais cognitifs et de représentations stéréotypées de cet individu ou ce groupe – comme forme d'injustices testimoniales, il considère important de s'attarder à l'analyse des excès de crédibilité accordés à d'autres acteur·rice·s ou groupes. Medina considère que peu de place a été faite dans la théorisation de Fricker à la question de l'excès de crédibilité accordé à certain·e·s acteur·rice·s et qui produit une forme de privilège épistémique (Medina, 2010 : 15). Le philosophe Jeremy Wanderer (2017), quant à lui, propose d'étendre la conceptualisation de Fricker et fournit une typologie, non exhaustive, des injustices testimoniales, en mettant la lumière sur l'injustice testimoniale transactionnelle (*transactional testimonial injustice*), l'injustice testimoniale structurelle (*structural testimonial injustice*) et enfin la trahison testimoniale (*testimonial betrayal*) (Wanderer, 2017 : 38). Il explique que la première variété d'injustices testimoniales – transactionnelles – correspond aux situations d'interactions interpersonnelles, c'est-à-dire lors d'une discussion entre deux personnes où l'une des deux va subir un déficit de crédibilité lors de sa pratique sociale du témoignage. Le deuxième variant des injustices testimoniales – structurelles – correspond aux situations où des inégalités structurelles s'exercent au sein d'institutions sociales et qui font en sorte de former des barrières à la participation des acteur·rice·s dans la pratique sociale du témoignage. La troisième forme d'injustices testimoniales décrites par Wanderer – la trahison testimoniale – correspond à l'expérience d'humiliation et de rejet entre différent·e·s acteur·rice·s qui se connaissent et dont l'un subit un déficit de crédibilité de la part des autres. Note importante : comme l'expliquent Dotson (2012 : 24, 2014 : 3), Owen (2003 : 88) et Pohlhaus (2017 : 14), il est difficile de proposer une typologie de la variété des formes d'injustices épistémiques, car cela risque de les reconduire.

coupable. Parmi les pratiques de mises sous silence (*practices of silencing*) ou d'oppressions testimoniales (*testimonial oppressions*), Dotson en identifie deux : la mise sous silence testimoniale (*testimonial quieting*) et l'étouffement testimonial (*testimonial smothering*), qui sont fondées sur différentes formes de violence épistémique (2011 : 237).

La première oppression testimoniale – la mise sous silence testimoniale – se produit dans des situations où les auditeur·rice·s sont incapables d'identifier le·la locuteur·rice comme un·e agent·e épistémique, alors que cette reconnaissance du statut d'agent·e épistémique est nécessaire au·à la locuteur·rice pour délivrer son témoignage (Dotson, 2011 : 242)³⁰. La deuxième forme d'oppression testimoniale – l'étouffement testimonial – correspond à des situations où le·la locuteur·rice tronque son propre témoignage car iel ressent que l'auditoire auquel iel fait face n'est pas capable ou ne veut pas recevoir son témoignage. Iel tronque ainsi sa propre parole « afin de s'assurer que le témoignage ne contienne que du contenu pour lequel son auditoire démontre une compétence testimoniale » (Dotson, 2011 : 244). Le· locuteur·rice doit, de ce fait, s'assurer que son propos rejoigne l'intelligibilité précise (*accurate intelligibility*) de ses auditeur·rice·s (Dotson, 2011 : 245). Ainsi, dans ces situations, le·la locuteur·rice évalue la compétence testimoniale (*testimonial competence*) de ses auditeur·rice·s pour décider de ce qu'il va tronquer ou non de son propos (Dotson, 2011 : 245). L'étouffement testimonial se produit, dans la perspective de Dotson, à la suite de trois circonstances spécifiques : lorsque le contenu du témoignage est dangereux et risqué³¹, lorsque le·la locuteur·rice démontre une incompétence testimoniale à recevoir et à croire le contenu testimonial du·de la locuteur·rice et lorsque cette incompétence testimoniale est le produit d'une ignorance pernicieuse. Dotson souligne ici que l'importance de comprendre les liens co-constitutifs entre injustice testimoniale et ignorance épistémique, en soulignant le rôle primordial de l'ignorance épistémique des acteur·rice·s dans la reproduction des injustices testimoniales.

Toujours dans la conception des injustices épistémiques comme non intentionnelles, Fricker (2007) explique, cette fois-ci, que les injustices herméneutiques représentent l'actualisation d'une « participation herméneutique inégale » (Fricker, 2007 : 152) de certains acteur·rice·s qui se

³⁰ Cette forme d'oppression testimoniale est ainsi développée depuis longtemps par des féministes noires et racialisées, telles que Razia Aziz (1992), Hazel Carby (1982), Anna Julia Cooper (1998), Joyce Green (2007), Audre Lorde (2007b [1984]), María Lugones et Elizabeth V. Spelman (1983), Chandra Talpade Mohanty (1984), Oyèrónké Oyèwùmí (1997) et Fannie Barrier Williams (1905).

³¹ Selon Dotson, un témoignage dangereux ou risqué consiste en un « témoignage qu'un·e auditeur·rice peut facilement ne pas trouver pleinement intelligible, court le risque de conduire à la formation de fausses croyances qui peuvent causer un préjudice social, politique et/ou matériel » (Dotson, 2011 : 244). Dotson s'appuie à cet effet notamment sur les travaux de Kimberlé Crenshaw – et d'autres – qui met en lumière la façon dont les discours abordant les violences domestiques au sein des communautés racialisées comme non blanches, dont les communautés afro-américaines, ont été historiquement considérés comme des discours dangereux en raison du risque que ces discours représentent dans la corroboration des représentations sociales de ces minorités racialisées comme non blanches et notamment du renforcement des stéréotypes à l'encontre des hommes noirs comme violents et agressifs (Crenshaw 1991 : 1256, citée dans Doston, 2011 : 244-245). La construction de ces discours comme des discours risqués explique notamment le silence public des femmes membres des communautés afro-américaines à ce sujet.

retrouvent ainsi marginalisé·e·s herméneutiquement. Cette marginalisation herméneutique, selon Fricker, est le produit et l'un des modes du « manque de pouvoir » (*powerlessness*) (Fricker, 2007 : 153). Comme le souligne Fricker, les injustices épistémiques – dont font partie les injustices herméneutiques – forment des injustices structurelles, dépendantes de rapports de pouvoir inégalitaires. Dans cette perspective, une situation où l'auditeur·rice – membre d'un groupe dominant – ne parvient pas à comprendre ou rendre intelligible les expériences d'oppression du·de la locuteur·rice – membre d'un groupe dominé – se produit en raison d'un manque objectif de ressources herméneutiques ou interprétatives – de la part de l'auditeur·rice – pour en faire sens. Cette situation ne serait pas, aux yeux de Fricker, expliquée par une manipulation ou un acte délibéré de la part de l'auditeur·rice de ne pas comprendre les expériences et le discours qu'il reçoit. Ainsi, en appliquant cette compréhension des injustices herméneutiques de Fricker aux situations de discours publics de déni du racisme, cela signifierait que lorsque des acteur·rice·s dénoncent une pratique ou un discours comme relevant du racisme systémique et qu'ils font face à des disqualifications ou des discours de déni du racisme par d'autres acteur·rice·s, c'est en raison du fait que les auditeur·rice·s ne possèdent pas les ressources herméneutiques collectives pour faire sens des expériences et des pratiques raciales minoritaires. Dans une telle situation, il y aurait, ainsi, une « lacune dans les ressources herméneutiques collectives » (Fricker, 2007 : 158) pour comprendre les dénonciations du racisme portées par les acteur·rice·s issu·e·s des groupes dominés.

Contrairement à Fricker (2007), le philosophe critique de la race José Medina soutient que les injustices herméneutiques ne se produisent pas en raison d'une absence de ressources interprétatives pour comprendre les expériences des individus issus des groupes dominés. Medina souligne plutôt que ces ressources existent, qu'elles sont produites par les membres des groupes dominés, mais que les groupes dominants ne les reconnaissent pas et ne les intègrent comme ressources valides. Les ressources herméneutiques portées par les membres des groupes dominés sont ainsi maintenues à la marge des ressources herméneutiques collectives, déterminées par les membres des groupes dominants. Ce processus est décrit par Medina comme une forme de « méta-ignorance » (Medina, 2013 : 58). Cette méta-ignorance consiste – pour l'acteur·rice issu·e du groupe dominant – en une ignorance de son manque de connaissances vis-à-vis des ressources herméneutiques apportées par le·la locuteur·rice et cette ignorance est maintenue et reproduite par les acteur·rice·s issu·e·s des groupes dominants au sein de la société.

Medina (2017) soutient, contrairement à Fricker, que la notion de responsabilité est importante dans l'analyse des injustices herméneutiques. Selon lui, des acteur·rice·s peuvent être tenu·e·s pour responsables et complices de la perpétuation de ces injustices notamment lorsqu'ils

ne cherchent pas à rééquilibrer les inégalités présentes dans les ressources herméneutiques collectives dont iels ont héritées (Medina, 2017 : 42-43). Ainsi selon Medina, s'il existe des ressources herméneutiques collectives – en ce sens des interprétations et des outils d'appréhension et de compréhension du monde – partagées grandement dans la société, il existe également des ressources herméneutiques qui sont maintenues à la marge – en raison de formes d'ignorance épistémique – et pour lesquelles les individus et les groupes dominés luttent afin de les faire accepter comme ressources herméneutiques collectives :

[T]here are meanings and interpretations that are well established and widely shared, but there are also meanings and interpretations that have a more limited and precarious circulation, and there are also those meanings and interpretations that are still struggling to be formed and to be accepted – struggling for full expression and for full understanding. Poorly understood and inchoate meanings, interpretations, and expressive styles are the site of hermeneutical struggles, struggles in which there are interpretative achievements and breakthroughs (new experiences are named, new phenomena understood), but also struggles in which people become silenced, misunderstood, and hermeneutically marginalized (2017: 43).

Bien que Fricker (2016) ait, par la suite, répondu à la critique de Medina (2013) sur les rapports entre injustice et ignorance épistémiques³², il n'en reste pas moins que cette conceptualisation de l'injustice à la lumière de l'ignorance épistémique – telles que proposées par Medina (2013), Dotson (2011) et bien d'autres – a été poursuivie par de nombreux·ses chercheur·e·s. Parmi ceux-ci, des théoricien·ne·s critiques de la race ont proposé des analyses des injustices testimoniales et herméneutiques subies par les groupes racialisés, en s'appuyant sur l'épistémologie de l'ignorance de Mills (1997).

2.4. Épistémologie de l'ignorance : un concept fondé par Charles Mills

L'ignorance épistémique peut être comprise comme passive, au sens où elle serait le produit soit de l'état limité des connaissances, soit d'un manque de ressources pour faire sens des réalités et des expériences particulières. L'ignorance peut également être pensée comme un processus actif

³² En réponse à cette critique, Fricker (2016) souligne son accord avec le fait que Medina (2013) explique que les ressources herméneutiques partagées dépendent ou non de rapports de pouvoir : « I would reaffirm the idea that the concepts and meanings that are shared by all are bound to reflect, in the broad, the perspectives and experiences of those groups with more social power generally, for the reason that those with more social power are very likely to be over-contributors to the shared hermeneutical resource. (That tendency, that alliance of hermeneutical power with other kinds of social power, is present in the very idea of hermeneutical marginalisation) » (Fricker, 2016 : 7). Ainsi, Fricker (2017) explique que bien que les injustices épistémiques ne soient pas, à son sens, intentionnelles, cela ne détermine pas pour autant qu'elles ne soient pas coupables – notamment par des attitudes de mauvaise foi ou de déni : « The slippery slope to bad faith, and self-interested or plain lazy denial, is an ever-present factor in situations where the nascent content of the attempted communication is potentially challenging to the hearer's status or, for whatever other reason, outside of their epistemic comfort zone » (Fricker; 2017: 55). Elle souligne ainsi l'apport de recherches qui ont établi des liens entre injustice et ignorance épistémiques.

qui est le résultat du point de vue situé de l'acteur·rice³³. Les épistémologues de l'ignorance se sont intéressé·e·s à l'ignorance comme processus actif, c'est-à-dire comme une production et non pas simplement une absence de connaissances (Code, 2014 ; Mills, 1997 ; Sullivan et Tuana, 2007a). Ces chercheur·e·s se sont notamment penché·e·s sur les matérialisations de l'ignorance, la façon dont elle est produite et reproduite et les liens qu'elle entretient avec la production des connaissances. Ainsi, les philosophes féministes et critiques de la race Shannon Sullivan et Nancy Tuana (2007b) soulignent que l'ignorance épistémique – notamment concernant des enjeux reliés à la race et au racisme – doit être conçue comme un processus actif :

[Ignorance] can seem to be an accidental by-product of the limited time and resources that human beings have to investigate and understand their world. While this type of ignorance does exist, it is not the only kind. Sometimes what we do not know is not a mere gap in knowledge, the accidental result of an epistemological oversight. Especially in the case of racial oppression, a lack of knowledge or an unlearning of something previously known often is actively produced for purposes of domination and exploitation (2007b : 1).

Comme les épistémologues féministes et décoloniales, les épistémologues critiques de la race rappellent que l'individu comme agent épistémique est socialement situé et que son positionnement détermine sa connaissance du monde, mais également son ignorance de celui-ci (Alcoff, 1991, 2007 ; Tuana, 2006)³⁴. Le savoir comme l'ignorance sont ainsi les produits de rapports de pouvoir qui se maintiennent, à travers le temps, entre les groupes sociaux³⁵, faisant en sorte que tous les groupes ne sont pas affectés de la même façon ou au même degré par les injustices épistémiques (Alcoff, 2007 ; Medina, 2013, 2018 ; Tuana, 2017). Ces injustices sont non seulement le produit des inégalités systémiques historiques plus larges structurant les rapports de pouvoir entre les groupes sociaux, mais elles participent en retour à les entretenir. Les inégalités sociales et les injustices épistémiques se co-construisent et se renforcent mutuellement. Ainsi, les inégalités

³³ Medina explique que si l'ignorance passive implique l'absence de croyances vraies et la présence de fausses croyances, l'ignorance active – elle – implique, en plus de ces deux éléments, des résistances cognitives, affectives et physiques ainsi que des stratégies de défense face à l'apprentissage de croyances vraies (2018 : 250).

³⁴ Pour rappel, les épistémologues féministes, critiques de la race et décoloniales ont préalablement mis en lumière la façon dont le positionnement situé de l'acteur·rice « affects not just what she or he knows, but also how she or he knows » (Tuana, 2017 : 128). Cette prise en compte du positionnement situé des acteur·rice·s implique de ce fait de les considérer comme des individus « social, embodied, interested, emotional, and rational and whose body, interests, emotions, and reason are fundamentally constituted by her particular historical context » (Jaggar and Bordo, 1989 : 6). Les épistémologues féministes noires et du point de vue situé ont démontré comment la conception des savoirs véritables comme savoirs fondés sur la raison autorisait l'exclusion et l'invisibilisation des savoirs détenus par les femmes issues des minorités raciales, et leur décrédibilisation en tant qu'agentes épistémiques (Alcoff, 1991, 2007 ; Haraway, 1988 ; Harding, 1991, 2014), particulièrement dans le cas des femmes noires (Collins, 2000 [1990] ; Ortega, 2006). Les épistémologues décoloniales ont, quant à elleux, mis en lumière la façon dont les savoirs locaux et les populations locales qui les détenaient ont subies des formes de mise sous silence et d'injustice épistémique, n'ont pas été considérés comme de véritables savoirs ni de véritables agent·e·s épistémiques, et comment ces savoirs ont été remplacés, en contexte colonial et néo-colonial, par les savoirs occidentaux blancs (Ayotte et Husain, 2005 ; Grosfoguel, 2010 ; Mignolo, 2009 ; Quijano, 2000 ; Smith, 1999 ; Spivak, 1985).

³⁵ Sullivan et Tuana (2007b) rappellent que l'ignorance épistémique n'est pas uniquement un outil d'oppression utilisé par les membres des groupes dominants sur les membres des groupes dominés, mais elle peut également être considérée comme une stratégie de résistance de ceux-ci (voir Sullivan, 2007).

sociales – au croisement du genre, de la classe, de la race, et d’autres systèmes d’oppression – subies par différentes catégories de la population, ont un impact négatif sur les relations épistémiques des individus vis-à-vis d’autres membres de la société et vis-à-vis d’eux-mêmes (Medina, 2013 : 27-28). Par exemple, Medina explique que le positionnement social des acteur·rice·s influence le développement de leurs pratiques épistémiques. Ainsi, les groupes privilégiés socialement – mais pas exclusivement ces groupes – ont tendance à reproduire des formes de « vices épistémiques » (2013 : 30)³⁶. Contrairement aux théories idéales sur les savoirs et les connaissances, Medina considère qu’il faut reconnaître et prendre en compte « l’agentivité épistémique des acteur·rice·s ayant différents positionnement social » (2018 : 247) et tenir compte des « relations dialectiques entre comprendre et mécomprendre, croire et ne pas croire, savoir et ignorer » (Medina, 2018 : 247). Il explique que tenir compte des relations de pouvoir qui se jouent au sein des pratiques épistémiques implique de « démasquer l’ “épistémologie de l’ignorance” qui protège les voix, les significations et les perspectives des uns en passant sous silence [celles] des autres » (Medina, 2018 : 247).

Les travaux faisant le lien entre injustice et ignorance épistémiques s’appuient sur les recherches produites par les théoricien·ne·s critiques de la race, notamment par Mills (1997) et son concept d’ « épistémologie de l’ignorance » développé dans l’ouvrage *The Racial Contract* (1997). Bien que Mills (1997) soit à l’origine du concept d’ « épistémologie de l’ignorance », le sociologue William Edward Burghardt Du Bois, dit plus communément W.E.B. Du Bois, a, dès 1903, développé l’idée de ce lien entre l’ignorance épistémique blanche et la production des savoirs, dans un ouvrage intitulé *The Souls of Black Folk* (2007a [1903]). Marilyn Frye, philosophe et théoricienne féministe radicale et lesbienne, a également abordé le concept d’ignorance blanche comme processus actif dans un ouvrage de 1983, intitulé *The Politics of Reality : Essays in Feminist Theory*.

Selon Mills, les expériences vécues par les membres des groupes racialement dominants alimentent leur perception d’un monde social qui les différencie des expériences des membres des groupes dominés. Cette distorsion des perceptions sociales du monde, basées sur des expériences différentes, causent un dysfonctionnement épistémique. Mills explique, dans cet ouvrage, que la suprématie blanche – comme système politique « non nommé » (*unnamed*) (1997 : 1) – lie

³⁶ Selon lui, trois principaux vices épistémiques – que sont l’arrogance épistémique (*epistemic arrogance*), la paresse épistémique (*epistemic laziness*) et l’étroitesse d’esprit (*closed-mindedness*) – participent à produire et à maintenir, de façon parfois inconsciente et involontaire, l’ignorance active des acteur·rice·s en situation de privilège (2013 : 39). Selon Medina, l’arrogance épistémique se produit lorsque « the subject presumes to know all there is to know from his own racial and gender perspective (often without realizing that she or he has one) » (2013 : 39) ; la paresse épistémique survient lorsqu’il y a « a clear lack of effort and motivation to find out more about how racial or gender differences might have an impact on people’s experiences and standpoints » (2013 : 39) ; et enfin, l’étroitesse d’esprit se manifeste lorsque « a lack of cognitive openness to the relevance and importance of racialized or genderized experiences and perspectives » (2013 : 39).

implicitement les individus blancs, au sein de la société, par ce qu'il nomme le « contrat racial » et produit l'« ignorance blanche ». Ce contrat racial, selon Mills, est fondé sur une épistémologie de l'ignorance, c'est-à-dire sur des « disfonctionnements cognitifs localisés et globaux (qui sont psychologiquement et socialement fonctionnels) » (1997 : 18). Ces disfonctionnements, nous dit Mills, déforment les perceptions de la réalité sociale des individus blancs, les « empêchent de comprendre le monde qu'ils ont eux-mêmes mis en place » (1997 : 18) et les structures d'oppression qui construisent des groupes privilégiés et des groupes non privilégiés. En d'autres termes, l'ignorance blanche correspond au fait – pour les membres des groupes racialement dominants – de ne pas voir que le monde social est structuré « par des hiérarchies raciales, auxquelles [iels] contribuent et dont [iels] bénéficient » (Godrie et Dos Santos, 2017 : 12). De ce fait, non seulement les membres des groupes dominants sont-ils ignorants de la réalité vécue par les membres des groupes dominés, mais cette ignorance est cultivée par ces mêmes groupes du fait que l'ignorance n'est pas rectifiée.

Dans un article intitulé « White ignorance », Mills (2007) examine dix caractéristiques importantes lui permettant de définir l'ignorance blanche comme phénomène cognitif. Parmi ces caractéristiques, l'une d'entre elles définit l'ignorance blanche comme « une ignorance, un non-savoir qui n'est pas contingent, mais dans lequel la race – le racisme blanc et/ou la domination raciale blanche et leurs ramifications – joue un rôle causal crucial » (2007 : 20). Rappelant que la race constitue un processus de construction socio-politique, il explique que « les mécanismes causaux qui produisent et maintiennent l'ignorance blanche [...] sont socio-structurels et non pas physio-biologiques » (2007 : 20). L'ignorance blanche représente également des croyances et des schèmes de pensée répandus au sein des groupes majoritaires blancs et pour lesquels les catégorisations raciales jouent un « rôle déterminant » (2007 : 20). Aussi, l'ignorance blanche, nous dit Mills, doit être conçue de façon large « pour comprendre à la fois les motivations racistes directes et une causalité socio-structurelle plus impersonnelle, qui peut être opérante même si le connaisseur en question n'est pas raciste » (2007 : 21). Mills rappelle, de façon pertinente, que l'ignorance blanche « ne signifie pas qu'elle doit être limitée aux populations blanches » (2007 : 22), mais peut être partagée parmi les populations racialisées comme non blanches, car la blanchité ne s'attarde pas aux facteurs biologiques – comme la couleur de la peau – mais correspond avant tout à un positionnement social au sein des rapports de pouvoir. De ce fait, l'ignorance blanche ne doit pas être conçue comme « uniforme au sein de la population blanche » (2007 : 22), du fait que celle-ci ne peut être considérée comme un groupe « monolithique » (2007 : 23) et homogène, mais qu'elle est traversée par diverses formes d'identifications. En d'autres termes, « au-delà de la race, les [individus blancs] peuvent être divisés par [des marqueurs identitaires] tels que la classe, le genre,

la nationalité, la religion, et que ces marqueurs vont modifier – par le différentiel de socialisation et d'expériences – les mécanismes cognitifs et les croyances de chacune de ces sous-populations » (*ibid.*). En ce sens, l'ignorance blanche constitue une « tendance cognitive – une inclinaison, une disposition doxatique – qui n'est pas insurmontable » (*ibid.*).

Ainsi, l'apport de Mills (1997, 2007) appliqué à la pensée de Fricker (2007) dans le cadre de la domination raciale, permet de mettre en lumière la façon dont l'ignorance épistémique blanche peut être perçue comme un processus actif par lequel les groupes dominants blancs excluent les ressources herméneutiques portées par les groupes dominés non blancs et permettant de comprendre leurs expériences d'oppression raciale. Comme il l'explique :

It is not (or not always) that the imprisoned lack the concepts, the hermeneutical resources, to understand their situation, but that the privileged lack the concepts and find them incredible or even incomprehensible, because of their incongruity with white-supremacist ideology. Even if they were to “hear” what blacks were saying, they still would not be able to “hear” them because of the conceptual incoherence of the black framework of assumptions with their own dominant framework. Whites are imprisoned [...] in a cognitive state which both protects them from dealing with the realities of social oppression and, of course, disables them epistemically (2017: 108).

Le concept d'épistémologie de l'ignorance de Mills invite à comprendre les discours publics de déni du racisme comme la manifestation de forme d'ignorance blanche, maintenant à la marge et invisibilisant les discours formulés et les expériences rapportées sur le racisme par les membres des groupes racialement dominés. En souscrivant à cette conception de l'ignorance comme processus actif et co-constitutif de l'injustice épistémique, nous poursuivons une tradition philosophique féministe et critique de la race foisonnante. Les travaux critiques de la race investiguant les liens entre injustice et ignorance épistémiques et reprenant le concept d'« ignorance blanche » de Mills (1997, 2007) se sont surtout penchés sur un type particulier d'injustices : les injustices herméneutiques (Dotson, 2012 ; Mason, 2011 ; Medina, 2013 ; Pohlhaus, 2012).

Pour décrire les liens entre ce type d'injustices et l'ignorance, la philosophe Gaile Pohlhaus propose le concept d'« ignorance herméneutique volontaire » (*willful hermeneutical ignorance*) (2012 : 715). Selon Pohlhaus, cette forme d'ignorance particulière se manifeste de façon active :

When a group with material power is vested in ignoring certain parts of the world, they can, therefore, maintain their ignorance by refusing to recognize and by actively undermining any newly generated epistemic resource that attends to those parts of the world that they are vested in ignoring » (2012 : 728).

Cela amène à des situations où « marginally situated knowers actively resist epistemic domination through interaction with other resistant knowers, while dominantly situated knowers nonetheless continue to misunderstand and misinterpret the world » (Pohlhaus, 2012 : 716).

Dans la même tradition théorique, Dotson (2012) développe son concept d'injustice contributive comme une forme d'injustice causée par l'ignorance située d'un·e agent·e épistémique.

Elle soutient que l'ignorance épistémique se produit lorsque l'agent·e épistémique ne veut pas se départir volontairement des ressources herméneutiques dites dominantes et largement diffusées dans la société, et donc qu'il ne veut pas acquérir des ressources herméneutiques marginalisées, maintenant ainsi ces ressources et les groupes qui les détiennent dans une position de marginalité vis-à-vis des ressources et des groupes dominants. Mettant de l'avant son concept d'injustice contributive et l'importance de tenir compte des liens entre elle et l'ignorance épistémique, Dotson souligne deux différences majeures entre sa théorisation et le concept d'injustices herméneutiques de Fricker (2007). Premièrement, le concept d'injustice herméneutique de Fricker implique de penser les ressources herméneutiques collectives comme un seul ensemble dont les membres de la société dépendent. Pour Dotson, cette approche ne tient pas compte des « épistémologies alternatives, des contre-mythologies et des transcriptions cachées qui existent au sein des communautés herméneutiquement marginalisées » (2012 : 31)³⁷. Deuxièmement, Dotson explique que les lacunes herméneutiques ne se produisent pas en raison d'une absence objective des ressources herméneutiques pour comprendre les expériences d'oppression des groupes dominés – comme le soutient Fricker (2007). Dotson avance plutôt que les individus qui subissent des formes d'injustices contributives sont capables de nommer conceptuellement leurs expériences d'oppression, mais les ressources interprétatives ou herméneutiques qu'ils vont employer pour le faire ne se rendent pas jusqu'aux ressources herméneutiques collectives majoritaires (Dotson, 2012 : 32). En mobilisant le concept d'ignorance et son concept d'injustice contributive, Dotson rend compte des rapports de pouvoir qui se jouent pour empêcher des ressources herméneutiques produites par les groupes marginalisés à se faire une place dans les ressources herméneutiques collectives.

De nombreux travaux récents ont mobilisé le concept d'ignorance blanche pour démontrer comment ce phénomène se matérialise dans des controverses particulières³⁸. Les travaux sur l'ignorance épistémique « donnent une nouvelle orientation à l'épistémologie sociale : elle n'a pas simplement pour but de dessiner les contours des continents connus du savoir, mais de cartographier l'inconnu et les raisons pour lesquelles l'inconnu est ignoré ou demeure inconnu » (Godrie et Dos Santos, 2017 : 13). Ainsi, par le fait de définir les liens étroits entre la production des savoirs et l'ignorance épistémique, ces travaux émettent une critique à l'encontre de la théorisation de Fricker, notamment à l'encontre de son concept d'injustices herméneutiques.

³⁷ De nombreux travaux investiguent plus en détails cet aspect, comme ceux de Collins (2000 [1990]), Lugones (2000), Mason (2011), Pohlhaus (2012), Scott (1990) et Spiller (1984).

³⁸ Voir à cet effet Catala (2019) sur l'affaire du blackface de la figure du Père Fouettard (*Zwarte Piet* en néerlandais) lors de la parade annuelle de la Saint-Nicholas aux Pays-Bas et Bessone (2020) sur les débats publics autour de la race et du racisme en France.

Après cette présentation de la littérature sur l'injustice et l'ignorance épistémiques, il est maintenant important de comprendre les liens entre cette littérature et celle sur le paradigme post-racial, afin de pouvoir mettre en lumière les enjeux moraux sous-jacents au développement de discours ancrés dans le paradigme post-racial en termes de justice épistémique.

3. Paradigme post-racial, injustices épistémiques et actes de discours

Le cadre théorique que nous proposons – entre paradigme post-racial et injustice et ignorance épistémiques – pour comprendre le maintien et la perpétuation des discours de déni du racisme constitue un cadrage théorique engagé par la sociologue Jennifer C. Mueller (2017) et le philosophe critique de la race Luvell Anderson (2017).

Dans un article intitulé « Producing Colorblindness : Everyday Mechanisms of White Ignorance » (2017), Mueller soutient que les liens co-constitutifs entre le paradigme post-racial et l'épistémologie de l'ignorance sont très étroits. Plus précisément, elle explique que le paradigme post-racial reproduit des formes d'ignorance – et donc d'injustices épistémiques – ce qui permet en retour au paradigme post-racial de se maintenir. Si cette relation entre paradigme post-racial et injustice et ignorance épistémiques est avancée par Mueller, son analyse ne permet pas de comprendre comment et par quels mécanismes précisément cette relation en question se matérialise-t-elle dans le discours public. Afin de comprendre – comme le vise cette thèse – comment le post-racisme en tant que discours de déni du racisme se maintient et se perpétue dans l'espace public, il est nécessaire d'identifier les mécanismes linguistiques par lesquels ces discours de déni reproduisent des formes d'injustices et d'ignorance épistémiques. C'est ce que propose Anderson (2017).

Dans son article « Epistemic Injustice and the Philosophy of Race », cet auteur cherche à comprendre comment certains termes sont rapidement disqualifiés et font l'objet de discours de déni du racisme dans l'espace public. Anderson invite à se tourner vers la relation entre paradigme post-racial et injustices épistémiques, particulièrement les injustices herméneutiques. Il suggère que les ressources herméneutiques ou interprétatives permettant de faire sens des expériences d'oppression sont – lorsqu'elles sont portées par des groupes dominés racialement – volontairement niées et passées sous silence par les membres des groupes dominants en raison de l'existence et de la domination du paradigme post-racial (2017 : 146). Faisant le lien entre injustices épistémiques et théorie des actes de discours d'Austin (1975 [1962])³⁹, Anderson (2017) explique

³⁹ La théorie des actes de discours du philosophe du langage John L. Austin est principalement développée dans son ouvrage intitulé *How to Do Things with Words* (1975 [1962]). Austin y propose une théorie des actes de discours en

que la poursuite du paradigme post-racial reproduit des injustices herméneutiques par le biais de mécanismes linguistiques particuliers : le renversement illocutoire (*illocutionarily flipping*) ainsi que la mise sous silence (*silencing*).

S'appuyant sur les travaux de Kukla (2014), Anderson définit le renversement locutoire comme un mécanisme linguistique qui prend forme lorsque le témoignage délivré par le·la locuteur·rice est interprété dans le sens contraire par les auditeur·rice·s. Par exemple, un cas de renversement illocutoire consisterait au fait que la parole d'une femme refusant des avances sexuelles soit interprétée comme une forme de consentement de sa part par l'auditeur qui reçoit ce témoignage. Prenant appui sur les travaux philosophiques sur la mise sous silence (Hornsby, 1993 ; Hornsby et Langton, 1998 ; Langton, 1993 ; Maitra, 2009 ; McGowan, 2012), Anderson définit la mise sous silence illocutoire comme un mécanisme linguistique faisant en sorte qu'au moment de délivrer son témoignage, le·la locuteur·rice voit sa parole interrompue et mise à la marge par l'auditeur·rice. Dans l'exemple précédant, la parole de la femme refusant des avances est non seulement renversée illocutoirement, mais sa parole est également mise sous silence car l'expression de son refus des avances sexuelles est négligée et non prise en compte. Ainsi, par le biais de ces deux mécanismes linguistiques, le paradigme post-racial reproduit des injustices herméneutiques, menant ainsi à l'invisibilisation et la mise à la marge des ressources herméneutiques proposées par les groupes racialement dominés pour décrire leurs expériences d'oppression raciale.

Nous verrons – à travers l'analyse dans quatre articles – qu'en plus des deux mécanismes linguistiques identifiés par Anderson (2017), notre recherche sur le maintien des discours publics de déni du racisme au Québec nous amène à considérer un nouveau mécanisme linguistique que nous nommons la « déviation illocutoire ». Nous définissons ce mécanisme comme le fait, pour l'auditeur·rice recevant un discours, de ramener la discussion à un autre enjeu que l'enjeu soulevé par le·la locuteur·rice pour dévier la discussion et la cadrer comme un autre enjeu. Par exemple, dans l'espace public québécois, lorsque des acteur·rice·s – essentiellement issu·e·s des groupes dominés – dénoncent le racisme systémique, ces discours se retrouvent déviés illocutoirement par des discours de déni du racisme, portés par les membres des groupes dominants. Cette déviation illocutoire peut se produire notamment en soulignant que le problème soulevé par les groupes minoritaires ne relève pas du racisme systémique, mais qu'il concerne un enjeu de liberté d'expression et de liberté académique, ou encore un enjeu d'affirmation de la souveraineté du

suggérant que le langage n'a pas pour unique fonction de décrire la réalité sociale, mais qu'il détient un pouvoir d'agir sur et de modifier la réalité sociale (Austin, 1975 [1962] : 117). Ainsi, Austin distingue les actes de discours locutoires, illocutoires et perlocutoires. Un acte locutoire est l'acte phonétique de prononcer et de produire une parole (Austin, 1975 [1962] : 92). Un acte illocutoire correspond à un acte qui agit au moment de l'énonciation, comme dans le cas d'énonciation d'ordres, d'avertissements ou de promesses (Austin, 1975 [1962] : 98). Et enfin, un acte perlocutoire correspond à un acte qui produit des effets « sur les représentations, les sentiments, les actions des personnes » qui reçoivent un discours (Austin, [1962] 1975 : 108).

Québec. De ce fait, le mécanisme de déviation illocutoire est particulièrement pertinent pour comprendre les liens entre paradigme post-racial et injustices épistémiques.

Notre thèse vise différentes contributions théoriques, empiriques et sociales. Tout d'abord, nous proposons, dans cette thèse, de combiner deux littératures, habituellement étudiées de façon séparée – celle sur le paradigme post-racial et celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques – afin de comprendre un phénomène particulier : le maintien de discours de déni du racisme dans les débats publics au Québec. La contribution théorique de cette thèse consiste à rendre compte de la nécessité d'analyser les phénomènes reliés au déni du racisme à la lumière des questions épistémiques, afin de comprendre les liens co-constitutifs entre le post-racialisme et les injustices épistémiques. Les champs disciplinaires des sciences sociales sont encore dominés aujourd'hui par des perspectives positivistes, dont l'objectif scientifique est l'inférence causale et la prédiction de la réalité sociale (King, Keohane et Verba, 1994). Malgré cet état de fait, notre recherche ne vise pas à proposer un lien causal entre domination du paradigme post-racial et reproduction des injustices épistémiques. Notre thèse vise plutôt à comprendre ce lien comme un lien de co-constitution : le paradigme post-racial et les injustices épistémiques se renforcent mutuellement. Si le déploiement du paradigme post-racial – qui se matérialise, dans le discours, à travers le déni du racisme – participe à la reproduction des injustices épistémiques à l'égard des populations racialisées, ces injustices le renforcent également en retour. Dans cette volonté de comprendre comment le post-racialisme parvient à se maintenir dans l'espace public face à des discours de reconnaissance du racisme, nous cherchons ainsi à reconstruire les liens co-constitutifs entre paradigme post-racial et injustices épistémiques.

Pour le faire, l'analyse de discours public constitue un outil d'analyse particulièrement pertinent, car elle permet de mettre en lumière les dynamiques et les répercussions épistémiques de discours produits par les membres des groupes dominants sur les groupes dominés. L'analyse du discours public permet également de mettre en lumière les effets d' (in)visibilisation des personnes et des discours, c'est-à-dire la place accordée publiquement à certaines voix plutôt qu'à d'autres, ainsi qu'à certains enjeux et certaines expériences plutôt qu'à d'autres. L'analyse de discours se décline en différents courants et sous différentes formes⁴⁰. Nous ancrons notre thèse dans

⁴⁰ La théorie du discours, qui fait son apparition au tournant des années 1970, a offert plusieurs propositions. S'écartant des théories structuralistes du langage, de la culture et de la société, et cherchant à combiner les apports de la linguistique, de l'herméneutique et des sciences sociales et politiques, la théorie du discours vise à fournir une nouvelle approche analytique « which focused on the rules and meanings that condition the construction of social, political, and cultural identity » (Torfing, 2005). Torfing propose une chronologie de la théorie du discours, définissant ainsi trois

l'approche théorique et méthodologique de l'analyse critique du discours (*Critical Discourse Analysis*). L'analyse critique de discours est développée, à ses débuts, par Fairclough (1995) et Fairclough et Wodak (1997) et trouve ses fondements en s'inspirant principalement des travaux de Michel Foucault. Dans l'analyse critique de discours, le discours est défini comme « empirical collection of practices that qualify as discursive in so far as they contain a semiotic element » (Torfing, 2005 : 7). Le langage constitue ainsi un ensemble de signes linguistiques qui expriment des idées (Saussure, 1983 : 15). Dans cette perspective, nous définissons le discours comme un ensemble de séquences de signes linguistiques formant des énoncés auxquels les acteur·rice·s produisant le discours et ceux le recevant peuvent assigner un sens et une signification (Foucault, 1969). Se basant sur cette définition, le discours implique donc un ensemble de pratiques discursives – « linguistically mediated practices in terms of speech, writing, and gestures » – portés par les acteur·rice·s sociaux·ales et qui construisent et produisent des représentations et des significations sociales. Ces pratiques discursives sont en ce sens qualifiées d'idéologiques, car elles contribuent, par leur construction de sens, à fournir une interprétation idéologique du monde social, permettant ainsi la reproduction ou la transformation de cet ordre social et politique. Dans cette tradition d'analyse critique du discours, la relation entre le discours et le pouvoir est explicitement théorisée (Fairclough, 1995 ; Fairclough and Wodak, 1997 ; Van Dijk, 1993).

En nous intéressant au discours public, c'est-à-dire au discours se produisant et étant accessible au sein d'espaces publics (dans les médias et au sein des institutions publiques), nous mobilisons l'analyse critique de discours dans les différents articles constitutifs de cette thèse. Nous proposons une analyse des discours publics de déni du racisme en nous appuyant sur le discours médiatique (Chapitre 2), par une analyse du contenu médiatique de presse écrite et audiovisuelle et des pétitions à deux périodes (en octobre 2020 et en février 2021) entourant l'affaire du mot en « n » survenu à l'Université d'Ottawa ; sur le discours scientifique (Chapitre 3), en analysant le corpus académique portant sur les débats sur la laïcité au Québec, de ladite crise des

générations ou traditions représentant chacune des approches particulières à la théorie du discours. Ces approches se distinguent dans leur compréhension et leur définition du discours, ainsi que dans leur conception des imbrications existantes entre le langage et la lutte pour le pouvoir politique. La première génération définit le discours comme « a textual unit that is larger than a sentence » – le texte peut être écrit ou parlé – et se focalise sur l'analyse linguistique et sémantique du discours (Torfing, 2005 : 6). Ainsi, cette tradition de la théorie du discours s'intéresse à l'usage du langage par les acteur·rice·s. Elle voit donc fleurir des analyses sociolinguistiques, des analyses de contenu, des analyses de conversation. Il n'y a, dans cette tradition, pas ou peu de tentatives de théoriser le lien entre l'analyse du discours et l'analyse des idéologies et des rapports et des luttes de pouvoir. La seconde génération conçoit le discours de façon plus large que la première génération, en y intégrant un ensemble plus étendu de pratiques sociales. C'est dans ce courant que nous allons retrouver la *Critical Discourse Analysis* (CDA). La troisième génération de la théorie du discours étend le discours à tout phénomène social. Celui-ci est considéré comme discursif car le sens social qui lui est donné est construit par « decentred discursive systems » (Torfing, 2005 : 8). Ainsi, le discours est défini comme « a relational system of signifying practices that is produced through historical and ultimately political interventions and provides a contingent horizon for the construction of any meaningful object » (*ibid.*). Dans cette troisième tradition, nous retrouvons – parmi d'autres – Laclau et Mouffe (1985), fondateur·rice·s de la *Essex School of Discourse Theory*, qui proposent une théorisation post-marxiste, post-structuraliste et post-moderne du discours.

accommodements raisonnables au projet de loi 21 ; et enfin sur le discours parlementaire (Chapitre 4), par une analyse historique discursive des auditions publiques tenues dans le cadre de la Commission parlementaire sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*.

Par la combinaison que nous effectuons des littératures sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques ainsi que la théorie des actes de discours, une autre contribution théorique de cette thèse consiste à proposer un nouveau mécanisme linguistique afin de comprendre les liens co-constitutifs entre paradigme post-racial et injustices épistémiques, dans le cas particulier du discours public au Québec. En appliquant ce cadrage théorique et en démontrant et en analysant le mécanisme de déviation illocutoire spécifique au cas du Québec, notre thèse propose également de contribuer empiriquement aux recherches portant sur le racisme au Québec.

La particularité du Québec par rapport aux autres provinces canadiennes – et qui en fait un cas d'étude particulièrement intéressant pour l'analyse du racisme et de son déni – consiste dans la perception que la nation québécoise a d'elle-même comme nation distincte vis-à-vis du Canada anglophone. La construction de la nation québécoise s'est faite sur le développement de différents mythes reproduits au sein des récits nationaux, tels que les mythes de la survivance, de l'innocence raciale et du rejet du passé catholique. Le mythe de la survivance correspond à l'idée selon laquelle le Québec a lutté pour la survie de sa culture francophone face à la domination anglophone reliée à la colonisation britannique et à l'existence actuelle du Canada anglophone. Ce mythe construit, dans les imaginaires nationaux, le Québec comme nation post-coloniale au Canada et cela s'accompagne également d'un second mythe : l'incapacité du Québec à se penser comme lui-même reproducteur de formes d'oppression raciale et coloniale (Austin, 2010 ; Leroux, 2010a ; Scott, 2016). Dans la littérature sociologique et philosophique sur le racisme au Québec, plusieurs travaux analysent les formes de résistance rencontrées au Québec pour reconnaître l'existence du racisme systémique, en raison de la présence de ces mythes permettant de qualifier le racisme comme un phénomène passé et externe à la société québécoise (Austin, 2010 ; Leroux, 2010a ; Mahrouse, 2010 ; Mookerjee, 2009 ; Potvin, 2000 ; Salée, 2007). Le mythe du rejet du passé catholique, quant à lui, réfère au processus de sécularisation mis en place lors de la Révolution tranquille au Québec. Combinés ensemble, ces trois mythes sont mobilisés, particulièrement dans les débats publics québécois sur le pluralisme, le vivre-ensemble et la laïcité dès les années 2000, pour faire valoir cette image d'une nation québécoise « fragile » et « inquiète » qui craint pour la disparition de sa langue et de sa culture face à des individus et des groupes qui constitueraient des menaces à leur préservation (Bilge, 2012 ; Stasiulis, 2013).

Il existe un ensemble de travaux analysant les débats publics sur le pluralisme et la laïcité au Québec, sous l'angle de la racialisation des groupes (Benhadjoudja, 2014 ; Leroux, 2010b ; Mahrouse, 2010) et du fémonationalisme ou nationalisme sexuel (Benhadjoudja, 2017 ; Bilge, 2010, 2012, 2013). Si leurs apports sont considérables et fondateurs pour comprendre les matérialisations – notamment discursives – du racisme au Québec, ces travaux n'abordent pourtant pas les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme. Ainsi, peu de travaux ont investigué les liens entre paradigme post-racial et injustices épistémiques à différents moments politiques ou dans différentes controverses publiques. Malgré les quelques travaux ayant analysé les discours publics québécois comme des illustrations de discours de négation du racisme et ancrés dans le paradigme post-racial – tels que dans le cadre des débats entourant la tenue d'une Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémiques (Armony, 2020 ; Eid, 2018) ou encore la tenue des consultations publiques entourant la Loi 21 ou *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec (Romani, 2020) – aucune étude n'a encore démontré par quels mécanismes linguistiques le paradigme post-racial se matérialise et reproduit des formes d'injustice et d'ignorance épistémiques dans le discours public québécois. C'est ce que nous proposons de faire dans cette thèse.

Malgré la domination des perspectives positivistes de la science, de nombreuses traditions de recherche, féministes, critiques de la race et décoloniales, soutiennent que les savoirs sont le produit de points de vue situés épistémologiquement (Alcoff, 1991, 2007 ; Code, 1981, 1991 ; Collins, 2000 [1990] ; Haraway, 1988 ; Harding, 1991, 2004 ; Hartsock, 1983 ; Nelson, 1990 ; Smith, 1987). Ainsi, nous situons notre positionnement, en tant que chercheure féministe antiraciste et de confession musulmane, dans la lignée de la tradition féministe et antiraciste canadienne et québécoise, développée par Himani Bannerji (2000), Leila Benhadjoudja (2018), Sirma Bilge (2013), Homa Hoodfar (1992), Yasmin Jiwani (2006), Sherene Razack (2004b), Sunera Thobani (2007) et Jasmin Zine (2004). Dans des contextes canadiens et québécois où il est difficile de parler de la race et de l'étudier en sciences sociales et en philosophie politique (Berthelot-Raffard, 2018 ; Thompson, 2008), notre thèse constitue de ce fait un discours public québécois – parmi les autres – qui reconnaît le racisme systémique et qui dénonce sa reproduction.

Cette thèse permet d'engager un dialogue scientifique et politique pour comprendre le fonctionnement du racisme au Québec et la façon dont les discours publics de déni du racisme participent à renforcer les inégalités raciales, et notamment épistémiques. En concentrant cette thèse sur l'analyse des discours de déni du racisme portés principalement par des élites politiques, médiatiques et culturelles, nous soulignons la nécessité de comprendre les mécanismes permettant à ces discours de se maintenir dans le but ultimement de les déconstruire et d'envisager engager de

profondes et véritables politiques antiracistes. Comme l'explique la chercheure féministe et critique de la race Sherene Razack :

If we can name the organizing frames, the conceptual formulas, the rhetorical devices that disguise and sustain elites, we can begin to develop responses that bring us closer to social justice. That is, we can each begin to stop performing ourselves as dominant as well as better calculate how to return the gaze (1998: 16).

4. Plan de thèse

En proposant une combinaison des littératures sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques ainsi que la théorie des actes de discours, cette thèse suggère que (1) les discours publics de déni du racisme révèlent la présence d'un paradigme post-racial en tant qu'idée selon laquelle le racisme n'est plus un système d'oppression structurant les rapports de pouvoir actuels. Elle soutient également que (2) ces discours de déni participent à la reproduction des injustices épistémiques – comme formes d'injustices dont des personnes et des groupes souffrent dans leur capacité d'agir en tant qu'agent·e·s épistémiques – à l'encontre des acteur·rice·s dénonçant le racisme. Cette thèse soutient enfin que (3) la reproduction des injustices épistémiques provoquée par le déploiement de discours de déni du racisme se fait par le biais de mécanismes linguistiques particuliers : les déviations illocutoires.

Cette thèse se décline en quatre articles. Les deux premiers articles se concentrent sur l'affaire du mot en « n », survenue en 2020 à l'Université d'Ottawa et dont les retombées ont été importantes dans l'espace politique et médiatique au Québec. Dans le premier article, nous cherchons à comprendre pourquoi l'usage du mot en « n » est perçu comme offensant, dans des contextes pédagogiques. Nous soutenons – qu'en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice et indépendamment de son intentionnalité et du contexte d'énonciation – l'utilisation du mot en « n » est offensante parce qu'elle confère à l'acte de langage le pouvoir d'insulter et de subordonner (force illocutoire), mais également le pouvoir d'entraîner une blessure raciale ainsi que la mise sous silence épistémique (force perlocutoire).

Dans un second article, nous cherchons à comprendre comment se maintiennent les discours de déni du racisme – face aux dénonciations de l'usage du mot en « n » – en contexte pédagogique. Par une analyse critique du discours médiatique québécois, nous soutenons que les discours de déni révèlent l'existence du paradigme post-racial et que le maintien de ces discours s'explique en raison des injustices herméneutiques qu'ils produisent en imposant une définition du racisme au détriment des conceptions apportées par les groupes minoritaires – par le biais de mécanismes de déviation illocutoire.

Dans un troisième article, nous cherchons à comprendre les discours de déni du racisme de pair avec le processus de construction de la nation et la production de ses frontières raciales et genrées. Nous soutenons que les discours de déni du racisme au Québec sont ancrés dans des récits nationaux reproduisant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale ainsi que les processus de racialisation genrée de l'islam. En nous focalisant sur la production scientifique sur les débats publics sur la laïcité au Québec, nous soutenons également que le maintien de ces discours de déni du racisme s'explique par le fait qu'ils imposent une définition du racisme systémique au détriment des conceptions fournies par les minorités religieuses (injustices herméneutiques) et par le fait qu'ils passent sous silence les voix de ces minorités dénonçant le racisme, particulièrement celle des femmes musulmanes (injustices testimoniales).

Dans un quatrième article, nous procédons à l'analyse historique discursive des auditions publiques dans le cadre de la Commission parlementaire entourant la Loi 21 ou *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec. Nous démontrons, dans cet article, comment les arguments des acteur·rice·s soulèvent la présence de discours de déni du racisme et comment la matérialisation de ces discours au sein des auditions produit des injustices épistémiques. Premièrement, les discours de déni du racisme produisent des injustices herméneutiques, en mettant à la marge les définitions et les expériences du racisme avancées par les groupes minoritaires, par le biais de mécanismes de déviation illocutoire. Deuxièmement, ces discours produisent des injustices testimoniales, en excluant les minorités concernées par la loi – particulièrement les femmes musulmanes – de la discussion publique.

Cette thèse propose de repenser les liens étroits entre le paradigme post-racial et la reproduction de l'injustice et de l'ignorance épistémiques. Plus particulièrement, elle soulève les implications du déni politique du racisme et de sa nature systémique au Québec dans l'incapacité à tenir un débat public de fond sur le racisme et ultimement dans la reproduction du racisme et des injustices épistémiques à l'encontre des groupes racialisés.

Chapitre 1

**Sur les usages et mésusages du mot en « n » à l'université :
comprendre l'insulte raciale comme acte de discours**

Sur les usages et mésusages du mot en « n » à l'université : comprendre l'insulte raciale comme actes de discours

Résumé :

Partant de l'affaire du mot en « n » à l'Université d'Ottawa en 2020 et de ses répercussions sur le débat public au Québec, cet article cherche à comprendre pourquoi le mot en « n » peut être perçu comme un terme offensant et dégradant lorsqu'il est utilisé au sein des institutions académiques. Pour le faire, nous n'allons pas considérer les insultes *pour ce qu'elles sont* en termes d'expressions linguistiques, mais plutôt *pour ce qu'elles font* en termes d'actes de discours ou d'actes de langage. En nous appuyant sur la théorie critique de la race et la théorie des actes de discours, nous soutenons, premièrement – qu'en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice et indépendamment de son intentionnalité et du contexte d'énonciation – l'utilisation du mot en « n » est offensante parce qu'elle confère à l'acte de langage le pouvoir d'insulter et de subordonner (la force illocutoire). Deuxièmement, nous suggérons que l'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage lui confère le pouvoir d'entraîner une blessure raciale – par des processus d'atteinte à la dignité humaine et de déshumanisation – et de produire la mise sous silence épistémique (la force perlocutoire).

Mots-clés : Mot en « n » ; Insulte raciale ; Actes de discours ; Blessure raciale ; Mise sous silence épistémique ; Université ; Québec

Abstract:

Starting from the case of the « N-word » at the University of Ottawa in 2020 and its repercussions on public debate in Quebec, this article seeks to understand why the « N-word » can be perceived as an offensive and degrading term when used within academic institutions. To answer this question, we are not going to consider insults *for what they are* in terms of linguistic expressions, but rather *for what they do* in terms of speech acts. Drawing on Critical Race Theory and Speech Act Theory, we argue, first – that depending on the social positionality of the speaker and regardless of his intention and the context of the utterance – the use of the « N-word » is offensive because it gives the speech act the power to insult and to subordinate (the illocutionary force). Second, we suggest that the use of the « N-word » in a speech act gives it the power to produce racial injury – through processes of offending human dignity and dehumanizing – and to produce epistemological silencing (the perlocutionary force).

Keywords: « N-word »; Racial slur; Speech acts; Racial injury; Epistemological silencing; Academia; Quebec

Sur les usages et mésusages du mot en « n » à l'université : comprendre l'insulte raciale comme acte de discours

La plus violente de[s] micro-agressions [que peuvent subir les personnes noires] est le mot qui commence par N. Aux États-Unis, qu'on aime montrer du doigt, vous pouvez vous faire renvoyer d'une université prestigieuse pour avoir prononcé ce mot. Je pense que les gens ne comprennent pas que cela existe aussi au Canada. Il y a ceux pour qui le mot en N ne peut pas être dit, et les autres, qui l'entendent et le disent depuis toujours, et qui se demandent où est le problème. [...] Cela contribue activement à créer un endroit violent, et nous, les étudiants, payons pour cela, Hannan Mohamud, étudiante en droit et vice-présidente de la défense des droits de l'Association des étudiants noirs en droit à l'Université d'Ottawa (La Converse, 2020).

Introduction⁴¹

Le 23 septembre 2020, une professeure d'histoire de la faculté des arts de l'Université d'Ottawa est suspendue temporairement de ses fonctions par sa direction pour son utilisation du mot en « n » en salle de cours. L'affaire soulève un tollé médiatique, particulièrement au Québec, alors que des acteur·rice·s des milieux artistiques, militants, universitaires, politiques et journalistiques s'en emparent. Le 19 octobre 2020, 579 professeur·e·s et enseignant·e·s de cégeps et d'universités signent une lettre collective pour défendre la liberté académique. En réponse, le caucus des 24 professeur·e·s et bibliothécaires noir·e·s, autochtones et racisé·e·s de l'Université d'Ottawa soulignent, dans une déclaration, que le débat public instrumentalise la liberté académique pour justifier une insulte raciste. Malgré les excuses publiques présentées par la professeure en cause, l'affaire ne cesse de faire réagir, jusqu'aux plus hauts sommets de l'État québécois. En février 2021, le premier ministre François Legault (CAQ) déclare qu'il est nécessaire de protéger les milieux éducatifs contre la censure et propose l'ouverture par la ministre québécoise de l'enseignement supérieur, Danielle McCann, d'une enquête sur la censure académique au Québec. Partant d'une controverse sur l'utilisation du mot en « n » en contexte pédagogique, l'affaire prend rapidement de l'ampleur pour relancer le débat national québécois sur la *cancel culture* ou la « culture du bannissement ».

Alors que certain·e·s acteur·rice·s avancent que le mot en « n » ne devrait pas être utilisé dans le milieu scolaire et universitaire, car il constitue une insulte raciste et que son usage est blessant et offensant, qu'il déshumanise et qu'il porte atteinte à la dignité et aux droits fondamentaux de l'individu, d'autres – appuyés par le premier ministre québécois – réclament la possibilité de le mentionner dans un cadre pédagogique au nom de la liberté d'expression et de la

⁴¹ Dans un souci de cohérence avec l'argument que nous soutenons, nous n'allons pas utiliser le mot en « n » – ni aucun autre terme pouvant être associé à une insulte – au long de cet article, excepté pour les références bibliographiques. Dans le cas de discours rapportés ou de citations, nous remplacerons le terme par « le mot en « n » » ou « N-word ».

liberté académique. Ainsi, comment interpréter le fait que l'utilisation du mot en « n » peut offenser ? Les philosophes du langage et les linguistes défendent différentes positions sur ce qui provoque l'offense chez des individus ciblés par une insulte. Ces différentes positions soutiennent de ce fait une variété de possibilités d'utiliser une insulte en fonction du contexte d'énonciation, des intentions du·de la locuteur·rice qui utilise l'insulte ou encore du positionnement social du·de la locuteur·rice⁴². Pour répondre à cette question, nous n'allons pas considérer les insultes *pour ce qu'elles sont* en termes d'expressions linguistiques, mais plutôt *pour ce qu'elles font* en termes d'actes de discours ou d'actes de langage. En nous appuyant sur la théorie critique de la race et sur la théorie des actes de discours, nous soutenons, premièrement – qu'en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice et indépendamment de son intentionnalité et du contexte d'énonciation – l'utilisation du mot en « n » est offensante parce qu'elle confère à l'acte de langage le pouvoir d'insulter et de subordonner (force illocutoire). Deuxièmement, nous soutenons que l'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage lui confère le pouvoir d'entraîner une blessure raciale, par des processus d'atteinte à la dignité humaine et de déshumanisation, ainsi que de provoquer la mise sous silence épistémique (force perlocutoire).

Afin d'appuyer notre thèse, nous avons divisé l'article en trois parties. Nous allons, dans un premier temps, présenter quelques éléments contextuels sur l'affaire du mot en « n » à l'Université d'Ottawa et sur ses répercussions dans le débat public au Québec. Dans un deuxième temps, en adoptant une méthode philosophique analytique, nous présenterons les différentes positions théoriques possibles – issues de la littérature en philosophie du langage et de la linguistique (approches du contenu sémantique et approche prohibitionniste des insultes) – vis-à-vis des raisons pour lesquels un terme *en tant qu'expression linguistique* est offensant, ainsi que des possibilités de l'utiliser en fonction du contexte d'énonciation, du positionnement social du·de la locuteur·rice et de ses intentions. Dans un troisième temps, en combinant la théorie critique de la race (*Critical Race Theory*) et la théorie des actes de discours (*Speech Act Theory*), nous soutenons (a) qu'en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice et indépendamment de son intentionnalité et du contexte d'énonciation, l'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage constitue une insulte *en tant qu'acte de langage*. Cet acte de discours est offensant car il a une force illocutoire : celle d'insulter et de subordonner, par le biais de mécanismes d'interpellation produits par des locuteur·rice·s non-membres du groupe ciblé par l'insulte. Nous soutenons également (b) que

⁴² Le contexte d'énonciation correspond non seulement au contexte dans lequel l'énonciation est produite (par exemple contexte pédagogique dans une institution d'éducation, contexte culturel, contexte médiatique), mais également à la construction sémantique de l'énonciation, c'est-à-dire le fait de déterminer si le mot en « n » est utilisé sous forme de discours direct, discours indirect ou citation, mention, par exemple. Les intentions du·de la locuteur·rice, dans l'utilisation du mot en « n », peuvent être multiples, notamment pédagogiques, provocatrices, insultantes. Le positionnement social du·de la locuteur·rice correspond à la position sociale du·de la locuteur·rice en fonction des rapports de pouvoir – tels que la race, le genre, l'orientation sexuelle – structurant la réalité sociale.

L'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage confère à cet acte une force perlocutoire : celle d'entraîner une blessure raciale ainsi que la mise sous silence épistémique.

À l'encontre de la thèse selon laquelle l'utilisation du mot en « n » n'est pas offensante dans le cadre académique lorsque le terme n'est que mentionné et que l'intention du·de la locuteur·rice est pédagogique et non pas insultante, notre objectif dans cet article est de proposer une compréhension du caractère offensant des insultes *en tant qu'actes de langage* et de défendre l'idée selon laquelle l'utilisation du mot en « n » dans un acte de discours le rend offensant, indépendamment du contexte d'énonciation, de l'intentionnalité du·de la locuteur·rice, et en fonction plutôt de son positionnement social.

1. Controverse du mot en « n » au Québec : entre dénonciation d'une insulte raciale et défense de la liberté académique

Le 23 septembre 2020, Verushka Lieutenant-Duval, une professeure d'histoire de la faculté des arts de l'Université d'Ottawa est suspendue temporairement de ses fonctions par sa direction, suite à des plaintes d'étudiant·e·s, pour son utilisation répétée du mot en « n » en cours. Affirmant qu'elle l'utilisait dans une démarche visant à « illustrer la façon dont les groupes marginalisés récupèrent des termes péjoratifs » (Radio-Canada, 2020b), la professeure présente ses excuses publiquement et rappelle, lors d'une entrevue télévisée le 21 octobre 2020, que « [s]on intention n'était absolument pas d'injurier qui que ce soit » (Radio-Canada, 2020c)⁴³.

À l'annonce de sa suspension, 34 professeur·e·s de l'Université d'Ottawa signent, le 16 octobre 2020, une lettre collective intitulée « Libertés surveillées » (Le Droit, 2020). Expriment leur désaccord face au traitement accordé à leur collègue par l'Université, iels y dénoncent la confusion entre « le racisme sur le campus, les microagressions⁴⁴, la discrimination parfois inconsciente [et] le rôle de l'enseignement universitaire, des professeur·e·s et des salles de classe qui est de nourrir la réflexion, développer l'esprit critique, permettre à tous et à toutes, peu importe leur position, d'avoir le droit à la parole » (*ibid.*). Les signataires soutiennent notamment que « [l]a salle de classe [...] ne peut devenir un lieu libéré du poids de l'histoire, des idées et de leurs représentations » (*ibid.*), ce qui rend, à leurs yeux, « inévitable que certaines lectures, certains concepts, voire certains

⁴³ Ici, il est important de distinguer l'utilisation du mot en « n » dans le but d'insulter et de cibler un individu ou un groupe et l'utilisation du mot en « n » comme mention dans le but de citer un·e auteur·rice ou une œuvre ou de rapporter un discours (discours indirect). Dans cette situation, la professeure Lieutenant-Duval soutient n'avoir fait que mention du mot en « n », sans cibler des individus ou des groupes en particulier dans le but de les insulter.

⁴⁴ Les micro-agressions correspondent à des « insultes (verbales, non verbales et/ou visuelles) dirigées à l'encontre des populations racialisées [et des peuples autochtones] souvent automatiquement et de façon inconsciente » (Solórzano, 2000 : 60).

mots heurtent des susceptibilités » (*ibid.*). Les professeur·e·s soutiennent que les institutions universitaires ont pour rôle de « particip[er] à la mise au jour et à l'abolition de toute forme de racisme systémique [tout en s'assurant de] protéger la transmission des connaissances, le développement de l'esprit critique et la liberté universitaire » (*ibid.*).

Loin de se limiter à l'Université d'Ottawa, l'affaire retentit et divise également au sein d'autres institutions d'enseignement au Québec. Le 19 octobre 2020, 579 professeur·e·s et enseignant·e·s de cégeps et d'universités de la province signent un texte d'opinion intitulé « Enseigner dans le champ miné de l'arbitraire » (Le Devoir, 2020). Dénonçant la suspension comme un « grave précédent qui attaque de front la liberté d'enseignement, qui mine le champ des connaissances et de la recherche » (*ibid.*), les signataires soutiennent qu'on « ne s'attaque pas au problème du racisme en punissant et en interdisant l'enseignement des mots, des œuvres et des auteurs qui, au contraire, le révèlent et le combattent explicitement » (*ibid.*). Iels recommandent aux institutions universitaires de se doter « d'une politique claire afin de protéger l'intégrité des connaissances et de ses passeurs » (*ibid.*), car « le contexte social et le clientélisme ne peuvent prévaloir sur la connaissance et sa diffusion » (*ibid.*). En réponse, dans une déclaration, le caucus des 24 professeur·e·s et bibliothécaires noir·e·s, autochtones et racisé·e·s de l'Université d'Ottawa « condamne sans équivoque l'utilisation du mot en “n” et la conversation autour de la liberté académique qui est utilisée pour justifier cette insulte raciste » (Change.org, 2020). Le caucus explique que « l'utilisation du mot “n” par un·e professeur·e blanc·he montre une ignorance à propos du racisme anti-Noir·e·s et de l'histoire raciste du mot » (*ibid.*) et que « l'interdiction d'utiliser des insultes racistes, même dans les discussions sur le racisme, n'est pas une violation de la liberté académique » (*ibid.*). Le caucus soutient qu'il « est d'une grande violence pour les personnes noir·e·s d'avoir à expliquer encore et encore que ce terme les déshumanise » (*ibid.*), rappelant – en citant le Tribunal des droits de la personne de l'Ontario – que « le terme est plus que simplement blessant pour les Afro-Canadiens ; il rabaisse, humilie et affirme un sentiment menaçant de supériorité raciale » (*ibid.*). Dans la même lignée, des étudiant·e·s de l'Université d'Ottawa rapportent, au média La Converse (2020), avoir été « blessé·e·s » par cet incident. Parmi elleux, Hannan Mohamud, étudiante en droit et vice-présidente de la défense des droits de l'Association des étudiants noirs en droit à l'Université d'Ottawa aborde l'enjeu des micro-agressions subies par les personnes noires sur le campus universitaire et souligne que

[l]a plus violente de ces micro-agressions est le mot qui commence par N. [...] Il y a ceux pour qui le mot en N ne peut pas être dit, et les autres, qui l'entendent et le disent depuis toujours, et qui se demandent où est le problème. [...] Cela contribue activement à créer un endroit violent, et nous, les étudiants, payons pour cela (*ibid.*).

Au-delà du monde académique, les sphères politiques et médiatiques québécoises s'emparent également rapidement de l'affaire, y compris différent·e·s élu·e·s provinciaux·ales et fédéraux·ales, chroniqueur·se·s, chercheur·e·s et membres de la société civile⁴⁵. Parmi ces prises de positions, des militant·e·s engagé·e·s dans la cause antiraciste et des membres des communautés noires montréalaises, prennent la parole pour aborder l'enjeu du racisme systémique dans le débat public. Alors que le réalisateur et travailleur social Will Prosper désigne le mot en « n » comme « mot haine » (Prosper, 2020), la chroniqueuse et cofondatrice de *Québec Inclusif* Emilie Nicolas parle, quant à elle, d'un « mot arme » (Nicolas, 2020), en faisant l'analogie entre le mot en « n » et le bâton utilisé par les personnes blanches pour frapper les corps des personnes noires durant la période esclavagiste. Lors de son passage à l'émission de télévision québécoise *Tout le monde en parle*, le 25 octobre 2020, l'artiste Aly Ndiaye alias Webster souligne le « poids déshumanisant » (Radio-Canada, 2020a) du mot en « n » et rappelle l'importance de tenir compte du contexte social faisant en sorte que ce terme est largement utilisé dans la société québécoise : « Cette semaine, on parle du cadre académique, mais tout le monde veut l'utiliser à l'extérieur, tout le monde l'utilise à l'extérieur. C'est ça qu'on essaye de couper un moment donné aussi. On demande du respect, on demande de la dignité face à cette situation et à cette histoire » (*ibid.*).

À la suite de ces événements, et après la révélation dans les médias, d'autres incidents similaires dans le milieu de l'enseignement secondaire et supérieur (Nadeau, 2020), le premier ministre québécois, François Legault (CAQ), déplore, dans une déclaration sur sa page Facebook le 13 février 2021, le fait qu'une « poignée de militants radicaux essaient de censurer certains mots et certaines œuvres » (Ouadia, 2021). Il rajoute que

l'utilisation de certains mots peut blesser, et il faut reconnaître la douleur de ceux qui la ressentent. Par contre, leur juste cause ne doit pas être détournée par des radicaux qui veulent censurer, museler, intimider et brimer notre liberté de parole. Entre blessure et censure, on doit tracer une ligne (*ibid.*).

Le Premier ministre souligne enfin que « [l]a liberté d'expression fait partie des piliers de notre démocratie. Si on se met à faire des compromis là-dessus, on risque de voir la même censure déborder dans nos médias, dans nos débats politiques. On ne voudra plus rien dire » (*ibid.*)⁴⁶. Dans sa déclaration, François Legault annonce également que la ministre québécoise de l'enseignement supérieur, Danielle McCann, pourrait se voir confier le mandat d'investiguer la question de la censure académique au Québec⁴⁷. Cette dernière annonce d'ailleurs, en mars 2021, la mise sur pied

⁴⁵ Pour des détails sur les interventions d'élue·s politiques, voir Radio-Canada (2020b), Bélair-Cirino (2020) et Vastel (2020).

⁴⁶ Bien que l'affaire du mot en « n » étudiée dans cet article touche à la question de la liberté d'expression et la liberté académique, notre objectif ici n'est pas de discuter des limites à cette liberté, mais plutôt de nous intéresser à analyser pourquoi le mot en « n » est perçu comme une insulte.

⁴⁷ Cette annonce du premier ministre a relancé tout un débat sur la censure et les cibles de cette censure dans le monde académique (voir Bock-Côté, 2021 ; Curtis, 2021 ; Forgues, 2021).

d'un comité d'expert·e·s sur la reconnaissance de la liberté académique en enseignement supérieur, présidé par Alexandre Cloutier, vice-recteur aux partenariats, aux affaires internationales et autochtones de l'Université du Québec à Chicoutimi⁴⁸.

Cette affaire et les discussions publiques qui s'ensuivent sur la censure et sur la liberté académique relancent le débat sur la culture du bannissement (*cancel culture*) et sur la mouvance *woke* de gauche (*woke leftism*) au Québec et au Canada en général, et dans le milieu académique plus particulièrement⁴⁹. La *cancel culture* correspond à un mouvement de contestations demandant l'annulation de la participation ou de la diffusion d'une œuvre ou d'un·e professionnel·le dans le domaine culturel, éducatif ou politique, à la suite de révélations souvent rendues publiques sur le comportement, les pratiques et discours problématiques de celui·elle-ci. Au Québec, le débat sur la *cancel culture* s'est imposé, à nouveau, avec l'affaire du mot en « n », rappelant le débat qu'il avait provoqué dans les controverses publiques entourant les spectacles SLĀV⁵⁰ et Kanata⁵¹ en 2018. L'affaire du mot en « n » de l'Université d'Ottawa révèle le passage, dans le débat public québécois, d'une discussion abordant les problèmes que soulève l'utilisation de certains termes historiquement et politiquement chargés, à « un réveil des angoisses reliées à la culture du bannissement » en contexte pédagogique. Cette réorientation du débat est illustrée, notamment, par les nombreuses sorties médiatiques de professeur·e·s d'universités québécoises s'inquiétant de la censure académique exercée sur elleux (Holt, 2021)⁵².

Partant de l'affaire du mot en « n » au Québec, comment pouvons-nous comprendre le caractère offensant de ce mot et des insultes raciales plus largement ? Nous allons, dans la

⁴⁸ Danielle McCann annonce que le comité d'expert·e·s sera composé de 4 autres personnes, dont 3 professeur·e·s d'universités québécoises et un·e étudiant·e. Le comité est formé à la suite d'une des douze recommandations du rapport intitulé *L'Université québécoise du futur : tendances, enjeux, pistes d'action et recommandations* (FRQ, 2020) – dont les recommandations sont reliées notamment à l'intégration numérique, à la liberté académique et au financement des universités. Ce rapport, rendu public le 21 février 2021, fait suite à quatre journées de consultation tenues à l'automne 2020 sous la présidence du scientifique en chef Rémi Quirion (Pilon-Larose, 2021).

⁴⁹ Si les termes du débat public ne sont pas les mêmes, la polémique en France autour de « l'islamo-gauchisme » dans les universités et l'affaire du mot en « n » au Québec soulèvent une volonté similaire des États français et québécois de contrôler la production des connaissances et de protéger la liberté académique au sein des universités contre certaines formes de dits militantismes. En France, en février 2021, la ministre chargée de l'Enseignement supérieur et de la recherche, Frédérique Vidal, annonce l'ouverture d'une enquête sur l'islamo-gauchisme à l'université, car selon ses propos « l'islamo-gauchisme gangrène la société dans son ensemble et que l'université n'est pas imperméable » (Otter, 2021).

⁵⁰ En juillet 2018, la pièce de théâtre SLĀV, par le metteur en scène québécois Robert Lepage et dont l'interprète principale est la chanteuse Betty Bonifassi, est annulée par la direction du Festival international de jazz de Montréal, à la suite de nombreuses contestations, notamment le fait que le spectacle représente une « appropriation raciste de la culture noire ». La pièce abordait la question de l'esclavage et mettait en scène des chants de personnes afro-américaines mises en esclavage par une majorité de comédien·ne·s blanc·he·s (La Presse Canadienne, 2019).

⁵¹ Le spectacle Kanata, mis en scène par Robert Lepage et devant être présenté à Paris en décembre 2018, aborde l'histoire du Canada et les rapports entre les populations blanches canadiennes et les peuples autochtones. Le 14 juillet 2018, après avoir fait l'objet de vives critiques – dénonçant notamment des formes d'appropriation culturelle par l'absence de personnes issues des peuples autochtones dans la pièce – celle-ci est annulée par Robert Lepage (Le Devoir, 2018).

⁵² Pour des exemples des dénonciations émises par des professeur·e·s, voir la série de chroniques signées par Isabelle Hachey, entre le 29 janvier et le 9 février 2021 (La Presse, 2021a, 2021b, 2021c, 2021d, 2021e).

prochaine section, présenter certaines approches théoriques en philosophie du langage et de la linguistique (approches du contenu sémantique et approche prohibitionniste des insultes), qui permettent de comprendre le caractère offensant (*derogatory*) des insultes *en tant qu'expressions linguistiques* et les (im)possibilités de les utiliser, dépendamment du contexte d'énonciation, du positionnement du locuteur·rice et de ses intentions. Il n'est pas possible de faire sens de ce qu'est une insulte comme le mot en « n » sans considérer le terme *en tant qu'expression linguistique* ; cependant, comme nous le montrerons au long de l'article, cette approche n'est pas suffisante car elle ne permet pas de comprendre les répercussions d'un mot sur les personnes ciblées. Opter pour une conception des insultes pour *ce qu'elles font en tant qu'actes de langage* nous permettra de saisir pleinement ce que fait le mot en « n » au moment où il est utilisé (force illocutoire) et ce qu'il produit comme effets (force perlocutoire).

2. Comprendre le caractère offensant des insultes en tant qu'expressions linguistiques

Dans l'affaire du mot en « n » au Québec, alors que certain·e·s acteur·rice·s et groupes affirment que l'usage de ce mot constitue une insulte raciale et que son utilisation en contexte pédagogique est une manifestation du racisme systémique ; d'autres répondent que l'utilisation du mot en « n » dans un but pédagogique ne constitue pas une manifestation du racisme et qu'il est nécessaire de distinguer, d'un part, la lutte contre le racisme sur le campus universitaire et, de l'autre, la préservation de la liberté académique et de la liberté d'expression. Pourquoi certain·e·s acteur·rice·s affirment être offensé·e·s, insulté·e·s, voire blessé·e·s et humilié·e·s par un discours ? Pourquoi l'utilisation du mot en « n » provoque-t-elle l'offense, même dans des situations où le terme est simplement mentionné ? Et dans quelles situations, s'il y a, l'utilisation du mot en « n » ne serait pas offensante ?

Les insultes sont polysémiques : elles peuvent être comprise soit comme des termes ou des expressions linguistiques, soit comme des actes de langage ou des actes de discours. Considérer des expressions linguistiques comme étant intrinsèquement des insultes – et tombant dans la sous-catégorie du discours haineux (*hate speech*) en tant qu'expressions insultantes – signifierait que la présence de ces expressions dans un discours cible des individus et des groupes en fonction de rapports sociaux tels que la race, le genre, la religion, le statut migratoire, la nationalité ou la sexualité et exprime des attitudes négatives tels que le mépris, voire l'hostilité et l'animosité à leur égard (Anderson et Lepore, 2013a : 1 ; Popa-Wyatt et Wyatt, 2018 : 2880).

Adoptant une conception des insultes comme expressions linguistiques, nous allons présenter un premier ensemble d'approches – celles de « contenu sémantique » et « prohibitionniste » des insultes – qui tentent d'expliquer comment, c'est-à-dire par quels procédés, l'insulte *en tant qu'expression linguistique* peut offenser. Ces perspectives se sont développées sur le caractère offensant (*derogatory*) d'une insulte et comprennent d'un côté, celles qui défendent une approche basée sur le contenu sémantique (*content-based*) et de l'autre, celles qui retiennent une approche non basée sur le contenu (*non-contentbased*) des insultes (approche prohibitionniste des insultes). Bien que ces deux types d'approches – basées ou non sur le contenu sémantique – soutiennent, de la même manière, que « l'utilisation des insultes *exprime* des attitudes négatives à l'égard des cibles de ces insultes » (Anderson et Lepore, 2013b : 350), cette division démontre leurs divergences quant aux facteurs en vertu desquels les insultes sont offensantes.

2.1. Comprendre le caractère offensant du mot en « n » : Les principales approches du contenu sémantique des insultes

Les approches basées sur le contenu sémantique des insultes se concentrent sur la sémantique et sur la pragmatique des insultes et constituent des approches basées sur du contenu propositionnel ou « contenu évaluable en termes de vérité » (Crane, 2014 : 8), c'est-à-dire des propositions susceptibles d'être vraies ou fausses. Pour ces approches, les insultes et leurs usages offensent car elles communiquent un contenu offensant. Si cet argument est commun à toutes les approches basées sur le contenu des insultes, des divergences existent parmi celles-ci quant aux mécanismes par lesquels ce contenu offensant et dégradant est exprimé et communiqué. Parmi les approches basées sur le contenu des insultes, nous présenterons, dans cette section, l'expressivisme, l'inférentialisme et l'externalisme.

L'expressivisme soutient que les insultes expriment des attitudes négatives – comme le mépris – à l'égard des membres du groupe ciblé par celles-ci (Ayer, 1952 ; Copp, 2001 ; Kaplan, 2005 ; Richard, 2008 ; Saka, 2007). Selon le philosophe Alfred J. Ayer (1952), précurseur de l'expressivisme et qui en retient une conception méta-éthique, les expressions morales et esthétiques que nous formulons ne sont pas des affirmations cognitives (capables d'être vérifiées comme vraies ou fausses), mais des affirmations non cognitives ou affectives (qui expriment l'évaluation ou la position morale du locuteur sur l'enjeu ou le groupe ciblé). Dans cette approche, les insultes constituent des énonciations morales et, de ce fait, ne sont pas des affirmations vraies ou fausses (elles ne détiennent pas de conditions de vérité). Elles expriment

plutôt un sentiment moral négatif de la part du·de la locuteur·rice à l'égard du groupe visé par l'insulte⁵³.

Contrairement à l'approche expressiviste d'Ayer qui soutient que les expressions morales expriment des attitudes non cognitives, le philosophe Paul Saka (2007) propose une approche expressiviste hybride selon laquelle les insultes expriment des attitudes non cognitives et cognitives, c'est-à-dire qu'elles expriment des positions morales mais décrivent également les cibles de l'insulte. Les positions morales à l'égard des personnes visées par l'insulte correspondent à des jugements ou à des évaluations négatives vis-à-vis de celles-ci, alors que les positions descriptives correspondent au fait que les insultes classent leurs cibles comme membres d'un groupe spécifique et révèlent le caractère véridique de l'affirmation.

Selon une autre perspective expressiviste, celle du philosophe Mark Richard (2008), les insultes expriment le mépris à l'égard des membres du groupe qu'elles ciblent et, le mépris étant ancré dans la signification du terme insultant, interdire le terme signifie interdire cette attitude de mépris ancrée dans le terme. Contrairement à Saka, Richard (2008) soutient que les insultes n'ont pas de contenu doué de conditions de vérité (*truth-conditional content*). Selon Richard, les affirmations offensantes contenant des insultes ne sont ni vraies ni fausses, car si l'insulte classe effectivement l'individu dans un groupe spécifique, cela ne signifie pas pour autant que l'affirmation soit vraie. Richard prend l'exemple d'une insulte antisémite qui, lorsqu'elle est formulée, fait plus que de décrire et de classer la personne ciblée par l'insulte comme appartenant à la communauté juive, mais elle exprime aussi un sentiment moral de haine ou de mépris de la part du·de la locuteur·rice à l'égard de la cible de l'insulte en raison de son appartenance à cette communauté. Richard souligne le fait que cette insulte construit sa cible comme méprisable en raison de son appartenance au groupe ciblé. Ainsi, affirmer qu'une classification est vraie signifierait soutenir que la représentation de cette classification est vraie également, c'est-à-dire que les personnes appartenant à un groupe spécifique sont méprisables parce qu'appartenant à ce groupe (Richard, 2008 : 24).

L'approche expressiviste peut être critiquée sur plusieurs points. D'abord, affirmer – comme le font les expressivistes – que les insultes constituent des propositions morales qui expriment du mépris ou de l'animosité du·de la locuteur·rice à l'égard de leurs cibles ne tient pas compte des situations où le·la locuteur·rice nie le fait que l'usage de l'insulte qu'il fait exprime de sa part un sentiment de mépris envers la cible de l'insulte, ou encore que le·la locuteur·rice n'utilise pas forcément l'insulte pour exprimer son mépris envers la cible, mais plutôt pour catégoriser le

⁵³ Selon l'approche expressiviste d'Ayer, les énonciations morales doivent être distinguées des énonciations factuelles. Les énonciations morales (c'est-à-dire les jugements ou évaluations morales par un·e locuteur·rice d'autrui ou d'une situation) expriment des attitudes non cognitives et ne sont donc pas vérifiables, c'est-à-dire ni susceptibles d'être fausses ni vraies ; par contre les énonciations factuelles, elles, sont cognitives et détiennent de ce fait des conditions de vérité.

groupe ciblé (Camp, 2013). Ensuite, l'approche expressiviste ne permet pas de rendre compte de la différence dans le degré de mépris ou d'offense qu'une insulte peut exprimer. En effet, certains termes insultants sont politiquement et historiquement plus chargés que d'autres (Anderson et Lepore, 2013a). Enfin, l'approche expressiviste ne permet pas non plus d'expliquer les réappropriations et resignifications non offensantes des insultes par les membres des groupes initialement visés par celles-ci. Ces différentes critiques énumérées nous mènent à rejeter l'approche expressiviste pour comprendre le caractère offensant des insultes en tant qu'expressions linguistiques.

Une seconde approche basée sur le contenu sémantique des insultes, l'inférentialisme, défend l'idée selon laquelle il faut comprendre les insultes dans les associations offensantes qu'elles autorisent : la signification d'une insulte est déterminée par son rôle inférentiel (Brandom, 2000 ; Dummet, 1973 ; Tirrell, 1999 ; Whiting, 2008). Ainsi, selon le philosophe Daniel Whiting (2008), le caractère offensant de l'insulte ne réside pas dans son contenu sémantique, mais plutôt dans la pragmatique de son usage, c'est-à-dire dans les « associations offensantes » que l'insulte autorise (2008 : 385). Selon le philosophe Michael Dummet notamment, les insultes permettent d'établir des inférences en deux temps : premièrement, elles permettent de poser les conditions suffisantes pour adresser l'insulte à un individu (*introduction rule*). Deuxièmement, elles déterminent les conséquences du fait d'adresser l'insulte à un individu (*elimination rule*). Par exemple, qualifier un individu par une insulte, dans cette approche, révèle non seulement qu'il mérite cette insulte en raison de son appartenance à un groupe, mais également que cette insulte présuppose un certain nombre de caractéristiques morales associées à ce groupe auquel l'individu insulté fait partie (Dummet, 1973 : 454). L'approche inférentielle des insultes permet de comprendre pourquoi les insultes sont offensantes et dégradantes pour l'ensemble des membres du groupe visé par l'insulte, malgré le fait que l'insulte soit dirigée vers un·e seul·e membre de ce groupe.

L'approche inférentialiste ne suffit pas entièrement à expliquer le caractère offensant ou non d'une insulte en tant qu'expression linguistique. En effet, cette approche – tout comme l'approche expressiviste – ne permet pas d'expliquer les réappropriations non offensantes des insultes par les membres des groupes visés par celles-ci. Selon les philosophes Luvell Anderson et Ernie Lepore (2013b), pour souscrire entièrement à une approche inférentialiste des insultes, il faudrait pouvoir démontrer comment les inférences sont annulées et non offensantes lorsque les insultes sont utilisées par certain·e·s acteur·rice·s plutôt que par d'autres. Cela signifierait que l'approche inférentielle devrait préciser un ensemble d'inférences possibles en fonction de l'identité ou du positionnement social du·de la locuteur·rice (s'il appartient ou non au groupe ciblé par l'insulte). Pour Anderson et Lepore, cela n'est pas possible, étant donné que l'ensemble des

membres du groupe ciblé par l'insulte peuvent faire des usages variés des insultes, et notamment utiliser les insultes pour insulter et offenser les autres membres du groupe ciblé (2013b : 360).

Une troisième approche basée sur le contenu sémantique des insultes, l'externalisme, soutient, quant à elle, que le caractère offensant d'une insulte réside dans son contenu sémantique tel que déterminé par des facteurs externes. Selon le philosophe Christopher Hom (2008 : 430), par exemple, la signification, c'est-à-dire le contenu offensant et dénigrant d'une insulte, est sémantiquement déterminée par des facteurs externes au·à la locuteur·rice, c'est-à-dire les institutions sociales qui reproduisent une idéologie (certaines croyances vis-à-vis d'un groupe spécifique) et un ensemble de pratiques envers ce groupe. Ainsi, selon Hom, le contenu offensant d'une insulte est déterminé par ces institutions sociales (telles que le milieu d'éducation ou l'État) qui sont le produit d'une idéologie raciste et d'un ensemble de pratiques discriminatoires envers le groupe ciblé (Hom, 2008 : 431).

Parmi les critiques de l'approche externaliste, la philosophe Robin Jeshion (2013) soutient que selon l'approche développée par Hom, les idéologies et les pratiques sociales précéderaient chronologiquement l'établissement des insultes. Or, selon Jeshion, cette chronologie est problématique car l'usage d'une insulte à l'égard d'un groupe spécifique participe au développement d'institutions, d'idéologies et de pratiques sociales spécifiques à l'égard de ce groupe. En réponse à cette critique, différent·e·s auteur·rice·s dont les travaux s'ancrent dans l'approche externaliste soutiennent que la réalité sociale (l'idéologie et les institutions) peut avoir un impact sur le langage utilisé par les individus, mais que le langage détermine également cette réalité sociale⁵⁴. Enfin, une autre critique importante de l'approche externaliste souligne – comme les approches expressiviste et inférentialiste – qu'elle ne permet pas de comprendre comment les insultes peuvent être réappropriées et resignifiées par les membres des groupes qu'elles visent, et être ainsi dénuées de leur caractère offensant.

Bien que les approches basées sur le contenu des insultes – qu'elles soient expressivistes, inférentialistes ou externalistes – fournissent diverses explications permettant de comprendre le caractère offensant des insultes, aucune d'entre elles ne parvient à rendre compte et à expliquer de façon convaincante la réappropriation non offensante des insultes par les membres des groupes ciblés par celles-ci. Dans la section suivante, nous présenterons l'approche d'Anderson et Lepore

⁵⁴ Par exemple, les travaux de Haslanger (2006) ont mis en lumière ces liens qu'entretiennent l'externalisme et l'ontologie sociale : « It is an important part of the social constructionist picture that, to put it simply, our meanings are not transparent to us: often ideology interferes with an understanding of the true workings of our conceptual framework and our language. More specifically, ideology (among other things) interferes with our understanding of our classificatory practices, suggesting to us that we are finding in nature divisions that we have played an important role in creating » (Haslanger, 2006: 92).

(2013a, 2013b), qui critiquent vivement les approches basées sur le contenu sémantique des insultes, et proposent plutôt une approche « prohibitionniste ».

2.2. Approches sémantiques et approche prohibitionniste : éléments de comparaison sur le caractère offensant des insultes

En réponse aux approches basées sur le contenu sémantique des insultes, Luvel Anderson et Ernie Lepore (2013a, 2013b) proposent une approche non basée sur le contenu – le prohibitionnisme – qui selon eux permettrait de mieux comprendre le caractère offensant des insultes. Dans l'approche prohibitionniste, les insultes sont offensantes non pas en raison de leur contenu, mais en raison des différentes « réglementations entourant une interdiction d'utiliser le terme » (Anderson et Lepore, 2013a : 2)⁵⁵. Ainsi, l'utilisation des insultes serait offensante « [pour] toute personne pour qui cette interdiction importe » (Anderson et Lepore, 2013a : 21). Selon Anderson et Lepore (2013b), le prohibitionnisme permet d'expliquer les divers degrés d'offense que peut causer une insulte au sein d'un même groupe et entre différents groupes. Contrairement aux approches basées sur le contenu sémantique, l'approche prohibitionniste considère que les insultes sont des mots interdits et tabous. C'est donc la violation de cet interdit, et non pas le terme en soi, qui est offensante (Anderson et Lepore, 2013b : 353). L'approche prohibitionniste d'Anderson et Lepore (2013b) n'assigne pas, contrairement aux approches basées sur le contenu, de rôle au contenu sémantique d'une insulte afin d'expliquer son caractère offensant (Anderson et Lepore, 2013b : 362). Un problème majeur, à nos yeux, de l'approche d'Anderson et Lepore tient à certaines imprécisions et manques de spécifications : ils ne définissent pas clairement ce que signifient et comment se matérialisent concrètement les « réglementations entourant une interdiction d'utiliser le terme », ni de quel ordre sont-elles – morales, politiques ou juridiques. Ils ne définissent pas non plus quelle autorité – administrative, politique ou autre – produit cette réglementation et quel·le·s acteur·rice·s stipulent qu'un individu a rompu l'interdit d'utiliser le terme.

Les approches basées et non basées sur le contenu des insultes fournissent des explications différentes pour comprendre les facteurs déterminant le caractère offensant des insultes et, de ce fait, se prononcent différemment quant aux possibilités de les utiliser, en fonction du contexte d'énonciation (pédagogique, culturel ou autre) et de la place sémantique de l'insulte dans la phrase (citations, discours indirect, mentions), en fonction des intentions du·de la locuteur·rice qui l'utilise

⁵⁵ Dans leur article, Anderson et Lepore (2013a) parlent de ces réglementations en tant que « relevant edicts surrounding th[e] prohibition [of slurs] » (2013a : 2), les définissant notamment comme des directives imposées par une figure d'autorité.

(insulter, présenter un contenu pédagogique) ou encore en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice (membre ou non du groupe visé par l'insulte).

Concernant le contexte d'énonciation et les intentions du·de la locuteur·rice qui utilise le terme insultant dans un discours, dans le cas de discours indirects et des citations, l'enjeu est de déterminer si le contenu dégradant de l'insulte est attribué à celui·elle qui énonce et qui rapporte un discours ou à celui·elle dont le discours a été rapporté. Selon les approches basées sur le contenu sémantique des insultes, les insultes peuvent acquérir un sens non offensant dépendamment de leur contexte d'énonciation. Cepollaro et Zeman (2020) proposent de se concentrer sur la façon dont les insultes peuvent être utilisées de façon non dégradante et non offensante (*non-derogatory uses*), comme dans des situations de discours indirects ou des citations, des contextes fictionnels dans le cadre de productions artistiques (comme la musique, le cinéma ou la littérature) et des contextes pédagogiques. Dans le cadre éducatif, Hom soutient notamment que l'énonciation des insultes à des fins pédagogiques n'est pas offensante (Hom, 2008 : 429). Dans le même sens, Kennedy (2000) est d'avis que le mot en « n » n'est pas offensant dans certains contextes, comme le contexte éducatif ou humoristique (Kennedy, 2000 : 93).

Pour les défenseur·se·s d'une approche prohibitionniste des insultes, le caractère offensant est attribué à l'insulte, même lorsque celle-ci est utilisée dans des cas de mention, de citation ou de discours indirect et quelles que soient les intentions du·de la locuteur·rice. C'est le cas, car les insultes sont toujours dégradantes et offensantes en elles-mêmes, et cela pèse plus fort que le fait qu'elles soient comprises dans un discours indirect (Anderson et Lepore, 2013a, 2013b). Contrairement aux approches de contenu sémantique, dans l'approche prohibitionniste, l'interdiction d'énoncer le terme s'applique sur toutes les occurrences du terme. L'utilisation du terme – que ce soit sous forme de citation, de mention ou de discours indirect – provoquera toujours une offense, car elle transgresse l'interdiction de l'utiliser (Anderson et Lepore, 2013b : 354). Anderson et Lepore (2013a) soulignent que peu importe la forme sémantique que prend l'insulte et peu importe les intentions du·de la locuteur·rice, la simple utilisation du terme transgresse l'interdiction, ce qui risque de provoquer l'offense (Anderson et Lepore, 2013a : 15).

Concernant le positionnement du·de la locuteur·trice utilisant un terme insultant, les travaux en philosophie du langage et de la linguistique se divisent entre, d'un côté, des positions soutenant que l'utilisation d'une insulte comme expression linguistique est toujours offensante et préjudiciable, peu importe si les acteur·rice·s prononçant l'insulte font partie ou non du groupe visé par l'insulte (Dejesus, 2002 ; Matsuda, 1993) et, de l'autre, des positions soulignant que lorsque celle-ci est prononcée par les membres du groupe ciblé par l'insulte, elle n'entraîne pas le même niveau de préjudice et d'offense, car elle peut constituer alors une forme de réappropriation. Parmi

les défenseur·se·s de cette seconde position, nous retrouvons des théoricien·ne·s des approches basées sur le contenu sémantique des insultes (Hom, 2008 ; Richard, 2008 ; Saka, 2007), mais également celles de l'approche prohibitionniste (Anderson et Lepore, 2013a). Pour les théoricien·ne·s des approches basées sur le contenu des insultes, les insultes peuvent être utilisées, de façon non offensante, par les membres des groupes visés par celles-ci. Dans cette perspective, les réappropriations des insultes par ces locuteur·rice·s vont modifier le contenu sémantique de l'insulte : l'insulte n'est plus utilisée pour communiquer du mépris à l'égard du groupe visé par celle-ci. La signification conventionnelle du terme est altérée et réappropriée de façon non offensante (Hom, 2008 ; Richard, 2008 : 9 ; Saka, 2007), par exemple comme une expression de solidarité ou une marque d'intimité (Cepollaro et Zeman, 2020 : 3).

Selon l'approche prohibitionniste d'Anderson et Lepore (2013a), les approches basées sur le contenu ne parviennent pas à expliquer la réappropriation des insultes, car elles n'expliquent pas pourquoi les non-membres du groupe visé par l'insulte ne peuvent pas elleux aussi utiliser la resignification de l'insulte⁵⁶. Selon Anderson et Lepore (2013a), on ne peut pas prétendre que l'usage des insultes soit autorisé pour les membres des groupes visés en supposant que leur utilisation est toujours non offensante. Anderson et Lepore soutiennent plutôt que les membres du groupe visé qui se réapproprient l'insulte sont autorisé·e·s à le faire : iels ne violent pas l'interdiction d'utiliser l'insulte, car leur appartenance au groupe ciblé leur fournit une « clause échappatoire irrévocable » (*defeasible escape clause*) (Anderson et Lepore, 2013a : 20). Selon eux, lorsque cette appropriation sera suffisamment répandue et développée dans le temps, l'insulte perdra de son intensité offensante et l'interdiction d'utiliser le terme pourra donc être levée pour les non-membres du groupe visé dans des situations spécifiques :

Once appropriation is sufficiently widespread, it might even come to pass that the prohibition on a slur eases, permitting—under highly regulated circumstances—designated outside members access to an appropriated use. [...] Once this practice becomes sufficiently widespread, the slur [...] loses its offensive intensity (Anderson et Lepore, 2013a: 20).

Selon Anderson et Lepore (2013a), les insultes varient dans leur intensité et dans leur capacité d'offenser, non seulement en fonction des groupes visés, mais également en fonction des membres d'un même groupe. Pour Anderson (2018), l'idée que l'usage du mot en « n » au sein des communautés noires est homogène est une simplification excessive des pratiques linguistiques (Anderson, 2018 : 8). Comprendre que le degré d'offense d'une insulte varie au sein même des membres du groupe amène à nuancer les possibilités d'utiliser l'insulte même lorsque le-la

⁵⁶ Selon Kennedy, si nous pouvons concevoir une réappropriation non offensante du mot en « n » par les membres des communautés noires, alors il faut accepter que ce terme soit également utilisé de façon non offensante par les non-membres de ces communautés, c'est-à-dire par les personnes racialisées comme blanches (Kennedy, 2000 : 92).

locuteur·rice appartient au groupe ciblé. À ce sujet, certain·e·s auteur·rice·s prétendent que la signification du mot en « n » n'est pas subvertie par son usage par les membres des communautés afro-américaines (Allen, 1983 ; Asim, 2007 ; Dejesus, 2002 ; Delgado, 2012 [1982] ; Kennedy, 2002)⁵⁷. À leur avis, l'utilisation de ce mot représente plutôt une internalisation du racisme anti-Noir·e·s. Asim écrit en ce sens que : « Blacks who created distracting and unnecessary divisions—and called each other [N-word] – simply played into the hands of those who opposed their cause » (Asim, 2007 : 71-72). D'autres rappellent l'importance de se réappropriier les termes insultants afin de reprendre le contrôle sur le langage et sur sa propre vie (Bailey *et al.*, 1998).

Cette synthèse des approches basées sur le contenu sémantique et de l'approche prohibitionniste des insultes – et leurs explications respectives sur le caractère offensant des insultes en fonction du contexte d'énonciation, des intentions du·de la locuteur·rice et de son positionnement social – nous permet de montrer en quoi l'approche prohibitionniste comble les lacunes des approches basées sur le contenu. Cependant, l'approche prohibitionniste comporte, elle aussi, des limites importantes. Malgré les contributions du prohibitionnisme d'Anderson et Lepore (2013a, 2013b), celui-ci ne tient pas compte du fait que les insultes – en tant qu'expressions linguistiques – expriment des attitudes négatives à l'égard du groupe qu'elles visent et qu'elles peuvent avoir des effets sur ce groupe. Anderson et Lepore (2013b) remarquent qu'il est souvent reproché à leur approche de prétendre que c'est l'interdiction qui crée l'offense et non le contraire. Selon eux, l'utilisation des certains mots peut être offensante voire blasphématoire, lorsqu'elle viole une interdiction, mais les mots en eux-mêmes ne sont pas interdits parce que leur contenu est offensant, mais – disent-ils – pour d'autres raisons. Les auteurs admettent que l'interdiction n'est pas mise en place sans raison, mais arguent que cette raison n'est pas liée au contenu offensant de l'insulte. Ils évoquent plusieurs explications, soit le fait que les membres d'un groupe interdisent l'usage d'un terme, car il n'est pas utilisé par elleux et est donc perçu comme une façon de s'emparer de leur pouvoir d'autodéfinition :

[...] dans des situations où un groupe est subordonné à un autre, l'usage d'un terme par le groupe dominant pour définir le groupe subordonné peut provoquer l'offense. L'usage de ce terme par le groupe dominant peut être un rappel de la

⁵⁷ Selon Rahman (2011), il y a des divergences d'opinion au sein des communautés afro-américaines sur l'interdiction du mot en « n ». Rahman effectue une analyse des performances de comédien·ne·s afro-américain·e·s ainsi que des entrevues des membres de la communauté afro-américaine pour comprendre les usages du mot en « n » au sein du répertoire linguistique de la communauté malgré le fait que le terme ait des associations historiques négatives. Selon Rahman, l'utilisation du mot en « n » au sein de la communauté afro-américaine est faite pour encourager la conception du soi Afro-Américain·e. Selon Rahman, le mot en « n » est utilisé dans le cadre d'un contre-langage (Rahman, 2011 : 17). Il permet de se réappropriier le terme et de lui donner une nouvelle signification, notamment pour exprimer un sentiment de solidarité – relié à une perception de partager des situations d'injustice raciale. Mais le mot en « n » peut également être utilisé pour exprimer son désaccord envers un·e autre membre de la communauté afro-américaine qui n'est pas « conforme aux normes de cette communauté ». Il peut ainsi être utilisé pour rabaisser – ce qui vient appuyer la signification raciste du terme (Morgan, 2002 : 42 ; Rahman, 2011 : 22).

relation d'oppression dans laquelle le groupe subordonné se trouve (2013b : 355)⁵⁸.

Comme le soulignent Popa-Wyatt et Wyatt, Anderson et Lepore (2013b) admettent cette faille dans l'approche prohibitionniste. L'interdiction d'un terme résulte de l'offense et de la subordination que ce terme produit, et donc cela ouvre la voie à chercher à comprendre la subordination comme forme centrale d'explication de l'offense (Popa-Wyatt et Wyatt, 2018 : 2887).

Si les approches basées sur le contenu sémantique et l'approche prohibitionniste des insultes offrent des avenues pour comprendre pourquoi une insulte en tant qu'expression linguistique est offensante, nous avons montré que ces approches sont lacunaires dans la présentation et l'explication qu'elles offrent des facteurs rendant un terme et un discours offensant. En guise de solution de rechange, nous proposons de considérer les insultes non pas pour ce qu'elles *sont*, ce qui implique une conception des insultes *en tant qu'expressions linguistiques*, mais pour ce qu'elles *font* en adoptant une conception des insultes *en tant qu'actes de langage*. Dans la section suivante, nous verrons de quelle façon la théorie des actes de discours, telle que développée par John L. Austin (1975 [1962]) et reprise par Judith Butler (2017 [2004]), permet de comprendre le pouvoir performatif du discours et, de ce fait, de concevoir les insultes comme des actes de discours en eux-mêmes, plutôt que comme des expressions faisant partie de certains actes de discours. Cette conception des insultes comme actes de langage nous permettra enfin de comprendre pourquoi les insultes ont le pouvoir d'offenser.

3. Comprendre le caractère offensant des insultes en tant qu'actes de langage : entre forces illocutoires et perlocutoires

Dans la section précédente, nous avons vu que les insultes en tant qu'expressions linguistiques constituent une sous-catégorie des discours haineux. En effet, certains termes sont

⁵⁸ Selon Anderson et Lepore, pour qu'un terme devienne une insulte, il faut que des individus – appartenant au groupe étant la cible de l'insulte – le déclarent comme tel (Anderson et Lepore, 2013b : 16). Ce processus de labellisation d'un terme comme une insulte constitue un droit à l'autodéfinition (*right to self-determination*) (Anderson et Lepore, 2013a : 351) par un groupe social donné de la façon dont d'autres groupes peuvent faire référence à lui et à ses membres. Les groupes détiennent ainsi un pouvoir en ce qui concerne la légitimité de se nommer à travers un droit à l'autodéfinition, et donc les nommer par un nom qui n'est pas approuvé par le groupe peut résulter en une insulte. La frontière entre des labellisations approuvées et désapprouvées n'est pas toujours très claire, car au sein d'un même groupe social, des dissensus peuvent apparaître à ce sujet. Anderson et Lepore expliquent que ces frontières sont déterminées généralement par une *majorité* des membres d'un groupe (2013b : 351). Si ce droit à l'autodéfinition, tel que nommé par Anderson et Lepore (2013b), au sens d'un droit de définir par un groupe ce qui compte ou non comme une insulte en tant qu'expression linguistique à leur égard, peut être envisagé, Anderson et Lepore (2013b) ne précisent pourtant pas quels seraient les critères d'application d'un tel droit en distinguant les groupes ou circonstances où ce droit à l'autodéfinition est présent, et les groupes ou circonstances où il ne l'est pas. Cette absence de précision est problématique à nos yeux. Par exemple, en l'absence de critère dans l'application du droit d'autodéfinition, des groupes fascistes ou suprémacistes pourraient refuser ce qualificatif en raison du caractère offensant du terme à leurs yeux. Cette situation est évidemment très éloignée, à plusieurs égards, d'un cas de figure où des minorités raciales refusent un qualificatif racialement discriminant.

intrinsèquement insultants, car ils ciblent des individus et des groupes et communiquent des attitudes négatives envers eux. Nous rejetons cette conception de l'insulte, qui contient des contradictions⁵⁹. Nous proposons, comme alternative, de concevoir les insultes non pas *en tant qu'expressions linguistiques* mais *en tant qu'actes de discours*. Cette conception alternative suggère qu'une expression linguistique qui n'est pas intrinsèquement insultante peut être utilisée dans un acte de discours dans le but d'insulter. Par exemple, s'adresser à une personne en l'interpellant de la façon suivante : « Espèce de pauvre cloche ! », constitue un acte de langage insultant, bien que le terme « cloche » ne soit pas intrinsèquement une insulte au sens d'une expression linguistique insultante. Nous tenons à souligner que dans le cas du mot en « n », la conception de ce mot comme insulte (en tant qu'expression linguistique) et la conception de ce mot comme terme utilisé pour former une insulte (en tant qu'acte de langage) ne sont pas mutuellement exclusives. Nous retiendrons cependant la seconde conception ici, afin de proposer un cadre théorique plus solide pour expliquer le caractère offensant des insultes.

Dans son ouvrage *Le pouvoir des mots : Discours de haine et politique du performatif*, publié en 2014 – et traduit de la version originale *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, publié en 1997 – la philosophe Judith Butler fait le lien entre la théorie des actes de discours (*Speech Act Theory*) du philosophe du langage John L. Austin et le concept d'interpellation du philosophe politique Louis Althusser. Elle y développe le concept de « vulnérabilité linguistique » du sujet (Butler, 2017 [2004] : 20). Selon Butler, nous sommes vulnérables parce que nous sommes des « êtres de langage », et de ce fait le langage nous constitue et nous dépendons de lui pour exister (Butler, 2017 [2004] : 22). Nous retiendrons deux idées essentielles de l'ouvrage de Butler. Premièrement, le langage a un pouvoir d'action en nous constituant comme sujets et en parvenant à nous blesser. Deuxièmement, les liens entre discours et effets injurieux du discours doivent être détendus pour pouvoir envisager que les mots injurieux ne blessent pas toujours, mais qu'ils peuvent être réappropriés et investis de nouvelles significations.

Butler s'appuie sur la théorie des actes de discours d'Austin, développée notamment dans *How to Do Things with Words* (1975 [1962])⁶⁰. Austin explique que le langage n'a pas toujours pour fonction de décrire la réalité sociale, mais qu'il peut avoir un pouvoir performatif, c'est-à-dire un pouvoir d'agir (Austin, 1975 [1962] : 117)⁶¹. De ce fait, il a le pouvoir de modifier la réalité sociale

⁵⁹ Par exemple, lorsqu'une personne utilise le mot « queer » pour se définir face à un·e interlocuteur·rice qui lui demande son orientation sexuelle, son utilisation de l'expression « queer » ne relève pas de l'insulte ou du discours haineux. Par contre, lorsqu'un individu interpelle un couple homosexuel en utilisant le mot « queer », l'utilisation de ce terme devient alors une insulte et tombe dans la catégorie du discours haineux.

⁶⁰ Austin a également développé sa théorie dans ses articles : « A Plea for Excuses : The Presidential Address » (1956a) et « Ifs and Cans » (1956b).

⁶¹ Ainsi, selon Austin, un discours peut constituer un acte de langage performatif lorsque le discours en lui-même réalise ce qu'il dit au moment de l'énonciation et transforme la réalité sociale. Comme l'explique Butler à ce sujet : « Si

(*ibid.*). Pour Austin, « pour savoir ce qui rend un énoncé efficace, ce qui lui confère son caractère performatif, il est nécessaire de le situer dans une « situation discursive totale » (*total speech situation*) (Austin, 1975 [1962] : 52, 148). Selon lui, il y a des actes de discours locutoires, illocutoires et perlocutoires. Un acte *locutoire* est un acte phonétique : celui de dire, de prononcer des mots, de produire la parole (Austin, 1975 [1962] : 92). L'acte de discours *illocutoire* est un acte de discours « qui en disant quelque chose le [fait] », qui est « lui-même la chose qu'il effectue » (Butler, 2017 [2004] : 23). Ainsi, un acte illocutoire est un acte qui agit au moment de l'énonciation, comme dans le cas d'énonciation d'ordres, d'avertissements ou de promesses (Austin, 1975 [1962] : 98). Les actes de discours illocutoires correspondent à des actes « conventionnels, mais aussi “rituels ou cérémoniels”. [...] L'acte de discours illocutoire accomplit [*performs*] son objet au moment de l'énonciation, mais il ne l'accomplit que pour autant que ce moment est ritualisé, qu'il ne s'agit pas d'un moment unique » (Butler, 2017 [2004] : 23). L'acte de discours *perlocutoire* constitue, quant à lui, à un acte qui produit des effets, « qu'ils soient intentionnels ou non sur les représentations, les sentiments, les actions des personnes » qui reçoivent l'acte de discours. Un acte perlocutoire est de ce fait un acte locutoire et illocutoire (Austin, 1975 [1962] : 108)⁶². Il entraîne certains effets, qu'il faut dissocier de l'acte de discours lui-même (Butler, 2017 [2004] : 23)⁶³.

Dans cette section, nous expliquerons que les insultes comme actes de discours sont offensantes, non seulement parce qu'elles ont le pouvoir d'insulter et de subordonner racialement (force illocutoire), mais également parce qu'elles ont le pouvoir de blesser et de réduire au silence les individus et les groupes ciblés par ces insultes (force perlocutoire).

P'on peut [...] dire qu'un mot “fait” quelque chose, c'est donc que le mot ne se contente pas de signifier une chose, mais que cette signification est aussi une réalisation de la chose. [Le] principe de l'acte performatif réside dans cette apparente coïncidence entre signifier et agir [*enacting*] » (Butler, 2017 [2004] : 78). Un acte de langage performatif peut constituer par exemple le jugement d'un·e accusé·e et son acquittement ou sa condamnation : lorsque le·la juge prononce la sentence qui attend l'accusé·e, c'est-à-dire à l'instant où le·la juge énonce si celui·elle-ci est innocent·e ou coupable, le·la juge réalise ce qu'il dit au moment de l'énonciation.

⁶² La théorie des actes de discours d'Austin – et particulièrement sa distinction entre actes de discours locutoires, illocutoires et perlocutoires – soulève quelques critiques. Parmi ces critiques, il est soulevé qu'Austin ne délimite pas l'étendue ou les frontières des actes de discours perlocutoires – du fait que, dans sa théorie, il considère tout effet consécutif de l'acte de discours comme un acte perlocutoire. D'autres débats existent également parmi les théoricien·ne·s des actes de discours s'inspirant de la théorie d'Austin à savoir si les effets perlocutoires doivent être limités aux effets perlocutoires intentionnels – et notamment les effets des actes illocutoires – ou s'ils peuvent inclure les effets des actes locutoires. Pour plus de précisions sur ces critiques, voir Sbisà (2013).

⁶³ Un acte illocutoire est un acte que le·la locuteur·rice performe au moment de l'énonciation, alors qu'un acte de discours perlocutoire est un acte qui entraîne certains effets sur l'interlocuteur·rice. Par exemple, si un·e locuteur·rice en averti un·e autre sur le fait qu'il est dangereux de se balader dans certains quartiers de la ville, son avertissement constitue un acte illocutoire. Maintenant, si l'interlocuteur·rice tient compte des propos du·de la locuteur·rice qui tente de le·la persuader et modifie son trajet pour éviter de se balader dans les quartiers mentionnés, la persuasion constitue un acte de discours perlocutoire.

3.1. Force illocutoire des insultes raciales : reproduction des catégories raciales et subordination des sujets racialisés

Afin de conceptualiser les insultes raciales comme des actes de discours détenant le pouvoir d'insulter et de subordonner racialement (force illocutoire), nous allons présenter les approches de Judith Butler (2017 [2004]) et de Rebecca Kukla (2018), puis celle de Luvell Anderson (2018).

3.1.1. La force illocutoire des insultes dans la pensée de Judith Butler et de Rebecca Kukla

Lorsque des individus affirment être blessés par le langage, cela signifie qu'il est attribué au langage « une puissance d'agir [*agency*], un pouvoir de blesser, et [ils se] positionn[ent] comme des objets situés sur sa trajectoire injurieuse » (Butler, 2017 [2004] : 21). Si se voir accoler un nom (*to be called a name*) est ainsi « l'une des conditions de la constitution d'un sujet dans le langage » (Butler, 2017 [2004] : 22), ce nom accolé peut servir à insulter l'individu. De ce fait, « [ê]tre insulté (*to be called a name*) est l'une des premières formes de blessure linguistique dont [l'individu fait] l'expérience » (*ibid.*). Comme l'explique le philosophe Louis Althusser, l'interpellation permet ainsi à l'individu de devenir un « sujet social [car] il reconnaît que l'interpellation s'adresse réellement à lui et que c'était réellement lui qui était interpellé (et non quelqu'un d'autre) » (Althusser, 1971 : 174).

En s'appuyant sur le concept d'interpellation d'Althusser (1971), Butler explique que si, d'une part, le langage permet – par le processus social d'interpellation linguistique – de constituer le sujet, de le reconnaître et de lui donner une existence sociale, d'autre part, l'interpellation a également le pouvoir de le blesser et de l'exclure : « l'adresse constitue un être à l'intérieur du circuit possible de la reconnaissance et peut aussi par conséquent le constituer en dehors de ce circuit, dans l'abjection » (Butler, 2017 [2004] : 26). De ce fait, l'interpellation a le pouvoir de reconnaître et de rendre reconnaissable le sujet ainsi que de le menacer :

[F]aire l'objet d'une adresse, ce n'est pas simplement être reconnu pour ce que l'on est déjà, c'est aussi se voir conférer le terme même par lequel la reconnaissance de l'existence devient possible. [...] Si le langage peut fortifier le corps, il peut aussi menacer son existence. Ainsi, la question du caractère menaçant du langage paraît liée à la dépendance originelle de tout être parlant à l'égard de l'adresse constitutive ou interpellative de l'Autre (*ibid.*).

Ainsi, si le langage – par l'interpellation parfois insultante – nous constitue en nous figeant dans une catégorie, il nous permet également d'exister socialement et d'utiliser le langage pour répondre à et contrer cette insulte (Butler, 2017 [2004] : 22-23). Les insultes raciales sont donc considérées comme des actes de langage illocutoires. Elles sont performatives, c'est-à-dire qu'elles

constituent des conduites au sens où elles communiquent l'offense mais, surtout, elles réalisent ce qu'elles communiquent : « [L]es épithètes racistes ne relaièrent pas simplement un message d'infériorité raciale : en le "relayant", elles institutionnaliseraient verbalement cette relation de subordination » (Butler, 2017 [2004] : 118). Dans les travaux de la juriste Mari J. Matsuda (1993), le discours de haine raciale a une force illocutoire au sens où il constitue une injure :

[L]e discours ne *reflète* pas simplement une relation sociale de domination ; il *décète* [*enacts*] la domination, et devient ainsi le moyen par lequel la structure sociale est ré-établie [*reinstated*]. D'après ce modèle illocutoire, le discours de haine constitue son destinataire au moment de l'énonciation ; il ne décrit pas l'injure, il n'a pas pour conséquence une injure ; il suffit de le prononcer pour accomplir l'injure elle-même, celle-ci étant ici comprise comme une subordination sociale (Butler, 2017 [2004] : 42).

Dans la même veine, au sujet de la pragmatique des insultes, la philosophe Rebecca Kukla (2018) explique que les insultes raciales sont des actes de discours et qu'elles possèdent de ce fait un pouvoir d'agir dans un contexte communicationnel, non seulement parce qu'elles reproduisent les catégories raciales, mais aussi parce qu'elles constituent un mécanisme d'interpellation par lequel une idéologie construit un sujet et se reproduit elle-même⁶⁴. Selon Kukla, les insultes ont une force illocutoire : elles ne sont pas simplement des expressions, mais des *actes* : ceux « d'utiliser un mot ou un terme » (2018 : 8). Kukla (2018) définit les insultes comme des formes spécifiques d'interpellation d'un individu ou d'un groupe en ce sens qu'elles ciblent et reconnaissent un sujet comme ayant une identité générique, dérogée et subordonnée. Ceci signifie que l'insulte assigne l'individu ou le groupe ciblé par l'insulte à une identité spécifique, le réduit à cette identité de façon essentialisante (générique) et qualifie cette identité comme étant inférieure et héritée biologiquement plutôt que produite par une construction sociale (dérogée). Enfin, l'insulte situe la personne insultée dans une position subordonnée par rapport à la personne produisant l'insulte. Ancrée dans une idéologie spécifique, l'insulte – par son pouvoir d'essentialiser, de diminuer et de subordonner la personne ou le groupe ciblé – construit et positionne des sujets en relation les uns avec les autres, permettant à l'idéologie de se reproduire et de se renforcer (Kukla, 2018 : 23-24). L'interpellation est ainsi un outil par lequel l'idéologie constitue les sujets, qui à leur tour la constituent. L'idéologie (que ce soit la démocratie, le patriarcat ou le racisme, entre autres) a un effet naturalisant que l'interpellation permet d'exécuter (Kukla, 2018 : 18-19). Dans cette

⁶⁴ En s'appuyant sur une approche matérialiste de l'idéologie, Kukla soutient une conception de l'idéologie de la façon suivante : « An ideology cotravels with and helps to produce and enforce a *social ontology*, which includes specific social identities and relations, as well as general facts about the world that explain those social identities and relations » (2018 : 8). L'interpellation est un mécanisme par lequel l'idéologie peut se reproduire et se renforcer : l'idéologie reproduit un ensemble d'identités et de relations sociales, mais également un ensemble de représentations et de pratiques. L'idéologie et les sujets porteurs d'identités sociales différentes sont ainsi co-constitutifs : l'idéologie permet de construire les identités sociales et de constituer les relations entre les sujets, mais l'idéologie – impliquant un ensemble de normes, d'institutions et de pratiques – a besoin de ces sujets pour se reproduire : « Ideology can only reproduce itself if there exist the *right kinds of subjects* to inhabit the roles that make it up » (Kukla, 2018 : 12).

perspective, le mot en « n » n'est pas qu'un simple terme : il est une insulte raciale lorsqu'il est utilisé dans un acte de langage d'interpellation d'un sujet (individu ou groupe). En effet, lors de l'interpellation, le mot en « n » reconnaît ce sujet comme ayant une identité générique, dérogée et subordonnée.

Une insulte comme acte de discours est raciale lorsqu'elle est le produit de discours explicitement racialisants. Les discours racialisants peuvent prendre la forme d'un langage écrit ou parlé et être explicites (tels que des insultes, des blagues, des épithètes) ou implicites (Dick et Wirtz, 2011)⁶⁵. Ils consistent en un langage écrit et parlé qui a des effets racialisants sur les individus et les groupes contre lesquels se dirige l'insulte, c'est-à-dire qu'ils vont mobiliser et reproduire les catégories raciales par des processus de racialisation⁶⁶. Ainsi, bien que la race soit le produit de processus de racialisation socialement construits et historiquement contingents, les discours racialisants ont néanmoins des effets concrets, matériels et symboliques sur la vie des personnes ciblées. Les discours racialisants, explicites ou non, participent à construire des individus et des groupes comme des sujets racialisés et à déterminer leurs positions vis-à-vis d'autres groupes. Les discours racialisants ont ainsi le pouvoir d'organiser la société en catégories raciales et en reproduisant les hiérarchies raciales (Mills, 1997). Une insulte raciale – comme l'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage visant à insulter – constitue un discours explicitement racialisant, car elle mobilise explicitement la différence raciale et la reproduit.

3.1.1.1. *Le mot en « n » et son pouvoir d'insulter et de subordonner*

Le mot en « n » est à la fois une insulte en tant qu'expression linguistique et un terme qui, lorsqu'il est utilisé dans un acte de discours d'interpellation, a la force illocutoire d'une insulte. Pour comprendre cette particularité du mot en « n », il faut se tourner vers son histoire, afin de comprendre le contexte dans lequel il est devenu une insulte (en tant qu'expression linguistique), mais également ce qu'il produit lorsqu'il fait partie d'une interpellation (en tant qu'acte de langage).

Concernant l'histoire du mot en « n » en tant qu'expression linguistique, plusieurs théoricien·ne·s critiques de la race ont expliqué que le mot en « n » ne constitue ni une simple figure de style, ni un terme qui fait référence uniquement à un phénomène passé (colonialiste, esclavagiste et raciste). Au contraire, il s'agit d'un terme qui rappelle de façon continue la prétendue infériorité raciale des membres des populations noires et la perpétuation contemporaine du racisme anti-

⁶⁵ Pour plus de détails sur les formes implicites des discours racialisants, voir Hill (2001, 2008).

⁶⁶ D'après les théoricien·ne·s critiques de la race, la racialisation correspond à un ensemble de processus d'altérisation des individus et des groupes en fonction d'une différence de caractéristiques raciales (Hall, 1991 ; Omi et Winant, 1994). Les discours racialisants, dont font partie les insultes raciales, reproduisent les distinctions raciales entre les groupes (Bonilla-Silva, 2015).

Noir·e·s. Ce racisme influence les institutions politiques, juridiques et sociales, notamment au sein des sociétés libérales occidentales. Comme le rappelle la professeure d'histoire et afro-américaine Elizabeth Stordeur Pryor, dans une allocution aux *Conférences TED* en 2019 :

[T]he N-word is not just a word, it's not neatly content in a racist past, a relic of slavery. Fundamentally, the N-word is an idea disguised as a word: that Black people are intellectually, biologically inferior to white people. That inferiority means that the injustice we suffer and the inequality we endorse is essentially our own fault (Pryor, 2019).

S'appuyant notamment sur les travaux de Chideya (1999 : 7-9) et Rael (2002 : 91-102), Pryor (2016) s'intéresse à l'histoire du mot en « n » et cherche à connaître le moment où celui-ci est devenu une insulte. Elle explique que si, dès les années 1600, le mot en « n » est utilisé par les puissances coloniales britanniques pour désigner les travailleur·se·s afro-descendant·e·s réduit·e·s à l'esclavage, il ne constituait pas alors une insulte (Pryor, 2016 : 212). Le mot en « n » est devenu une insulte à un moment précis de l'histoire des États-Unis, à partir des années 1820, avec le début de l'abolition graduelle de l'esclavage et de la libération des populations afro-descendantes. Dès cette période, le mot en « n » n'inclut plus uniquement les personnes afro-descendantes réduites à l'esclavage, mais toutes celles qui sont désormais libres. Ensemble, ces catégories représentent « une population occupant une classe sociale racialisée, immuable, incapable d'accéder à la liberté et la citoyenneté réelles » (Pryor, 2016 : 225). Ainsi, dès le début du mouvement abolitionniste, le mot en « n » n'est plus utilisé pour parler d'une personne noire mise en esclavage, mais il englobe désormais l'ensemble des personnes afro-américaines libres. Le terme devient, dès lors, une insulte utilisée pour contrer les aspirations à la liberté et à la mobilité sociale des populations noires et réaffirmer les hiérarchies raciales et la blancheur de la société :

In the early nineteenth century, a small but influential black middle class – a group characterized by education and activism, not necessarily prosperity – began to defy their prescribed roles as laborers. They asserted their right to equal access to the goods and services designed for public consumption, including entrée into vehicles of transportation, theaters, taverns, and inns. To prevent such freedom of mobility, [N-word] emerged as a weapon of racial containment, a barometer against which to measure the increasingly rigid boundaries of whiteness and a mechanism used to police and cleanse public space (Pryor, 2016: 205).

Selon Pryor (2016), dès les années 1820, le mot en « n » est utilisé comme insulte raciale à l'encontre des personnes noires non seulement pour les humilier et les rabaisser, mais également pour limiter la mobilité de ces populations vues comme insurgées et représentant une menace au maintien de l'entreprise esclavagiste. L'insulte raciale que constitue le mot en « n » – en tant qu'expression linguistique – est, de ce fait, utilisée à cette époque dans le but d'exclure les populations noires de la citoyenneté américaine :

Whites who verbally assaulted free African Americans with the epithet [N-word] were not reifying a shared social identity, but instead inscribing black people as

un-American. Between whites of all classes, the invocation of [N-word] was a social contract that united white Americans along racial lines. It was the violent call to arms of regional and ultimately national belonging, and radically different from the word that blacks used among themselves (Pryor, 2016: 227).

Ainsi, le mot en « n » est devenu une insulte, en tant qu'expression linguistique, à une période spécifique de l'histoire, mais Butler (2017 [2004]) et Kukla (2018) mettent en lumière également le fait que l'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage d'interpellation a le pouvoir d'insulter et de subordonner racialement (force illocutoire). Si les approches de Butler et de Kukla sont pertinentes pour comprendre la force illocutoire des insultes lors d'actes de langage d'interpellation, Anderson apporte une nuance importante afin de distinguer le pouvoir d'insulter (force illocutoire) d'un acte d'interpellation en fonction du positionnement du·de la locuteur·rice de l'acte.

3.1.2. La force illocutoire des insultes dans la pensée de Luvell Anderson

Les approches de Butler et de Kukla expliquent qu'une insulte en tant qu'acte de langage d'interpellation a la force d'insulter et de subordonner (force illocutoire). Selon Butler, cette conception de la force illocutoire des insultes – qui vise à associer de façon très serrée l'acte de discours et ses effets – empêche de penser les effets de réappropriation du langage, et notamment les resignifications des insultes ou discours injurieux. Ainsi, Butler explique que les discours injurieux ne sont pas toujours efficaces, car leur intention de blesser n'est pas toujours atteinte. Selon Butler (et nous partageons sa position), considérer que les discours injurieux ont une force illocutoire, c'est associer automatiquement le discours et la conduite, alors qu'en réalité un terme injurieux peut être réapproprié et resignifié pour contrer l'injure (Butler, 2017 [2004] : 43). Pour répondre à cette problématique que soulève Butler, nous présenterons la conceptualisation du philosophe critique de la race Luvell Anderson (2018) des insultes comme actes de langage qui est plus utile pour comprendre comment les insultes possèdent une force illocutoire différente en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice.

Bien qu'il existe des approches psycho-sociologiques qui expliquent que les groupes dominés reprennent parfois, par une stratégie d'adaptation (*coping strategy*), les termes qui ont contribué à les stigmatiser et à les dépeindre comme inférieurs, afin de se revaloriser et de regagner une certaine estime individuelle et collective (Alexander, 2010) – comme dans le cas de la réappropriation du mot en « n » pour combattre l'oppression raciale⁶⁷ –, d'autres approches ont

⁶⁷ Différent·e·s auteur·rice·s ont documenté la façon dont le mot en « n » est réapproprié dès les années 1800 par les membres des communautés noires mis·es en esclavage pour en subvertir le sens et, notamment, pour signifier qu'ils font partie d'une communauté de survivant·e·s (Jacobs, 2001 ; Rahman, 2011 ; Stuckey, 1994 ; Wilson, 2002). Comme le souligne Rahman (2011), le mot en « n » est ré-approprié, à l'époque esclavagiste, par les personnes noires mises en esclavage comme contre-langage visant à résister à la domination raciale subie et ainsi comme une stratégie de survie :

également été développées en philosophie du langage et de la linguistique pour expliquer ce phénomène. Anderson (2018) notamment développe une approche linguistique pour expliquer pourquoi l'utilisation du mot en « n » par les personnes noires n'est pas toujours offensante. Il utilise pour cela les notions de communauté de langage (*speech community*) et de communauté de pratique (*community of practice*). Ainsi, il explique que l'interpellation comme acte illocutoire produite par les membres des communautés noires représente une utilisation du terme disponible uniquement aux membres de la communauté de pratique. Pour Anderson, le fait d'appartenir à la communauté de langage afro-américaine fait en sorte d'accéder à une variété d'actes illocutoires performés par le terme, incluant les actes non offensants. Cependant, il faut pour cela faire partie de la communauté de langage spécifique, donc l'appartenance à la communauté de langage a la fonction sociale de déterminer les conditions de l'interprétation (Anderson, 2018 : 18)⁶⁸.

Pour les sociolinguistes comme Ronald Wardhaugh (2009), une communauté de langage ne peut pas être définie comme une communauté « purement linguistique », c'est-à-dire un groupe d'individus qui partagent des caractéristiques linguistiques (une même langue). Une communauté de langage serait plutôt comme une communauté « linguistique plus », car ses membres partagent également des caractéristiques extra-linguistiques (sociales, culturelles, politiques, raciales, ethniques, etc.). C'est que pour Wardhaugh, il est possible de partager la même langue sans partager la même communauté de langage. Dans le même sens, la sociolinguiste Muriel Saville-Troike (2002 : 15) souligne que les membres d'une communauté de langage partagent une expérience commune reliée à la façon dont iels utilisent, valorisent et interprètent le langage. Cependant, selon Anderson (2018), la définition de Saville-Troike n'explique toujours pas pourquoi les positions vis-à-vis du mot en « n » au sein des communautés afro-américaines ne produisent pas la même force illocutoire. Pour Anderson (2018), il faut combiner la notion de communauté de langage avec celle de communauté de pratique. Ce concept, fondé par Lave et Wenger (1991) et défini par Eckert et McConnel-Ginet comme « [a]n aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavor. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations – in short, practices – emerge in the course of this mutual endeavor » (1992: 464). Par exemple, un groupe d'amis et un club de lecture constituent des communautés de pratique (Eckert, 2006)⁶⁹. Selon

« During the period of slavery, [N-word] became a term that Africans used to refer to themselves and companions in the struggle to survive. Using the term highlighted the identity of a speaker as participating in the culture of survival » (Rahman, 2011: 11).

⁶⁸ Selon Anderson, l'individu peut appartenir simultanément à plusieurs communautés linguistiques en même temps, en fonction de ses appartenances en fonction des catégories de race ou d'ethnicité, de genre, de classe notamment, même si l'une de ces catégories va être plus saillante en fonction du contexte ou de la période (Anderson, 2018 : 18 ; Saville-Troike, 2002 : 17).

⁶⁹ Anderson explique les liens entre communautés de langage et communauté de pratique, en nuanciant – de façon particulièrement pertinente – que la communauté de pratique n'est pas forcément une sous-catégorie de la communauté de langage : « [W]e can envision a group of people coming together on an ongoing basis for the pursuit of a common

Anderson, la notion de communauté de pratique permet de comprendre l'hétérogénéité dans les usages du mot en « n » au sein des communautés afro-américaines. Anderson soutient que l'appartenance aux groupes de langage et de pratique affecte la capacité du·de la locuteur·rice à performer certains actes de langage illocutoires : si on appartient à ces groupes, le mot est perçu comme non hostile et si on n'y appartient pas, l'inverse peut être vrai. Ainsi, l'appartenance à une communauté de langage et la participation à une communauté de pratique permettent de comprendre pourquoi des actes de discours illocutoires incluant certains termes sont restreints à certains individus (Anderson, 2018 : 25). Différents actes de discours incluant le mot en « n » se développent au sein de certaines communautés de pratique de la communauté de langage afro-américaine, et parmi ces actes de discours, il peut y avoir des actes illocutoires ou usages non offensants du mot en « n » pour se réapproprier le terme et exprimer de la « solidarité » (Anderson, 2018 : 23).

Pour Anderson, les actes de discours illocutoires non offensants sont les actes d'adresse (*addressing*) et non d'insulte (*calling*). Il s'appuie sur la sociolinguiste Geneva Smitherman (2006) pour faire cette distinction :

Blacks don't call each other [N-word]. "Call" implies name-calling, a linguistic offense, like he called me a name, or in Black Talk, he called me outa my name. Rather, [N-word] is used to address another African American, as a greeting, or to refer to a Brotha or Sista. So it's semantically inaccurate when the everyday, conversational use of [N-word] is critiqued by saying "They call each other [N-word] all the time." (2006 : 52)

Il existe ainsi des actes illocutoires non offensants contenant des termes reconnus comme offensants (Baugh, 1983 ; Smitherman, 2006). Anderson explique que l'intention illocutoire est différente dans un acte de langage d'adresse (*addressing*) et d'insulte (*calling*). Ainsi, « *calling* » au moyen d'une insulte quelqu'un révèle un acte de discours dont l'intention est d'exprimer le mépris et le non-respect de la personne (force illocutoire) et de provoquer la blessure, l'offense, de heurter l'estime de soi, de susciter la honte auprès de la cible de l'insulte (force perlocutoire) (Anderson, 2018 : 28 ; Neu, 2009 : 3). De son côté, le « *addressing* » est un acte de langage dont l'intention est de présenter la cible de cet acte comme méritant la reconnaissance (force illocutoire) et de provoquer la fierté et la camaraderie (force perlocutoire) (Anderson, 2018 : 29). D'après Anderson, les actes d'adresse nécessitent donc l'appartenance à une communauté de pratique pour se réaliser.

endeavor who are not all members in a shared speech community. It would be quite possible for this group of individuals to forge a minimal system of communication to achieve their common purpose. For instance, we can imagine a multilingual group of workers organized around a goal of manufacturing products in a warehouse. Sharing a language might not be necessary for the group to share and pursue this goal. Therefore, we should conclude that a community of practice is not necessarily a subset of some particular speech community » (Anderson, 2018: 26).

Si les approches de Butler et de Kukla nous ont permis de comprendre les insultes comme des actes de langage d'interpellation qui détiennent un pouvoir d'insulter et de subordonner (force illocutoire), Anderson nous propose une lecture plus nuancée, en soulignant que lorsque le·la locuteur·rice est membre du groupe ciblé par l'insulte, cette dernière n'a pas la force illocutoire de l'insulte, mais bien la force illocutoire de l'adresse lorsqu'elle constitue un acte de langage d'interpellation. Bien que nous retenions la perspective d'Anderson, nous souhaitons étendre sa portée. En continuité avec l'approche d'Anderson (2018), nous soutenons que lorsqu'une personne n'appartenant pas au groupe visé par le mot en « n » l'utilise, que ce soit dans un acte de langage d'interpellation *ou dans tout autre acte de langage* (notamment la mention), son utilisation aura le pouvoir d'insulter et de subordonner racialement les cibles de l'insulte (force illocutoire). C'est le cas parce que le mot en « n » est prononcé par une personne n'appartenant pas à la communauté noire, mais également du fait que le mot en « n » constitue une insulte en tant qu'expression linguistique.

Dans le cas de l'affaire du mot en « n » à l'Université d'Ottawa, si l'acte de langage de la professeure Lieutenant-Duval contenant le mot en « n » ne constituait pas un acte de langage d'interpellation, il faisait tout de même mention du mot en « n ». En tenant compte du positionnement social de la locutrice (une femme blanche), nous comprenons alors que cet acte de langage avait le pouvoir d'insulter et de subordonner racialement (force illocutoire). Ceci nous permet ainsi de mieux comprendre pourquoi le caucus des 24 professeur·e·s et bibliothécaires noir·e·s, autochtones et racisé·e·s de l'Université d'Ottawa soutient que l'utilisation du mot en « n » « par un·e professeur·e blanc·he montre une ignorance à propos du racisme anti-Noir·e·s et de l'histoire raciste du mot » (Change.org, 2020) ou qu'Emilie Nicolas aborde le mot en « n » comme un « mot arme », rappelant la période esclavagiste (Nicolas, 2020). En exprimant cela, ces acteur·rice·s rappellent que l'utilisation du terme par une personne blanche, même dans le cas d'une mention, est constitutif de l'insulte et de la subordination raciale des membres des communautés noires.

3.2. Force perlocutoire des insultes raciales : blessure raciale et mise sous silence

Afin de déterminer comment les insultes raciales deviennent des actes de discours détenant une force perlocutoire – c'est-à-dire ayant des répercussions sur les individus ciblés – nous allons présenter tout d'abord l'approche de Butler (2017 [2014]) et l'approche expressiviste-morale de Jeshion (2018) pour comprendre de quelles façons les insultes blessent. Nous présenterons ensuite les approches sur les discours oppressants (*oppressive speech*) (Hornsby, 1995 ; Kukla, 2014 ; Langton,

2012 ; Maitra, 2012 ; Matsuda *et al.*, 1993 ; McGowan, 2012 ; Tirrell, 2012) et sur les processus de mise sous silence (Langton, 1993 ; Maitra, 2009) pour comprendre la façon dont les insultes réduisent au silence les individus et les groupes qu'elles ciblent.

3.2.1. Force perlocutoire des insultes : la blessure raciale

Comme l'explique Butler, lorsque nous disons que les mots nous blessent, nous rendons inséparables le langage et le corps, mais surtout nous mettons en avant l'inséparabilité du langage de ses effets (Butler, 2017 [2004] : 35). De ce fait, lorsque nous exprimons que le langage nous blesse, nous mettons en parallèle la vulnérabilité linguistique et la vulnérabilité physique, soulignant que « [n]on seulement certains mots ou certaines façons de s'adresser à autrui peuvent menacer [notre] bien-être physique ; mais [notre] corps peut, au sens fort, être alternativement fortifié ou menacé par les différentes manières dont on s'adresse à lui » (Butler, 2017 [2004] : 25).

Dans la continuité des théoricien·ne·s critiques de la race ayant conceptualisé la race et le racisme comme processus de déshumanisation (Livingston Smith, 2020 ; Wynter, 1972, 2003, 2015), Robin Jeshion (2018) propose de considérer les différents effets perlocutoires des insultes pour comprendre leur caractère offensant. Parmi ces effets se trouve le fait que les insultes réactivent les stéréotypes sociaux au sujet du groupe insulté (2013 : 245) et qu'elles aggravent l'histoire de l'oppression, notamment en engendrant des dommages psychologiques et sociaux en raison de l'oppression passée et présente des cibles de l'insulte (Jeshion, 2013 : 249). Sur le second point, Jeshion (2018) soutient que les insultes – et notamment le mot en « n » – déshumanisent, c'est-à-dire qu'elles nient l'humanité des acteur·rice·s qu'elles visent⁷⁰. Elles font cela à la fois en proposant une conception déshumanisante de l'individu et en performant une action déshumanisante envers celui-ci. Cette déshumanisation prend ainsi la double forme d'une conception et d'une action, qui peuvent toutes deux être fortes ou faibles (ou situées quelque part

⁷⁰ Jeshion rappelle notamment les mots de Maya Angelou, écrivaine afro-américaine, professeure et figure importante du mouvement des droits civiques aux États-Unis : « The n-word was created to divest people of their humanity » (citée dans Jeshion, 2018 : 77).

sur le continuum entre les deux)⁷¹. S'inspirant des approches expressivistes du mépris⁷², Jeshion développe les dimensions morale et psychologique du mépris. Selon Jeshion, pour comprendre de quelle façon les insultes déshumanisent, il faut comprendre la structure morale-psychologique du mépris :

Explaining how slurs dehumanize requires more than encoding the speaker's contempt toward the target and group. It requires appreciating the intricate moral-psychological structure of contempt, in particular that contempt, as a moral emotion, involves taking those properties that are the basis for regarding the target contemptuously as fundamental to the targets' identity as a person. This feature of contempt is reflected in slurs' semantics as a separate component encoding the speaker's mode of identifying the target qua person. What this shows us, somewhat surprisingly, is that to secure a sufficiently rich semantics of slurs, we need to delve deeply into understanding the moral psychology of contempt (2018: 78).

En parallèle avec la théorie de Jeshion (2018), d'autres auteur·rice·s ont abordé la dimension blessante des insultes. Selon la philosophe Meredith Verrochi (2015), les insultes raciales sont des actes de discours perlocutoires au sens où la blessure provoquée par l'insulte raciale provient de la « force de certains actes de discours » tels que les insultes et est indépendant des intentions ou des croyances du·de la locuteur·rice (2015 : 20). De ce fait, les insultes raciales comme actes de langage ont pour effet de blesser et intimider les groupes ciblés subordonnés, en renforçant ainsi les hiérarchies raciales (Verrochi, 2015 : 15-20). Dans la même veine, la philosophe du langage Lynne Tirrell (1999) souligne qu'une insulte raciale est blessante, car elle a pour effet de traiter les cibles de ces insultes comme des individus de façon subordonnée, dont la valeur est moindre que les autres : « [to] call someone a [N-word] today is at minimum to attribute a second-class status to him or her, usually on the basis of race and, arguably, to take that lower status to be deserved » (Tirrell, 1999 : 45).

Toujours dans l'optique de comprendre les effets perlocutoires des insultes, les théoricien·ne·s critiques de la race expliquent que les discours de haine raciste provoquent un ensemble de préjugés physiques et psychologiques à l'encontre des personnes noires et, de ce fait, causent leur subordination. Les conséquences physiques peuvent inclure des troubles de stress

⁷¹ Jeshion propose les définitions suivantes de la déshumanisation comme représentation et comme action en fonction d'un continuum variant en intensité : « Dehumanizing thought-weak (TW): conceiving of humans or human groups as inferior qua persons; conceiving humans or human groups as unworthy of equal standing or full respect as persons. Dehumanizing thought-strong (TS): conceiving of humans or human groups as less than human. The correlative notions with regard to action are: Dehumanizing action-weak (AW): treating humans or human groups as inferior qua persons; treating humans or human groups as having lesser standing in the moral domain, as unworthy of equal standing or full respect as persons. Dehumanizing action-strong (AS): treating humans or human groups as less than human, as lacking the moral standing accorded to persons, often as creatures believed to be evil, destructive, or a contaminating threat to humans » (Jeshion, 2018: 79).

⁷² Selon Jeshion, le mépris comme « a distinctive emotion, universally recognized and expressed, standardly classified as one of the moral emotions. Contempt is a type of affective stance or affectively laden form of regard toward a person, and as such, possesses a distinctive evaluative nature, one in which its object is "seen as low" » (2018: 88-89).

post-traumatique, des difficultés respiratoires, de l'hypertension, des troubles psychotiques, des suicides. Les dommages psychologiques incluent la baisse du sentiment d'estime de soi et de sécurité personnelle (Delgado, 2012 [1982] : 143-149 ; Matsuda, 1993 : 24-26). Le juriste Richard Delgado (2012 [1982]) s'est intéressé aux blessures infligées par le racisme, et spécifiquement par les insultes raciales. Il explique qu'une insulte raciale représente une attaque contre la dignité et l'estime de soi des individus ciblés et une violation directe de leur droit à être traités avec respect. Il souligne de ce fait que les conséquences du racisme et des insultes raciales et les blessures qu'elles engendrent affectent non seulement les personnes ciblées directement par ces insultes dans leur rapport à leur dignité et leur estime de soi, mais également les générations suivantes et la communauté visée dans son entièreté, perpétuant ainsi les blessures du racisme (Delgado, 2012 [1982] : 135). Il explique notamment que les insultes raciales engendrent des blessures psychologiques, car elles provoquent un sentiment d'humiliation, d'isolement, d'intériorisation de sa propre infériorité raciale assignée et de haine envers soi-même. Cela modifie également les relations de la personne concernée avec les autres membres du groupe et les autres membres de la société. Les effets psychologiques du racisme, et notamment des insultes raciales, peuvent également inclure dans la maladie mentale et psychosomatique (2012 : 146)⁷³. Parallèlement aux conséquences psychologiques du racisme – dont l'une des manifestations sont les insultes raciales – il y a des conséquences physiques du racisme (tels que l'hypertension artérielle, des taux élevés de morbidité et de mortalité dus à l'hypertension, aux maladies hypertensives et aux accidents vasculaires cérébraux). Il y a également les répercussions économiques – dues aux conséquences psychologiques et physiques du racisme qui impactent les individus subissant le racisme dans leur capacité à être compétitifs sur le marché de l'emploi (Delgado, 2012 : 139-140).

Selon la chercheuse en psychologie clinique Georgette Hardy Dejesus (2002), le mot en « n » est offensant et préjudiciable peu importe le groupe qui utilise le terme, parce que celui-ci rappelle l'histoire du racisme et sa fonction déshumanisante, réactualisant ainsi la blessure psychologique chez les individus ciblés. Ainsi, pour Dejesus, même lorsque le terme est utilisé par un·e membre des communautés noires, sa réappropriation du terme révèle les conséquences psychologiques de la stigmatisation raciale que l'usage du terme reproduit. Selon Dejesus, il est encore trop tôt pour pouvoir se réapproprier le terme d'une manière qui lui retirerait sa dimension offensante et insultante :

No matter how our intellectuals or pop culture icons attempt to coin the use of this word and no matter how they choose to present it to the masses, the epithet still pierces with the weight of its racist and oppressive past. And enough time has not yet gone by to erase that fact. [...] The N-word remains an attack on one's

⁷³ Pour des références concernant les effets du racisme en matière de santé mentale des populations autochtones, noires et racialisées, voir Brown (2008), Fernando (2003), Lavalée et Poole (2009), Nelson et Wilson (2017), Okazaki (2009) et Pieterse *et al.* (2012).

psychological makeup no matter what fragrances are showered upon it to make it smell nice. And this core, this fundamental aggressive attack, stymies self-esteem development and an overall perception of self-worth, no matter what (2002).

Ainsi, dans le cas de l'affaire du mot en « n » au Québec, différent·e·s acteur·rice·s, issu·e·s des sphères académiques et militantes québécoises – à l'instar du caucus des 24 professeur·e·s et bibliothécaires noir·e·s, autochtones et racisé·e·s de l'Université d'Ottawa ou encore de l'artiste Webster, se sont exprimé·e·s publiquement pour signifier le caractère blessant et déshumanisant de l'usage du mot en « n ». Le caucus rappelle que le mot en « n » est « d'une grande violence pour les personnes noir·e·s [qui doivent] expliquer encore et encore que ce terme les déshumanise » (Change.org, 2020) et cite le Tribunal des droits de la personne de l'Ontario stipulant que ce terme « rabaisse, humilie et affirme un sentiment menaçant de supériorité raciale » (*ibid.*).

3.2.2. Force perlocutoire des insultes : la mise sous silence épistémique

Les processus de mise sous silence épistémique systémique constituent une thématique centrale des approches post- et décoloniales, notamment ceux de la théoricienne littéraire et décoloniale Gayatri C. Spivak (1985) sur le concept de violence épistémique, ainsi que dans ceux d'Ayotte et Husain (2005) et de Smith (1999). Ces travaux expliquent la façon dont la violence épistémique, par des processus de mise sous silence, s'exerce sur des groupes à travers les représentations, les pratiques et les discours (néo-)coloniaux. Au-delà des perspectives post- et décoloniales, ces processus de mise sous silence sont également analysés en philosophie du langage et en linguistique.

Parmi ces approches, différent·e·s auteur·rice·s appliquent la théorie des actes de discours d'Austin au débat entourant la pornographie, la liberté d'expression et la censure (Hornsby, 1993 ; Hornsby et Langton, 1998 ; Langton, 1993 ; Saul, 2006). Dans le cas des représentations pornographiques, si certain·e·s auteur·rice·s défendent – dans une perspective libérale – la production de représentations pornographiques au nom de la liberté d'expression, la juriste féministe radicale MacKinnon (1987, 1993) soutient que les processus de production, de distribution et de consommation de la pornographie briment le droit à la liberté d'expression des femmes en les réduisant au silence et en les plaçant dans une position subordonnée. Dans cette même perspective, les philosophes du langage et féministes Jennifer Hornsby et Rae Langton (1998) considèrent que la pornographie comme acte de discours constitue non seulement un discours, mais également une action : elle possède une force performative perlocutoire en ce qu'elle est capable d'agir et d'avoir des effets injurieux sur les femmes. Or, la pornographie a pour effet de mettre sous silence (en créant un environnement communicationnel qui brime les femmes dans

leur capacité à performer des actes illocutoires comme celui de refuser un acte sexuel) et subordonne les femmes (dans des situations de pornographie perçues comme dégradantes où les femmes sont des objets sexuels, et de ce fait sont inférieures aux hommes) (Butler, 2017 [2004] : 45). Hornsby et Langton (1998) développent le concept d'incapacité illocutoire (*illocutionary disablement*) pour qualifier ces processus de mise sous silence. Dans leur perspective, un individu est réduit au silence et se retrouve dans une incapacité illocutoire lorsqu'il est incapable de performer un acte de discours illocutoire qu'il avait l'intention de performer. Cela se produit car l'acte de discours du·de la locuteur·rice ne reçoit pas l'adhésion (*uptake*) de l'audience, au sens où l'audience ne comprend pas l'intention du·de la locuteur·rice, la force illocutoire de son énonciation (Langton, 1993 : 328). Selon Langton, les actes de langage que constitue la pornographie peuvent réduire les femmes au silence si ces actes « prevent women from speaking certain actions, frustrating their intended perlocutionary acts and disabling their intended illocutionary acts » (Langton, 1993 : 329).

Au-delà des travaux appliquant la mise sous silence dans le cas de la pornographie, les travaux des théoricien·ne·s critiques de la race ont également soulevé le fait que les discours haineux – et notamment les insultes raciales – représentent à la fois un discours et une action. Ils sont à la fois acte illocutoire (c'est-à-dire qu'ils sont constitutifs de la subordination des individus) et perlocutoire (ils ont pour effet de subordonner, de blesser et de réduire au silence) (Delgado, 2012 [1982] ; Matsuda, 1993). La chercheuse en philosophie du langage et en philosophie féministe Maitra (2009, 2017) propose une conception de la mise sous silence qui permet de comprendre pourquoi un·e locuteur·rice est systématiquement mis·e sous silence et donc injustement privé·e de parole : la mise sous silence est un tort moral relié à la parole. Selon elle, si la pornographie réduit les femmes au silence, d'autres actes de discours (comme les discours de haine raciste) peuvent réduire les femmes ou les minorités au silence (2009 : 310). Les individus qui sont mis sous silence sont atteints dans leur droit à la liberté d'expression. Selon Maitra, la mise sous silence comme incapacité à communiquer fait en sorte qu'un individu est injustement privé de certains bénéfices conférés par le discours (2009 : 332). Selon la philosophe féministe et critique de la race Kristie Dotson, la mise sous silence peut se produire soit à travers le *testimonial quieting*, c'est-à-dire « lorsqu'une audience échoue à identifier le locuteur comme un agent de savoir » (2011 : 242), soit à travers le *testimonial smothering*, c'est-à-dire pour le·la locuteur·rice le fait de « tronquer son propre témoignage dans le but que le témoignage ne contienne que du contenu pour lequel l'audience démontre une compétence testimoniale » (2011 : 249). Ces développements sur la mise sous silence rejoignent la théorie des injustices épistémiques de la philosophe Miranda Fricker (2007), plus particulièrement sa conceptualisation des injustices testimoniales. Selon Fricker, les injustices

testimoniales correspondent aux injustices subies par un individu ou un groupe lorsque son témoignage est décrédibilisé en raison de biais induits de la part de l'auditeur·rice (Fricker, 2007 : 6).

Dans le cas de l'affaire du mot en « n » au Québec, cette mise sous silence des personnes noires est avancée par plusieurs intervenant·e·s au débat public. Ainsi, Rebecca Joachim et Tihitina Semahu, animatrices du balado *Woke or Whatever* abordant les questions liées au racisme au Québec, déplorent le fait que le débat public québécois sur l'affaire du mot en « n » n'ait pas suffisamment donné la parole aux membres des communautés noires du Québec afin de faire ressortir la pluralité de leurs points de vue. Elles dénoncent le fait que « beaucoup de personnes blanches, des hommes blancs [...] prennent position sur leurs plateformes, à la radio, mais on n'entend pas ceux qui sont concernés ». Elles soulignent que si des membres des communautés noires, tels que l'écrivain Dany Laferrière et la cheffe du Parti libéral du Québec (PLQ) Dominique Anglade, se sont prononcés en faveur de la possibilité d'utiliser le mot en « n » – et que leurs propos sont relayés par les personnes blanches intervenant dans le débat – cela ne veut pas dire que la pluralité des voix des personnes noires a été entendue et prise en considération dans l'espace public. Cette mise sous silence est problématique à leurs yeux, car « tant que les personnes concernées ne pourront pas parler » (Joachim et Semahu citées dans Groguhé, 2020), il perdurera cette « incompréhension de ce qu'est le racisme » (*ibid.*) au Québec. Selon Ricardo Lamour, travailleur et entrepreneur social, l'affaire du mot en « n » rappelle à quel point le racisme est « tabou » au Québec (Radio-Canada, 2020c), soulignant que le débat public s'attarde à la question de la liberté académique entourant l'affaire, mais « ne discute pas des conditions dans lesquelles sont les personnes qui réclament plus d'espace, notamment médiatique » (*ibid.*). Dans une lettre d'opinion, Arlene Laliberté, Anishenabekwe, psychologue et membre régulière du Centre de recherche et d'intervention sur le suicide, enjeux éthiques et pratiques de fin de vie, et Georgia Vrakas, professeure au département de psychoéducation de l'UQTR, expliquent que l'imposition – dans le débat public, par les membres des groupes dominants blancs – de la question de la liberté académique a pour effet de mettre sous silence et de rendre ainsi inaudibles les voix des personnes noires :

Alors qu'on décrit la censure dans l'espace public, on rend difficile pour les personnes qui ne véhiculent pas le discours majoritaire de se faire entendre. On qualifie ces voix d'extrémistes et on nous fait bien comprendre que si on se mouille, on s'expose à des représailles (Laliberté et Vrakas, 2020).

Conclusion

Partant de l'affaire du mot en « n » à l'Université d'Ottawa et ses répercussions dans le débat public québécois, cet article avait pour objectif de comprendre comment l'utilisation du mot en

« n » dans un acte de langage – la mention – pouvait être offensante. Après avoir montré les limites des approches basées sur le contenu sémantique des insultes et l’approche prohibitionniste pour comprendre le caractère offensant des insultes, nous avons proposé de nous intéresser aux insultes pour ce qu’elles *font* en tant qu’actes de discours et non pas uniquement pour ce qu’elles *sont* en tant qu’expressions linguistiques. Cette autre conception des insultes comme actes de langage permet de comprendre que ces dernières ont le pouvoir d’insulter et de subordonner racialement (force illocutoire) et celui de blesser et de réduire au silence (force perlocutoire). Ainsi, dans le cas de la controverse du mot en « n » à l’Université d’Ottawa, nous soutenons que le fait qu’une personne blanche mentionne le mot en « n » dans un acte de langage – comme l’a fait la professeure Lieutenant-Duval – reproduit l’insulte, la blessure et la mise sous silence des personnes issues des communautés noires.

Au-delà de cette thèse, de futures recherches pourraient engager une réflexion et proposer une thèse normative complémentaire à la nôtre : interdire toute mention du mot en « n » en contexte pédagogique. Cette thèse pourrait s’appuyer non seulement sur la démonstration théorique du caractère offensant de la mention du mot en « n » dans un acte de langage par une personne blanche, mais également sur le rôle des universités et les normes institutionnelles d’équité et de non-discrimination qui les régissent (Ahmed, 2012), notamment au Canada (Dua et Bhanji, 2017a, 2017b). Cette prise de position prescriptive devrait, par contre, s’atteler à penser comment une telle interdiction d’utiliser le mot en « n » pourrait s’appliquer, par qui cette interdiction pourrait être formalisée et institutionnalisée et avec quelle pédagogie elle devrait être diffusée au sein de la sphère universitaire québécoise.

Si la thèse normative d’une interdiction d’employer le mot en « n » dans le cadre académique peut être envisagée, il faudra également s’atteler à démontrer les blessures engendrées par l’emploi de ce terme pour les acteurs·trices ciblé·e·s par celui-ci. Comme le souligne la philosophe Judith Butler, lorsque l’État réglemente juridiquement le discours – notamment du discours de haine, son pouvoir régulateur s’accroît car il produit ce discours de haine en délimitant les contours du discours autorisé et celui qui ne l’est pas, ainsi « il trace la ligne de démarcation entre les domaines du dicible et de l’indicible et conserve le pouvoir d’établir et d’entretenir cette ligne de démarcation conséquente » (Butler, 2017 [2004] : 124-125). Cependant, selon Butler, d’autres formes de réglementation du discours, au-delà des réglementations juridiques étatiques et à un niveau plus microsociologique – comme les institutions universitaires – sont possibles. Dans le cas des universités, afin d’appuyer une réglementation du discours de haine et interdire certains termes jugés offensants au sein de la sphère académique, il faut pouvoir prouver que le discours a pour effet de blesser les individus ciblés :

[L]es effets de ce discours doivent être exhibés, et [...] la charge de la preuve doit revenir à celui qui affirme avoir subi un préjudice. Si certains types de conduite verbale de la part d'un professeur sapent la capacité d'un étudiant à travailler, il semble essentiel de produire un exemple de cette conduite verbale et de démontrer de façon convaincante qu'elle a eu sur l'étudiant les effets qu'on lui attribue (Butler, 2017 [2004] : 155).

Dans l'affaire du mot en « n », les effets néfastes de l'utilisation de ce terme en contexte pédagogique ont bien été démontrés, comme en témoignent les nombreuses prises de parole des membres des communautés noires, à Ottawa et dans l'ensemble du Québec. Mais une telle démonstration suffit-elle à envisager un dialogue collectif pour penser les frontières du dicible et de l'indicible en tenant compte des discours formulés par les groupes minoritaires et particulièrement les communautés noires québécoises ? La Commission scientifique et technique indépendante sur la reconnaissance de la liberté académique dans le milieu universitaire – mise sur pied au Québec à la suite de l'affaire du mot en « n » et présidé par Alexandre Cloutier, vice-recteur aux partenariats, aux affaires internationales et autochtones de l'Université du Québec à Chicoutimi – rend public les conclusions de son rapport le 14 décembre 2021, lors d'une conférence de presse. Celui-ci émet 5 recommandations à l'attention du gouvernement québécois, dont celle d'adopter une loi provinciale sur la liberté universitaire. L'adoption d'une telle loi serait, d'après le président de la Commission, « la seule façon d'assurer [...] qu'il y ait une réelle protection de la liberté universitaire au Québec » (Morin-Martel et Chouinard, 2021). Il propose une définition de la liberté universitaire comme « le droit d'aborder tous les sujets et tous les mots dans une logique de respect de la mission de l'université » (*ibid.*). Il souligne également qu'une telle loi aurait permis d'éviter le débat public québécois sur l'affaire du mot en « n » quelques mois plus tôt, car les étudiant·e·s qui avaient formulé une plainte pour l'usage du mot en « n » « auraient eu à se tourner vers un comité » (*ibid.*) qui les aurait référé à la loi stipulant le droit à prononcer un tel terme en contexte pédagogique. Dans un futur proche, la mise en place d'une telle loi par le gouvernement québécois enverrait un signal important : celui de hiérarchiser et de rendre mutuellement exclusives d'un côté, la protection de la liberté universitaire – que certain·e·s professeur·e·s majoritairement blanc·he·s présentent comme menacée – et de l'autre, la lutte contre les micro-agressions raciales – dénoncées par des étudiant·e·s et professeur·e·s issu·e·s des communautés noires, racialisées et autochtones – et qui briment également leur liberté académique.

Chapitre 2

Discours public québécois sur l'affaire du mot en « n » : déli du racisme et reproduction des injustices épistémiques

Discours public québécois sur l'affaire du mot en « n » : déni du racisme et reproduction des injustices épistémiques

Résumé :

Cet article vise à déterminer comment les discours de déni du racisme produits par les groupes dominants sont maintenus – dans le débat public québécois concernant l'affaire du mot en « n » survenu en 2020 à l'Université d'Ottawa – alors que les discours des groupes dominés dénoncent cette affaire comme une manifestation du racisme systémique. Si la théorie critique de la race soutient que l'existence des discours de déni du racisme s'explique par la présence du paradigme post-racial au Québec – c'est-à-dire l'idée soutenant que le racisme est un phénomène passé – la littérature sur le paradigme post-racial ne permet pas de rendre compte de leur maintien dans le débat public. En nous appuyant sur la théorie critique de la race, la théorie de l'injustice et l'ignorance épistémiques et la théorie des actes de discours et par une analyse de discours critique du débat médiatique québécois sur le mot en « n », nous soutenons que (1) les discours de déni du racisme révèlent l'existence du paradigme post-racial, dont ils sont le produit et dans lequel ils sont ancrés. Nous soutenons également que (2) le maintien de ces discours s'explique en raison des injustices herméneutiques qu'ils produisent en imposant une définition par les groupes dominants du racisme systémique comme un non-racisme – au détriment des conceptions apportées par les groupes dominés – et en déviant la discussion publique sur la censure et la liberté académique, par des mécanismes linguistiques de « déviation illocutoire ».

Mots-clés : Mot en « n » ; Déni du racisme ; Liberté académique ; Post-racialisme ; Injustice et ignorance épistémiques ; Déviation illocutoire ; Québec.

Abstract:

This article aims to determine how discourses of racism denial by dominant groups are maintained – in the Quebec public debate concerning the « N-word » controversy that occurred in 2020 at the University of Ottawa – while discourses of dominated groups denounce this case as a manifestation of systemic racism. If Critical Race Theory maintains that the existence of discourses of racism denial is explained by the presence of the post-racial paradigm in Quebec – that is, the idea that that racism is a past phenomenon – the literature on post-racialism does not allow us to account for their continued presence in the public debate. Drawing on Critical Race Theory, the theory of Epistemic Injustice and Ignorance and the Speech Act Theory and by a critical discourse analysis of the Quebec media debate on the « N-word », we argue that (1) discourses of racism denial reveal the existence of the post-racial paradigm, of which they are the product and in which they are embedded. We also argue that (2) the continued presence of these discourses can be explained by the hermeneutical injustices they produce by imposing a definition by dominant groups of systemic racism as non-racism – to the detriment of the conceptions put forward by dominated groups – and by deflecting the public discussion on censorship and academic freedom, through linguistic mechanisms of “illocutionary deviation”.

Keywords: « N-word » ; Racism denial; Academic freedom; Post-racialism; Epistemic injustice and ignorance; Illocutionary deviation; Quebec.

Discours public québécois sur l'affaire du mot en « n » : déni du racisme et reproduction des injustices épistémiques

No matter how much evidence you have of racism and sexism, no matter how many documents, communications, encounters, no matter how much research you can refer to, or words you can defer to, words that might carry a history as an insult, what you have is deemed as insufficient. The more you have to show the more eyes seem to roll. My proposition is simple: that the evidence we have of racism and sexism is deemed insufficient because of racism and sexism. Indeed racism and sexism work by disregarding evidence or by rendering evidence unreliable or suspicious – often by rendering those who have direct experience of racism and sexism unreliable and suspicious. This disregarding – which is at once a form of regarding – has a central role in maintaining an order of things. Simply put: that evidence of something is deemed insufficient is a mechanism for reproducing something, Sara Ahmed, « Evidence » (2016).

The function, the very serious function of racism is distraction. It keeps you from doing your work. It keeps you explaining, over and over again, your reason for being. Somebody says you have no language and you spend twenty years proving that you do. Somebody says your head isn't shaped properly so you have scientists working on the fact that it is. Somebody says you have no art, so you dredge that up. Somebody says you have no kingdoms, so you dredge that up. None of this is necessary. There will always be one more thing, Toni Morrison (Portland State Library Special Collections, 1975).

Introduction

L'utilisation de certains mots peut blesser, et il faut reconnaître la douleur de ceux qui la ressentent. Par contre, leur juste cause ne doit pas être détournée par des radicaux qui veulent censurer, museler, intimider et brimer notre liberté de parole. Entre blessure et censure, on doit tracer une ligne. S'il peut être sain de remettre en question certaines conceptions ou certains comportements et d'éviter de choquer ou de blesser, on ne doit pas pour autant sacrifier notre liberté d'expression. On doit se tenir debout pour que les personnes intimidées sachent qu'elles ont le droit d'exposer des faits et des idées, et qu'on sera là pour les défendre. [...] Nos universités devraient être des lieux de débats respectueux, de débats sans censure et de recherche de vérité, même quand la vérité peut choquer ou provoquer (Legault, 2021).

Ces propos, tenus le 13 février 2021, sont extraits d'une déclaration que le premier ministre québécois François Legault (CAQ) a publiée sur sa page Facebook, à la suite de l'affaire du mot en « n » survenu à l'Université d'Ottawa et dont les répercussions ont été importantes au sein du débat public québécois. Le premier ministre avait par ailleurs déclaré au moment de l'affaire, le 21 octobre 2020, qu'il ne fallait « pas mêler le racisme puis les francophones » (Bélaïr-Cirino, 2020), alors que les vives dénonciations du racisme systémique se faisaient entendre en lien avec l'utilisation en classe du mot en « n » par une professeure francophone à l'Université d'Ottawa⁷⁴. Le 23 septembre

⁷⁴ Le Premier ministre rappelle, lors d'une conférence de presse tenue le 20 octobre 2020, que « lorsque 34 collègues sont venus à la défense [de la professeure] – arguant que le rôle de l'université est d'être un espace de débat et de

2020, Verushka Lieutenant-Duval, une professeure d'histoire de la faculté des arts de l'Université d'Ottawa est suspendue temporairement de ses fonctions par sa direction, suite à des plaintes d'étudiant·e·s, pour son utilisation répétée du mot en « n » en salle de classe. Expliquant qu'elle l'utilisait dans une démarche visant à « illustrer la façon dont les groupes marginalisés récupèrent des termes péjoratifs » (Radio-Canada, 2020b), la professeure présente ses excuses publiques et rappelle, lors d'une entrevue télévisée le 21 octobre 2020, que « [s]on intention n'était absolument pas d'injurier qui que ce soit » (Radio-Canada, 2020c).

Face à cet événement, un ensemble d'acteur·rice·s se sont exprimé·e·s publiquement pour dénoncer le caractère insultant, raciste et blessant de l'usage du mot en « n » dans le cadre d'un cours à l'université. Ces acteur·rice·s soutiennent que l'usage ou même la mention du mot en « n » est une manifestation de l'existence du racisme systémique au sein de la province québécoise. À l'instar de la chroniqueuse et cofondatrice de *Québec Inclusif* Emilie Nicolas qualifiant le terme de « mot arme » (Nicolas, 2020) ou de l'artiste Aly Ndiaye alias Webster soulignant le « poids déshumanisant » (Radio-Canada, 2020a) qu'il recèle, plusieurs acteur·rice·s soutiennent qu'indépendamment du contexte d'énonciation et des intentions du·de la locuteur·rice, l'utilisation du mot en « n » dans un acte de langage constitue une insulte raciale et a pour effet la blessure et l'humiliation pour les personnes que le terme vise (voir Article 1). En contraste avec les dénonciations d'un événement comme manifestation du racisme systémique au Québec, l'affaire du mot en « n » a également suscité des réactions publiques réfutant son caractère raciste, écartant toute discussion sur le racisme systémique et rappelant la nécessité de protéger la liberté académique et la liberté d'expression face à une culture de l'annulation (la *cancel culture*) menaçant de la censurer. Cette position est notamment partagée par le Premier ministre québécois dont le gouvernement a, à plusieurs reprises, dénié reconnaître le racisme systémique au Québec⁷⁵.

Comment les discours de déni du racisme – essentiellement tenus par les groupes dominants – sont-ils maintenus dans le débat public québécois concernant l'affaire du mot en « n », alors que des discours – tenus par les groupes dominés – dénoncent cette affaire comme une manifestation du racisme systémique ? Si la théorie critique de la race soutient que l'existence des

réflexion – eux aussi ont été attaqués sur les réseaux sociaux pour ce soutien, ainsi que pour le fait qu'ils soient francophones » (Authier, 2020).

⁷⁵ En février 2019, s'opposant à la possibilité d'instaurer une journée nationale contre l'islamophobie, plus de deux ans après les attentats au Centre culturel islamique de Québec, le Premier ministre François Legault soutient qu'il ne comprend pas la raison pour laquelle il faille consacrer une journée à ce phénomène, car il « ne pense pas qu'il y ait de l'islamophobie au Québec » (Chouinard, 2019). En octobre 2021, un an après la mort de Joyce Echaquan, une femme Atikamekw, à l'hôpital Saint-Charles-Borromée au Québec, le rapport d'enquête sur les conditions de sa mort fait état du « racisme et les préjugés auxquels Mme Echaquan a fait face » (Josselin, 2021) et qui « ont certainement été contributifs à son décès » (*ibid.*). Dans les jours qui suivent la publication de ce rapport, le Premier ministre déclare que si le racisme systémique était « toléré par les autorités » (Sioui, 2021) au sein des pensionnats autochtones, cette période est désormais révolue et le racisme n'est désormais plus systémique au Québec.

discours de déni du racisme peut s'expliquer par la présence du paradigme post-racial au Québec – c'est-à-dire l'idée selon laquelle le racisme est un phénomène externe temporellement et spatialement à la société en question – la littérature sur le paradigme post-racial ne permet pas de rendre compte du maintien de ces discours de déni dans le débat public. En nous appuyant sur la théorie critique de la race, la théorie de l'injustice et de l'ignorance épistémiques et la théorie des actes de discours, nous soutenons que (1) les discours de déni du racisme révèlent l'existence du paradigme post-racial, dont ils sont le produit et dans lequel ils sont ancrés. Nous soutenons également que (2) le maintien de ces discours s'explique en raison des injustices herméneutiques qu'ils produisent en imposant une définition du racisme systémique – produite par les groupes dominants et au détriment des conceptions apportées par les groupes minoritaires – et en déviant la discussion publique sur la censure et la liberté académique, par des mécanismes linguistiques de « déviation illocutoire ».

Afin d'appuyer cet argument, nous avons divisé cet article en trois parties. Nous présenterons, dans un premier temps, les travaux critiques de la race portant sur le paradigme post-racial afin de mettre en lumière la façon dont cette littérature analyse les discours de déni du racisme comme des discours ancrés dans une idéologie post-raciale. Dans un deuxième temps, nous combinerons les travaux sur le paradigme post-racial, la théorie de l'injustice et l'ignorance épistémiques et la théorie des actes de discours afin de déterminer comment les discours de déni du racisme, produits par le paradigme post-racial, reproduisent des injustices épistémiques – et notamment herméneutiques – par le biais de mécanismes linguistiques spécifiques : les déviations illocutoires. Nous proposerons, dans un troisième temps, une analyse de discours critique du débat médiatique québécois sur l'affaire du mot en « n » afin de mettre en lumière les mécanismes de déviations illocutoires.

Cet article ne cherche pas à pointer du doigt la professeure ayant mentionné le mot en « n » dans l'affaire en question, ni à exprimer une opinion sur le bien-fondé de sa suspension temporaire par sa direction. L'article a plutôt pour objectif de comprendre le maintien et la reproduction des discours publics de déni du racisme en lien avec l'affaire du mot en « n », face à des discours dénonçant la manifestation du racisme systémique. Pour répondre à cela, nous allons, dans la section suivante, présenter les travaux critiques de la race sur le paradigme post-racial.

1. Paradigme post-racial : comprendre le déni du racisme dans le débat public

La littérature sur le paradigme post-racial ou post-racialisme apporte un éclairage important en révélant (1) les processus par lesquels le déni du racisme systémique prend place dans l'espace

discursif public au sein d'une société donnée – notamment en construisant le racisme comme phénomène externe temporellement et spatialement – ainsi que (2) les liens entre l'existence du paradigme post-racial et la reproduction du racisme et de la suprématie blanche.

Avant de détailler ces deux éléments du post-racialisme, nous allons proposer une définition du racisme afin de comprendre ses dimensions constitutives et les liens qu'entretiennent le racisme et le paradigme post-racial. En nous appuyant sur la théorie critique de la race, nous avançons trois dimensions du racisme. Premièrement, en adoptant une conception de la race comme un construit social et non comme une donnée biologique (Bessone, 2013 ; Gilroy, 2000, 1991 ; Mosse, 1978 ; Omi et Winant, 1993), le racisme se comprend comme un système d'oppression autorisant la racialisation en tant que différenciation et hiérarchisation des acteur·rice·s en fonction d'une différence raciale (Fanon, 2008 [1952] ; Hall, 1991 ; hooks, 1989 ; ; Lorde, 2007a [1984] ; Saïd, 1978). Deuxièmement, s'appuyant sur ce premier élément définitionnel, le racisme constitue dès lors une idéologie reliée à la domination raciale : la suprématie blanche en tant que structure sociale, politique et économique de domination (Bonilla-Silva, 2001 ; Goldberg, 2001 ; Mills, 1997, 2015). La domination raciale – dont les racines remontent à la période coloniale et esclavagiste – se perpétue au-delà de cette période par ce qui est nommé la « colonialité du pouvoir » (Césaire, 2004 ; Maldonado-Torres, 2007 ; Mignolo, 2001 ; Quijano, 1994, 2007 ; Vergès, 2017 ; Wynter, 2003). Troisièmement, le racisme produit des effets matériels, physiques et psychologiques sur la vie des individus et des groupes qu'il vise (Delgado, 2012 [1982] : 143-149 ; Fanon, 2008 [1952] ; Matsuda, 1993 : 24-26 ; Wynter, 1972).

1.1. Paradigme post-racial comme déni du racisme systémique

Les études critiques de la race soutiennent que les discours de déni du racisme sont le produit d'un paradigme post-racial. Nous définissons ainsi les discours de déni du racisme et de sa spécification systémique comme des discours ancrés dans le paradigme post-racial. Ce paradigme se définit comme une idéologie soutenant l'idée selon laquelle, au sein des démocraties dites libérales occidentales, la race et les distinctions raciales ne sont plus des facteurs déterminants des inégalités structurelles et que le racisme serait une structure oppressive désormais obsolète, car ces sociétés sont désormais passées à une ère post-raciale, comme en attestent les différentes juridictions et normes nationales et internationales actuelles sanctionnant la discrimination raciale (Alcoff, 2015 ; Anderson, 2017 ; Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2015 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2018 ; Taylor, 2014). Cette négation du racisme comme facteur d'oppression systémique réduit « les problèmes d'insertion socioéconomique que connaissent

certaines catégories de la population, dont les minorités racisées, [...] essentiellement [...] à un déficit de capital humain ou à des déficiences individuelles ou culturelles autopénalisantes » (Eid, 2018 : 126). Le paradigme post-racial – qui se traduit dans le discours par des formes de déni individuel et collectif du racisme comme structure oppressive actuelle et systémique – présente des situations de discrimination raciale comme des faits divers et des cas individuels isolés, plutôt qu'un phénomène structurel (Van Dijk, 1992 : 89).

Le concept du post-racialisme comme paradigme idéologique a été théorisé par différents auteur·rice·s en théorie critique de la race, notamment par des sociologues (Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Lentin, 2015 ; Mueller, 2017) et des philosophes (Anderson, 2017 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2009 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2018 ; Taylor, 2014). Alors que la littérature sur le post-racialisme a émergé et s'est développée d'abord dans le contexte des États-Unis (Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Pinder, 2015 ; Vickerman, 2013 ; Wise, 2010) – qui voient dans l'élection de Barack Obama l'illustration de l'entrée du pays dans une ère post-raciale – elle s'est également déployée dans d'autres contextes nationaux, notamment en France (Fassin et Fassin, 2006 ; Mbembé, 2005), en Australie (Lentin, 2015) et au Québec (Eid, 2018). Le paradigme post-racial a ainsi fait l'objet de différentes typologies, telles que celles proposées par Sundstrom (2018) et par Gines (2014).

Le philosophe Ronald R. Sundstrom (2018) fait la distinction entre les conceptions descriptives et prescriptives ou normatives du paradigme post-racial. Dans une perspective descriptive, le post-racialisme correspond au fait de concevoir, à l'échelle d'une société, être passé à une période post-raciale au sens où la race et les catégorisations raciales ne constituent plus un facteur déterminant dans la reproduction des inégalités structurelles, comme le démontrent la croissance des populations racisées et leur place dans les positions de pouvoir (Sundstrom, 2018 : 491)⁷⁶. Dans une perspective prescriptive, le paradigme post-racial renvoie à l'idéal normatif soutenant le dépassement des croyances, des discours et des pratiques reproduisant les hiérarchies raciales (Sundstrom, 2018 : 491).

La philosophe Kathryn T. Gines (2014) propose – en s'appuyant sur la typologie de McGary (2012) – de différencier quatre formes que prend le paradigme post-racial dans sa dimension prescriptive. La première forme, l'assimilationisme, défend l'idée selon laquelle la race et les catégories raciales ne jouent aucun rôle au plan moral, économique et politique. La seconde forme, l'éliminativisme, soutient l'élimination des usages de la race et des catégories raciales dans le cadre de discours et de représentations cognitives. La troisième forme, le *color-blindness*, propose

⁷⁶ El-Tayeb (2011) soutient qu'en plus de l'externalisation du racisme comme phénomène temporellement passé, la perspective descriptive du post-racialisme soutient également l'idée selon laquelle le racisme constitue un phénomène externe spatialement à la société en question.

de penser les politiques publiques sans tenir compte de la race et des différenciations raciales. Et la quatrième forme, le post-racisme, soutient l'idée de la disparition des structures racistes comme idéal à atteindre (Gines, 2014 ; Joseph, 2009 ; Pettigrew, 2009). Cette dernière dimension prescriptive du post-racialisme constitue un idéal permettant de combattre et d'enrayer le racisme systémique (Gines, 2014 : 75)⁷⁷.

1.2. Paradigme post-racial comme invisibilisation et reproduction du racisme

Comme nous l'avons suggéré, les conceptions descriptives et normatives du paradigme post-racial peuvent être remises en question du fait qu'elles soutiennent le racisme comme une structure d'oppression obsolète, en dépit des disparités raciales toujours présentes dans les sociétés libérales occidentales. Ces conceptions – particulièrement prescriptives – sont également critiquables, car elles ne parviennent pas à proposer des moyens pour combattre le racisme et la suprématie blanche, mais participent plutôt à leur reproduction (Bonilla-Silva, 2015 : 1366 ; Taylor, 2014 : 15). Les discours publics ancrés dans le paradigme post-racial permettent, en associant le racisme et les inégalités raciales à des phénomènes passés, d'invisibiliser les formes nouvelles et parfois plus implicites par lesquelles le racisme se reproduit (Bonilla-Silva, 2015 ; Gines, 2014), par exemple à travers les discours portant sur l'incompatibilité des valeurs et des cultures (Lentin et Karakayali, 2016)⁷⁸. Ainsi, selon Bonilla-Silva, le post-racialisme s'accompagne d'une nouvelle forme de racisme qu'il nomme le « colorblind racism » (2015). Malgré la prétention des discours ancrés dans le paradigme post-racial, le racisme se maintient dans les sociétés libérales occidentales, comme l'ont démontré les travaux en psychologie sociale démontrant la persistance des biais implicites et notamment des biais raciaux (Parekh, Brown et Zheng, 2018), ainsi que les études en sociologie du racisme avec la reproduction des inégalités raciales au sein de différents secteurs de la vie sociale – tel que le logement, l'emploi, l'éducation, la santé ou le système pénal.

Différent·e·s auteur·rice·s ont montré comment les discours ancrés dans le paradigme post-racial – que ce soit dans une perspective descriptive ou prescriptive – illustrent un déni de la race et du racisme, reproduisent le système d'oppression racial et maintiennent la suprématie blanche et les privilèges blancs qui en découlent (Alcoff, 2015 ; Bonilla-Silva et Dietrich, 2011 ;

⁷⁷ Gines distingue ici, de façon très nette, le post-racialisme – en tant qu' « idée selon laquelle éliminer les catégories raciales et ignorer la race va faire disparaître le racisme » (2014 : 79) – et le post-racisme qui correspond à « la lutte anti-raciste en vue d'identifier et de démanteler les systèmes de l'oppression raciale » (*ibid.*).

⁷⁸ Ces discours sont racialisant lorsqu'ils présupposent des comportements, des croyances et des valeurs sur des lignes ethno-culturelles et religieuses, amenant à réifier les groupes sociaux dont il est question, en dépit de la pluralité qui les caractérise.

Cho, 2009 ; Gines, 2014). Appliquée au cas des États-Unis, l'analyse de Gallagher (2003) soutient que le déni des inégalités raciales autorise la reproduction et le maintien des privilèges blancs, par le fait d'écarter les explications reliées aux processus de racialisation pour expliquer ces disparités (2003 : 22), tout en soutenant un discours se fondant sur les principes méritocratiques (2003 : 26). Sundstrom (2018 : 495-502), quant à lui, répertorie cinq objections formulées à l'encontre du paradigme post-racial. Premièrement, le post-racialisme soutient la mise en œuvre de politiques publiques aveugles aux différences (*colorblind*) – notamment raciales – menaçant de ce fait l'exercice de certains droits fondamentaux et délégitimant la mise en place de l'État-providence et de ses programmes sociaux. Deuxièmement, la mise en œuvre de telles politiques publiques ne tient pas compte des catégories raciales, mais permet l'application de mesures et de politiques reproduisant les hiérarchies raciales (telles que des pratiques de profilage). Troisièmement, par le fait de nier le rôle de la race et d'évacuer les discussions sur les injustices raciales, le post-racialisme encourage une épistémologie de l'ignorance. Quatrièmement, le post-racialisme ne tient pas compte de la race et des catégories raciales pour appréhender le racisme comme une structure d'oppression parmi d'autres. Cinquièmement, et dernièrement, le post-racialisme minimise le racisme et protège les privilèges blancs, ce qui autorise la reproduction du racisme systémique.

La sociologue Alana Lentin (2015), quant à elle, apporte un éclairage sur la façon dont le racisme est conceptualisé au sein du paradigme post-racial. Tout d'abord, le post-racialisme attribue une caractéristique figée (*frozen*) au racisme, au sens où les manifestations du racisme sont associées à des phénomènes et des images historiquement figées dans le temps et dont la dimension raciste explicite est socialement reconnue. Ensuite, le post-racialisme considère le racisme comme mobile (*motile*), du fait que l'association du racisme exclusivement à des phénomènes passés rend les dénonciations du racisme actuel plus difficiles tout en reproduisant le racisme sous diverses formes. Une telle conceptualisation du racisme comme figé et mobile fait en sorte que la définition même du racisme est réduite à la définition proposée par les groupes dominants, dont les discours s'ancrent dans le paradigme post-racial, reléguant à la marge le sens que lui donnent les individus et les groupes qui le subissent et en font l'expérience quotidienne (Lentin, 2015 : 3-4). Les discours de déni du racisme, ancrés dans le paradigme post-racial, permettent non seulement la reproduction du racisme, mais également sa redéfinition par les groupes dominants, conduisant à des conflits discursifs sur la reconnaissance ou non du caractère raciste d'un événement, d'une pratique ou d'un discours et ouvrant ainsi la porte à la « discutabilité » du racisme (Lentin, 2015 : 11 ; Titley, 2016). Les discours post-raciaux comme discours de déni du racisme permettent ainsi aux groupes dominants de mettre à distance les dénonciations du racisme, mais également de contrôler sa

définition, en vidant le racisme de son sens et en le définissant comme un non-racisme (Lentin, 2018 : 3).

Comme l'a suggéré cette section, la littérature sur le paradigme post-racial permet de comprendre l'existence de discours de déni du racisme au sein du débat public au Québec. Dans le cas de l'affaire du mot en « n » survenu à l'Université d'Ottawa, les discours publics au Québec niant le caractère raciste de la mention de ce terme en contexte pédagogique sont ancrés dans le paradigme post-racial. Pourtant, si les travaux sur le post-racisme permettent de rendre compte des fondements idéologiques de certains discours publics de déni du racisme systémique et de ses manifestations, ils ne cherchent pas à comprendre comment ces discours de déni se maintiennent, alors qu'ils font face à d'autres discours publics dénonçant le racisme systémique – comme c'est le cas dans l'affaire du mot en « n ». Afin de combler cette lacune, il est nécessaire d'aborder les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme. Nous allons, pour le faire, combiner, dans la prochaine section, les travaux critiques de la race sur le paradigme post-racial, ceux sur l'injustice et l'ignorance épistémiques, ainsi que la théorie des actes de discours.

2. Paradigme post-racial et ses répercussions épistémiques

Afin de comprendre comment les discours de déni du racisme se maintiennent dans l'espace public face à des discours dénonçant le racisme systémique, la littérature sur l'injustice et l'ignorance épistémiques nous permet d'apporter un éclairage important sur les enjeux sous-jacents au paradigme post-racial sous l'angle de la justice épistémique. Nous proposerons, dans cette section, une présentation des injustices épistémiques telles que développées par Miranda Fricker (2007), ainsi que des liens qu'entretiennent les injustices et l'ignorance épistémiques et l'épistémologie de l'ignorance telle que développée par Charles Mills (1997).

2.1. Injustices épistémiques : l'approche de Miranda Fricker (2007)

Si le concept d'injustices épistémiques a émergé dans les champs académiques avec la sortie de l'ouvrage de la philosophe Miranda Fricker, *Epistemic injustice : Power and the ethics of knowing* (2017), les phénomènes qu'il décrit – tels que l'absence de reconnaissance de l'agentivité épistémique des individus et des groupes et leur exclusion dans la production des connaissances – ont préalablement été développés et étudiés par de nombreux·ses chercheur·e·s en études féministes et critiques de la race (Alcoff, 1991, 2000 ; Collins, 2000 [1990] ; Cooper, 2017 [1892] ; Lorde, 2007b [1984] ;

Moraga et Anzaldúa, 1981 ; Spivak, 1985) et en études décoloniales (Ayotte et Husain, 2005 ; Grosfoguel, 2010 ; Lugones, 2006 ; Quijano, 2000 ; Santos, 2007, 2014 ; Smith, 1999b).

Dans la continuité des phénomènes soulevés par les épistémologues féministes, critiques de la race et décoloniales, Fricker (2007) développe la théorie des injustices épistémiques, au croisement des champs de l'épistémologie sociale, l'épistémologie de la vertu et l'éthique de la vertu. Elle définit les injustices épistémiques comme des formes d'injustices dont les individus et les groupes souffrent dans leur (in)capacité d'agir en tant qu'agents épistémiques, en raison de biais induits à leur égard (Fricker, 2007 : 20). Ainsi les individus et les groupes qui subissent des injustices épistémiques sont désavantagés, comparativement à d'autres, non seulement dans leur capacité à rendre leur parole crédible et intelligible, mais également au sens où la reproduction des injustices épistémiques participe à reproduire des injustices structurelles plus larges (Fricker, 2007 : 43). De plus, les injustices épistémiques sont le produit de biais induits ou de représentations préjudiciables de la part de l'auditeur·rice à l'égard de certaines caractéristiques attribuées au·à la locuteur·rice – caractéristiques indépendantes de sa capacité à être un·e agent·e épistémique (Fricker, 2007 : 44).

Fricker (2007) identifie deux types d'injustices épistémiques : les injustices testimoniales et les injustices herméneutiques. Les injustices testimoniales correspondent à des situations où les auditeur·rice·s accordent moins de crédibilité au témoignage d'une personne ou d'un groupe en raison d'un préjugé d'identité (Fricker, 2007 : 6). Pour illustrer l'injustice testimoniale, Fricker s'appuie sur l'exemple du témoignage d'une femme qui serait jugée comme non crédible en raison d'un biais soutenant que les femmes seraient des personnes intuitives et irrationnelles (Fricker, 2007 : 31). Les injustices herméneutiques, quant à elles, suggèrent que les individus subissent un déficit d'intelligibilité des expériences et des concepts qu'ils avancent. Les injustices herméneutiques existent sous deux formes. Premièrement, elles peuvent prendre la forme de déficit induit d'intelligibilité accordé au contenu du discours tenu par un·e locuteur·rice, car les ressources herméneutiques ou interprétatives collectives servant à faire sens des expériences de ce·cette locuteur·rice sont manquantes. Fricker donne l'exemple d'une femme qui tenterait de partager son expérience d'harcèlement sexuel et qui se verrait subir une injustice herméneutique sur le contenu de ses propos, du fait que le concept même d'harcèlement sexuel n'est pas encore existant ou conçu comme une ressource interprétative collective au sein de la société (Fricker, 2007 : 159). Les injustices herméneutiques sont indues au sens où les ressources herméneutiques collectives sont structurellement préjudiciables à des groupes dominés dans la hiérarchie sociale et qui se retrouvent ainsi « herméneutiquement marginalisés » (Fricker, 2007 : 154-155) en raison du fait qu'ils ne peuvent pas participer au développement des ressources herméneutiques ou interprétatives collectives. Deuxièmement, les injustices herméneutiques peuvent prendre la forme de déficit

d'intelligibilité accordé au·à la locuteur·rice en raison de la forme de son témoignage, notamment d'une inadéquation de ce témoignage avec le mode d'expression et de raisonnement dominant. Selon Fricker, cette forme d'injustice herméneutique correspond par exemple au fait de ne pas comprendre le témoignage d'une femme car il n'est pas associé au mode d'expression dominant mettant de l'avant la rationalité et la masculinité (Gilligan, 1982 citée dans Fricker, 2007 : 160).

2.2. Injustice et ignorance épistémiques

Fricker soutient que les injustices épistémiques sont le produit de rapports de pouvoir inégalitaires (Fricker, 2007 : 153), faisant en sorte que les injustices herméneutiques surviennent dans des situations où l'auditeur·rice d'un témoignage ne parvient pas à en faire sens en raison d'un manque objectif de ressources herméneutiques ou interprétatives pour comprendre les expériences des groupes non dominants. Ce manque de ressources interprétatives correspond à une « lacune dans les ressources herméneutiques collectives » (Fricker, 2007 : 158). En s'appuyant sur le concept d'ignorance épistémique, Medina soutient que les ressources herméneutiques pour faire sens des expériences d'oppression des groupes non dominants ne sont pas manquantes ou inexistantes, mais plutôt qu'elles ne sont pas reconnues par les groupes dominants comme des ressources herméneutiques collectives valides et sont, de ce fait, maintenues à la marge. Ce processus est qualifié par Medina de « méta-ignorance », c'est-à-dire la reproduction de formes d'ignorance – de la part des groupes dominants – de leur manque de connaissances vis-à-vis des ressources herméneutiques apportées par le·la locuteur·rice (Medina, 2013 : 58).

Bien que Fricker ait répondu à la critique de Medina (2013)⁷⁹, les liens entre production des savoirs, injustice et ignorance épistémiques ont été investigués par de nombreux·ses chercheur·e·s (Alcoff, 2008 ; Catala, 2019 ; Code, 2014 ; Dotson, 2012 ; Mason, 2011 ; Medina, 2018 ; Pohlhaus, 2012 ; Sullivan et Tuana, 2007a), s'appuyant pour le faire sur les recherches produites par les penseur·euse·s critiques de la race, notamment par Mills (1997) et son concept d' « épistémologie de l'ignorance » dans l'ouvrage *The Racial Contract* (1997). Selon Mills, les expériences vécues par les membres des groupes racialement dominants alimentent leurs perceptions du monde social qui les

⁷⁹ En réponse à cette critique, Fricker (2016) souligne son accord avec le fait que Medina (2013) explique que les ressources herméneutiques partagées ou non sont fonction de rapports de pouvoir (Fricker, 2016 : 7). Ainsi, Fricker (2017) explique que bien que les injustices épistémiques ne soient pas, à son sens, intentionnelles, cela ne détermine pas pour autant qu'elles ne soient pas coupables – notamment du fait qu'elles puissent être le produit d'attitudes de mauvaise foi ou de déni : « The slippery slope to bad faith, and self-interested or plain lazy denial, is an ever-present factor in situations where the nascent content of the attempted communication is potentially challenging to the hearer's status or, for whatever other reason, outside of their epistemic comfort zone » (Fricker, 2017: 55). Elle souligne ainsi l'apport de recherches qui ont investigué les liens entre injustice et ignorance épistémiques.

différencient des expériences des groupes dominés. Cette distorsion des perceptions sociales du monde, basées sur des expériences différentes, causent un dysfonctionnement épistémique. De ce fait, les groupes dominants restent ignorants de la réalité et des expériences vécues par les groupes dominés⁸⁰. Ainsi, les savoirs comme l'ignorance sont le produit de rapports de pouvoir inégalitaires entre groupes sociaux, et de ce fait, la position sociale d'un individu détermine sa perception de la réalité sociale au sens où il aura accès à certains savoirs et à certaines formes d'ignorance. Dans la perspective théorique critique de la race, l'ignorance est ainsi envisagée comme un processus actif, c'est-à-dire comme une production et non pas simplement une absence de connaissances (Code, 2014 ; Mills, 1997 ; Sullivan et Tuana, 2007b).

La combinaison des littératures sur le post-racialisme et l'injustice et l'ignorance épistémiques nous permettent de mettre en lumière le fait que les discours de déni du racisme – ancrés dans le paradigme post-racial – reproduisent des formes d'injustices épistémiques à l'endroit des individus et des groupes dénonçant publiquement le racisme. En nous concentrant uniquement sur les injustices herméneutiques, nous suggérons que les discours ancrés dans le paradigme post-racial produisent des injustices herméneutiques, en raison de la position sociale des acteur·rice·s et des groupes au sein de la hiérarchie sociale, et par le biais de mécanismes linguistiques particuliers.

2.3. Injustices épistémiques, paradigme post-racial et actes de discours

Le cadre théorique que nous proposons – entre paradigme post-racial et injustice et ignorance épistémiques – pour comprendre les discours publics de déni du racisme et de sa spécification systémique –, a été préalablement proposé par d'autres (Anderson, 2017 ; Mueller, 2017).

Parmi ceux-ci, le philosophe Luvel Anderson propose, dans un article intitulé « Epistemic injustice and the philosophy of race » (2017), de comprendre les liens qu'entretiennent le paradigme post-racial et la reproduction des injustices herméneutiques par le biais de la théorie des actes de discours. Selon Anderson, les injustices herméneutiques invisibilisent les ressources interprétatives permettant aux groupes dominés de faire sens de leurs expériences d'oppression – notamment raciale – créant ainsi des lacunes au sein des ressources herméneutiques dominantes pour comprendre ces expériences d'oppression (Anderson, 2017 : 145). Selon Anderson,

⁸⁰ Comme le rappelle Marion Iris Young, les groupes sociaux occupent des positions sociales différentes au sein de la société, permettant de distinguer d'un côté des groupes dominants et des groupes dominés (Young, 1990 : 59). Ces groupes et leur positionnement social sont construits au croisement de différentes structures d'oppression, telles que la race, le genre, la classe et l'orientation sexuelle. Nous employons ainsi, tout au long de l'article, les termes de groupes dominants ou majoritaires et groupes dominés ou minoritaires. Ce choix de langage ne signifie pas pour autant que nous pensons ces groupes comme homogènes et que nous nions la pluralité qui les traverse.

L'existence du paradigme post-racial permet aux injustices herméneutiques de se maintenir et de se reproduire par le biais de deux principaux mécanismes linguistiques : le renversement illocutoire (*illocutionarily flipping*) et la mise sous silence illocutoire (*silencing*)⁸¹. S'appuyant sur la théorisation qu'en fait Kukla (2014), Anderson définit le renversement illocutoire comme mécanisme linguistique faisant en sorte que le témoignage délivré par le·la locuteur·rice est interprété par l'auditeur·rice dans le sens contraire. Pour illustrer ce mécanisme, Anderson prend l'exemple d'une situation où une femme refuserait verbalement des avances sexuelles et que ce refus soit interprété comme un accord pour l'auditeur qui lui fait face. S'appuyant sur les travaux en philosophie portant sur la mise sous silence (Hornsby, 1993 ; Hornsby et Langton, 1998 ; Langton, 1993 ; Maitra, 2009 ; McGowan, 2012), Anderson définit le second mécanisme linguistique, la mise sous silence, comme un court-circuitage de l'énonciation d'un·e locuteur·rice. Dans l'exemple de la femme refusant des avances, son illocution est mise sous silence au sens où son refus n'est pas pris en compte mais nié par l'auditeur qui lui fait face.

En plus des mécanismes linguistiques proposés par Anderson (2017) pour comprendre les liens entretenus entre paradigme post-racial et reproduction des injustices herméneutiques, l'affaire du mot en « n » dans le discours public au Québec nous amène à considérer un autre mécanisme linguistique, que nous nommons la « déviation illocutoire ». La déviation illocutoire correspond à une situation où le témoignage du·de la locuteur·rice faisant état d'expériences d'oppression fait face en réponse à un·e auditeur·rice qui dévie la discussion pour proposer une autre grille de lecture du problème et mettre de l'avant une autre forme d'oppression que celle soulevée par le·la locuteur·rice. Son témoignage est alors ainsi mis sous silence.

Nous verrons, dans la section suivante, que, dans le cas du débat public québécois entourant l'affaire du mot en « n », lorsque les locuteur·rice·s soutiennent que l'usage ou la mention du mot en « n » constitue un acte de langage insultant et une manifestation du racisme systémique, ce témoignage est dévié d'une discussion sur le racisme systémique et le caractère raciste de l'usage du terme, pour engager une réflexion sur les menaces à la liberté académique et la liberté d'expression.

⁸¹ La théorie des actes de discours de John L. Austin, développée notamment dans son ouvrage *How to Do Things with Words* (1975 [1962]), soutient que le langage n'a pas toujours pour fonction de décrire la réalité sociale, mais qu'il peut avoir un pouvoir performatif, c'est-à-dire que le langage a un pouvoir d'action sur la réalité sociale (Austin, 1975 [1962] : 117). Pour Austin, « pour savoir ce qui rend un énoncé efficace, ce qui lui confère son caractère performatif, il est nécessaire de le situer dans une « situation discursive totale » (*total speech situation*) (Austin, 1975 [1962] : 52, 148). Il distingue ainsi les actes de discours locutoires, illocutoires et perlocutoires. L'acte de discours locutoire est l'acte phonétique de dire, de prononcer des expressions, de produire la parole (Austin, 1975 [1962] : 92). L'acte de discours illocutoire est un acte de discours « qui en disant quelque chose le [fait] », il est « lui-même la chose qu'il effectue » (Butler, 2017 [2004] : 23). Un acte de discours illocutoire est un acte qui agit au moment de l'énonciation, comme dans le cas d'énonciation d'ordres, d'avertissements ou de promesses (Austin, 1975 [1962] : 98). L'acte de discours perlocutoire correspond à un acte qui produit des effets « qu'ils soient intentionnels ou non sur les représentations, les sentiments, les actions des personnes » qui reçoivent l'acte de discours, un acte perlocutoire est de ce fait un acte locutoire et illocutoire (Austin, 1975 [1962] : 108).

3. Déviations illocutoires dans le discours public québécois entourant l'affaire du mot en « n »

Nous soutenons, dans ce présent article, que les discours de déni du racisme – en réponse aux dénonciations de l'usage du mot en « n » comme manifestation du racisme – reproduisent des injustices épistémiques, notamment herméneutiques, ancrées dans une conception post- raciale de la réalité québécoise. En effet, les membres des groupes non dominants, qui dénoncent l'usage du mot en « n » à l'université, font face à des discours portés par d'autres acteur·rice·s, membres des groupes dominants, soutenant que cette affaire ne relève pas du racisme, mais qu'il s'agit de l'enjeu de la préservation de la liberté académique contre la censure voulue par certain·e·s acteur·rice·s dit·e·s militant·e·s et radicaux·ales. De ce fait, dans un tel contexte, les discours de déni du racisme – portés par les membres des groupes dominants – empêchent les membres des groupes non dominants à agir en tant qu'agent·e·s épistémiques, c'est-à-dire à pouvoir définir elleux-mêmes ce que constitue le racisme et un acte de discours raciste sans voir leurs propos discrédités ou disqualifiés dans le débat public.

En effectuant une analyse critique de discours du contenu médiatique issu de la presse écrite et audiovisuelle, ainsi que des pétitions – dans une période allant du 16 au 27 octobre 2020 et du 13 au 17 février 2021⁸² – nous avons retracé les principales positions défendues par les acteur·rice·s étant intervenu·e·s dans ce débat public au Québec. Nous présenterons, dans cette section, les mécanismes linguistiques par lesquels les discours post-raciaux de déni du racisme s'articulent, afin de comprendre comment ces discours reproduisent des injustices herméneutiques en proposant une conception du racisme comme non-racisme et en reléguant à la marge les définitions du racisme portées par les groupes non dominants. Avant de présenter cette analyse, il est important de comprendre comment ces discours de déni du racisme dans le cas de l'affaire du mot en « n » viennent reproduire et renforcer des injustices épistémiques déjà présentes au sein des sphères académiques québécoises.

⁸² Alors que la professeure de l'Université d'Ottawa faisant l'objet de l'affaire du mot en « n » a été suspendue le 23 septembre 2020, nous avons décidé de répertorier les principaux arguments parus publiquement à la suite de cette décision, délimitant ainsi une première séquence temporelle allant du 16 au 27 octobre 2020. Nous avons ensuite délimité une seconde séquence temporelle – allant du 13 au 17 février – à la suite d'une déclaration publique du Premier ministre, le 13 février 2021, québécois relançant le débat public sur l'affaire.

3.1. Racisme et injustices épistémiques au sein des universités québécoises

L'affaire du mot en « n » et les débats publics qui ont suivi au Québec, ont été l'occasion de révéler des discours de déni public du racisme. Cette affaire a mis en lumière un sujet rarement abordé dans la discussion publique : la reconnaissance du racisme systémique et la façon dont celui-ci joue un rôle dans la structure et le fonctionnement des institutions académiques, comme dans le reste des institutions de la société. Les inégalités raciales à l'échelle des universités se manifestent notamment par la sous-représentation des minorités raciales et des populations autochtones (et notamment des femmes membres de ces groupes) au sein du corps professoral, dans le choix des auteur·rice·s, des théories et des méthodes étudié·e·s. Dans un contexte québécois où le racisme systémique n'est pas reconnu par le gouvernement en place – alors que ses matérialisations sont toujours présentes et qu'elles affectent les institutions politiques, juridiques et sociales actuelles au Québec et au Canada⁸³ – il est important de rappeler que les manifestations du racisme au sein des sphères académiques québécoises et canadiennes se situent sur différentes dimensions, du contrôle et de la violence sur les corps à la production des savoirs.

Premièrement, le racisme se traduit notamment par le contrôle et la violence sur les corps. Il n'y a pas si longtemps de cela, de 1918 à 1965, l'Université Queens, en Ontario, avait mis en place un règlement interdisant à tout·e étudiant·e issu·e des communautés noires de s'inscrire ou de poursuivre ses études au sein de la faculté de médecine. Bien que ces règlements n'existent plus dans les universités québécoises et canadiennes, il persiste pourtant de nombreuses situations de profilage racial où les personnes racialisées, noires et autochtones – étudiantes ou membres du corps professoral – se font interpellées verbalement et parfois physiquement de façon violente. Ces interpellations se justifient la plupart du temps par le recours à des moyens disproportionnés où l'on fait intervenir des gardien·ne·s de sécurité et parfois des agent·e·s de police sur le campus universitaire (Curtis, 2021 ; Tomlinson, Mayor et Baksh, 2021). Le rapport intitulé *Being Raced*, produit en 2019 par un groupe réunissant des étudiant·e·s, des professeur·e·s et du personnel de l'Université Wilfried Laurier, démontre que, parmi les personnes ayant été interviewées lors de cette étude, 75% d'entre elles disent avoir été elles-mêmes victimes ou avoir été témoins d'incidents racistes au sein de l'Université, et 71% de ces personnes disent ne pas être allées signaler ces

⁸³ Différents travaux ont fait la démonstration de la façon dont le racisme se matérialise dans les discours et les pratiques au sein de différentes institutions et espaces de la vie sociale au Canada (Maynard, 2017 ; Thobani, 2007). Au niveau provincial québécois, des études se sont par exemple penchées sur l'analyse du profilage racial et des discriminations raciales en milieu scolaire au Québec (Brossard et Pedneault, 2012) et du racisme en milieu professionnel (Pierre, 2005). Au niveau municipal montréalais, d'autres travaux sont venus apporter un éclairage quant aux pratiques du profilage racial et aux violences policières (Armony *et al.*, 2019 ; Montréal sans Profilage, 2018 ; Rutland, 2020, 2021), ainsi qu'aux discriminations raciales en emploi (Chicha, 2012 ; Eid, 2012).

incidents parce qu'elles doutaient de la volonté réelle de l'administration et de la direction universitaire de lutter contre le racisme sur le campus.

Deuxièmement, le racisme systémique au sein des sphères académiques se matérialise également à travers la production des savoirs. Il se traduit tout d'abord par la sous-représentation des minorités racialisées et des peuples autochtones, particulièrement des femmes, au sein du corps professoral des universités (Atchison, 2018 ; Curtin, 2013), comme c'est le cas dans les universités canadiennes (Henry *et al.*, 2017b ; Henry et Tator, 2009). Dans un rapport de 2019, l'organisation Universités Canada révèle que 49% des postes de haute direction au sein des universités canadiennes sont occupés par des femmes, même si elles sont encore peu à occuper des postes de cheffe d'établissement et de vice-rectrice des universités. Le rapport révèle, par contre, que 8% des postes de haute direction sont occupés par des personnes racialisées, alors qu'elles représentent 20% du corps professoral à temps plein et 31% des titulaires de doctorat.

Le racisme comme contrôle de la production des savoirs se traduit également par la reproduction d'injustices épistémiques, c'est-à-dire par la mise sous silence des voix des membres des groupes non dominants et des savoirs considérés comme minoritaires. Plusieurs chercheur·e·s ont étudié la façon dont les savoirs minoritaires⁸⁴ et les auteur·rice·s porteur·euse·s de ces savoirs subissent des injustices épistémiques au sein des institutions universitaires. Les injustices épistémiques sont produites par la façon dont la matière des cours enseignés invisibilisent, passent sous silence et discréditent de façon systématique certain·e·s auteur·rice·s, certaines traditions intellectuelles, certaines régions du monde (Minnich, 1990 ; Mohanty, 2004 ; Outlaw, 2007). Ces injustices se produisent également par la façon dont l'enseignement de certaines méthodes et de certains desigens de recherche présentés comme scientifiquement neutres, comparativement à des chercheur·e·s et à des savoirs minoritaires considéré·e·s comme biaisé·e·s, permettant ainsi de protéger la blancheur (Zuberi et Bonilla-Silva, 2008). Settles *et al.* (2020) ont abordé les défis auxquels font face les chercheur·e·s racialisé·e·s au sein des institutions académiques et notamment

⁸⁴ Les savoirs minoritaires comprennent, entre autres, les études et les théories féministes, postcoloniales et décoloniales, ethniques, critiques de la race et queer. Dans un article intitulé « Le blanchiment de l'intersectionnalité » (2015), la sociologue féministe et critique de la race Sirma Bilge associe les savoirs minoritaires à des « savoirs assujettis » (2015 : 18). Elle s'appuie sur les travaux de Foucault définissant les savoirs assujettis comme étant « disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés, savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs au-dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requise » (1997 : 9). Ces savoirs minoritaires constituent des savoirs qui remettent en question, au sein de la production des connaissances universitaires, « le *statu quo* épistémologique, et l'ordre social inégalitaire en focalisant sur un ou plusieurs rapports sociaux inégalitaires » (Bilge, 2015 : 19). Ces savoirs, nous dit Bilge, sont ainsi « doublement minorisés » (*ibid.*) parce qu'ils sont « associés aux productrices et aux producteurs de savoirs marginalisés dans l'université et parce qu'ils sont vus comme une forme d'investigation déficiente sur le chapitre de la neutralité scientifique » (*ibid.*). Elle rajoute que si, parfois, ces savoirs minoritaires sont célébrés dans le milieu universitaire, « c'est au prix fort d'un double blanchiment » (*ibid.*), car les producteur·rice·s de ces savoirs sont mises à la marge pour laisser la place à des personnes issues des groupes dominants blancs, « qui vont travailler pour faire du champ une science respectable (blanche) en recourant même aux “pères fondateurs” disciplinaires, blancs » (*ibid.*).

L'exclusion épistémique comme forme de dévaluation d'eux-mêmes et de leurs travaux à cause de la domination des épistémologies positivistes (Sampaio, 2006). Ainsi, des travaux nous informent sur les stratégies d'invisibilisation et de disqualification des travaux portant sur l'intersectionnalité en France (Lépinard et Mazouz, 2019)⁸⁵, ainsi que des travaux portant sur les rapports sociaux de race (Belkacem *et al.*, 2019), et des travaux portant sur la race, l'indigénéité et le genre dans les sphères académiques canadiennes (Smith, 2017). Ce phénomène de disqualification des certains savoirs et de certain·e·s chercheur·e·s renvoie à ce que Malinda S. Smith, politologue canadienne féministe et critique de la race, appelle les « silences disciplinaires », c'est-à-dire les concepts et les théories qui forment rarement le cœur du savoir qui est enseigné à l'université, mais qui, pour les peu de fois où ils sont enseignés, le sont – la plupart du temps – dans une perspective masculine et blanche (Smith, 2017 ; Thompson, 2008).

Suite à cet aperçu des injustices épistémiques présentes au sein des universités québécoises, nous analyserons, dans la prochaine section, les principaux positionnements publics au Québec sur l'affaire du mot en « n ».

3.2. L'affaire du mot en « n » et ses répercussions dans le débat public québécois

Par une analyse critique de discours du contenu public médiatique issu de la presse écrite et audiovisuelle, ainsi que des pétitions, nous avons regroupé les principaux discours portés dans le débat public québécois par les acteur·rice·s dénonçant l'affaire comme une manifestation du racisme systémique, et ceux déniaient tout lien de l'affaire avec le racisme. Nous démontrerons comment les discours publics de déni du racisme, dans l'affaire du mot en « n », reproduisent des injustices herméneutiques à l'endroit des discours portés par les acteur·rice·s dénonçant le racisme, par le biais de mécanismes linguistiques spécifiques : les déviations illocutoires. Nous précisons que parmi les acteur·rice·s reconnaissant ou non l'affaire du mot en « n » comme une manifestation du racisme systémique, se trouvent dans les deux cas des personnes noires. Cette donnée est importante à prendre en compte, car elle permet d'éviter toute homogénéisation des discours

⁸⁵ Comme le souligne Lépinard et Mazouz, ces processus de disqualification des savoirs minoritaires révèlent les résistances épistémiques que ces savoirs-là soulèvent : « La disqualification de l'intersectionnalité traduit en effet aussi, profondément, un refus net d'accepter (et même de discuter) les prémisses épistémologiques de ce concept, et plus largement de l'épistémologie féministe. Il est donc nécessaire d'interroger la résistance épistémique spécifique que suscite ce concept, similaire d'ailleurs à celle suscitée par la notion de blancheur/*whiteness*. Le refus de prendre en compte les prémisses de l'intersectionnalité nous renseigne en effet sur les impensés épistémologiques de nombreux travaux en sciences sociales » (Lépinard et Mazouz, 2019). Les résistances aux concepts et théories minoritaires comme la race, le genre, l'intersectionnalité et la décolonialité sont des résistances aux prémisses épistémologiques que soutiennent ces concepts, c'est-à-dire « l'épistémologie du point de vue, qui problématise le lien entre objets de savoirs et sujet producteur de connaissance » (Lépinard et Mazouz, 2019).

portés par les membres des communautés noires. Cette information permet surtout de démontrer que peuvent participer au maintien de l'ignorance blanche toutes personnes, mêmes celles racialisées comme non blanches. L'ignorance blanche, nous dit Mills, « ne signifie pas qu'elle doit être limitée aux populations blanches » (2007 : 22), car la blancheur ne se limite pas aux facteurs biologiques – comme la couleur de la peau – mais correspond avant tout à un positionnement social au sein des rapports de pouvoir. Selon Mills, l'ignorance blanche comprend « à la fois les motivations racistes directes et une causalité socio-structurelle plus impersonnelle, qui peut être opérante même si le connaisseur en question n'est pas raciste » (2007 : 21).

Nous présenterons, dans un premier temps, les discours portés par les acteur·rice·s dénonçant l'affaire du mot en « n » comme une manifestation du racisme systémique et faisant partie de pratiques racistes perpétuées au sein de l'université et dans la société québécoise et canadienne plus largement. Nous présenterons, dans un second temps, les discours de déni du racisme systémique et la mise en avant de l'enjeu de la censure et de la liberté académique comme mécanismes de déviations illocutoires.

3.2.1. Positions dénonçant l'usage du mot en « n » comme acte de discours insultant

Parmi ceux dénonçant le racisme, nombreux·ses d'entre eux·elles s'expriment publiquement (1) pour dénoncer l'usage du mot en « n » comme un terme reproduisant la violence raciale et soutenir que sa non-utilisation en contexte académique ne porte pas atteinte à la liberté académique ; (2) pour soutenir que l'environnement académique constitue un espace hostile aux minorités ; et enfin (3) pour dénoncer qu'une déviation du débat public portant initialement sur le racisme contribue à l'invisibilisation de celui-ci.

3.2.1.1. *Mot en « n » et violence raciale*

Différent·e·s acteur·rice·s ont expliqué que l'usage du mot en « n », même sous forme de mention en contexte pédagogique, reproduit le racisme et que se contraindre à ne pas le prononcer à l'université ne porte pas atteinte à la liberté d'expression ni à la liberté académique. Jacques Frémont, recteur et vice-chancelier au Sénat de l'Université d'Ottawa, explique que les membres des groupes dominants ne sont pas légitimes pour définir ce qu'est du racisme ou non et que si la liberté d'expression et la liberté académique sont à préserver, il est important de protéger les personnes mettant de l'avant le fait que l'usage de ce terme nuit à leur dignité :

Ce qui peut sembler banal pour un membre de la communauté majoritaire peut être perçu par plusieurs membres de la minorité comme étant profondément

offensant. Les membres des groupes dominants n'ont tout simplement pas la légitimité pour décider ce qui constitue une micro-agression⁸⁶. C'est dans ce contexte qu'est survenu l'incident de la Faculté des arts où plusieurs ont tenté de réduire la question à une simple question de liberté d'expression et/ou de liberté académique. La question est beaucoup plus vaste puisque plusieurs membres de notre communauté considèrent que leur droit à la dignité a été atteint. [...] Ceci dit, et contrairement aux commentaires de plusieurs ces derniers jours, liberté d'expression et droit à la dignité ne se contredisent pas ; ils doivent se compléter et exister l'un en présence de l'autre (Médias UOttawa, 2020).

Dans une déclaration, le caucus des 24 professeur·e·s et bibliothécaires noir·e·s, autochtones et racisé·e·s de l'Université d'Ottawa « condamne sans équivoque l'utilisation du mot en “n” et la conversation autour de la liberté académique qui est utilisée pour justifier cette insulte raciste » (Change.org, 2020). Le caucus explique que « l'utilisation du mot “n” par un·e professeur·e blanc·he montre une ignorance à propos du racisme anti-Noir·e·s et de l'histoire raciste du mot » (*ibid.*) et que « l'interdiction d'utiliser des insultes racistes, même dans les discussions sur le racisme, n'est pas une violation de la liberté académique » (*ibid.*). Il soutient qu'il « est d'une grande violence pour les personnes Noir·e·s d'avoir à expliquer encore et encore que ce terme les déshumanise » (*ibid.*), rappelant – en citant le Tribunal des droits de la personne de l'Ontario – que « le terme est plus que simplement blessant pour les Afro-Canadiens ; il rabaisse, humilie et affirme un sentiment menaçant de supériorité raciale » (*ibid.*). Nawel Hamidi, professeure à l'Université Saint-Paul soutient que l'affaire du mot en « n » est « un problème de pédagogie avant d'être un problème de liberté d'expression » et rappelle que « [l]e mot en “n” est traumatisant, déshumanisant et humiliant. Face à l'humiliation, la première impression, c'est qu'on se fait enlever sa dignité humaine. Aucun professeur ne peut prétendre parler de droits humains s'il continue à utiliser un langage humiliant, traumatisant et déshumanisant » (La Converse, 2020).

Au-delà de l'Université d'Ottawa, d'autres membres du corps professoral et étudiant se sont exprimés sur la question. Buuma Maisha, professeur assistant à l'Université Saint-Paul et président de la Communauté Congolaise du Canada à Ottawa-Gatineau, explique qu'il faut tenir compte de la charge que l'utilisation du mot en « n » a pour les minorités noires et qu'avancer l'exercice de la liberté académique n'est pas suffisant pour le faire :

Il faut faire attention à l'utilisation de ce mot peu importe le contexte. Il faut l'aborder humainement et en ayant en tête de quelle façon la personne ou la population est affectée par ce terme et non le mettre dans la face de tout le monde et dire qu'au nom de la liberté académique, on devrait être libre de l'utiliser (Onfr, 2020a).

⁸⁶ Les micro-agressions peuvent être comprises ici au sens d' « insultes (verbales, non verbales et/ou visuelles) dirigées à l'encontre des populations racialisées [et des peuples autochtones] souvent automatiquement et de façon inconsciente » (Solórzano, 2000 : 60).

Nathalie Batraverse, professeure assistante à l'Institut Simone de Beauvoir et au Département des *Women's Studies* de l'Université de Concordia, soutient que ne pas prononcer certains termes peut parfois permettre d'assurer le bien-être de tou·te·s et ne correspond pas à de la censure : « Taboos exist to create a collective well-being. [...] If a student doesn't want me to say it, why would I say it? » (Scott, 2020). Philippe Néméh-Nombré, candidat au doctorat à l'Université de Montréal, soutient que le débat sur la liberté académique est décontextualisé et ne tient pas compte de la charge traumatisante de l'usage du mot en « n » pour les populations noires :

[I]t's aggravating to see people fighting so hard to have the right to use the n-word. It's strange. [...] the people I've seen fight hardest for the word are people who don't even work on issues relating to the Black community. [...] How can your reaction to someone saying, "This hurts me" be "Well, I have the right to hurt you?" When I hear people tell me no one uses that word anymore or that they just want to use it in an academic setting it's astounding. [...] The word is traumatizing. We've all been called that word. It brings up some of the worst memories of your life. It's not radical to not want to experience that (Néméh-Nombré cité dans Curtis, 2021).

Pour Tihitina Semahu, co-animatrice du balado *Woke or Whateva*, qui traite des enjeux liés au racisme, le mot en « n » n'est pas dissociable de son caractère insultant. Elle souligne le positionnement social différent distinguant les groupes dominants et dominés influant sur la compréhension du mot en « n » comme une insulte : « I feel like sometimes when you're part of the dominant group, you see life through a white gaze; you see through rose-coloured glasses that I cannot put on as a Black person because we don't have the same experience » (Scott, 2020). Sa collègue, Rébecca Joachim, co-animatrice du balado, explique que la discussion autour de la liberté académique écarte de vue les expériences des minorités noires, rajoutant que l'emploi du mot en « n » « n'ajoute rien à un apprentissage, ça ne permet pas aux élèves de mieux comprendre » (La Converse, 2020).

Parallèlement au monde académique, les sphères politiques et médiatiques québécoises se sont également rapidement emparées de l'affaire, incluant différents élu·e·s provinciaux·ales et fédéraux·ales, chroniqueur·euse·s, chercheur·e·s et membres de la société civile. Parmi ces prises de positions, des militant·e·s engagé·e·s dans la cause antiraciste et membres des communautés noires montréalaises, ont pris la parole pour ramener l'enjeu du racisme systémique dans le débat public. Alors que le réalisateur et travailleur social Will Prosper nomme le mot en « n » comme « mot haine » (Prosper, 2020), la chroniqueuse et cofondatrice de *Québec Inclusif* Emilie Nicolas parle, quant à elle, d'un « mot arme » (Nicolas, 2020), en faisant l'analogie entre le mot en « n » et le bâton utilisé par les personnes blanches pour frapper les corps des personnes noires durant la période esclavagiste. L'écrivain Didier Leclair explique que le mot en « n » porte en lui une charge insultante et si la liberté d'expression existe elle ne doit pas empiéter sur les libertés individuelles :

Le mot est une insulte clairement. [...] Les enseignants disent qu'ils veulent le prononcer dans un contexte historique et académique, mais le mot est vivace. Dans un contexte scolaire, lorsqu'on le prononce, il y a plusieurs oreilles et personnes, et tout le monde ne peut pas accepter un mot aussi insultant. Les enseignants n'ont pas seulement des droits, ils ont aussi des responsabilités. [...] Je vois que beaucoup de leaders au Québec ont réagi, mais il semble qu'ils confondent la liberté d'expression et la liberté des individus (Onfr, 2020b).

Lors de son passage à l'émission de télévision québécoise *Tout le Monde en Parle*, le 25 octobre 2020, l'artiste Aly Ndiaye alias Webster souligne le « poids déshumanisant » (Radio-Canada, 2020c) du mot en « n ». Il rappelle l'importance « de dire que ce mot-là appartient à l'histoire québécoise aussi » (*ibid.*) et la nécessité de tenir compte du contexte sociétal faisant en sorte que le mot en « n » est utilisé largement dans la société québécoise :

Cette semaine, on parle du cadre académique, mais tout le monde veut l'utiliser à l'extérieur, tout le monde l'utilise à l'extérieur. C'est ça qu'on essaye de couper un moment donné aussi. On demande du respect, on demande de la dignité face à cette situation et à cette histoire (*ibid.*).

L'artiste déplore également que certaines acteur·rice·s médiatiques, essentiellement issu·e·s du groupe dominant blanc, tentent de minimiser la violence raciale avec laquelle le terme est perçu et reçu par les personnes noires :

[II] y a une tonne de chroniqueuses, chroniqueurs qui veulent nous dire comment est-ce que nous, on devrait se sentir par rapport à ce mot-là. Je veux dire, c'est nous qui le vivons. [II n'y] a personne qui le vit autre que les personnes noires. Donc les gens peuvent théoriser à ce propos, peuvent y réfléchir, mais ne le vivent pas. Ils voudraient nous comment on doit se sentir par rapport à ce mot-là. Pour ma part, je trouve ça condescendant (*ibid.*).

Cette intervention souligne la domination de formes de déni du racisme au sein du débat public médiatique et les tentatives des membres des groupes dominants d'imposer une certaine définition du racisme à la place des minorités noires.

3.2.1.2. *Université comme espace hostile aux populations noires, racialisées et autochtones*

Un autre ensemble de discours viennent soutenir que les universités – et notamment les universités au Québec et ailleurs dans le Canada – sont des espaces hostiles pour les minorités noires, racialisée et les peuples autochtones et qu'il est nécessaire à cet effet d'étudier le racisme au sein des campus universitaires. Des étudiant·e·s de l'Université d'Ottawa ont rapporté au média *La Converse* (2020) avoir été « blessé·e·s » par cet incident et que l'usage du mot en « n » dans le contexte académique contribue à rendre l'environnement hostile et violent pour les minorités noires. Hannan Mohamud, étudiante en droit et vice-présidente de la défense des droits de

l'Association des étudiants noirs en droit à l'Université d'Ottawa, aborde l'enjeu des micro-agressions – subies par les personnes noires – sur le campus universitaire et souligne que

[l]a plus violente de ces micro-agressions est le mot qui commence par N. [...] Aux États-Unis, qu'on aime montrer du doigt, vous pouvez vous faire renvoyer d'une université prestigieuse pour avoir prononcé ce mot. Je pense que les gens ne comprennent pas que cela existe aussi au Canada. Il y a ceux pour qui le mot en N ne peut pas être dit, et les autres, qui l'entendent et le disent depuis toujours, et qui se demandent où est le problème. [...] Cela contribue activement à créer un endroit violent, et nous, les étudiants, payons pour cela (La Converse, 2020).

La déclaration de Mohamud met en lumière le déni public du racisme comme phénomène externe spatialement à la société canadienne, et donc québécoise. Leila Benhadjoudja, professeure adjointe à l'École d'études sociologiques et anthropologiques à l'Université d'Ottawa, explique que les universités sont des espaces hostiles où le racisme s'exerce et où il est nécessaire d'éduquer sur le racisme et le racisme anti-Noirs :

Les personnes non-Noires, particulièrement les professeur.e.s, ont la responsabilité d'apprendre aux étudiants ce qu'est le racisme anti-Noir.e.s. Si nous assistons aujourd'hui à une controverse autour de l'usage du mot en N, plusieurs autres enjeux liés au racisme anti-Noir.e.s polluent toujours l'espace académique (La Converse, 2020).

Au-delà du monde académique, des membres de la société civile dénoncent la discussion sur la liberté académique et la *cancel culture* alors que la censure est omniprésente dans l'espace public pour les minorités noires, racialisées et les peuples autochtones, particulièrement les femmes au sein de ces groupes, lorsque celles-ci dénoncent le racisme et le sexisme. Comme l'explique Emilie Nicolas :

When one of us gets mobbed online or we get threatened, it makes the other Black women I know think twice about speaking out. [...] We talk about censorship. Well what do you call that? When you know you'll be targeted by hate, sometimes you decide not to say anything, to stay on the sidelines. [...] It's hard for new Black voices to emerge because the existing ones get railroaded in public. A conversation we've had — when I say we I mean Black, Muslim, Indigenous women — is we ask ourselves, “Okay who has the energy to take this on this week?” (Nicolas citée dans Curtis, 2021)

3.2.1.3. *Débat public comme espace d'invisibilisation du racisme*

Enfin, d'autres discours abordent l'invisibilisation d'une discussion de fond sur le racisme dans le débat public québécois entourant l'affaire du mot en « n » et également une invisibilisation des personnes noires pour en parler. Comme le souligne l'artiste, travailleur et entrepreneur social Ricardo Lamour, si les discussions sur le racisme systémique au Québec révèlent le caractère « tabou » (Radio-Canada, 2020c) du terme, avec cette affaire

on est rendus sur une autre autoroute à pleine vitesse, en train de parler du mot en “n” alors qu'on ne discute pas des conditions dans lesquelles sont les personnes

qui réclament plus d'espace, notamment médiatique, mais sur une pléthore d'enjeux [également] (*ibid.*).

Au sein du corps professoral, Leila Benhadjoudja explique notamment que la question du racisme systémique a été invisibilisée dans le débat public entourant l'affaire du mot en « n » :

Tout le débat tourne autour de la liberté académique et des tensions entre francophones et anglophones, mais on ne parle pas vraiment du racisme [...]. Ces derniers jours, on a beaucoup réfléchi à la façon de faire entendre des choses qui sont d'habitude inaudibles (La Converse, 2020).

Bruno Cornellier, professeur associé à l'Université de Winnipeg, soutient que l'argument avancé dans le débat public sur les menaces à la liberté d'expression reflète le déni du racisme systémique : « It demonstrates how we're not even able to agree on symbols or language. [...] So what chance do we really have of achieving any substantial change when it comes to structural racism if we're not even willing to agree on words, let alone policy changes? » (Scott, 2020).

Dans une lettre publiée dans la presse écrite, Arlene Laliberté, Anishenabekwe, psychologue et membre régulière du Centre de recherche et d'intervention sur le suicide, enjeux éthiques et pratiques de fin de vie, et Georgia Vrakas, professeure au département de psychoéducation de l'UQTR, dénoncent ce que nous nommons la déviation illocutoire comme discours – porté par les membres des groupes majoritaires – ayant pour but de faire dévier la discussion publique sur un autre enjeu que celui avancé par les membres des groupes minoritaires. Ici, elles expliquent que la réorientation du débat sur l'affaire du mot en « n » et sur le racisme à l'université vers une discussion sur la liberté académique consiste en une « tactique » des groupes dominants pour rendre les voix des groupes minoritaires inaudibles :

D'abord, ce n'est pas surprenant que le débat se soit décentré de l'enjeu principal (l'utilisation du pire des n-word par une professeure dans un contexte universitaire) et se soit concentré plutôt sur la liberté académique et le spectre de la censure à l'université. C'est une tactique très efficace, pour rallier la majorité, que d'instaurer l'illusion que des voix minorisées porteraient atteinte à des libertés fondamentales de la société, même si cette atteinte n'est pas fondée. Deuxièmement, l'utilisation de la censure comme arme de silence. Alors qu'on décrit la censure dans l'espace public, on rend difficile pour les personnes qui ne véhiculent pas le discours majoritaire de se faire entendre. On qualifie ces voix d'extrémistes et on nous fait bien comprendre que si on se mouille, on s'expose à des représailles. Malgré ces menaces latentes, il importe de prendre la parole publiquement sur ce sujet complexe et délicat. La liberté académique est un privilège qui vient avec des responsabilités. Oui, les professeurs ont le choix d'utiliser les mots qu'ils veulent dans une visée pédagogique ou de recherche. Leurs étudiants, collègues et concitoyens ont par contre tout autant le droit de réagir. Quand, au nom de cette liberté, on porte atteinte à la dignité d'autrui, il n'est plus question de liberté académique. Il s'agit plutôt de l'exercice d'un pouvoir abusif. Qu'une majorité définisse une liberté pour maintenir ses privilèges aux dépens de la dignité des individus minorisés, n'est-ce pas là un dérapage ? [...] Le discours qui domine actuellement dans la majorité des médias est centré sur un faux débat : celui de la protection de la liberté académique, qui n'est pas le vrai enjeu. Pourquoi ? Parce qu'il est plus facile de s'insurger contre la perte potentielle ou imaginée d'un privilège détenu par des personnes en majorité blanches, plutôt que de mettre en lumière le contexte qui permet l'utilisation du « n-word » dans

nos institutions, en sachant très bien que celui-ci peut porter atteinte à la dignité de certaines personnes déjà marginalisées, opprimées et victimes de racisme systémique (Laliberté et Vrakas, 2020).

Rebecca Joachim et Tihitina Semahu dénoncent le fait que le débat public médiatique sur l'affaire du mot en « n » ne donne pas suffisamment la parole et ne fasse pas suffisamment de place à la pluralité des voix des personnes noires :

C'est décevant qu'on parle pour nous. [...] Le micro devrait être passé aux personnes noires parce que c'est leur combat. [...] Il y a une incompréhension de ce qu'est le racisme et on ne verra pas le schéma complet tant que les personnes concernées ne pourront pas parler. [...] Il y a beaucoup de personnes blanches, des hommes blancs, en ce moment, qui prennent position sur leurs plateformes, à la radio, mais on n'entend pas ceux qui sont concernés, alors on a recours aux réseaux sociaux. Ils citent Dany Laferrière et [la cheffe du Parti libéral du Québec] Dominique Anglade, mais les personnes noires ne sont pas monolithes (Joachim et Semahu citées dans Groguhé, 2020).

Ces différentes interventions, portées dans le débat public québécois, dénoncent l'affaire du mot en « n » comme une manifestation du racisme systémique, notamment car le terme en lui-même est insultant et blessant, mais également car cet événement s'inscrit dans la continuité d'autres types de micro-agressions produites dans le cadre universitaire et sociétal plus largement. Enfin, différent·e·s acteur·rice·s soulèvent le problème du traitement de l'affaire du mot en « n », dans le débat public qui invisibilise les voix et les expériences des membres des communautés noires à Ottawa et dans l'ensemble de la province québécoise, formulant ainsi la reproduction des injustices herméneutiques et testimoniales à leur égard.

3.2.2. Positions dénonçant la censure et les menaces à la liberté académique et d'expression

En contraste avec les dénonciations d'un événement comme manifestation du racisme systémique au Québec, l'affaire du mot en « n » a également suscité des réactions publiques réfutant son caractère raciste et rappelant la nécessité de protéger la liberté académique et la liberté d'expression face à une culture de l'annulation (la *cancel culture*). Lorsque le Premier ministre ainsi qu'un grand nombre de professeur·e·s d'universités québécoises – pour la plupart blanc·he·s (Prosper, 2020) – s'expriment dans les médias pour soutenir le fait que cette affaire ne relève pas du racisme, ces acteur·rice·s participent à délimiter les contours de ce qui peut et doit être considéré comme un acte raciste, au détriment des voix des premier·ère·s concerné·e·s, venant ainsi renforcer les injustices épistémiques à l'encontre des populations noires et racialisées au Québec. Les acteur·rice·s portant des discours de déni du racisme dans cette affaire soulignent (1) le rôle de l'université et la transmission des connaissances, ainsi que (2) l'importance d'éviter la censure par

des groupes dits radicaux désireux d'imposer la théorie du racisme systémique – et d'autres théories et concepts critiques – à l'ensemble de la société québécoise.

3.2.2.1. *Université et rôle de transmission des savoirs*

Certain·e·s acteur·rice·s avancent l'importance du rôle de l'université dans la transmission des connaissances. À l'annonce de la suspension de la professeure Lieutenant-Duval, 34 professeur·e·s de l'Université d'Ottawa signent, le 16 octobre 2020, une lettre collective intitulée « Libertés surveillées » (Le Droit, 2020). Exprimant leur désaccord face au traitement accordé à leur collègue par l'Université, iels y dénoncent la confusion entre

le racisme sur le campus, les microagressions, la discrimination parfois inconsciente [et] le rôle de l'enseignement universitaire, des professeur·e·s et des salles de classe qui est de nourrir la réflexion, développer l'esprit critique, permettre à tous et à toutes, peu importe leur position, d'avoir le droit à la parole (*ibid.*).

Les signataires soutiennent notamment que « [l]a salle de classe [...] ne peut devenir un lieu libéré du poids de l'histoire, des idées et de leurs représentations » (*ibid.*), ce qui rend, à leurs yeux, « inévitable que certaines lectures, certains concepts, voire certains mots heurtent des susceptibilités » (*ibid.*). Les professeur·e·s soutiennent de ce fait que les institutions universitaires ont pour rôle non seulement de « particip[er] à la mise au jour et à l'abolition de toute forme de racisme systémique [tout en s'assurant de] protéger la transmission des connaissances, le développement de l'esprit critique et la liberté universitaire » (*ibid.*). Loin de se limiter à l'Université d'Ottawa, l'affaire retentit et divise également au sein des institutions d'éducation au Québec. Le 19 octobre 2020, 579 professeur·e·s et enseignant·e·s de cégeps et d'universités québécoises signent un texte d'opinion intitulé « Enseigner dans le champ miné de l'arbitraire » (Le Devoir, 2020). Dénonçant cette suspension comme un « grave précédent qui attaque de front la liberté d'enseignement, qui mine le champ des connaissances et de la recherche » (*ibid.*), les signataires soutiennent qu'on « ne s'attaque pas au problème du racisme en punissant et en interdisant l'enseignement des mots, des œuvres et des auteur·rice·s qui, au contraire, le révèlent et le combattent explicitement » (*ibid.*). Iels recommandent aux institutions universitaires de se doter « d'une politique claire afin de protéger l'intégrité des connaissances et de ses passeurs » (*ibid.*), car « le contexte social et le clientélisme ne peuvent prévaloir sur la connaissance et sa diffusion » (*ibid.*). Ces déclarations, produites par des membres du corps professoral, révèlent la volonté de dissocier l'affaire du mot en « n » d'une forme de racisme, participant ainsi à la décrédibilisation des expériences d'oppression raciale rapportées des communautés noires et de leurs explications du poids offensant du terme (injustice herméneutique).

Parmi les acteur·rice·s soutenant la possibilité d'employer le mot en « n », se trouvent également des membres des communautés noires québécoises. Ainsi, Max Stanley Bazin, président de la Ligue des noirs du Québec, explique qu'il faut comprendre le contexte dans lequel le terme a été employé et que si le but est pédagogique, alors il n'est pas un problème de l'utiliser :

Il ne faut pas avoir peur des mots. [...] Si le but de l'enseignante Lieutenant-Duval était de souligner l'existence du racisme systémique et d'enseigner des notions d'histoire, ça ne peut pas être vu comme une faute. [...] Toutefois, lorsqu'une personne utilise un terme dans un sens péjoratif, c'est là qu'il faut réagir et condamner ; mais ne pas enseigner les réalités de l'histoire, c'est indirectement permettre ou encourager la discrimination systémique (Bazin cité dans Dip et Beauplat, 2020).

Dans le même sens, l'auteur Melchior Mbonimpa, soutient que l'utilisation du terme peut se faire dépendamment du contexte d'énonciation :

Ça me révolte quand je vois écrit le « n-word » dans les articles. [...] Je préfère qu'on utilise le mot [en « n »], tout simplement. Personnellement, je l'utilise en classe, et personne ne pense à m'attaquer. Mais je fais attention à ne pas l'utiliser dans un contexte dépréciatif où l'on stigmatiserait les Noirs (Onfr, 2020b).

Blaise Ndala, auteur de *J'irai danser sur la tombe de Senghor* (2014) et *Sans capote ni kalachnikov* (2017), quant à lui, explique que si le mot en « n » est interdit en contexte académique, cela « va effacer les traces matérielles de cette déshumanisation des Noirs. Si on commence à censurer cela, on n'en finit plus ! » (*ibid.*). Ces trois déclarations soulignent la nécessité de prendre en compte le contexte et l'intention du·de la locuteur·rice dans son utilisation du mot en « n » pour juger des possibilités de son usage. Elles soutiennent en ce sens l'importance de pouvoir continuer à l'utiliser dans une optique pédagogique afin d'éduquer sur le racisme anti-noir et sur les processus de déshumanisation raciale.

Malgré cette position qu'il défend et qui l'assimile ainsi au camp des défenseur·euse·s de l'usage du mot en « n », Blaise Ndala tient à rappeler que les élu·e·s politiques québécois·es instrumentalisent l'affaire du mot en « n » comme une nouvelle occasion d'éviter la question du racisme systémique et de renforcer des discours publics de déni du racisme :

Je trouve très hypocrite la réaction du premier ministre québécois, François Legault, et de la vice-première ministre Geneviève Guilbault. Ce n'est rien de plus que de l'opportunisme. Quand ils avaient l'occasion de dire que le Québec était face à une situation de racisme systémique, ils ne l'ont pas fait. C'est de la malhonnêteté intellectuelle de ne pas régler ces problèmes et aller saisir la faille offerte, pour se mettre en position de donneur de leçon et faire la morale ! (*ibid.*)

Pour Dany Laferrière, auteur du roman *Comment faire l'amour avec un [mot en « n »] sans se fatiguer* (1985), le mot en « n » peut être employé par un·e locuteur·rice blanc·he, car l'auditeur·rice peut déceler avec quelles intentions le terme a été prononcé :

On sait quand on est insulté, quand quelqu'un utilise un mot pour vous humilier et pour vous écraser. Et puis, on sait aussi quand c'est un autre emploi. Vous l'employez, vous en subissez les conséquences (Laferrière cité dans Fortin, 2020).

Dans un texte intitulé « Une révolution invisible », Dany Laferrière explique que le mot en « n » doit pouvoir être prononcé car son histoire va au-delà des blessures individuelles que son utilisation provoque. Surtout, il souligne que la perpétuation de son usage permet de maintenir l'histoire du racisme anti-noir·e·s :

Le mot lui-même ne m'intéresse pas. C'est son trajet qui compte à mes yeux. Ce mot tout sec, nu, sans le sang et les rires qui l'irriguent n'est qu'une insulte dans la bouche d'un raciste. Je ne m'explique pas pourquoi on donne tant de pouvoir à un individu sur nous-mêmes. Il n'a qu'à dire un mot de cinq lettres pour qu'on se retrouve en transe avec les bras et les pieds liés, comme si le mot était plus fort que l'esclavage. Les esclaves n'ont pas fait la révolution pour qu'on se retrouve à la merci du mot [en « n »]. Ne dites pas que je ne peux pas comprendre la douleur du mot, car j'ai connu la dictature ; j'ai connu l'exil ; j'ai connu l'usine ; j'ai connu le racisme ; j'ai même connu un tremblement de terre dans une même vie. Je crois qu'avant de demander la disparition de l'espace public du mot [en « n »], il faut connaître son histoire. Si ce mot n'est qu'une insulte dans la bouche du raciste, il a déclenché, dans l'imaginaire des humains, un séisme. [...] Si quelqu'un voulait faire une recherche sur les traces et les significations différentes du mot dans sa bibliothèque personnelle, il sera impressionné par le nombre de sens que ce mot a pris dans l'histoire de la littérature. Et il comprendra l'énorme trou que sa disparition engendra dans la littérature. La disparition du mot [en « n »] entraînera un pan entier de la bibliothèque universelle. [...] Vous comprenez qu'un tel mot va plus loin qu'une douleur individuelle et que si nos récits personnels ont une importance indéniable, ils ne font pas poids face à l'Histoire, une Histoire que nous devons connaître puisqu'elle nous appartient, que l'on soit un [mot en « n »] ou un bon [mot en « n »] (Radio-Canada, 2020d).

Pour Dominique Anglade, cheffe du Parti libéral du Québec (PLQ), il faut pouvoir utiliser le mot en « n » dans un cadre pédagogique pour parvenir à enseigner la charge historique que porte le terme :

S'il y a un lieu où on devrait pouvoir contextualiser, expliquer pourquoi un mot est si chargé émotivement, c'est l'université. Il n'y a pas de meilleur endroit. [...] Il ne faut pas accepter cette dérive qui empêche que l'on soit capable, dans un cadre universitaire, de revenir en arrière et de se poser des questions sur l'histoire des mots, ce qu'ils voulaient dire à une époque, ce qu'ils veulent dire aujourd'hui (Anglade citée dans Dubreuil, 2020).

Ces interventions, portées par des personnes issues des communautés noires québécoises, ne révèlent pas des formes de dénégation du racisme systémique ou du poids non insultant du mot en « n » et de sa charge politique et historique. Elles soulignent, au contraire, l'importance de pouvoir le prononcer en contexte pédagogique afin de déconstruire l'oppression raciale. Cependant, en faisant cela, ces discours alimentent et participent à la production de formes d'ignorance blanche et de déni du racisme systémique, car ils invitent à dépasser les blessures individuelles et collectives provoquées par le terme.

3.2.2.2. Menaces de censures et de domination des théories sur le racisme

Dans cette volonté de soutenir un discours réfutant le caractère raciste de l'usage du mot en « n », d'autres acteur·rice·s font état de la nécessité de protéger la liberté académique contre les menaces de censure par des groupes dits radicaux voulant imposer la théorie du racisme systémique. Cette affaire et les discussions publiques qui s'en sont suivies sur la censure et la liberté académique ont relancé le débat sur la culture du bannissement (*cancel culture*) et la mouvance *woke* de gauche (*woke leftism*), particulièrement dans les milieux académiques québécois et canadiens. Correspondant à un mouvement de contestations demandant l'annulation de la participation ou de la diffusion d'une œuvre ou d'un·e professionnel·le dans le domaine culturel, éducatif ou politique – à la suite de révélations rendues publiques sur le comportement, les pratiques et discours de celui·celle-ci – la *cancel culture* s'est imposée dans le débat public québécois notamment dans le contexte de la controverse du mot en « n », refaisant surface après celle entourant le spectacle SLÅV.

Le premier ministre québécois, François Legault (CAQ)⁸⁷, déplore, dans une déclaration sur sa page Facebook, le 13 février 2021, le fait qu'une « poignée de militants radicaux essaient de censurer certains mots et certaines œuvres » (Ouadia, 2021). Il rajoute que « l'utilisation de certains mots peut blesser, et il faut reconnaître la douleur de ceux qui la ressentent. Par contre, leur juste cause ne doit pas être détournée par des radicaux qui veulent censurer, museler, intimider et brimer notre liberté de parole. Entre blessure et censure, on doit tracer une ligne » (*ibid.*). Il souligne enfin que « [l]a liberté d'expression fait partie des piliers de notre démocratie. Si on se met à faire des compromis là-dessus, on risque de voir la même censure déborder dans nos médias, dans nos débats politiques. On ne voudra plus rien dire » (*ibid.*). Le Premier ministre avait déploré plus tôt, le 21 octobre 2020, au moment où l'affaire avait éclaté, qu'il ne fallait « par mêler le racisme puis les francophones » (Bélaïr-Cirino, 2020). Différent·e·s membres de la société civile sont également venus appuyer ce point de vue, notamment des commentateur·rice·s et chroniqueur·euse·s québécois·es. Parmi elleux, le chroniqueur Mathieu Bock-Côté⁸⁸ déplore l'argument soutenant que l'usage du mot en « n » est offensant et insultant et soutient au contraire, qu'insister sur le racisme systémique a pour effet de l'offenser lui, et par là un ensemble des membres de la société québécoise issu·e·s du groupe dominant blanc :

Quand on veut nous interdire de prononcer le titre d'un livre parce que de nouveaux censeurs se croient en droit d'établir un nouveau délit de blasphème,

⁸⁷ En 2018, François Legault est classé en première position parmi les 100 personnalités les plus influentes du Québec (L'Actualité, 2018a) et en première position parmi les 25 personnalités québécoises de l'année en 2020 (Le Journal de Montréal, 2020) comme en 2021 (Le Journal de Montréal, 2021).

⁸⁸ Mathieu Bock-Côté est classé parmi les 100 personnalités les plus influentes du Québec en 2018 par le média L'Actualité (2018b) et fait partie des personnalités québécoises les plus populaires en 2020, d'après un sondage du Journal de Montréal (2020).

quand on veut faire croire que les Québécois rêvent d'insulter les Noirs alors qu'ils réclament simplement le droit de mentionner le titre complet d'un ouvrage, je le prends mal. Ça m'insulte, oui. Il y a des limites à nous prendre pour des idiots. [...] Quand on veut nous enfoncer à tout prix le concept de racisme systémique dans la gorge et qu'on traite de crétins ou de monstres ceux qui le critiquent, ça m'insulte, croyez-le (Bock-Côté, 2020)⁸⁹.

Par ces déclarations publiques, les membres du groupe dominant blanc imposent une certaine lecture de ce qu'est le racisme par la négation : ici le racisme n'est pas, disent-ils, l'usage du mot en « n ». Le racisme est de ce fait un non-racisme : il est vidé de son sens. De plus, en définissant le racisme ainsi, les discours de ces acteur·rice·s produisent des injustices herméneutiques par le biais de mécanismes de déviation illocutoire et de mise sous silence. Ainsi, ils dévient la discussion publique sur le mot en « n » et sa charge raciste vers une discussion portant sur la liberté académique (mécanisme de déviation illocutoire). Par cette déviation du discours, l'oppression raciale avancée par les acteur·rice·s dénonçant l'usage du mot en « n » est alors remplacée par l'oppression subie par les personnes dont la liberté académique et d'expression est menacée. Cette réorientation du débat permet ainsi de décrédibiliser les discours dénonçant l'usage du mot en « n » comme la manifestation du racisme systémique en les passant sous silence (mécanisme de mise sous silence).

Ces différents discours de déni du racisme, dans le débat public québécois entourant l'affaire du mot en « n », ne viennent pas engager une discussion de fond sur le racisme systémique dans le cadre académique et sociétal plus largement. Ces discours proposent, par le biais de mécanismes linguistiques de déviations illocutoires, de dévier la discussion sur le racisme dans le cas de l'affaire du mot en « n » pour en faire un cas relevant de l'enjeu de la censure et de la liberté académique. Par l'utilisation de ce mécanisme, les acteur·rice·s soutiennent des discours abordant le rôle de l'université et l'importance de la transmission des connaissances et la nécessité d'éviter la censure par des groupes radicaux qui veulent imposer la théorie du racisme systémique à l'ensemble de la société et d'autres théories et concepts critiques. Par le biais de ces mécanismes, les discours de déni du racisme, dans le cas de l'affaire du mot en « n », reproduisent des injustices herméneutiques au sens où ces discours décrédibilisent les expériences et les explications portées dans l'espace public par les groupes minoritaires. Ainsi, ces discours permettent de maintenir une ignorance blanche sur les matérialisations du racisme en imposant une définition du racisme

⁸⁹ En décembre 2020 à l'émission télévisée *Tout Le Monde en Parle*, Mathieu Bock-Côté aborde la question de la culture de l'annulation et notamment de ces manifestations dans l'affaire du mot en « n » et déclare au sujet du racisme systémique : « C'est une théorie tellement forte que si l'on n'est pas d'accord c'est la preuve que l'on est raciste soi-même ! Est-il possible qu'on ne soit pas d'accord avec cette théorie-là ? » (Gobert, 2020). Il dénonce notamment l'emprise idéologique de ce qu'il nomme la « gauche woke » (et des théories sur la race) au sein des universités québécoises et particulièrement des départements de science sociales (Bock-Côté, 2021).

comme un non-racisme et de réduire à la marge la définition soutenue par les membres des communautés noires.

Conclusion

Le but de cet article était de comprendre comment les discours majoritaires de déni du racisme se maintiennent dans l'espace public, dans le cas de l'affaire du mot en « n », alors que d'autres discours minoritaires dénoncent cette affaire comme une manifestation du racisme systémique. Nous démontrons, dans cet article, que les discours de déni du racisme reproduisent des injustices épistémiques. En nous concentrant sur les injustices herméneutiques, nous avons montré comment certain·e·s acteur·rice·s – par des mécanismes linguistiques de déviation illocutoire (en déviant d'une discussion sur le racisme vers une discussion sur la liberté académique et d'expression) – mettent à la marge toute discussion publique de fond sur le racisme systémique et de ce fait imposent une définition du racisme comme un non-racisme.

Que ce soit au sein du débat public ou dans les relations interpersonnelles, les ressources offertes par les membres des communautés noires du Québec sur l'histoire et l'origine du mot en « n » et leurs récits d'expériences d'oppression raciale – notamment en contexte académique – sont extrêmement riches et détaillés. L'affaire du mot en « n » constitue un moment, parmi d'autres, où ces communautés doivent fournir un travail pédagogique afin d'éduquer l'ensemble de la société québécoise sur les conséquences offensantes et déshumanisantes de l'usage de ce terme. Comme pour les autres populations racialisées ainsi que pour les peuples autochtones vivant au Québec, ce travail explicatif sur le fonctionnement du racisme et ses répercussions concrètes sur leurs conditions de vie amène de nombreux·ses membres des communautés noires à exprimer le sentiment d'être « épuisé·e·s » (Curtis, 2021), car leur parole publique ne semble pas être prise en compte. Ce phénomène décrit ce que plusieurs femmes activistes et chercheuses noires et racialisées ont mis en lumière et que la philosophe Nora Berenstain conceptualise, en 2016, par le terme « exploitation épistémique ». Présente dans les institutions, les milieux activistes et les relations interpersonnelles, l'exploitation épistémique se produit lorsque des membres des groupes dominants – qui bénéficient des structures oppressives – contraignent des membres des groupes dominés à les éduquer sur la nature de leur oppression, sans reconnaître ce travail d'éducation produit. Selon Berenstain, l'exploitation épistémique se matérialise sous trois conditions. Premièrement, ce travail est non reconnu, non rémunéré, associé à des coûts d'opportunité cognitifs et émotionnels pour les membres des groupes dominés et il est rarement source de changements institutionnels. Deuxièmement, les demandes d'éducation formulées par les groupes

dominants imposent une double contrainte (*double bind*) aux membres des groupes dominés qui, malgré la non-reconnaissance de leur travail, savent qu'ils ne peuvent pas s'en désengager sans subir de réprobations, en raison de ce qui est considéré comme un évitement de leur part. Troisièmement, le scepticisme par défaut des groupes dominants face aux explications des groupes dominés discrédite les ressources épistémiques qu'ils apportent et les force à produire un travail cognitif et émotionnel supplémentaire.

Le débat public sur l'affaire du mot en « n » soulève une question importante : celle de la prise en compte de la parole des personnes noires et des explications fournies sur leurs expériences d'oppression raciale et de la nécessité publique d'en prendre soin. Lorsque le Premier ministre québécois déclare publiquement qu'il faille investiguer la question de la censure académique imposée par certain·e·s « militant·e·s radicaux·ales » (Ouadia, 2021), il présente le défi principal soulevé par l'affaire comme un problème de menace à la liberté académique et la nécessité d'engager des moyens politiques pour la protéger. Cette démarche oppose ainsi automatiquement d'un côté, la liberté académique des membres des groupes dominants blancs (pour la plupart) et, de l'autre, celle des groupes dominés racialisés, sous-entendant que la protection des deux simultanément n'était ni faisable ni souhaitable.

La non-utilisation du mot en « n » ne va pas en lui seul démanteler le racisme systémique au Québec. Cependant, développer une écoute attentive – lorsque de telles affaires éclatent – des ressources et des explications fournies par les communautés noires sur ce qu'est le racisme constitue un premier pas pour déconstruire les discours de déni, reconnaître les discours portés par les groupes minoritaires qui dénoncent le racisme et envisager une discussion publique collective de fond pour penser la lutte contre le racisme et des plans d'actions anti-racistes.

Chapitre 3

La nation et ses frontières raciales et genrées : comprendre le déni du racisme dans les débats publics sur la laïcité au Québec

La nation et ses frontières raciales et genrées : comprendre le déni du racisme dans les débats publics sur la laïcité au Québec

Résumé :

Dans les deux dernières décennies, différents débats publics québécois – touchant au pluralisme et au vivre-ensemble – ont révélé des discours de déni du racisme. En nous focalisant sur les débats publics portant sur la laïcité au Québec, nous nous demandons (1) comment les discours de déni du racisme systémique peuvent se comprendre à la lumière des récits et des mythes nationaux ; et (2) comment ces discours de déni se maintiennent-ils, alors que des discours les contredisent en dénonçant publiquement le racisme ? Si la théorie critique de la race soutient que l'existence des discours de déni du racisme peut s'expliquer par la présence du paradigme post-racial – c'est-à-dire l'idée soutenant que le racisme est un phénomène passé – cette littérature ne permet pas de rendre compte de la façon dont ce paradigme post-racial se matérialise dans le cas particulier de la nation québécoise ; elle n'explique pas non plus le maintien des discours de déni du racisme dans l'espace public. Nous proposons ainsi un cadre théorique pour penser les liens entre paradigme post-racial, construction des frontières raciales et genrées de la nation et reproduction de l'injustice et de l'ignorance épistémiques. En nous appuyant sur les discours scientifiques produits sur le déni du racisme au Québec, nous soutenons que (1) les discours publics de déni du racisme s'ancrent dans des récits nationaux québécois reproduisant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que les processus de racialisation genrée de l'islam. Nous soutenons également que (2) le maintien de ces discours s'explique en raison des injustices herméneutiques qu'ils produisent en imposant une définition du racisme systémique par les groupes dominants au détriment des conceptions fournies par les groupes dominés. Le maintien de ces discours s'explique également par les injustices testimoniales qu'ils produisent en passant sous silence les voix des groupes minoritaires dénonçant le racisme, particulièrement les femmes musulmanes.

Mots-clés : Déni du racisme ; Laïcité ; Construction de la nation ; Injustice et ignorance épistémiques ; Québec

Abstract:

For two decades, various Quebec public debates – on pluralism and living together – have revealed discourses of racism denial. By focusing on public debates on *laïcité* in Quebec, we ask ourselves (1) how discourses of denial of systemic racism can be understood in light of national narratives and myths; and (2) how are these discourses of denial maintained, while discourses contradict them by publicly denouncing racism? If the Critical Race Theory holds that the existence of discourses of racism denial can be explained by the presence of postracialism – that is, the idea supporting that racism is a past phenomenon – this literature does not make it possible to account for the way in which this post-racialism materializes in the particular case of the Quebec nation; nor does it make it explain the persistence of discourses of racism denial in the public sphere. We thus propose a theoretical framework for considering the relations between post-racialism, the construction of racial and gendered borders of the nation and the reproduction of epistemic injustice and ignorance. Drawing on academic discourses produced on the denial of racism in Quebec, we support that (1) public discourses of racism denial are anchored in national Quebec narratives reproducing the myth of the *survivance* and the myth of racial innocence, as well as processes of gendered racialization of Islam. We also argue that (2) the maintenance of these discourses is explained by the hermeneutical injustices they produce by imposing a definition of systemic racism by the dominant groups to the detriment of the conceptions provided by the dominated ones. The maintenance of these discourses is also explained by the testimonial injustices they produce by silencing the voices of minority groups denouncing racism, particularly Muslim women.

Keywords: Racism denial; *Laïcité*; Nation-building; Epistemic injustice and ignorance; Quebec

La nation et ses frontières raciales et genrées : comprendre le déni du racisme dans les débats publics sur la laïcité au Québec

[W]hile it is important to understand the ways linguistic rights have been repressed, a framing of Quebec as unique and exceptional not only lends itself to erasures, but effectively works to stifle, if not silence, antiracist critiques. As it stands, the parameters of the debate are such that two possible positions exist: one can either be sympathetic to the preservation of francophone rights and culture or be complicit in its repression. A more nuanced critique, one that can appreciate both the desire to subvert Anglo-hegemony and point out the racist exclusions that are justified in the name of protecting national identity, has rarely been articulated in this debate, Gada Mahrouse (2008: 19).

“Good” women are those who represent and conform to a hegemonic construction of femininity that is itself bound to notions of nationness, or the identity and reputation of the community. “Bad” women deviate from such an ideal. [...] These hegemonic notions of femininity seal particular definitions of the [...] nation. They symbolize how the nation views itself and how the women within it view their role as reproducers of the nation. Thus, honour, morality, sexual purity and religiosity are standards by which women are often judged as signifiers of the nation, Yasmin Jiwani (2006: 22-23).

Introduction

Au Québec, depuis deux décennies, différents moments politiques ont révélé des discours publics de déni du racisme systémique, portés par différent·e·s acteur·trice·s sociaux·ales – élu·e·s politiques, chroniqueur·euse·s, intellectuel·le·s, militant·e·s –, que ce soit à l’annonce de la mise en place d’une Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémiques en mars 2017 (Richer, 2017), lors de la publication du rapport d’enquête sur la mort de Joyce Echaquan, une femme Atikamekw, à l’hôpital Saint-Charles-Borromée de Joliette (Sioui, 2021) ou encore à l’annonce du dépôt de la Loi 21 ou *Loi sur la laïcité de l’État* par le gouvernement provincial.

Le 28 mars 2019, le projet de loi 21 – qui interdit aux fonctionnaires des secteurs publics et parapublics en position d’autorité de porter des signes religieux dans l’exercice de leurs fonctions⁹⁰ – est déposé par le gouvernement du Premier ministre québécois François Legault (CAQ). Moins de deux mois plus tard, soit le 16 juin 2019, ce projet de loi est adopté par l’Assemblée nationale. À l’annonce du dépôt du projet, différent·e·s représentant·e·s et membres d’organismes de la société civile interviennent publiquement pour dénoncer son caractère raciste et islamophobe, amenant à l’exclusion socio-professionnelle des femmes musulmanes. Iels déplorent également que les élu·e·s politiques québécois·es ne soient pas capables de s’attaquer de front à la question du racisme systémique. À cet effet, Safa Chebbi, militante et membre de la Table de concertation

⁹⁰ Comprenant notamment les juges, les officier·ère·s de police, les agent·e·s correctionnel·le·s et les enseignant·e·s du secteurs publics primaires et secondaires.

contre le racisme systémique au Québec (TCRS), déclare que « la négation du racisme ou de l'islamophobie au Québec est un déni de la réalité de plusieurs Québécois et Québécoises. Et si on est arrivé ici aujourd'hui, c'est parce que l'islamophobie est devenue criante et acceptable dans notre société » (Lévesque, 2019). Il va sans dire, ces dénonciations ont rapidement été remises en question par les défenseur·se·s du projet de loi, alimentant un débat sémantique médiatique élargi – incluant acteur·rice·s des différents milieux militants, politiques, universitaires et intellectuels – sur la possibilité de qualifier ce projet de raciste. Faisant suite à de nombreuses réactions dans les médias, portées par des élu·e·s et des intellectuel·le·s réfutant le caractère raciste du projet de loi 21, Simon Jolin-Barrette, à l'époque ministre québécois de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, déclare que son projet de loi n'est « pas du tout raciste. [...] Il n'est aucunement question de racisme, mais bien de tourner la page sur 10 ans de débat en disant que oui, la laïcité, c'est l'une de nos valeurs » (Ouellette-Vézina, 2019). Comme l'illustre le débat sur le projet de loi 21, les débats publics au Québec abordant la question du racisme et de la discrimination systémiques révèlent des conflits – notamment discursifs – entre, d'un côté, des groupes – dont des groupes minoritaires – qui dénoncent le racisme et, de l'autre côté, des acteur·trice·s, issus essentiellement du groupe dominant ou majoritaire, qui refusent de reconnaître le caractère raciste de l'élément contesté. Ce débat social exemplifie les tensions ainsi que les visions diamétralement opposées qui émergent au Québec, depuis les deux dernières décennies, autour des questions touchant au pluralisme religieux et au vivre-ensemble.

En nous focalisant sur les débats publics portant sur la laïcité au Québec, nous nous demandons (1) comment les discours de déni du racisme systémique s'ancrent dans des récits et des mythes nationaux et (2) comment ces discours de déni se maintiennent, alors que d'autres discours les contredisent et dénoncent publiquement le racisme ? Pour répondre à ces questions, nous proposons un cadre théorique combinant la littérature sur le paradigme post-racial, celle sur la construction de la nation et celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques. Nous soutenons que le paradigme post-racial au Québec – qui se matérialise à travers des récits nationaux dominants, soutenant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale et les processus de racialisation genrée de l'islam – produit une conception lacunaire du racisme. Le racisme est ainsi défini comme un non-racisme et les ressources interprétatives des groupes minoritaires permettant de comprendre le racisme systémique sont mises à la marge, ce qui permet aux discours de déni du racisme de se reproduire dans l'espace public, et notamment dans les débats sur la laïcité au Québec.

Les théoricien·ne·s du post-racialisme soutiennent que se développe, dans les sociétés libérales occidentales, l'idée selon laquelle le racisme est une structure d'oppression passée, autorisant paradoxalement le racisme à se reproduire sous de nouvelles formes. Si ce paradigme

post-racial s'observe dans de nombreuses démocraties libérales occidentales, à travers la mise en place de politiques et la diffusion de discours post-raciaux en tant que discours de déni du racisme, il nous semble aussi nécessaire, comme le suggèrent Sara Ahmed (2000), Sirma Bilge (2010) et Ghassan Hage (2000, 2003), de penser le paradigme post-racial de pair avec le processus de construction de la nation et la production de ses frontières raciales et genrées, afin de comprendre comment ces discours de déni du racisme s'expliquent dans des contextes spécifiques. En nous appuyant sur la littérature sur le paradigme post-racial ainsi que celle sur la construction de la nation, nous soutenons, premièrement, que les discours de déni du racisme au Québec sont ancrés dans des récits nationaux québécois reproduisant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que les processus de racialisation genrée de l'islam.

Bien que la combinaison de ces deux littératures nous permette de comprendre comment le paradigme post-racial s'ancre et se matérialise dans des récits et des mythes nationaux spécifiques, elles ne s'attardent pourtant pas aux répercussions épistémiques des discours de déni du racisme systémique pour comprendre leur reproduction. Ainsi, en combinant la littérature sur le paradigme post-racial avec la théorie de l'injustice et de l'ignorance épistémiques, nous soutenons, dans un deuxième temps, que le maintien de ces discours s'explique en raison des injustices herméneutiques qu'ils produisent. Celles-ci empêchent que le concept de racisme puisse se constituer en une ressource herméneutique collective, c'est-à-dire en une ressource pouvant être utilisée par le groupe dominant de la société pour appréhender des expériences et des pratiques minoritaires, et imposent une définition du racisme systémique comme un non-racisme – au détriment des conceptions fournies par les groupes minoritaires. Le maintien des discours de déni du racisme s'explique également par les injustices testimoniales qu'ils produisent en passant sous silence les voix des groupes minoritaires dénonçant le racisme, particulièrement celle des femmes musulmanes.

Si les débats publics sur la laïcité au Québec ont été abondamment étudiés, notamment sous l'angle de la racialisation des groupes (Benhadjoudja, 2014 ; Leroux, 2010b ; Mahrouse, 2010) et du fémonationalisme ou nationalisme sexuel (Benhadjoudja, 2017 ; Bilge, 2010, 2012, 2013), ces travaux n'abordent pourtant pas les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme au sein des débats sur la laïcité, permettant de comprendre comment ces discours se reproduisent alors que des discours reconnaissant le racisme leur sont opposés. Guidés par ces questions qui nous interpellent, nous proposons, dans cet article, d'analyser les discours de déni du racisme – présents dans les débats publics sur la laïcité au Québec – à l'aune des littératures sur le post-racialisme, sur la construction de la nation et de ses frontières raciales et genrées et sur l'injustice et l'ignorance épistémiques.

Pour ce faire, nous allons, dans un premier temps, définir le post-racialisme et la façon dont sa matérialisation discursive autorise le déni du racisme. Dans un deuxième temps, nous développerons les liens entre la prédominance de ce paradigme post-racial et (a) le phénomène de construction des frontières raciales et genrées de la nation (*nation-building*), ainsi que (b) la reproduction d'injustices épistémiques dont font l'expérience les membres des groupes racialisés au Québec. Nous appuierons cette démonstration sur les discours scientifiques produits sur le déni du racisme au sein des débats publics sur la laïcité au Québec.

1. Déni du racisme à la lumière du paradigme post-racial

Pour mieux comprendre comment se sont formés les discours de déni du racisme systémique au Québec, nous allons tout d'abord présenter les travaux sur le post-racialisme. Les théoricien·ne·s du paradigme post-racial soutiennent que les discours de déni du racisme sont courants et soutenus au sein des sociétés libérales occidentales en raison de la conception du racisme qui y prévaut et qui l'envisagent strictement comme une structure d'oppression obsolète, appartenant à un passé révolu et externe spatialement à la société en question. Les travaux sur le paradigme post-racial nous informe également sur le fait que la négation du racisme autorise, paradoxalement, celui-ci à se reproduire et à se perpétuer sous de nouvelles formes. Avant de développer la littérature sur le paradigme post-racial, nous présentons au préalable une brève définition du racisme systémique.

Si les tenants du naturalisme racial proposaient une conception du racisme comme se fondant sur une compréhension biologique de la race jusqu'au 19^{ème} siècle, les versions plus contemporaines du racisme se fondent dorénavant sur une compréhension socio-politique de la race (Bessone, 2013 ; Gilroy, 2000, 1991 ; Goldberg, 2001 ; Machery et Faucher, 2017 ; Mosse, 1978 ; Omi et Winant, 1994). Cette conception de la race, fondée sur une ontologie sociale, est proposée et développée par les théoricien·ne·s critiques de la race. Elle soutient notamment qu'en raison du fait que la race soit un construit social, le racisme se traduit alors par des processus de racialisation. En d'autres termes le racisme comme racialisation implique un ensemble de processus de différenciation des individus et des groupes permettant la classification et la hiérarchisation des corps les uns par rapport aux autres (Balibar et Wallerstein, 1991 ; Hall, 1991 ; Mills, 1997).

Les théories critiques de la race ont montré de quelles façons ces discours de déni du racisme peuvent s'expliquer dans les démocraties libérales occidentales. La littérature sur le paradigme post-racial explique notamment la présence de l'idée, au sein de ces sociétés, faisant qu'elles sont dorénavant passées à une période post-raciale, en ce sens que la race et les distinctions

raciales n'ont plus d'effets sur la vie des individus et des groupes racialisés et qu'elles ne sont plus un facteur déterminant des inégalités structurelles (Alcoff, 2015 ; Anderson, 2017 ; Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2015 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2018 ; Taylor, 2014). Le racisme est pensé comme une structure d'oppression obsolète, autorisant paradoxalement le racisme à se reproduire sous de nouvelles formes. Le concept du post-racialisme comme paradigme idéologique a été théorisé par différent·e·s auteur·rice·s, notamment par des sociologues (Bonilla-Silva, 2010 ; Gallagher, 2003) et des philosophes critiques de la race (Anderson, 2017 ; Gines, 2014 ; Goldberg, 2009 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2018 ; Taylor, 2014). Selon Bonilla-Silva (2015), cette nouvelle forme que prend le racisme s'accompagne d'une nouvelle idéologie raciale dominante nommée le *color-blindness*/post-racialisme/racisme *colorblind*. Le racisme dit *colorblind* ou post-racialisme correspond à l'idéologie raciale qui évacue les explications reliées à la race pour des situations où les catégories raciales interviennent. Dans ce racisme *colorblind*, la domination raciale existe toujours et le racisme prend parfois des dimensions plus implicites pour maintenir les inégalités raciales (Bonilla-Silva, 2015).

Il existe différentes typologies sur le paradigme post-racial. Parmi celles-ci, le philosophe critique de la race Ronald R. Sundstrom (2018) soutient qu'il existe des conceptions descriptives et prescriptives du post-racialisme. Dans les conceptualisations descriptives, le post-racialisme se conçoit comme un changement démographique et de conception de soi au sein de la société. Le paradigme post-racial considère que des sociétés telles que les États-Unis et la plupart des démocraties libérales occidentales sont dorénavant passées à une période post-raciale en ce sens que les distinctions raciales n'ont plus d'importance et n'ont plus d'effets sur la vie des individus et des groupes racialisés. Cette conception descriptive est soutenue par le constat démographique appuyant le fait que les populations racialisées occupent présentement différentes positions de pouvoir au sein de diverses sphères de la vie sociale. Selon Sundstrom (2018 : 497), penser que nous sommes en effet parvenus à une ère post-raciale est naïf, car le racisme se perpétue sous de nouvelles formes et dans différentes dimensions de la vie sociale des individus et des groupes racialisés. Dans les conceptions prescriptives du post-racialisme, celui-ci est perçu comme un idéal normatif à atteindre dans une société donnée où les catégorisations et les croyances raciales seraient dépassées.

Cependant, les conceptions descriptives et normatives du post-racialisme sont remises en question par des critiques qui, non seulement, mettent de l'avant les événements à caractère raciste et les inégalités raciales existantes, mais qui soulève également que la conception normative du post-

racialisme (l'idéal) ne fait rien pour contrer le racisme et la suprématie blanche⁹¹. Ainsi, dans la même lignée que Sundstrom (2018), de nombreux·ses auteur·rice·s ont développé de quelles façons les discours post-raciaux, par leur dénégalation de la race et du racisme, autorisent la préservation des systèmes d'oppression et des privilèges blancs (Alcoff, 2015 ; Bonilla-Silva et Dietrich, 2011 ; Cho, 2009 ; Gines, 2014). Gallagher (2003) s'intéresse aux fonctions politiques et sociales du post-racialisme, en se concentrant sur le cas des États-Unis. Il explique que le post-racialisme permet le maintien du privilège blanc par la négation des inégalités raciales, parce que cela légitime à penser que les inégalités subies par certains groupes ne sont pas reliées aux processus de racialisation, mais à des facteurs individuels reliés à la méritocratie. Gallagher soutient que le post-racialisme permet de masquer le privilège blanc sous un discours axé sur la méritocratie. Le post-racialisme retire de la discussion publique toute évocation aux privilèges et à la suprématie blanche tout en légitimant les conditions sociales, économiques et politiques permettant de privilégier le groupe dominant blanc.

Dans cette veine, pour Lentin (2016), le paradigme post-racial considère le racisme comme figé (*frozen*) et mobile (*motile*). La conception du racisme serait figée, car associée uniquement à des événements et des phénomènes passés et systémiques explicites (tels que le nazisme et le génocide de la Shoah, le fascisme, la législation sur la ségrégation raciale, l'apartheid en Afrique du Sud) dont le caractère raciste fait consensus socialement. Le racisme est également, dans ce paradigme, conçu comme mobile et polyvalent, car en associant le racisme à des phénomènes passés exclusivement et, donc, en le figeant dans un temps antérieur, cela autorise non seulement la reproduction de pratiques et de discours racistes et discriminatoires sous différentes formes et dans différents domaines (Lentin, 2016 : 3), mais rend difficile dans un même temps de dénoncer le racisme contemporain. De ce fait, pour Lentin, le paradigme post-racial nous empêche de discuter publiquement du racisme actuel de manière crédible et légitime. La diffusion à grande échelle du post-racialisme réduit la définition publiquement acceptable du racisme, les contours de sa définition et de ce qu'il englobe étant définis par le groupe dominant, rejetant le sens que lui donnent les personnes qui en sont victimes et qui en font l'expérience courante.

Afin de comprendre de quelles façons le déploiement du paradigme post-racial protège la blanchité et participe à sa reproduction, Yancy propose de concevoir la blanchité comme une forme

⁹¹ Ainsi, Sundstrom (2018) formule quelques objections au post-racialisme. Parmi ces critiques, il rappelle que le post-racialisme, dans ses versions descriptive et prescriptive, encourage la mise en place de politiques publiques « aveugles aux différences » (*colorblind*) et représente un recul sur les avancées en termes de droits civiques. De telles politiques préservent les privilèges blancs et délégitiment l'idée de l'État-providence libéral et ses programmes sociaux. Défendre le post-racialisme, nous dit Sundstrom, consiste à ne pas reconnaître les inégalités raciales passées et exposer des populations vulnérables à des politiques *colorblind*. Il soutient également que le post-racialisme permet d'éviter d'engager des discussions à propos de l'injustice raciale, ce qui encourage une épistémologie de l'ignorance et par là l'ignorance blanche.

d'embuscade (*form of ambushing*) faisant en sorte qu'elle est « insidieusement ancrée dans les réponses, les réactions, les bonnes intentions, les gestes posturaux, les dénégations et les ordres structurels et matériels » (Yancy, 2008 : 229). Cette forme davantage insidieuse et dissimulée de la blanchité permet de ce fait de renforcer le caractère figé et mobile du racisme et autorise la tenue de débats publics sur le racisme en soulevant sa « discutabilité » (Lentin, 2015 : 11 ; Titley, 2016). Dans ces débats, les discours de déni du racisme non seulement reproduisent le racisme, mais surtout, permettent d'imposer et de contrôler la définition du racisme par des groupes en situation de privilège (Lentin, 2018 : 3) – au détriment des groupes minoritaires – en se distançant ainsi de toute association à ce phénomène.

Bien que la littérature critique de la race sur le paradigme post-racial nous permette de comprendre la matérialisation et l'existence de discours de déni du racisme – présents dans de nombreuses sociétés libérales occidentales – elle propose une lecture globale du phénomène en négligeant les spécificités nationales autorisant la tenue de tels discours. Pour comprendre, de ce fait, comment les discours de déni du racisme se produisent et dans quels récits nationaux ils sont ancrés, nous proposons, dans la section suivante, de penser les apports théoriques de la littérature sur le paradigme post-racial de pair avec les travaux sur le processus de construction de la nation et la production de ses frontières raciales et genrées.

2. Déni du racisme et frontières raciales et genrées de la nation québécoise

En se focalisant sur les débats publics portant sur la laïcité au Québec, cet article vise à comprendre, dans un premier temps, comment les discours de déni du racisme systémique sont-ils reliés à des récits portant sur la nation. Si la littérature sur le post-racisme nous permet de comprendre comment les discours de déni de racisme se matérialisent et sur quelle idéologie ils reposent, elle ne permet cependant pas de comprendre dans quels récits s'ancrent les discours de déni du racisme dans un contexte national spécifique, comme ici dans le cas du Québec. Pour mieux comprendre comment se forment et se consolident les discours de déni du racisme dans des contextes nationaux particuliers, nous soutenons qu'il convient de penser le paradigme post-racial de pair avec le processus de construction de la nation et la production de ses frontières raciales et genrées (Ahmed, 2000 ; Bilge, 2010 ; Hage, 2000, 2003).

Nous verrons ainsi, dans la section suivante, comment les récits nationaux permettent de construire les contours de la nation au croisement – notamment – des structures raciales et genrées. Nous appuierons notre démonstration par le cas du Québec et la mobilisation du mythe de la

survivance et de l'innocence raciale ainsi que des processus de racialisation genrée de l'islamité présents dans les récits nationaux québécois.

2.1. Construction des frontières raciales de la nation : mythes de la survivance et de l'innocence raciale au Québec

En nous appuyant sur la théorisation de Ghassan Hage (2000, 2003) et de Sara Ahmed (2000), nous tenterons de comprendre, dans cette section, comment la construction de l'État-nation et les récits nationaux – au sein des sociétés libérales occidentales – s'est faite par la production de récits nationaux construisant la différence raciale et par la diffusion de mythes soutenant l'idée d'une nation fragile et inquiète de sa disparition culturelle.

Pour illustrer cela dans le cas du Québec, nous mobiliserons une littérature scientifique en sciences sociales retraçant la façon dont le récit national québécois dominant est structuré autour de l'idée que le Québec constitue une minorité post-coloniale francophone subalterne dans un Canada anglophone (Austin, 2010 ; Bilge, 2013 ; Leroux, 2010a ; Mahrouse, 2010 ; Mookerjea, 2009 ; Potvin, 2000 ; Salée, 2007). Cette idée repose sur le mythe québécois de la *survivance* – en tant que la survie de la culture francophone face à la colonisation britannique et du rejet de son passé catholique – ainsi que le mythe québécois de l'innocence raciale. Ces deux mythes sont ainsi repris dans les récits nationaux québécois pour rejeter et délégitimer les dénonciations publiques du racisme systémique, mais également pour justifier l'incapacité du Québec à pouvoir se penser comme oppressif à l'encontre des minorités raciales vivant sur son territoire et soutenir ainsi des discours de déni du racisme. Nous nous intéresserons, plus particulièrement, aux travaux faisant état du déni du racisme (et de l'islamophobie comme une forme de racisme) à différents moments politiques de régulation des manifestations du religieux et d'institutionnalisation de la laïcité : de la « crise » des accommodements raisonnables en 2006 à l'adoption de la *Loi sur la laïcité de l'État* en 2019 au Québec.

2.1.1. Construction de la nation : entre mythes et dénis collectifs

Dans une approche constructiviste de la nation, celle-ci est conçue comme le résultat d'un construit social, produit d'interactions entre différents groupes sociaux (Barth 2008 [1969] ; Hutchinson 2005 ; Smith 1999a) ainsi qu'entre groupes, institutions et structures (Anderson 1991 ; Gellner 2006 [1983]). Dans l'ouvrage *Strange Encounters : Embodied Others in Post-Coloniality* (2000), la sociologue féministe, queer et critique de la race Sara Ahmed explique que la communauté politique

nationale à laquelle nous nous sentons appartenir se forme lors de la rencontre avec celui que l'on construit et reconnaît comme étranger à cette communauté (Ahmed, 2000 : 101). Les frontières de la nation sont ainsi mouvantes et redéfinies au gré des individus et des groupes reconnus comme étrangers. Selon Ahmed, le modèle multiculturel – son cas d'étude étant l'Australie, mais auquel nous pouvons tracer des parallèles avec les contextes canadien et québécois – implique :

a double and contradictory process of incorporation and expulsion: it may seek to differentiate between those strangers whose appearance of difference can be claimed by the nation, and those stranger strangers who may yet be expelled, whose difference may be dangerous to the well-being of even the most heterogeneous of nations (2000: 97).

Selon elle de ce fait, le modèle multiculturel n'échappe pas au propre du nationalisme : construire des individus et des groupes comme étrangers et distinguer parmi ces corps étrangers lesquels sont assimilables, conformes à la nation et lesquels présentent une différence irréconciliable avec les aspirations nationales. L'anthropologue critique de la race Ghassan Hage (2000), quant à lui, explique, dans son ouvrage *White nation : Fantasies of white supremacy in a multicultural society* (2000), la façon dont la construction de la nation est étroitement liée à des processus de racialisation ancrés dans des rapports de pouvoir historiques hérités du colonialisme, où l'État (anciennement) colonial et les membres du groupe dominant sont associés à la blancheur, la modernité et la civilisation occidentale et les groupes colonisés sont construits comme racialement autres, traditionnels et non civilisés (Hage, 2000 : 58).

Les nations sont, de ce fait, des communautés politiques construites imaginaires et imaginées, car les membres d'une même nation ne vont, pour la plupart, jamais se rencontrer. Cependant, il subsiste, dans l'esprit de chacun, l'image de leur communion (Anderson, 1991 : 2). Dans l'approche ethno-symbolique de la nation, développée notamment par Smith (1999a), cet imaginaire est constitué de références aux mythes⁹², symboles et traditions, qui sont réinterprétés et qui délimitent les frontières du groupe. Ainsi, les mythes et les symboles mis en avant par les « entrepreneurs ethniques » (Smith, 1995 : 31), doivent pouvoir trouver une réceptivité et une résonance auprès des membres de la nation. Dès lors, ces entrepreneur·se·s vont réinterpréter et reprendre des mythes et des symboles présents dans le répertoire des mythes et des symboles de la nation (Smith, 1995 : 175)⁹³. Ainsi, parmi les mythes pouvant prendre forme dans les récits nationaux, peuvent être mobilisés différents mythes relevant de la nécessité de protéger la nation,

⁹² Les mythes comme les symboles nationaux relayés dans les récits nationaux peuvent correspondre à un événement tragique ou glorieux, une figure d'autorité, une catastrophe, une langue ou une religion, entre autres.

⁹³ Les entrepreneur·se·s ethniques correspondent aux élites politiques, culturelles et intellectuelles, au sein des groupes dominants et des groupes dominés de la nation. Notre propos ici n'est pas de dire que les entrepreneur·se·s ethniques, au sein des groupes dominants ou dominés de la société, constituent un groupe homogène dont les réinterprétations des mythes et des symboles nationaux concordent. Au contraire, entre différents groupes et au sein d'un même groupe, les entrepreneur·se·s ethniques peuvent formuler différents récits sur la nation et porter différents projets politiques (Hutchinson, 2005).

sa pureté, ses valeurs et ses traditions face à des groupes qui pourraient venir les altérer. Dans un ouvrage, intitulé *Against paranoid nationalism : Searching for hope in a shrinking society* (2003), Ghassan Hage (2003) analyse la figure du·de la « Blanc·he inquiet·ète » (*white worrier*) (2003 : 2) et l'institutionnalisation d'une « culture de l'inquiétude » (*culture of worrying*) (2003 : 3) dans différents contextes nationaux, dont le contexte australien. Selon lui, la figure du·de la « Blanc·he inquiet·ète » se définit comme « une personne blanche constamment inquiète au sujet de quelque chose : que ce soit concernant les immigrants, les mères célibataires au chômage, entre autres enjeux » (2003 : 2) et cet individu développe un « mode d'appartenance à la nation qui est paranoïaque et qui implique l'inquiétude » (*ibid.*). Contrairement à une appartenance à la nation fondée sur un sentiment de bienveillance (*caring*), l'appartenance fondée sur un sentiment d'inquiétude (*worrying*), explique Hage, constitue un « affect narcissique » (*narcissistic affect*) (2003 : 3) : « You worry about the nation when you feel threatened – ultimately, you are only worrying about yourself. Caring about the nation [...] is a more intersubjective affect. [It] implies keeping others within one's perspective of care » (*ibid.*)⁹⁴.

Les entrepreneur·se·s ethniques au sein d'une nation participent ainsi à produire certains récits nationaux – à travers des discours sur la nation s'appuyant sur des mythes particuliers – alimentant la mémoire collective de la nation. Cependant, ces récits sont également empreints de dénis et sont délibérément lacunaires sur certaines périodes historiques et certaines communautés, mises à la marge de l'histoire nationale. Ces formes de déni ou d'amnésie collective délibérée permettent à la nation d'écarter de ses récits les fragments de son histoire peu glorieux et qui pourraient porter atteinte à son image et sa réputation au plan national comme international (Brewer, 2006 : 216). De ce fait, selon Hage (2000), le multiculturalisme, comme modèle d'aménagement de la diversité et comme politique publique, permet de masquer la blancheur et les privilèges qui y sont associés. Il compte parmi les politiques qui soutiennent l'amnésie collective eu égard au racisme. Ainsi, selon Hage, les débats portant sur la diversité raciale et religieuse représentent « *rituals of White empowerment – seasonal festivals where White [nationals] renew the belief in their possession of the power to talk and make decisions about Third World-looking [nationals]* » (Hage, 2000: 241).

Alors que la littérature sur la construction de la nation nous informe sur la façon dont celle-ci peut entretenir – pour se constituer et constituer ses récits nationaux – des mythes sur la différence raciale des groupes, tout en alimentant des mythes entourant sa position fragile et

⁹⁴ Abordant l'institutionnalisation de la culture de l'inquiétude, Hage soutient que le sentiment affectif – que ce soit l'inquiétude ou la bienveillance – qu'une société crée et qui se matérialise à travers sa population dépend de « sa capacité à distribuer de l'espoir » (2003 : 3). Une société où l'espoir est généré en abondance va produire des citoyens qui vont se soucier et prendre soin les uns et des autres (*caring*), contrairement à une société où très peu d'espoir est généré et où les citoyens vont se sentir inquiets et vont voir de multiples menaces venant mettre en péril la nation et sa culture (*worrying*). Cette dernière société va de ce fait produire un « nationalisme paranoïaque » (*paranoid nationalism*) (*ibid.*).

vulnérable face à cette altérité raciale, la nation implique également d'imposer certaines formes de déni à travers ces récits nationaux. Tout en étant sujets aux réinterprétations continues, quels sont les mythes « constitutifs » de la nation québécoise, comment sont-ils utilisés dans les récits nationaux et comment participent-ils aux discours de déni du racisme ?

2.1.2. Mythes de la survivance et de l'innocence raciale

Afin de construire les récits nationaux québécois et canadiens, différents mythes ont été mobilisés et mis de l'avant, tout en écartant la question du racisme, de l'esclavagisme et du colonialisme québécois et canadiens. Ainsi, les discours de déni du racisme au Québec, dans la période actuelle, sont en effet des produits d'une idéologie post-raciale, mais ils sont ancrés dans des mythes spécifiques diffusés dans les récits sur la nation : le mythe des deux nations fondatrices au Canada et les mythes de la survivance et de l'innocence raciale au Québec.

Les représentations nationales et internationales du Canada comme nation et société multiculturelle, tolérante et égalitaire, valorisant la diversité ethno-culturelle et religieuse, s'opposent, du moins dans l'imaginaire collectif international et national, aux représentations du modèle états-unien du melting-pot où le racisme est historiquement dit plus « ouvert » (Dobrowolsky, 2020 ; Thompson, 2020). Pourtant, les inégalités raciales sont bel et bien existantes dans la société canadienne par la poursuite du colonialisme de peuplement blanc (*white settler colonialism*) (Haque, 2010 ; Razack, 2002) et du racisme systémique. La politologue critique de la race Debra Thompson (2020) soutient que malgré la mise en place du modèle multiculturel donnant l'image de la célébration de la diversité⁹⁵, le racisme systémique et le racisme anti-noir se sont matérialisés dans différents espaces sociaux – sur le plan économique, politique et social notamment – au sein de la société canadienne, bien que ces inégalités raciales ne soient pas reconnues par le Canada qui s'est construit, à travers le temps, sur ce déni du racisme et du colonialisme (voir Austin, 2010 ; Banting et Thompson, 2016 ; Jiwani, 2006 ; Maynard, 2017 ; Thobani, 2007 ; Thompson, 2008, 2020). Des auteur·e·s ont en effet retracé l'histoire des pratiques esclavagistes (Cooper, 2006 : 103 ; Smith, 2003 : 117 ; Webster, 2020 ; Zaazaa, Webster et Légaré, 2020) et la persistance des inégalités socio-économiques raciales au Canada (Banting et Thompson, 2016 : 101). Au Canada, la mise en avant du mythe national soulignant que le Canada est fondé par deux nations – française et britannique – passe sous silence, au sein des récits nationaux, le rôle et

⁹⁵ Et malgré l'adoption, le 21 juillet 1988, de la Loi sur le multiculturalisme canadien et la mise en place de politiques publiques multiculturelles visant à « promouvoir la participation entière et équitable des individus et des collectivités de toutes origines à l'évolution de la nation et au façonnement de tous les secteurs de la société » (LRC 1985, ch. 24, 4^e suppl., Article 3).

la contribution des peuples autochtones et des communautés noires et racialisées au développement du Canada (Austin, 2010 : 23 ; Jhappan et Stasiulis, 1995 : 127 ; Maynard, 2017 ; Thompson, 2008 : 538).

Comme dans le cas du Canada, le Québec diffuse également des discours post-raciaux de déni du racisme, appuyés par des mythes sur la fondation de la nation québécoise. Le déni du racisme au Québec est ancré dans un premier mythe, celui de la *survivance*, c'est-à-dire le fait que le Québec se considère comme une minorité nationale francophone distincte dans un Canada anglophone et voisin des États-Unis. Ce mythe soutient que la minorité francophone a été historiquement marginalisée économiquement et culturellement et qu'elle a dû lutter pour la survie de sa culture francophone contre la domination anglophone⁹⁶. Rappelons qu'à la suite de la colonisation française des territoires autochtones constituant actuellement le Canada aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles, s'en est suivie la colonisation britannique aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles, ce que les Québécois·es nomment « double colonisation » (Leroux, 2013 : 55), constituant « deux siècles d'exploitation dans lesquels la langue, la culture et l'identité des Canadien·ne·s français·es⁹⁷ ont été tourné en ridicule par la puissance britannique qui contrôlait leurs richesses économiques », réduisant la majorité de la population à une grande précarité (Austin, 2010 : 24-25). Face à cette histoire, le mythe de la survivance québécoise met de l'avant de nombreux héros nationaux – tous des hommes canadiens français – et des figures considérées comme ayant succombé aux intérêts fédéraux canadiens :

It is a narrative replete with heroes: perhaps chief among them is Joseph Papineau, who in 1837 led a popular rebellion against the British in Québec, but it also includes more contemporary figures such as the radical sixties theorists Pierre Vallières and Charles Gagnon, Québec's beloved René Lévesque, as well as Jacques Parizeau and Lucien Bouchard (the latter three all former Québec premiers who fought for its sovereignty). The extended narrative also has its villains, of course, including Pierre Elliott Trudeau and Jean Chrétien, former Canadian prime ministers who, as French Quebecers, are perceived to have betrayed their origins for the interests of English Canada (Austin, 2010: 25).

Parallèlement au mythe de la survivance, le déni du racisme au Québec s'appuie également sur le mythe du rejet de son passé catholique et du rejet de la domination et de l'intrusion de l'Église catholique dans les sphères politiques québécoises par l'application de la neutralité religieuse et de la séparation du religieux et du politique. Pour comprendre le rejet du pouvoir catholique, il faut souligner que dans les années 1960, le Québec se trouve dans une période qualifiée de « Révolution Tranquille », désignant une époque de réformes importantes – notamment économiques et sociales

⁹⁶ La volonté de se démarquer des États-Unis est renforcée par une externalisation du racisme comme un phénomène propre aux États-Unis, afin d'appuyer des discours de déni du racisme au Québec (Cornellier, 2010 ; Leroux, 2013).

⁹⁷ Le terme de « Canadien·ne·s français·es » désigne les citoyen·ne·s canadien·ne·s d'ascendance française, issu·e·s de la colonisation française des Amériques et de ce qui constitue aujourd'hui l'État canadien.

– et de modernisation de l'État québécois, passant par exemple par la séparation des sphères religieuse et politique. Cette période de Révolution Tranquille voit le développement et la montée du nationalisme québécois, voulant se détacher de l'emprise du pouvoir fédéral canadien dans les sphères politique et économique du Québec. Elle marque les récits nationaux québécois construisant la religion catholique comme une barrière à la modernisation du Québec et justifiant des réglementations futures concernant les manifestations du religieux dans l'espace public québécois et la promotion de la laïcité (Bilge, 2012 : 311)⁹⁸. Comme l'explique Koussens (2013), le terme de laïcité n'a jamais été inscrit constitutionnellement dans la Charte canadienne des droits et libertés (1982), mais « les finalités de la laïcité – les principes d'égalité et de liberté de conscience et de religion – bénéficient d'une effectivité réelle depuis leur inscription dans la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982 » (Koussens, 2013 : 196) et même « dans les premiers traités fondateurs du Canada » (Koussens, 2013 : 202)⁹⁹.

⁹⁸ En 2006, ladite « affaire Multani » – opposant une école publique secondaire de Montréal et un jeune homme de confession sikhe voulant porter son kirpan dans le cadre scolaire – éclate au Québec et sera propulsé jusqu'à la Cour suprême canadienne. Cette affaire, s'ajoutant à d'autres, formera ce qui sera nommé comme « la crise des accommodements raisonnables », où des controverses à l'endroit d'accommodements demandés ou accordés à des minorités religieuses feront la une des médias québécois. Dans ce contexte, est publié en 2007 le code de conduite de la municipalité d'Hérouxville, en Mauricie, à destination des nouveaux·elles arrivant·es et pour prévenir des pratiques, supposément associées à l'exercice de l'islam, telles que l'excision, les mutilations génitales féminines, la lapidation et l'immolation des femmes. Alors que le débat public québécois se concentre sur les pratiques et les manifestations du religieux dans l'espace public, le gouvernement québécois du Premier ministre de l'époque, Jean Charest (PLQ), annonce, en 2007, la mise en place de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (CCPADC) ou Commission Bouchard-Taylor, co-présidée par Gérard Bouchard, professeur à l'Université du Québec à Chicoutimi, et Charles Taylor, professeur émérite à l'Université McGill. Durant plusieurs mois, cette Commission tient des consultations dans la province québécoise, auxquels prennent part un ensemble de citoyen·ne·s et d'organismes de la société civile, dans le but de rendre compte des pratiques d'accommodements, notamment religieux, en cours dans la province et formuler des recommandations au gouvernement pour de futures réglementations de ces accommodements. Ces objectifs seront de ce fait concrétisés par la publication du rapport en mai 2008 (Bouchard et Taylor, 2008). À la suite de ladite « crise » des accommodements raisonnables et la Commission Bouchard-Taylor, le débat public québécois s'est concentré sur différentes controverses et projets de loi provinciaux concernant la réglementation du port de signes religieux et des pratiques d'accommodements. Parmi ces projets, nous pouvons énumérer le projet de loi 94 déposé en 2010 à l'Assemblée nationale québécoise, le projet de loi 60 en 2013, le projet de loi 62 en 2015, ainsi que le projet de loi 21 déposé en 2019 et adopté la même année. Le projet de loi 94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, est déposé le 24 mars 2010 par la ministre de la Justice de l'époque, Kathleen Weil (PLQ), et prévoit l'obligation de l'octroi et la réception de services publics à visage découvert. 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* – ou Charte des valeurs québécoises –, est déposé le 7 novembre 2013 par le ministre des institutions démocratiques et de la participation citoyenne de l'époque, Bernard Drainville (PQ), et prévoit l'interdiction de port de signes religieux dits ostentatoires pour les fonctionnaires des secteurs publics et parapublics et l'obligation de l'octroi et la réception des services publics à visage découvert. Ces deux projets de loi 94 et 60 ne seront pas adoptés en raison des défaites électorales des dépositaires des projets. Le projet de loi 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*, est déposé le 10 juin 2015 par la ministre de la Justice de l'époque, Stéphanie Vallée (PLQ), et prévoit l'octroi et la réception obligatoires des services publics à visage découvert. Si le projet de loi 62 est adopté le 18 octobre 2017, différents articles seront abrogés lors de la contestation du projet à la Cour supérieure du Québec.

⁹⁹ La régulation juridique du port de signes religieux au Québec est le produit d'une juridiction provinciale québécoise enchâssée dans une juridiction fédérale canadienne (Amirault et Gaudreault-Desbiens, 2016). Ainsi, malgré le fait que le Canada n'ait pas constitutionnellement la laïcité, il a pourtant mis en application « l'autonomie du politique par rapport aux normes des autorités religieuses » (Benhadjoudja, 2014). Le Québec, quant à lui, a désormais institutionnalisé la laïcité avec le projet de loi 21 ou *Loi sur la laïcité de l'État*, bien que la province soit jusque-là considérée comme une

Comme le soutient Jiwani (2018), ces deux mythes – de la survivance et du rejet du passé catholique – se cristallisent au Québec par l’institutionnalisation de la Loi 101 ou *Charte de la langue française*, adoptée le 26 août 1977 par le gouvernement de René Lévesque (PQ). Cette Charte définit les droits linguistiques et fait du français la langue officielle de la province du Québec, en définissant la nation québécoise par sa langue et sa culture francophone, sans référence à son héritage catholique¹⁰⁰. Ces deux mythes permettent ainsi de construire le Québec comme une nation distincte au sein du Canada, s’étant battue pour la survie de sa culture francophone et vulnérable en raison des menaces à sa préservation. Cette posture de vulnérabilité justifie ainsi le rejet – notamment par certaines élites politiques au Québec – du modèle canadien d’aménagement de la diversité, le multiculturalisme, institutionnalisé dès 1971. Le multiculturalisme est ainsi perçu comme accentuant la vulnérabilité de la nation québécoise en « affaibliss[ant] le fait français au Canada en évacuant l’idée de “deux nations fondatrices” et la coopération entre les Canadiens anglophones et francophones » (Bilge, 2012 : 308). Le modèle multiculturel est ainsi rejeté officiellement dans les déclarations gouvernementales au Québec pour faire la promotion de l’interculturalisme, pourtant non défini et non instauré institutionnellement au Québec (Salée, 2010)¹⁰¹.

Ces mythes diffusés dans les récits nationaux – construisant le Québec comme une société post-coloniale – autorise à construire le mythe d’une nation québécoise vulnérable et innocente dans la perpétuation des inégalités raciales (Austin, 2010 : 19). Si le mythe de la survivance soulève une exploitation des Canadien·ne·s français·es par les puissances coloniales britanniques avérée, le mythe de l’innocence raciale, quant à lui, invisibilise et évacue des récits nationaux l’histoire de la colonisation française des peuples autochtones, des pratiques esclavagistes à l’encontre des

société sécularisée et laïque, du fait que « des balises nécessaires pour garantir les principes de la laïcité et la sécularisation y connaît quant à elle une forte avancée » (Benhadjoudja, 2014 : 115-116). Comme le souligne Benhadjoudja, la sécularisation est conçue comme une mise à distance de « la religion [qui] n’est plus le socle de la culture commune » (Benhadjoudja, 2014 : 115), alors que la laïcité rend compte de la « mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société » (Milot, 2002 : 32, citée dans Benhadjoudja, 2014 : 115). Alors que la laïcité, en théorie, concerne les institutions et non les employé·e·s de l’État, c’est alors une conception républicaine de la laïcité associée au modèle français, qui prévaut dans la mise en place du projet de loi 21 au Québec.

¹⁰⁰ Cette rupture de la nation québécoise avec la religion catholique est un mythe repris au sein des récits des différents mouvements féministes francophones au Québec depuis 1970, permettant de raviver l’idée que les luttes féministes se sont construites par le rejet de la domination patriarcale et religieuse catholique (Jacquet, 2017). Par exemple, lors des débats entourant la Charte des valeurs québécoises (PL60), un regroupement de féministes – mobilisé sous le nom des « Janette » (en référence à la comédienne et dramaturge féministe Janette Bertrand) – s’est positionné en faveur de la Charte, arguant qu’il était nécessaire de se remémorer de la trajectoire des luttes féministes au Québec et leur combat contre le patriarcat et contre l’emprise de l’Église catholique. Le mouvement des Janette, fondé au lendemain du dépôt de la Charte, rappelle – dans son manifeste – que « le principe de l’égalité entre les sexes [...] semble compromis au nom de la liberté de religion [et que] les hommes ont de tout temps et encore de nos jours utilisé la religion dans le but de dominer les femmes, de les mettre à leur place, c’est-à-dire en dessous d’eux » (Le Devoir, 2013).

¹⁰¹ Sur l’interculturalisme comme modèle d’aménagement de la diversité ainsi que les différences qu’il entretient avec le multiculturalisme, voir Bouchard (2012), Bouchard et Taylor (2008), Lamy et Mathieu (2021), Rocher et White (2014) et Salée (2010).

populations noires et de l'oppression raciale des populations racialisées. Ainsi, l'autoreprésentation comme nation vulnérable et victime de domination coloniale empêche le Québec de se penser comme oppresseur lui-même et de considérer la position de privilège que la majorité francophone blanche occupe dans la hiérarchie raciale, comparativement aux peuples autochtones et aux minorités noires et racialisées de la province : « French Québécois are also now part of the dominant racial grouping and have access to white privilege and the everyday unearned institutional and material advantages of being white » (Scott, 2016 : 1293). Ce mythe de l'innocence raciale dans les récits québécois – comme canadiens – permet ainsi de produire une conception de la « pureté raciale » par l'adoption des termes de « Québécois·es pure laine » ou « Québécois·es de souche » omettant le fait que « French Quebecers are the products of centuries of cohabitation and mixing with Indigenous peoples, along with Brits, Scots, Irish and Blacks – a *potpourri* of groups that are part of New France/Québec's cultural history and identity » (Austin, 2010 : 25). Ce « mythe de la bienveillance et de l'innocence raciale » (Dorais, 2020 : 136) – québécois comme canadien – est notamment critiqué et remis en question dans de nombreux travaux qui soulèvent les enjeux reliés à la race au sein de ces sociétés – hérités des pratiques colonialistes et esclavagistes québécoises et canadiennes (Austin, 2010 ; Backhouse, 2010 [1999] ; Leroux, 2010a ; Mahrouse, 2010 ; Maynard, 2017 ; Salée, 2007, 2010 ; Winks, 1997 [1971])¹⁰².

Ainsi les mythes de la survivance et de l'innocence raciale permettent au Québec de se penser non seulement comme une nation distincte, mais également fragile, et construisent dès les années 2000 la figure d'une « nation inquiète » craignant la dilution de sa culture au regard de celles qu'elle considère comme des menaces (Bilge, 2012 ; Stasiulis, 2013). C'est dans ce cadre que doivent se comprendre les inquiétudes québécoises vis-à-vis des acquis de la Révolution Tranquille, notamment le respect de l'égalité de genre et la sécularisation.

Les débats sur la laïcité et les accommodements religieux – qui prennent place principalement dès 2006 au Québec – réactivent ainsi ce mythe de la fragilité nationale et de l'innocence raciale permettant de construire la différence raciale et religieuse comme une menace à la préservation de la nation et de la culture québécoise. Lors de ces débats, de nombreux·es auteur·rice·s ont révélé la profondeur et les dangers des mythes nationaux québécois qui autorisent la mise sous silence et la dénégation du racisme et des violences raciales perpétuées au Québec et au Canada (Austin, 2010 ; Leroux, 2013 ; Salée, 2007 ; Wong, 2009). Ces débats publics ont été des occasions de réaffirmer la construction d'une nation québécoise et de ses valeurs à préserver des

¹⁰² Sur les absences des communautés noires et la minimisation de la mise en esclavage dans les récits nationaux québécois francophones, Dorais (2020) a documenté les nombreux travaux de chercheur·e·s et militant·e·s québécois·e·s à ce sujet, que nous relayons ici : Austin (2007), Batrville (2019), Blackett (2017), Cooper (2006), Craft (2020), Gay (2004), Joachim (2015), Maynard (2017), Mugabo (2018), Nelson (2016), Néméh-Nombré (2019), Nicolas (2020), Voltaire (2007), Webster et ValMo (2019), Williams (1998) et Zellars (2019).

menaces que constitueraient les groupes minoritaires. Présentés comme des débats publics visant exclusivement à régler la laïcité et les accommodements raisonnables, ces discussions ont pourtant été révélatrices de la mise en avant du mythe de la nation inquiète et fragile. De nombreux travaux ont ainsi démontré les processus de racialisation des communautés musulmanes à l'œuvre dans les débats entourant la dite « crise » des accommodements raisonnables (Bilge, 2013 ; Mahrouse, 2010 ; Wong, 2009), dans la cadre de la controverse entourant la publication du code d'Hérouville (Leroux, 2010b ; Mookerjea, 2009), la Commission Bouchard-Taylor (Benhadjoudja, 2017 ; Leroux, 2010b, 2013), le projet de loi 60 ou Charte des valeurs québécoises (Benhadjoudja, 2017 ; Haince *et al.*, 2014) ou encore la *Loi sur la Laïcité de l'État* (Benhadjoudja et Celis, 2020 ; Romani, 2020 ; Zoghلامي, 2020)¹⁰³. Ces débats publics ont ainsi permis de construire le Québec comme une nation progressiste et parmi les nations blanches civilisées (Bilge, 2013 : 172 ; Scott, 2016 : 1293), tout en construisant l'altérité, ici les minorités religieuses et les populations issues de l'immigration, comme « religious, outdated, backwards and thus undesirable » (Scott, 2016 : 1293).

Au-delà des mythes de la survivance et de l'innocence raciale, les discours de déni du racisme au Québec – dans le cadre des débats sur la laïcité – sont également ancrés dans des processus de racialisation des communautés musulmanes, particulièrement des femmes musulmanes. Nous aborderons ainsi la racialisation genrée de l'islamité dans la section suivante.

2.2. Construction des frontières genrées de la nation : féminité blanche et racialisation genrée de l'islamité

Dans cette construction de l'Autre racialisé au sein de la communauté politique nationale, s'échafaude également la figure de la femme racialisée et de la femme autochtone qui s'oppose à la figure de la femme blanche associée à la nation. Plus particulièrement, dans les débats portant sur la laïcité, se construisent des figures particulières de la femme musulmane. Nous analyserons, dans cette section, le déploiement du nationalisme sexuel ainsi que la racialisation genrée de l'islamité, en l'illustrant avec le cas québécois des débats publics sur la laïcité.

¹⁰³ Dans la même lignée et parallèlement aux débats portant sur la laïcité et les accommodements religieux, Eid (2018) analyse les résistances politiques rencontrées à l'annonce de la création de la Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémique en mars 2017 par le gouvernement libéral. Il explique que ces résistances « constitue[nt] une illustration exemplaire du poids idéologique qu'exerce aujourd'hui, en Occident, le paradigme de la société post-raciale » (Eid, 2018 : 126). Il rajoute notamment que ce déni du racisme au Québec est le symptôme d'une forme de fragilité blanche qui s'explique non seulement par ce mythe national québécois d'une nation post-coloniale, mais également par l'émergence d'un « nationalisme conservateur » (Eid, 2018 : 136).

2.2.1. Nationalisme sexuel et genré et racialisation genrée de l'islamité

Jusqu'à présent des recherches sur le genre et la nation étudiaient la façon dont les nationalismes étaient perçus comme sexuels et genrés au sens où la division sexuelle attribuait un rôle et une place subalterne aux femmes vis-à-vis des hommes au sein de la communauté nationale – rôle de la reproduction de la nation (Yuval-Davis et Anthias, 1989) et où les nationalismes faisaient la promotion d'une conception de la masculinité patriotique viriliste et hétéro-centrée de la nation justifiant l'exclusion et la stigmatisation des minorités sexuelles (Mosse, 1996). Un nouveau pan de la recherche s'est développé pour étudier la façon dont le genre et la sexualité sont instrumentalisés pour établir les contours de la nation et construire des nations et des communautés nationales comme hostiles ou, au contraire, attentives et respectueuses des droits des femmes et des minorités sexuelles. Cette littérature correspond à celle sur le nationalisme sexuel et genré qui propose une nouvelle perspective dans l'étude des liens entre genre et nation.

Ainsi, au sein de la littérature sur le nationalisme sexuel et genré – qui considère que les processus de construction de la nation et des nationalismes s'appuient sur des conceptions occidentales du genre et de la sexualité – se sont développés les concepts de fémonationalisme et d'homonationalisme. Selon Sara R. Farris (2012), le fémonationalisme correspond à l'instrumentalisation de la défense de l'égalité de genre pour fonder des discours anti-immigration et anti-islam, en y opposant des populations occidentales et des populations issues de l'immigration ou immigrantes des pays non occidentaux, particulièrement des pays du monde arabe et musulman. Les discours fémonationalistes construisent ces communautés comme opposées à la culture et aux valeurs occidentales, notamment à l'égalité de genre. Le concept de fémonationalisme de Farris (2012) est un parallèle au concept d'homonationalisme de Jasbir K. Puar (2007) – ou encore aux concepts de « gay imperialism » (Haritaworn, Tauqir et Erdem, 2008) ou d'« homopatriotism » (Kuntsman, 2008) – compris comme l'instrumentalisation de la sexualité et de l'orientation sexuelle dans les discours sur la nation pour construire un nationalisme homonormatif. Les recompositions genrées et sexuelles des nationalismes, dans le cas européen, ont produit des discours de promotion de l'égalité de genre et des droits des minorités sexuelles tout en construisant – dans une continuité colonialiste et impérialiste – les populations issues de l'immigration comme opposées à ces valeurs et justifiant ainsi leur exclusion de la communauté nationale (Jaunait *et al.*, 2013 : 12).

Au sein des démocraties occidentales depuis les années 2000, s'observe un changement discursif, une nouvelle rhétorique dans les débats contemporains qui portent sur l'intégration des nouveaux·elles arrivant·es, la diversité, la citoyenneté ou la laïcité. Ce changement dans le discours correspond à la mobilisation d'un langage sur l'égalité de genre et l'égalité sexuelle. Dans cette

nouvelle rhétorique, les droits des femmes et les droits des membres des communautés LGBTQ sont mobilisées pour défendre les démocraties et la civilisation occidentales comme le pôle de l'égalité de genre et sexuelle et comme les garantes de ces droits-là, alors que les personnes issues de l'immigration et surtout celles associées au monde arabe et musulman sont considérées comme menaçant et s'opposant à cette égalité de genre et sexuelle. Ce changement discursif correspond à ce que la sociologue Meyda Yeğenoğlu (2006) nomme la reconfiguration de l'orientalisme. Edward Saïd, dans son ouvrage *Orientalism* (1978), définit l'orientalisme comme la production d'une certaine connaissance de l'Orient et un processus permettant

to describe the Western approach to the Orient; Orientalism is the discipline by which the Orient was (and is) approached systematically, as a topic of learning, discovery and practice. But in addition... the word [Orientalism can be used] to designate the collection of dreams, images and vocabularies available to anyone who has tried to talk about what lies East of the dividing line (Saïd, 1978: 73).

Dans les discours et les représentations orientalistes, l'Orient est ainsi construit comme

a topos, a set of references, a congeries of characteristics, that seems to have its origin in a quotation, or a fragment of a text, or a citation from someone's work on the Orient, or some bit of previous imagining, or an amalgam of all these. Direct observation or circumstantial description of the Orient are the fictions presented by writing on the Orient, yet invariably these are totally secondary to systematic tasks of another sort (Saïd, 1978: 177).

Ainsi dans les discours orientalistes ancrés dans la période coloniale et reproduits jusqu'à présent, se construisent les figures de l'Autre oriental, non moderne, subalterne, opposé à la figure d'un Occident moderne et civilisé (Al-Saji, 2008). Yeğenoğlu suggère que cette reconfiguration récente de l'orientalisme n'est pas si nouvelle, puisqu'elle reprend les mêmes logiques orientalistes anciennes sous une nouvelle forme. Ces discours orientalistes contemporains sont à comprendre comme des discours ancrés dans des dynamiques de pouvoir qui persistent depuis la période coloniale. Autrefois les discours orientalistes construisaient les communautés du monde arabe et musulman comme le pôle d'une sexualité débridée et non civilisée, et dorénavant une nouvelle forme d'orientalisme se met en place et a pour effets d'associer ces communautés à l'oppression des femmes et de les construire comme opposées à l'égalité de genre et à la liberté sexuelle. La protection des droits des femmes et des minorités sexuelles sont ainsi construites comme des valeurs nationales occidentales, alors que les peuples non occidentaux, et particulièrement les communautés musulmanes les menaceraient (Bilge, 2012 ; Razack, 2004a). En se basant sur la construction de ces représentations de l'Occident et de l'Orient et par là de l'Islam, dans la continuité de l'analyse de l'orientalisme de Saïd, de nombreux travaux – notamment féministes – ont démontré comment les droits des femmes et l'égalité de genre (Ahmed, 1982 ; Lewis, 1996 ; Spivak, 1985) ainsi que les droits des minorités sexuelles et la sexualité (Massad, 2007 ; Yeğenoğlu, 1998) sont instrumentalisés, afin de construire les différences ontologiques entre l'Occident et

l'Orient et justifier ainsi les hiérarchies déterminant le plus civilisé et le plus moderne. Ces représentations sociales de la figure de l'Orient et de l'Occident ont enclenché, dès les années 1990 et au début des années 2000, un grand débat public au sein des sociétés libérales occidentales sur la place du multiculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité et sur les risques d'accorder des droits aux minorités ethno-culturelles pour le droit des femmes au sein de ces minorités, en raison des valeurs illibérales et irréconciliables avec les valeurs libérales occidentales supposément portées par ces groupes (Fekete, 2006 ; Mullally, 2011).

Ces représentations orientalistes genrées contemporaines – construisant la femme orientale et musulmane comme opprimée, non civilisée et traditionnelle face à la figure d'une femme occidentale blanche émancipée, moderne et civilisée – trouvent leur ancrage dans le passé colonial des États, où le foulard islamique ou la burqa et le niqab sont construits comme des symboles de l'oppression et de l'asservissement des femmes à un patriarcat religieux (Ahmed, 1982 ; Mohanty, 1984 ; Nader, 1989 ; Volpp, 2001 ; Yeğenoğlu, 1998). Ces représentations construisent, par essentialisme culturel genré, une figure figée des femmes non occidentales en dépit de leur hétérogénéité (Ahmed, 1982). Au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 et de l'enclenchement de ladite guerre contre le terrorisme, la question du pluralisme et notamment de la place de la diversité religieuse en contexte multiculturel s'est vue questionnée, particulièrement lorsqu'il s'agit de traiter de l'islam (Asad, 2003 ; Fadil, 2014) et du rapport de l'islam à l'égalité de genre et aux droits des femmes. Ces figures orientalisées des femmes dites orientales et musulmanes font ainsi le portrait de femmes passives et de victimes soumises, justifiant la mise en place de politiques impérialistes et néo-coloniales, d'invasions et d'interventions militaires comme mission civilisationnelle pour aller les sauver et les libérer (Ayotte et Husain, 2005 ; Jiwani, 2010 ; Scott, 2007 ; Spivak, 1985 ; Thobani, 2008). Se construisent ainsi, dans les représentations occidentales, les figures de la femme musulmane en danger et prisonnière de sa culture, de l'homme musulman violent et barbare et de l'homme occidental blanc, civilisé et moderne (Arat-Koç, 2002 ; Abu-Lughod, 2002 ; Cooke, 2002 ; Razack, 2004a ; Zine, 2002). Alors que ces représentations orientalistes de la soumission des femmes conçoivent l'émancipation féminine par la visibilité des corps au regard occidental, de nombreux·ses chercheur·e·s ont pourtant déconstruit ces représentations orientalistes trop essentialisantes en soulignant les différentes voies émancipatrices pour les femmes à l'intérieur de l'islam. Saba Mahmood, dans son ouvrage *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005), fournit une étude ethnographique des mouvements des femmes pieuses en Égypte et propose une redéfinition de l'émancipation et de l'agentivité féminine au-delà des normes libérales occidentales. Des recherches dans différents contextes nationaux exposent également les différentes trajectoires de femmes justifiant le port du foulard islamique et

la diversité de ses déclinaisons et de ses usages, notamment comme signe de résistance politique et sociale (Abdmolaci et Hoodfar, 2018 ; Ahmed, 1992 ; Göle, 2003 ; Hoodfar, 2003, 1992 ; Rezig, 1983).

Une telle distribution des rôles justifie ainsi, dans les débats publics portant sur le pluralisme et la citoyenneté dans les sociétés occidentales, une exclusion – sociale, politique et économique, de ces populations (Razack, 2004b, 2005, 2008). Les travaux sur les nationalismes sexuels et genrés nous permettent de mieux comprendre comment la cause des femmes et la question de l'égalité de genre peuvent être utilisées et instrumentalisées dans des débats portant plus largement sur les rapports entre culture majoritaire et cultures minoritaires, sur les droits pouvant être octroyés à ces dernières et sur la définition des frontières et du contenu de la culture nationale. Dans ces processus de construction de la nation, le corps des femmes racialisées est utilisé comme objet permettant de construire ce discours racial sur la nation et la citoyenneté (Anthias et Yuval-Davis, 1992 ; Jiwani, 2004 ; McClintock, 1995 ; Zine, 2002), tout en objectivant et déshumanisant ces femmes (Bannerji, 2000 : 69). Ainsi, les discours sur la nation permettent d'associer des corps féminins comme moralement bons, conformes aux normes de féminité définies par la nation, alors que d'autres corps sont associés à des formes de déviance (Jiwani, 2006 ; Narayan, 1997, 1998 ; Razack, 1998). Les femmes issues des groupes minoritaires vont ainsi être associées davantage à des formes de violence patriarcale et religieuse notamment, et leurs corps vont donc se construire en marge de la nation et des normes de féminité prônées (Jiwani, 2006). L'égalité et l'oppression de genre sont de ce fait interprétées à travers une grille de lecture culturaliste et racialisante, impliquant l'action de l'État occidental à titre de libérateur de ces femmes en les forçant à se dévoiler. Ce rôle que s'octroie l'État met en lumière le paradoxe même des sociétés libérales occidentales : au nom de la poursuite des valeurs libérales, héritées des Lumières, les femmes musulmanes sont exclues et privées de droits, notamment de la liberté de religion (Fekete, 2006).

Les représentations occidentales des femmes musulmanes portant le foulard « fournissent un miroir négatif dans lequel les constructions occidentales d'identité et de genre peuvent se refléter positivement » (Al-Saji, 2008 : 40). Ces représentations du foulard comme oppression des femmes justifient le « désir de dévoiler » (Al-Saji, 2008 : 44) comme poursuite d'un « projet colonial de conquête » (*ibid.*)¹⁰⁴. Ces représentations constituent ainsi une forme de racialisation genrée de l'islamité. Celle-ci correspond non seulement au fait de rendre le foulard des femmes musulmanes « hypervisible » (*ibid.*), rendant les femmes qui le portent « hyperexposées » (Amiriaux, 2014 : 87) –

¹⁰⁴ Fanon (1960) relate notamment comment, en Algérie sous colonisation française, des cérémonies de dévoilement étaient organisées, comme mission civilisatrice, par les colons pour obliger les femmes algériennes portant le foulard à se libérer – en sous-entendant donc que la liberté des femmes passe par une apparence particulière que doit prendre son corps.

par la relation médiatisée que nous avons d'elles et de leur foulard (Amiriaux, 2013) – tout en « détourn[ant] l'attention des structures patriarcales de la société occidentale ou colonisatrice » (Al-Saji, 2008 : 47) et en niant les formes de « subjectivités multiples » (Al-Saji, 2008 : 49) qui caractérisent ces femmes en « rédui[ant] les significations complexes de leur voilement à l'oppression islamique » (*ibid.*). Ces processus de racialisation genrée de l'islamité autorisent ainsi la mise sous silence – comme le dit Al-Saji « l'invisibilisation » (*ibid.*) – des femmes portant le foulard des débats publics contemporains, notamment ceux sur la laïcité. Ces représentations d'une figure de la femme musulmane soumise et opprimée se combinent, dans les débats publics nord-américains et européens, paradoxalement avec la figure de la femme dangereuse, islamiste, dissimulatrice (Bakht, 2012).

Cette racialisation genrée de l'islamité au sein des différents débats entourant la laïcité dans les sociétés libérales occidentales, doivent se lire à la lumière du phénomène plus large à l'échelle internationale que constitue l'islamophobie et qui voit la production du « problème musulman » par les élites administratives, politiques, médiatiques et scientifiques (Benhadjoudjda, 2015b ; Hajjat et Mohammed, 2013). À l'échelle nationale, l'islamophobie peut prendre la forme de discours sur la laïcité permettant la racialisation de l'islam et des musulman·e·s dans une perspective genrée. Dans les démocraties occidentales, la délimitation des frontières nationales construit et situe les minorités musulmanes à l'extérieur, par la mobilisation des discours sur l'égalité de genre et la liberté sexuelle (Bilge, 2010 ; Korteweg et Yurdakul, 2009).

Les débats portant sur la laïcité mobilisent le concept d'égalité de genre et d'égalité sexuelle et produisent ainsi des discours « sexularistes » (Scott, 2009). Le concept de sexularisme, développé en 2009 par Joan Scott (2009), implique de penser que les processus de sécularisation et de laïcité permettent de parvenir automatiquement à l'égalité de genre et sexuelle. Ainsi, d'un point de vue sexulariste, la religion est perçue comme oppressive à l'encontre des femmes. Donc, autour de la femme portant le foulard et de son corps va se construire dans le discours un ensemble de récits sexularistes, c'est-à-dire des récits qui permettent d'opposer différentes catégories construites de façon binaire et hiérarchique : d'une part la laïcité, l'égalité de genre, la modernité et de l'autre la religion, l'oppression religieuse et patriarcale et le traditionnalisme. Cette catégorisation des mondes permet de penser l'ensemble des démocraties libérales occidentales comme le pôle de l'égalité des sexes grâce à leur promotion de la laïcité. Surtout, elle propose une compréhension évolutionniste de l'histoire où les sociétés progressent en passant de sociétés religieuses (qui caractérisent la pré-modernité) à des sociétés laïques (qui caractérisent la modernité). Donc d'un point de vue sexulariste, le port du foulard islamique serait un signe de provocation, une forme de prosélytisme, en même temps qu'il représenterait une domination de la religion et des hommes sur les femmes.

Les discours sexularistes autorisent, ainsi, la construction d'une image fantasmée de la femme portant le foulard comme une menace à l'égalité de genre, et ultimement à la collectivité et à la démocratie. La laïcité – le processus de sécularisation – est présenté comme un corollaire à l'égalité de genre et sexuelle, alors qu'historiquement, la laïcité n'a pas été garante des droits des femmes et des rapports sociaux de sexe (Benhadjoudja, 2014). En mettant en lien sécularité et sexualité comme Scott (2009), Benhadjoudja (2017) parle, quant à elle, du sécularisationnisme comme « une narration normative sur le processus de sécularisation perçue comme un caractère national, source de l'égalité de genre et de sexualités, et qui opère à une dichotomisation entre “bonne” et “mauvaise” sécularisation à partir de postulats homonationalistes et fémonationalistes » (2017 : 283).

2.2.2. Nation québécoise et racialisation genrée de l'islamité

Dans le cas canadien, les corps des femmes autochtones, noires et racialisées sont utilisés et objectifiés pour permettre à la nation canadienne de se consolider comme une société de colons blancs (Abu-Laban, 1998 ; Bannerji, 2000 ; Jiwani, 2006 ; Thobani, 1999). Dans les médias canadiens, depuis le 11 septembre 2001 et la guerre contre le terrorisme, se sont construites des représentations racialisantes opposant la figure de la femme orientale ou musulmane et celle de la femme occidentale. Dans ces représentations, les femmes portant le foulard islamique ou la burqa et les faits divers auxquelles elles sont reliées – tels que les mariages forcés et les crimes d'honneur – sont racialisées, au sens où leur sont associées – et sont associées aux communautés musulmanes plus largement – des normes et des valeurs opposées à celles occidentales, notamment à l'égalité de genre (Jiwani, 2010 ; Zine, 2009). Ces représentations médiatiques dominantes contrastent avec les nombreux travaux ayant documenté les différentes significations accordées par les femmes au port du foulard islamique au Canada (Alvi, Hoodfar et McDonough, 2003).

Au sein des récits nationaux québécois, nous retrouvons tout un répertoire racial et genré permettant de délimiter les contours de la nation et de positionner les corps racialisés comme blanc·he·s et non blanc·he·s au sein ou en dehors de cette communauté nationale. Les discours publics mobilisant les concepts d'égalité de genre et de libertés sexuelles permettent de tracer les contours de la nation en délimitant les « frontières civilisationnelles et racialisées entre le “nous” et le “non-nous” » (Bilge, 2010 : 199). Ainsi, depuis ladite crise des accommodements raisonnables, différents moments politiques construisent « l'islam comme “problème social” au Québec » (Benhadjoudja, 2017 : 273). Dalpé et Koussens (2016) démontrent que les controverses entourant les accommodements raisonnables « ne traduisent pas toujours l'existence d'un réel problème social

de nature religieuse, [et qu'elles] n'ont été mobilisé[es] par le politique qu'a posteriori, pour construire le religieux comme problème social, et cela à des fins politiquement stratégiques » (2016 : 458).

Au sein de la littérature portant sur la laïcité au Québec, de nombreuses recherches ont analysé le discours public entourant les débats sur la régulation des signes religieux et ont mis de l'avant l'association discursive, produite par certain·e·s acteur·rice·s du débat public, entre laïcité et égalité de genre et des sexualités (Benhadjoudja, 2017 ; Bilge, 2012) et les conflits que ces débats engendrent au sein des féminismes au Québec (Benhadjoudja, 2015a, 2018). Alors que des travaux ont retracé les différentes resignifications du port du voile au Québec (Benhadjoudja, 2018 ; Eid, 2014), les débats publics québécois sur la laïcité permettent de mettre « en évidence des discours qui opposent un “Eux” à un “Nous” » (Benhadjoudja, 2015a : 160) et de construire un monde binaire entre une majorité et des minorités non respectueuses de l'égalité de genre (Bilge, 2010 ; Juteau, 2007). Ces analyses démontrent la reproduction de stéréotypes raciaux, orientalistes et genrés sur les femmes musulmanes dans la presse québécoise (Jiwani, 2004 ; Potvin, 2014).

Plus précisément, plusieurs auteur·rice·s démontrent la façon dont le code d'Hérouxville révèle un sous-texte genré et racial construisant le corps des femmes racialisées – et des femmes de confession musulmane plus particulièrement – en dehors des frontières de la nation québécoise (Cooper, 2008 ; Gagnon et Jiwani, 2012 ; Leroux, 2010b ; Mahrouse, 2008). À travers une analyse du rapport de la Commission Bouchard-Taylor ainsi que des représentations médiatiques entourant la Commission, la sociologue féministe Gada Mahrouse (2010) explique que la Commission participe au renforcement des hiérarchies et des exclusions raciales. Les débats sur les accommodements raisonnables ont ravivé cette crainte vis-à-vis de l'identité nationale et ont ramené la question de l'égalité de genre et de la laïcité au centre des préoccupations, construisant ainsi les minorités religieuses comme des « menaces à l'histoire nationale du Québec et la centralité perçue de son rapport à l'égalité de genre et à la sécularité » (Mahrouse, 2010 : 87). La sociologue féministe et critique de la race Sirma Bilge (2010, 2012, 2013) explique comment les débats entourant ladite « crise des accommodements raisonnables » ont soulevé, dans la presse écrite et dans le discours public d'élue·s politiques, des représentations de l'instrumentalisation de l'égalité de genre pour accuser les femmes musulmanes de constituer une menace aux valeurs de la nation québécoise et créer une dichotomie sexulariste. Elle analyse le sous-texte racial présent dans ces débats argumentant que les discussions publiques entourant la réglementation des pratiques religieuses minoritaires sont révélatrices de la délimitation de l'appartenance nationale québécoise en fonction de lignes raciales (Bilge, 2013). Ainsi, elle explique comment la racialisation et les hiérarchies raciales qu'elle sous-tend sont utilisées dans ces débats aux fins de projets de

construction nationale. La sociologue critique de la race Leila Benhadjoudja (2017) analyse, dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor et le débat public sur le projet de loi 60, la mobilisation de discours fémonationalistes et homonationalistes qui permettent de construire cette opposition binaire entre un monde occidental – associé aux processus de sécularisation et à l'égalité de genre et sexuelle – et des communautés musulmanes qui en seraient exclues. D'autres travaux ont également analysé la mobilisation de l'égalité de genre dans les débats sur la laïcité au Québec et la reproduction de stéréotypes racialisant les femmes musulmanes, notamment dans le cadre des débats publics entourant le projet de loi 94 (Selby, 2014), le projet de loi 60 (Bakali, 2015 ; Haince *et al.*, 2014) et le projet de loi 21 (Benhadjoudja et Celis, 2020 ; Larochelle, 2020 ; Zoghلامي, 2020).

La littérature sur le paradigme post-racial, combinée aux travaux sur la construction de la nation et de ses frontières raciales, nous permet de comprendre comment des formes de dénégations du racisme peuvent prendre place au sein de la société québécoise et comment ce déni de la race et du racisme se matérialise à travers des récits nationaux. Cependant, ces travaux ne s'attardent pas spécifiquement aux répercussions épistémiques des discours de déni du racisme, pour comprendre leur maintien dans l'espace public malgré la présence de discours publics reconnaissant le racisme. Pour le faire, il est nécessaire de se tourner vers les travaux produits sur l'injustice et l'ignorance épistémiques. Plus qu'un élément original de notre approche, la littérature sur l'injustice et l'ignorance épistémiques permet d'expliquer la persistance des discours publics de déni du racisme à la lumière des injustices testimoniales et herméneutiques qu'ils reproduisent.

3. Déni du racisme et entrave à sa définition collective

Jusqu'à présent, nous avons montré comment les discours de déni du racisme, dans les débats publics sur la laïcité au Québec, sont ancrés dans des récits et des mythes nationaux québécois de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que sur des conceptions racialisées et genrées de l'islamité, en combinant la littérature critique de la race sur le post-racialisme et la littérature sur la construction de la nation. Si cette étape est importante pour comprendre les récits dans lesquels sont ancrés des discours post-raciaux dans un contexte local spécifique – ici la nation québécoise – ces littératures ne nous permettent pourtant pas de comprendre le maintien de ces discours de déni du racisme et leur reproduction, alors que d'autres voix s'élèvent pour contrer ces discours et affirmer l'existence du racisme, dans les différents débats publics portant sur la laïcité et les accommodements religieux au Québec.

Afin de combler cette lacune, il nous faut nous attarder plus particulièrement aux répercussions épistémiques des discours de déni du racisme systémique pour comprendre leur reproduction. Pour le faire, nous proposons de relier la littérature sur le post-racialisme avec celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques. Ce cadre théorique nous permettra de démontrer comment les discours de déni du racisme – produits par des membres des groupes majoritaires – empêchent à la fois au « racisme systémique » de se constituer comme ressource herméneutique ou interprétative collective, mais empêchent aussi aux acteur·rice·s membres des groupes minoritaires, ici les femmes musulmanes, d'être considérées comme des agent·e·s épistémiques. En nous focalisant sur les débats publics sur la laïcité au Québec, nous soutenons, dans un premier temps, que les discours de déni du racisme, ancré dans le paradigme post-racial, produisent une conception lacunaire du racisme et entrave la constitution du concept de « racisme » à titre de ressource herméneutique collective (Fricker, 2007) – c'est-à-dire à titre de ressource pouvant être utilisée par le groupe dominant de la société pour appréhender des expériences et des pratiques minoritaires – en passant sous silence les ressources apportées par les groupes minoritaires. Cette « lacune herméneutique » permet de maintenir et de reconduire l'ignorance blanche active et les systèmes d'oppression existants (Dotson, 2012 ; Mills, 1997 ; Pohlhaus, 2012 ; Sullivan et Tuana, 2007a). Nous soutenons, dans un deuxième temps, que ces discours de déni du racisme, dans les débats sur la laïcité, produisent des injustices testimoniales au sens où ils participent à la décrédibilisation de la parole des groupes minoritaires, particulièrement des femmes musulmanes, dénonçant le racisme.

Nous présenterons, dans la section qui suit, tout d'abord, une définition des injustices épistémiques dans leur dimension testimoniales et herméneutiques, pour ensuite exposer les façons dont les injustices épistémiques associées au racisme sont intimement liées à l'émergence du paradigme post-racial et à l'ignorance blanche et qu'elles autorisent en retour leur reproduction.

3.1. Déni du racisme et reproduction des injustices épistémiques

La littérature sur l'injustice épistémique rassemble trois domaines de la philosophie : l'éthique, la philosophie politique et l'épistémologie et elle vise à comprendre « comment les pratiques et les institutions épistémiques peuvent être déployées et structurées de manière à la fois malheureuse envers certaines valeurs épistémiques (telles que la vérité, la justesse et la compréhension) et injuste envers des agents de connaissance » (Pohlhaus, 2017 : 13). Bien que plusieurs soient tentés de faire remonter l'émergence de l'étude des injustices épistémiques à la parution de l'ouvrage de Miranda Fricker *Epistemic Injustice* en 2007, l'étude des rapports de pouvoir

qui se jouent autour de la production des savoirs et de l'accès aux savoirs prédate les travaux de Fricker, qui s'inscrivent dans le champ de la philosophie féministe analytique. Depuis longtemps, les penseuses politiques noires-américaines, les philosophes féministes, les théoricien·ne·s critiques de la race et décoloniales se penchent sur ces phénomènes, analysant comment les savoirs et les idées proposés par les femmes noires et racialisées (les femmes construites comme « subalternes ») et les populations colonisées ont été passés sous silence, comment leur a été dénié le statut d'agent·e·s épistémiques, et comment ont été brimées leurs capacités à produire des connaissances (Collins, 2000 [1990]; Cooper, 2017 [1892] ; Lorde, 2007b [1984] ; May, 2014 ; Spivak, 1985 ; Tuana, 2017).

Dans sa théorie, Fricker identifie deux types d'injustice épistémique : l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique. L'injustice testimoniale correspond à une situation où des auditeur·rice·s accordent moins de crédibilité au témoignage d'une personne ou d'un groupe en raison d'un préjugé associé à son identité sociale (Fricker, 2007 : 6). Elle a pour effet la mise sous silence et la disparition des voix de certains groupes, conduisant à leur absence dans l'élaboration du savoir collectif. L'injustice herméneutique, quant à elle, implique un déficit d'intelligibilité des discours et des expériences portés par certains groupes. Elle se présente sous deux formes. Dans un premier temps, l'injustice herméneutique prend la forme d'un déficit d'intelligibilité, de compréhension du discours porté par un groupe minoritaire. Cela se produit, nous dit Fricker, lorsque les ressources herméneutiques collectives disponibles sont insuffisantes ou inadéquates pour donner un sens aux discours et aux expériences sociales des acteur·rice·s qui produisent le discours. Ces injustices touchent particulièrement les groupes défavorisés dans la hiérarchie sociale, qui ne peuvent pas participer au développement des ressources herméneutiques collectives et se retrouvent donc « herméneutiquement marginalisés » (Fricker, 2007 : 154-155). Dans un deuxième temps, l'injustice herméneutique prend la forme d'un déficit d'intelligibilité sur le plan de la forme du discours. Cela se produit lorsqu'un groupe n'adopte pas le mode d'expression et de raisonnement correspondant au mode dominant.

Sur la question de l'intentionnalité (et de son absence) dans la production des injustices épistémiques, Fricker (2017) soutient que les injustices épistémiques – qu'elles soient testimoniales ou herméneutiques – ne sont pas délibérées ou intentionnelles. Dans le cas des injustices testimoniales, elle explique qu'elles découlent de biais cognitifs inconscients, qui entraînent un jugement discriminatoire quant à la crédibilité du·de la locuteur·rice en fonction d'un préjugé d'identité. L'injustice testimoniale, selon Fricker, n'est donc pas une manipulation délibérée et intentionnelle de la crédibilité d'autrui – par le fait, par exemple, de faire délibérément passer les apports épistémiques d'un·e locuteur·rice comme fausses ou irrationnelles en semant le doute au

sujet du statut épistémique de ce·cette dernier·ère auprès d'autres auditeur·rice·s) (Fricker, 2017 : 54). En fait, la manipulation délibérée qui entraînerait un jugement faussé de la crédibilité d'autrui constitue, pour Fricker, une forme d'injustice testimoniale authentique, mais elle est à distinguer d'une injustice testimoniale non intentionnelle, qui est un mauvais jugement épistémique :

[T]he deliberate manipulation of others' prejudices is likely to be an effective way of producing an authentic testimonial injustice – a way of inducing in another a prejudiced judgement of credibility in respect of a speaker. [...] For this reason, I would advocate continued strictness about “testimonial injustices” being unintentional: a species of ingenuous epistemic misjudgement (2017: 54).

Dans le cas des injustices herméneutiques, Fricker soutient qu'elles sont également non intentionnelles, car l'auditeur·rice peut se retrouver dans une situation où iel tente de comprendre les apports épistémiques du·de la locuteur·rice, car iel ne dispose pas des ressources épistémiques qui lui permettent de faire sens de son expérience. Et comme l'injustice herméneutique est l'actualisation de « l'opportunité herméneutique inégale » ou de la « marginalisation herméneutique », il est possible de la réduire par des pratiques individuelles, mais cela ne fera jamais complètement disparaître l'injustice herméneutique (Fricker, 2017 : 54-55). Bien qu'elle décrive les injustices épistémiques comme non délibérées, Fricker soutient qu'elles ne constituent pas pour autant des actes non coupables, car il faut « reconnaître le rôle de notre agentivité dans le maintien [de ces injustices] et souligner que la non-intentionnalité n'implique pas nécessairement la non-culpabilité » (Fricker, 2017 : 550).

Si Fricker soutient en effet que les injustices épistémiques sont produites et perpétuées de façon non intentionnelle et non délibérée (Fricker, 2007), d'autres chercheur·e·s se sont également intéressé·e·s à la question de l'intentionnalité (ou de son absence) dans la reproduction des injustices. Ceux-ci analysent la dimension « active » de l'ignorance blanche qui reconduirait les injustices épistémiques (Alcoff, 2007 ; Dotson, 2012 ; Mason, 2011 ; Medina, 2013, 2018 ; Mills, 1997, 2007, 2017 ; Pohlhaus, 2012 ; Sullivan et Tuana, 2017a ; Tuana, 2017)¹⁰⁵. Ces épistémologues de l'ignorance se sont intéressé·e·s à l'ignorance comme processus actif, c'est-à-dire comme un processus de production d'une certaine connaissance sur le monde et non seulement une absence de connaissances sur lui (Code, 2014 ; Mills, 1997 ; Sullivan et Tuana, 2007b).

Parmi ceux-ci, le philosophe critique de la race Charles Mills formule le concept d'« épistémologie de l'ignorance » dans l'ouvrage *The Racial Contract* (1997). Selon Mills, les expériences vécues par les membres des groupes racialement dominants alimentent leur perception d'un monde social qui les différencie des expériences des groupes dominés. Cette distorsion des perceptions sociales du monde, basées sur des expériences différentes, causent un

¹⁰⁵ Fricker explique ainsi que l'injustice herméneutique peut être liée à des formes d'ignorance épistémique et que cela n'est pas incompatible avec le fait que l'injustice herméneutique soit non délibérée (Fricker, 2017 : 55).

disfonctionnement épistémique. Mills explique que la suprématie blanche comme système politique « non nommé » (*unnamed*) (Mills, 1997 : 1) lie implicitement les personnes blanches, au sein de la société, par ce qu'il nomme le « contrat racial ». Ainsi, pour Mills, la société fondée sur la suprématie blanche et sur ses catégorisations raciales produit ce que Mills nomme l'« ignorance blanche ». Ce contrat racial, selon Mills, est fondé sur une épistémologie de l'ignorance, c'est-à-dire sur des « disfonctionnements cognitifs localisés et globaux – qui sont fonctionnels psychologiquement et socialement » (1997 : 18). Ces disfonctionnements déforment les perceptions de la réalité sociale et « empêchent [les Blanc·he·s] de comprendre le monde qu'[iels] ont [elleux]-mêmes mis en place » (1997 : 18) et ses structures d'oppression qui construisent des groupes privilégiés et des non-privilégiés. En d'autres termes, les Blanc·he·s seraient ignorant·e·s au sens où iels ne voient pas que le monde social est structuré par des hiérarchies raciales auxquels iels participent et dont iels sont bénéficiaires. De ce fait, non seulement les groupes dominants sont ignorants de la réalité vécue par les groupes dominés, mais cette ignorance est cultivée par les groupes dominants¹⁰⁶.

Pour mieux comprendre les liens qu'entretiennent l'ignorance blanche « active » et les injustices épistémiques, nous nous tournons vers les travaux du philosophe critique de la race José Medina. Dans un article intitulé « Epistemic injustice and epistemologies of ignorance » (2018), ce dernier explique que l'ignorance blanche est une forme d'ignorance active car elle résulte d'un différentiel d'agentivité épistémique entre les groupes dominants ou privilégiés et les groupes dominés ou marginalisés (Medina, 2018 : 248). Selon Medina, ces formes d'injustices sont produites et maintenues grâce à des dysfonctions épistémiques constitutifs de l'ignorance raciale. Ces dysfonctions ont pour effet l'invisibilisation et l'inaudibilité épistémiques des expériences et des représentations des groupes marginalisés (2018 : 249). Dans le cas de l'oppression raciale, l'injustice

¹⁰⁶ Dans un article intitulé « White ignorance », Mills (2007) examine dix caractéristiques importantes afin de définir l'ignorance blanche comme phénomène cognitif. Parmi ces caractéristiques, l'une d'entre elles définit l'ignorance blanche comme « une ignorance, un non-savoir qui n'est pas contingent, mais dans lequel la race – le racisme blanc et/ou la domination raciale blanche et leurs ramifications – joue un rôle causal crucial » (2007 : 20). Rappelant que la race constitue un processus de construction socio-politique, il explique que « les mécanismes causaux qui produisent et maintiennent l'ignorance blanche [...] sont socio-structurels et non pas physio-biologiques » (2007 : 20). L'ignorance blanche constitue des croyances et des schèmes de pensée répandus au sein des groupes majoritaires blancs et pour lesquels les catégorisations raciales jouent un « rôle déterminant » (2007 : 20). Aussi, Mills soutient que l'ignorance blanche doit être conçue de façon large « pour comprendre à la fois les motivations racistes directes et une causalité socio-structurelle plus impersonnelle, qui peut être opérante même si le connaisseur en question n'est pas raciste » (2007 : 21). Ainsi, l'ignorance blanche « ne signifie pas qu'elle doit être confinée aux populations blanches » (2007 : 22), mais peut être partagée parmi les populations racialisées comme non blanches, car la blanchité ne s'attarde pas aux facteurs biologiques – comme la couleur de la peau – mais constitue avant tout un positionnement social au sein des rapports de pouvoir. De ce fait l'ignorance blanche ne doit pas être conçue comme « uniforme au sein de la population blanche » (2007 : 22), du fait que celle-ci ne peut être considérée comme un groupe « monolithique » (2007 : 23) et homogène, mais qu'elle est traversée par diverses formes d'identifications « au-delà de la race, les [Blanc·he·s] peuvent être divisés par [des marqueurs identitaires] tels que la classe, le genre, la nationalité, la religion, et que ces marqueurs vont modifier – par le différentiel de socialisation et d'expériences – les mécanismes cognitifs et les croyances de chacune de ces sous-populations » (*ibid.*). En ce sens, l'ignorance blanche constitue une « tendance cognitive – une inclinaison, une disposition doxatique – qui n'est pas insurmontable » (*ibid.*).

testimoniale prend la forme d'une tendance à ne pas prendre en considération les discours portés par les groupes racialement marginalisés, et l'injustice herméneutique constitue non seulement une incapacité à rendre intelligible les expériences d'oppression des marginalisés, mais également une tendance active à produire une mauvaise interprétation de ces expériences (Medina, 2018 : 249). Selon Medina, dans le cas de l'ignorance active, les processus d'apprentissage pour déconstruire cette ignorance sont contraints soit par un manque d'intérêt à acquérir cette nouvelle connaissance, soit encore en raison de distorsions des perceptions qui empêchent d'envisager de l'acquérir. Medina propose ainsi de distinguer, de manière particulièrement précise, les formes d'ignorance passive et active. L'ignorance passive comprend une absence de croyances véridiques et la présence de fausses croyances, alors que l'ignorance active comporte, en plus de cela, des résistances cognitives (comme des préjugés, des lacunes conceptuelles), des résistances affectives (comme un désintérêt à apprendre), des résistances corporelles (comme des formes d'anxiété et de nervosité) et des stratégies et des mécanismes de défense (comme le fait de déplacer la charge de la preuve) (Medina, 2018 : 250). De ce fait, selon Medina, l'ignorance raciale active correspond au fait d'être inattentif aux expériences d'oppression raciale des groupes marginalisés, « de ne pas se sentir lié à eux, et [d'apparaître] incapables de comprendre leurs discours et leurs actes » (Medina, 2018 : 250). L'ignorance, ainsi comprise, constitue un processus actif et est le résultat de nombreux actes de négligence (Frye, 1983 : 118). L'ignorance n'est donc pas un processus accidentel, mais délibérément entretenu par les groupes racialement privilégiés et ceci est facilité par des institutions qui maintiennent cette ignorance blanche vis-à-vis de la réalité des groupes racialement non privilégiés.

En combinant la littérature critique de la race sur le paradigme post-racial avec la théorie sur l'injustice et l'ignorance épistémiques, nous soutenons, dans cette section, que le maintien des discours publics de déni du racisme s'explique par les injustices épistémiques qu'ils reproduisent. Ces discours de déni, portés essentiellement par les membres des groupes dominants, provoquent non seulement des injustices herméneutiques – en raison du fait qu'ils empêchent le concept de racisme de se constituer en une ressource herméneutique collective permettant d'appréhender des expériences et des pratiques minoritaires et qu'ils imposent une définition du racisme systémique comme un non-racisme, au détriment des conceptions fournies par les groupes minoritaires. Ces discours de déni du racisme provoquent également des injustices testimoniales, au sens où les expériences et les témoignages publics des individus et des groupes minoritaires abordant et reconnaissant le racisme sont décrédibilisés. Nous verrons, dans la prochaine section, comment les récents travaux abordant les débats publics sur la laïcité au Québec peuvent nous informer sur les liens qu'entretiennent les discours de déni du racisme et les injustices épistémiques.

3.2. Dénier du racisme et ses répercussions épistémiques au Québec

Les travaux ayant retracé la formation des mythes nationaux québécois de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que des processus de racialisation genrée de l'islamité au sein des récits nationaux nous permettent de comprendre l'existence de discours de déni du racisme. Cependant, ces travaux ne parviennent pas à expliquer comment les discours de déni parviennent à se maintenir dans le débat public québécois, malgré la présence des voix et des paroles dénonçant régulièrement les discours et les pratiques racistes. Ainsi, pour comprendre le maintien de ces discours dans l'espace public québécois, un détour vers les répercussions épistémiques de tels discours est nécessaire. S'il n'existe pas – jusqu'à présent – de recherches, sur le cas du Québec, ayant systématisé la façon dont les discours de déni du racisme produisent des injustices épistémiques, pourtant un certain nombre de travaux nous apportent des clés de compréhension pour notre présent argument. Nous verrons dans cette section, comment les débats publics sur la laïcité au Québec – premièrement – rendent difficile la verbalisation et la reconnaissance du concept de racisme systémique, reproduisant ainsi des formes d'injustices herméneutiques, et comment ces débats – deuxièmement – décrédibilisent et rendent inaudibles la parole des groupes minoritaires, particulièrement celle des femmes musulmanes, formant ainsi des injustices testimoniales.

Un premier ensemble de travaux s'est intéressé à démontrer et à documenter comment le racisme systémique constitue un concept difficile à verbaliser dans les débats publics portant sur la laïcité et le pluralisme et comment cette difficulté à le verbaliser invisibilise le concept même de racisme. S'intéressant au débat public entourant l'annonce de la mise en place de ce qui devait s'intituler la Consultation sur le racisme et la discrimination systémique¹⁰⁷, le sociologue Paul Eid (2018) soutient que les discours de déni du racisme – ce qu'il nomme les « résistances » au concept de racisme – s'expliquent par des formes de « fragilité blanche » (2018 : 127), au sens d' « une tendance chez les Blanc·he·s à mal réagir, ou du moins à se braquer, dès que le système de privilèges sur lequel reposent les rapports sociaux de “race” est nommé et rendu visible » (*ibid.*). En s'intéressant à la consultation locale menée par une coalition d'organismes auprès de la population d'origine latino-américaine dans le cadre du Forum sur la valorisation de la diversité et la lutte contre la discrimination, Victor Armony (2020) explique que ce genre de consultation publique,

¹⁰⁷ En mars 2017, le Premier ministre québécois de l'époque, Philippe Couillard (PLQ), annonce la tenue d'une Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémiques, soutenue par un regroupement de 46 organismes de la société civile formant la Table de concertation contre le racisme systémique (TCRS). Différentes critiques s'élèvent alors pour dénoncer une Commission qui ferait un « procès des Québécois » (Radio-Canada, 2017d) et différent·e·s élu·e·s politiques font pressions pour demander son annulation (Richer, 2017). Le gouvernement remplace alors la Commission par un forum nommé « Forum sur la valorisation de la diversité et la lutte contre la discrimination », focalisant la discussion exclusivement sur les défis à l'intégration socio-économiques des populations racialisées (Radio-Canada, 2017c).

portant sur la discrimination, pose un certain nombre de défis qu'il qualifie de méthodologiques, notamment le défi de pouvoir prouver et démontrer la discrimination subie (Armony, 2020 : 14). Il explique ainsi la difficulté à tenir des débats publics sur la discrimination ou le racisme, en raison du conflit inhérent à la reconnaissance publique du phénomène qu'ils définissent.

Parmi les travaux portant sur la laïcité au Québec, plusieurs auteur·rice·s mettent en lumière les répercussions en terme épistémiques des mythes nationaux québécois (de la survivance et de l'innocence raciale) lorsque ceux-ci sont mobilisés au sein des débats publics sur la régulation des signes religieux ou des pratiques religieuses minoritaires. Dans le cadre des délibérations de la Commission Bouchard-Taylor, Gada Mahrouse (2008) souligne comment ces mythes amènent à des mises sous silence et empêchent la discussion sur le racisme au sein de la société québécoise : « A framing of Quebec as unique and exceptional not only lends itself to erasures, but effectively works to stifle, if not silence, antiracist critiques » (Mahrouse, 2008 : 19). Elle rajoute que les débats publics ayant eu lieu dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor ont « renforcé les hiérarchies et l'exclusion raciales que [le Commission] voulait pourtant rectifier » (Mahrouse, 2010 : 85). La chercheuse analyse ce renforcement des hiérarchies raciales, premièrement, par la mise sous silence des enjeux entourant la vie et la place des peuples autochtones, ayant ainsi également pour effet de « dé-historiciser les discussions reliées à d'autres groupes [notamment] racisés » (Mahrouse, 2010 : 88) et d' « occulter le fait que le nationalisme québécois a toujours été en conflit avec le nationalisme des Premières Nations » (*ibid.*). Elle rajoute, deuxièmement, que ce renforcement des hiérarchies raciales se déploie par l'effacement de la définition même de racisme systémique dans le rapport final de la commission : par leur adoption d'une « définition ancienne du racisme » (Mahrouse, 2010 : 94), s'appuyant sur une perspective biologique de la race et non pas sociopolitique, le rapport des commissaires « rend paradoxalement plus difficile la perception de la manière dont les formes moins apparentes et explicites du racisme structurent les travaux de la Commission » (Mahrouse, 2020 : 94-95).

Dans le cadre des débats entourant le Charte des valeurs québécoises ou projet de loi 60, la géographe féministe et critique de la race Délice Mugabo (2016) aborde l'incapacité à aborder l'imbrication du racisme anti-noir et de l'islamophobie, comme reproduction d'un silence relié à l'histoire coloniale canadienne et québécoise. Dans le cadre des débats publics entourant le projet de Loi 21, le politologue Vincent Romani (2020) présente les différents arguments mis de l'avant pour contrer les discours relayant le caractère discriminatoire et racialisant du projet de loi. Romani répertorie les arguments suivants :

Comme cette loi vise tous les signes religieux de toutes les religions, elle ne cible donc pas une religion en particulier. Cette loi cible des signes religieux, mais ne cible ni les religions en général ni les personnes pratiquantes. Cibler une pratique religieuse ne peut pas être raciste, car une religion n'est pas une race. L'intention

raciste n'étant pas caractérisée, les effets racistes ne peuvent exister, cette loi n'est donc pas raciste. Tant de personnes soutiennent cette loi qu'elles ne peuvent toutes être racistes, cette loi n'est donc pas raciste. Le Québec, les Québécois et Québécoises ne sont pas racistes. La laïcité de l'État (québécois) est une valeur noble, indiscutable et intangible, insoupçonnable de racisme. Cette loi est modérée par rapport à ce qui se pratique ailleurs (2020 : 44).

Selon Romani, ces arguments représentent des discours de déni du racisme qui s'expriment soit par « la négation indignée se basant sur les intentions “pures” des membres du groupe hégémonique et la culpabilisation du messenger ou de la messagère » (Romani, 2020 : 51) – s'appuyant ainsi sur le mythe de l'innocence raciale – soit par 'l'euphémisation de l'infériorisation des groupes minoritaires [au sens du] recours à des images et expressions ne révélant jamais directement le racisme » (Romani, 2020 : 55). Ces discours de déni participent ainsi à l'invisibilisation du concept de racisme dans la discussion publique. Ces différents travaux, portant sur le cas du Québec, démontrent la façon dont les débats publics sur le pluralisme et la laïcité empêchent la reconnaissance du racisme systémique et, de ce fait, reproduisent des formes d'injustices herméneutiques en rendant inintelligibles les expériences d'oppression raciale formulées par les groupes minoritaires au sein de cet espace. Partant de ce constat, nous soutenons ainsi que les discours de déni du racisme produisent des injustices herméneutiques en invisibilisant le concept de racisme au sein du débat public et en imposant une définition du racisme comme un non-racisme, c'est-à-dire en définissant le racisme par ce qu'il n'est pas et en mettant à la marge les définitions proposées par les groupes minoritaires.

D'autres travaux ont également analysé la façon dont la parole des minorités, particulièrement celle des femmes musulmanes, est décrédibilisée et la façon dont leur voix devient inaudible dans le cadre des débats publics sur la laïcité. En s'intéressant à la consultation locale menée par une coalition d'organismes auprès de la population d'origine latino-américaine dans le cadre du Forum sur la valorisation de la diversité et la lutte contre la discrimination, Armony (2020) explique que de telles consultations posent la question de la légitimité des participant·e·s et de leur parole. Cette légitimité est questionnée en raison de l'incapacité du Québec à se penser comme reproducteur du racisme et cette difficulté à « accueillir la parole des victimes de discrimination structurelle et de racisme quotidien, sans la percevoir comme une récusation de la société québécoise et de ses “valeurs” » (Armony, 2020 : 17). Cette décrédibilisation de la parole des groupes minoritaires dénonçant le racisme est rendue possible, selon Armony, par « le déni de statut de victime à l' “autre” (qui ferait le choix de ne pas accepter l'offre d'intégration à la société majoritaire) et le rejet pour soi du statut de responsable d'une injustice sociétale (ou de récipiendaire involontaire des retombées d'une telle situation) » (Armony, 2020 : 16). Ces dénis reconduisent ainsi les mythes de l'innocence raciale et de la nation québécoise « fragile et trop maltraitée par les non-nationaux (qui pratiquent le Québec-bashing) » (*ibid.*).

Leïla Benhadjoudja, quant à elle, aborde la mise sous silence des femmes musulmanes dans les différents débats sur la laïcité au Québec (2015a, 2018). Benhadjoudja (2015a) déplore le fait que les débats québécois sur la laïcité ne construisent pas ces femmes comme des agentes porteuses de connaissances et leur dénie toute forme d'agentivité, particulièrement au sein des groupes féministes québécois, car

bien qu'au Québec un nombre grandissant de femmes musulmanes soit présent dans l'espace public (en tant que professionnelles, étudiantes, militantes, etc.), il persiste une image stéréotypée de ces femmes [...] stipul[ant] que les femmes musulmanes ne peuvent être reconnues comme des agents sociaux capables d'agir sur leur environnement qu'en se distanciant de la religion islamique. Cette conception postule qu'il y a un doute sur le "féminisme" des femmes croyantes (2015a : 161).

Ces représentations stéréotypées des femmes musulmanes et les doutes qu'elles induisent dans les rapports de ces femmes avec des positionnements féministes, rendent « la légitimation de leur prise de parole [...] conditionnée à des conditions normatives issues du groupe majoritaire » (*ibid.*), contrastant ainsi avec la parole publique d'autres femmes musulmanes « se présent[ant] comme "sauvées" de l'islam et comme expertes de la cause des femmes musulmanes "aliénées", telles [...] Djemila Benhabib au Québec » (*ibid.*).

Dans le cadre des auditions de la Commission parlementaire de la Loi 21, la chercheuse en communication Khaoula Zoghلامي (2020) met en lumière « la tension entre, d'un côté, la surreprésentation des femmes musulmanes comme sujet/objet des débats publics et des couvertures médiatiques, et, d'un autre côté, leur sous-représentation dans les délibérations publiques » (2020 : 198), ayant pour effet la mise sous silence de leur voix. Si Zoghلامي (2020) relate la façon dont la parole de ces femmes est délégitimée au sein des débats publics sur la laïcité, elle rajoute que d'autres paroles issues des communautés musulmanes québécoises et détenant une « expertise d'"endo-orientalistes" » (2020 : 204) sont, elles, considérées comme légitimes. Toujours dans le cadre de la Loi 21, Leïla Benhadjoudja et Leïla Celis (2020) analysent la façon dont les débats sur la loi reproduisent la colonialité du pouvoir en subalternisant les minorités religieuses et en parlant à leur place, faisant en sorte qu'« un groupe dominant discute, statue et légifère sur les droits d'une minorité » (Benhadjoudja et Celis, 2020 : 129-130). Ces débats sur la laïcité et, de ce fait, sur les minorités religieuses et leurs pratiques sont menés

par le groupe dominant de la société au nom des valeurs d'une société québécoise [et ils] participent à une subalternisation des personnes et groupes racisés, [opérant] en même temps que le renforcement d'une place privilégiée pour les Québécois et Québécoises de descendance européenne (Benhadjoudja et Celis, 2020 : 130).

La philosophe Dominique Leydet (2020) relate les problèmes dans la mise en place des consultations sur la Loi 21, notamment en raison de la constitution opaque de la liste des

participant·e·s et d'une absence de sa justification dans le cadre des auditions publiques au sujet de la loi. La constitution de cette liste fait en sorte, pour la Loi 21, qu' « aucun groupe représentant des personnes ayant une pratique religieuse qui les expose aux interdictions contenues dans la loi » (Leydet, 2020 : 12) n'est invité en auditions parlementaires. Bien que certaines organisations « représentent des communautés minoritaires [...] aucun de ces groupes n'a pour mandat spécifique de représenter des personnes ayant une telle pratique religieuse » (*ibid.*).

Ces derniers travaux analysent la façon dont les récents débats publics sur la laïcité au Québec excluent la parole et les témoignages des minorités religieuses, particulièrement ceux des femmes musulmanes, reproduisant ainsi des formes d'injustices testimoniales à leur égard en les mettant à la marge de la discussion publique les concernant. Ces formes d'injustices testimoniales ciblant ces femmes, dans des contextes où les débats publics sur la laïcité sont dominés par des discours de déni du racisme, renforcent cette mise sous silence du concept de racisme et des voix des premières concernées pouvant en proposer des définitions.

Conclusion

Comment comprendre les discours publics de déni du racisme au Québec à la lumière des mythes et des récits fondateurs de la nation ? Comment expliquer la présence dominante et le maintien de ces discours de déni dans l'espace public, malgré l'existence de discours dénonçant publiquement le racisme ? Guidées par ces questions, nous avons proposé un cadre théorique liant la littérature sur le paradigme post-racial, celle sur la construction de la nation, ainsi que celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques. Notre analyse s'est appuyée sur la production de discours scientifique portant sur le déni du racisme au Québec et plus particulièrement la manifestation de ce déni au sein des débats publics québécois sur la laïcité.

En reliant la littérature sur le paradigme post-racial et celle sur la construction des frontières raciales et genrées de la nation, nous avons soutenu, premièrement, que les discours publics de déni du racisme au Québec sont ancrés dans des récits nationaux reproduisant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que les processus de racialisation genrée de l'islam. Deuxièmement, en combinant la littérature sur le paradigme post-racial avec celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques, nous avons soutenu que le maintien des discours publics de déni du racisme s'explique en raison des injustices épistémiques qu'ils produisent. Ces discours produisent des injustices herméneutiques non seulement en imposant une définition du racisme systémique par les groupes dominants au détriment des conceptions fournies par les groupes dominés. Ils empêchent ainsi le concept de racisme systémique de se constituer en une ressource herméneutique

collective, c'est-à-dire en une ressource pouvant être utilisée par les membres des groupes dominants de la société pour appréhender des expériences et des pratiques minoritaires. Ces discours produisent également des injustices testimoniales au sens où les membres des groupes minoritaires visés par les débats au sujet de la laïcité et portant un discours dénonçant le racisme et la discrimination systémiques voient leur témoignage mis sous silence et rendu inaudible par rapport à la place occupée dans l'espace public par les discours dominants.

C'est à la lumière de cette combinaison des trois littératures que nous comprenons comment les discours publics de déni du racisme se matérialisent au Québec et comment ils se perpétuent dans l'espace public québécois, malgré l'existence de discours dénonçant le racisme. Si cet article avait notamment pour objectif de mettre en lumière les liens entre discours de déni du racisme, construction de récits nationaux et production des injustices épistémiques, il révèle surtout un manque à combler important dans les travaux portant sur le racisme au Québec. Il est nécessaire de documenter et d'analyser davantage les effets des discours publics du déni du racisme, les silences qu'ils provoquent sur la prise de parole publique des membres des groupes minoritaires et sur les mobilisations et les stratégies de résistance mises en place par ceux-ci pour s'accaparer des espaces de parole alternatifs.

Au Québec – comme dans d'autres sociétés libérales occidentales – la domination du paradigme post-racial et la montée du nationalisme conservateur (Belkhodja, 2008 ; Couture, 2015 ; Leroux, 2010b) constituent des phénomènes qui n'annoncent pas une volonté politique de reconnaître le racisme, de déconstruire les discours de son déni et d'envisager les moyens politiques pour le démanteler. Créé en juin 2020 à l'initiative du gouvernement québécois et à la suite de la mort de George Floyd aux États-Unis, le Groupe d'action contre le racisme publie en décembre 2020 son premier rapport intitulé « Le racisme au Québec : Tolérance zéro » (Gouvernement du Québec, 2020). Si ce plan d'action gouvernemental, préconise 25 actions pour lutter contre le racisme, il n'est pourtant accompagné d'aucune annonce de budget permettant son application et ne se prononce pas non plus sur la mise en place d'une politique nationale de lutte contre le racisme, en déplore des organismes publics tels que la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ). Plus d'un an après la mort de Joyce Echaquan – et celle d'autres personnes noires, racialisées et autochtones – ce constat questionne, pour le moins, sur la détermination du gouvernement dans la lutte contre le racisme. Dans une telle situation, il est nécessaire de repenser les mythes fondateurs (de la survivance et de l'innocence raciale) et les processus de racialisation genrée et de les actualiser pour faire place à des récits et des voix trop longtemps mises sous silence au sein des récits dominants sur la nation – histoire du colonialisme, du racisme et de l'esclavagisme au Québec. Dans le cas contraire, la nation québécoise continuera de se penser comme une nation

blanche et innocente face à la reproduction du racisme, permettant ainsi le maintien de l'ignorance et renforçant la suprématie blanche.

**Les paroles des femmes musulmanes et les dénonciations
du racisme et de l'islamophobie sont-elles audibles au
Québec ? Analyse discursive des auditions publiques sur la
*Loi sur la Laïcité de l'État***

Les paroles des femmes musulmanes et les dénonciations du racisme et de l'islamophobie sont-elles audibles au Québec ? Analyse discursive des auditions publiques sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*

Résumé :

À l'annonce du dépôt du projet de loi 21 ou *Loi sur la Laïcité de l'État* au Québec, différentes personnes ont fait valoir publiquement leur position sur le caractère raciste ou non de ce projet. En nous focalisant sur les auditions publiques de la Commission parlementaire sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*, cet article vise à comprendre comment les discours de déni du caractère raciste de la loi se maintiennent au long des auditions, alors que d'autres discours la dénoncent comme une manifestation du racisme systémique ? Bien que la littérature sur le paradigme post-racial explique comment les discours publics de déni du racisme se matérialisent, elle ne permet pourtant pas de rendre compte du maintien de tels discours. Pour le faire, il faut se tourner vers les répercussions des discours publics de déni du racisme sur les discours de reconnaissance de celui-ci. En combinant la littérature sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques et la théorie des actes de discours, nous proposons une analyse discursive historique des auditions publiques, tenues dans le cadre de la Commission parlementaire sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*, afin de comprendre la reproduction de discours de déni du racisme au sein de ces auditions. Notre analyse révèle que le maintien des discours de déni du racisme – malgré la présence de discours de reconnaissance de celui-ci – s'explique en deux points. Premièrement, les discours de déni du racisme produisent des injustices herméneutiques, en mettant à la marge les définitions et les expériences du racisme avancées par les groupes minoritaires, par des mécanismes linguistiques particuliers : les déviations illocutoires. Deuxièmement, ils produisent des injustices testimoniales, en excluant les groupes concernés par la loi – particulièrement les femmes musulmanes – de la délibération publique.

Mots-clés : Paradigme post-racial ; Racisme ; Ignorance blanche ; Injustice épistémique ; Actes de discours ; Laïcité ; Auditions publiques ; Loi 21 ; Québec

Abstract:

On the announcement of the tabling of Bill 21 or *Loi sur la Laïcité de l'État* in Quebec, various actors publicly asserted their position on the racist nature or not of this project. By focusing on the public hearings of the Parliamentary Commission on the *Loi sur la Laïcité de l'État*, this article aims to understand how the discourses denying the racist nature of this law are maintained throughout the hearings, while other discourses denounce it as a manifestation of systemic racism? Although the literature on postracialism explains how public discourses of racism denial materialize, it still fails to account for the maintenance of such discourses. To achieve this, we must turn to the repercussions of public discourses of racism denial on discourses of recognizing it. By combining the literature on postracialism, the one on epistemic injustice and ignorance and the Speech Act Theory, we offer a historical discursive analysis of the public hearings, held during the Parliamentary Commission on the *Loi sur la Laïcité de l'État*, in order to understand the reproduction of discourses of racism denial within these hearings. Our analysis reveals that the maintenance of discourses of racism denial – despite the presence of discourses recognizing it – can be explained by two elements. First, discourses of racism denial produce hermeneutical injustices, by setting aside the definitions and experiences of racism put forward by minority groups, through particular linguistic mechanisms: illocutionary deviations. Second, they produce testimonial injustices, by excluding groups affected by the law – particularly Muslim women – from the public deliberation.

Keywords: Postracialism; Racism; White ignorance; Epistemic injustice; Speech acts; *Laïcité*; Public auditions; Bill 21; Quebec

Les paroles des femmes musulmanes et les dénonciations du racisme et de l'islamophobie sont-elles audibles au Québec ? Analyse discursive des auditions publiques sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*

The desire for freedom and liberation is a historically situated desire whose motivational force cannot be assumed a priori but needs to be reconsidered in light of other desires, aspirations, and capacities that inhere in a culturally and historically located subject, Saba Mahmood (2001: 223).

We may want justice for women, but can we accept that there might be different ideas about justice and that different women might want, or choose, different futures from what we envision as best [...] ?, Lila Abu-Lughod (2012 : 787-788).

Introduction

Le projet de loi 21 ou *Loi sur la laïcité de l'État* – visant l'interdiction de port de signes religieux par les fonctionnaires publics en position d'autorité dans l'exercice de leurs fonctions¹⁰⁸ – est déposé, le 28 mars 2019, par le ministre québécois de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion de l'époque, Simon Jolin-Barrette, issu du gouvernement du Premier ministre québécois François Legault (CAQ). À l'annonce du dépôt du projet de loi, différent·e·s acteur·rice·s ont fait valoir, dans l'espace public québécois, leur position sur le caractère raciste ou non de ce projet, particulièrement à l'endroit des femmes de confession musulmane. Au-delà du débat public médiatique, ces désaccords se retrouvent également dans le cadre des auditions publiques de la Commission parlementaire sur le projet à l'Assemblée nationale du Québec. Alexandra Pierre, à l'époque membre du conseil d'administration de la Ligue des droits et libertés (LDL), soutient que « le projet de loi est une manifestation de ce qu'on appelle le racisme systémique »¹⁰⁹. À contrario, Fatima Houda-Pépin, femme politique et ancienne députée du Parti Libéral du Québec (PLQ), souligne, quant à elle, que

les adversaires de la laïcité ne cessent de l'associer au racisme, à la discrimination et à l'exclusion des plus vulnérables [...]. Or, la laïcité [...] ce n'est pas la

¹⁰⁸ Le projet de loi 21 (PL21) s'intitule *Loi sur la laïcité de l'État*. Il prévoit l'affirmation de la laïcité de l'État québécois (Articles 1 à 5), l'interdiction du port de signes religieux pour les fonctionnaires des secteurs publics et parapublics en « position d'autorité », comprenant les juges, les officier·ère·s de police, les agent·e·s correctionnel·le·s et les enseignant·e·s du primaire et du secondaire (Article 6) et il oblige la prestation et la réception de services publics à visage découvert (Articles 7 à 10). La loi consacre une clause de droit acquis pour les fonctionnaires déjà en fonction (Article 31). Il prévoit également une clause dérogatoire ou clause nonobstant (Articles 33/34). Cette clause est garantie par la Charte canadienne des droits et libertés et permet, dans ce cas-ci, à l'Assemblée parlementaire québécoise de déroger à cette Charte à travers l'adoption d'un projet de loi particulier.

¹⁰⁹ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

discrimination. 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-ensemble¹¹⁰.

Face à des discours dénonçant le projet de loi 21 comme une manifestation du racisme systémique, comment les discours de déni du caractère raciste du projet parviennent-ils à se maintenir au long des auditions publiques ?

La littérature critique de la race sur le paradigme post-racial explique qu'à l'échelle des États, les discours de déni du racisme correspondent à des discours ancrés dans l'idée post- raciale soutenant que ces sociétés sont dorénavant passées à une période de leur histoire où le racisme – et les catégories raciales qu'il implique – est considéré comme phénomène passé justifiant que les politiques publiques soient dorénavant aveugles aux différences – notamment raciales. Cependant au quotidien, ces sociétés en question et les politiques qu'elles mettent en place reproduisent paradoxalement les catégories et les inégalités raciales.

Si les travaux sur le paradigme post-racial permettent de comprendre la présence de discours de déni du racisme, pourtant ils ne parviennent pas à rendre compte du maintien et de la reproduction publique de tels discours dans un espace donné. Pour le faire, il faut se tourner vers les répercussions des discours publics de déni du racisme sur les discours de reconnaissance de celui-ci. En combinant la littérature sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques et la théorie des actes de discours, nous proposons une analyse discursive historique des auditions publiques, tenues dans le cadre de la Commission parlementaire sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*, afin de comprendre la reproduction de discours de déni du racisme au sein de ces auditions. Notre analyse révèle que le maintien des discours publics de déni du racisme – malgré la présence de discours de reconnaissance de celui-ci – s'explique en deux points. Premièrement, les discours de déni du racisme produisent des injustices herméneutiques, en mettant à la marge les définitions et les expériences du racisme avancées par les groupes minoritaires, par des mécanismes linguistiques particulier : les déviations illocutoires. Deuxièmement, ces discours de déni produisent des injustices testimoniales en excluant les groupes visés par la loi – particulièrement les femmes musulmanes – de la discussion publique.

Dans les sections qui suivent, nous posons, dans un premier temps, quelques bases contextuelles afin de situer la mise en place des consultations et des auditions particulières sur le projet de loi 21 et les déclarations publiques de différent·e·s acteur·rice·s à ce sujet. Nous présentons, dans un deuxième temps, les travaux sur le paradigme post-racial et la façon dont ils permettent de comprendre la matérialisation des discours publics de déni du racisme. Dans un

¹¹⁰ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 9 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 35, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190509.html>

troisième temps, nous proposons de combiner la littérature sur le post-racialisme, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques ainsi que la théorie des actes de discours, afin de rendre compte plus précisément des processus de reproduction des discours de déni du racisme. Finalement, nous engageons – par le biais de la méthode d'analyse discursive historique – une analyse des auditions publiques, tenues dans le cadre de la Commission parlementaire sur la *Loi sur la Laïcité de l'État*, afin de comprendre la reproduction de discours de déni du racisme en leur sein.

1. Laïcité et signes religieux minoritaires au Québec

En 2006, ladite « affaire Multani » éclate au Québec et fait entrer la province dans ce qui sera nommé la « crise des accommodements raisonnables »¹¹¹. Celle-ci correspond à la reprise, dans les médias québécois, de différentes controverses concernant la question des accommodements raisonnables à l'endroit des minorités religieuses dans l'espace public. Dans ce contexte de « crise » des accommodements – ou « crise des perceptions » (Bouchard et Taylor, 2008 : 18) – prend place, en janvier 2007, l'« affaire d'Hérouxville ». Elle concerne la publication d'un code de conduite à destination des nouveaux·elles arrivant·e·s par le conseiller de la municipalité d'Hérouxville, en Mauricie¹¹². Dans la foulée de ces différents événements, le gouvernement québécois de l'époque, dirigé par le Premier ministre Jean Charest (PLQ), annonce la mise en place, dès le 8 février 2007, de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (CCPADC) ou communément nommée Commission Bouchard-Taylor. Cette Commission est co-présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor, respectivement professeur d'histoire à l'Université du Québec à Chicoutimi et professeur émérite de philosophie et de science politique à l'Université McGill. La Commission reçoit dès lors comme mandat :

- a) de dresser un portrait des pratiques d'accommodements qui ont cours au Québec ; b) d'analyser les enjeux qui y sont associés en tenant compte des expériences d'autres sociétés ; c) de mener une vaste consultation sur ce sujet ; et d) de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société

¹¹¹ En 2006, la direction d'une école secondaire publique de Montréal refuse d'accommoder Gurbaj Singh Multani, un jeune étudiant de confession sikhe, en l'autorisant à porter son kirpan au sein de l'établissement. L'affaire *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* est alors présentée devant la Cour suprême canadienne. L'arrêt rendu par la Cour autorise, à titre d'accommodement raisonnable, l'étudiant Sikh à porter son kirpan au sein de l'école à condition de le porter sous son vêtement et de façon à ce que le kirpan soit placé dans un fourreau et scellé. À la suite de cet arrêt, le terme « accommodement raisonnable » est repris et utilisé dans les discours publics au Québec (Beaman, 2017 ; Selby *et al.*, 2020).

¹¹² Le code de conduite d'Hérouxville formule explicitement une interdiction aux résident·e·s de la municipalité d'Hérouxville de pratiquer notamment l'excision, les mutilations génitales féminines, la lapidation et l'immolation des femmes – pratiques que le code associe à l'islam. Bien que la municipalité ne compte à l'époque pas ou très peu de résident·e·s de confession musulmane, le conseiller municipal propose au Premier ministre québécois de l'époque, Jean Charest (PLQ), de déclarer l'état d'urgence afin de « protéger la culture québécoise des pratiques d'accommodements des croyances et pratiques non chrétiennes » (Mahrouse, 2010 : 86).

québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire (Bouchard et Taylor, 2008 : 17).

Au cours de la Commission de consultation, différent·e·s acteur·rice·s – organismes ou citoyen·ne·s – ont délivré leur témoignage devant les commissaires lors d’auditions publiques tenues entre septembre et décembre 2007 au sein de différentes villes et régions québécoises¹¹³. Les deux commissaires ont, par la suite, produit un rapport final, publié le 22 mai 2008, dans lequel ils formulent 37 recommandations à l’attention du gouvernement québécois¹¹⁴.

Ainsi, depuis ladite crise des accommodements raisonnables, différents moments politiques construisent « l’islam comme “problème social” au Québec » (Benhadjoudja, 2017 : 273). À la suite de la tenue de la Commission Bouchard-Taylor, divers projets de loi provinciaux ont cherché à réglementer et légiférer sur les manifestations du religieux dans l’espace public, particulièrement sur l’expression des appartenances religieuses minoritaires dans cet espace et, de ce fait, le port de signes religieux. Ces projets ont ainsi alimenté des discussions politico-médiatiques sur les accommodements religieux pour les minorités religieuses ainsi que la place des signes religieux minoritaires dans l’espace public québécois. Parmi ces projets de loi, nous pouvons nommer le projet de loi 94, déposé en 2010 à l’Assemblée nationale, le projet de loi 60 en 2013, le projet de loi 62 en 2015, ainsi que le projet de loi 21 déposé en 2019¹¹⁵. Ce dernier intervient, de ce fait, à la suite de différentes consultations publiques entourant des projets de loi visant l’interdiction de port de

¹¹³ Comme le rappelle le rapport Bouchard-Taylor, « [l]a Commission a siégé dans 15 régions en plus de celle de Montréal, pour un total de 31 jours d’audiences. La population a très généreusement répondu à notre appel en nous faisant parvenir plus de 900 mémoires. Tous ces textes ont été lus et nous avons pu en discuter avec leurs auteurs au cours de 328 audiences, durant lesquelles nous avons aussi entendu 241 témoignages. Là où nous avons siégé, nous avons tenu en soirée 22 forums de citoyens ouverts sans restriction au public (et retransmis en direct ou en différé par quelques chaînes de télévision). Ils ont attiré, au total, 3 423 personnes » (Bouchard-Taylor, 2008 : 17).

¹¹⁴ Les recommandations formulées dans le rapport final de la Commission sont centrées autour de 5 axes principaux : la nouvelle définition de politiques et de programmes d’interculturalisme et de laïcité, l’intégration des nouveaux·elles arrivant·e·s, la formation des agent·e·s des institutions publiques de l’État et le développement de projets d’action communautaire et intercommunautaire, la promotion et la diffusion du savoir pratique accumulé au sein des institutions de l’État, ainsi que la lutte contre les inégalités et la discrimination multiple (Bouchard et Taylor, 2008 : 263-272).

¹¹⁵ Déposé le 24 mars 2010 par l’ancienne ministre de la justice Kathleen Weil (PLQ), le projet de loi 94 (PL94) s’intitule *Loi établissant les balises encadrant les demandes d’accommodement dans l’Administration gouvernementale et dans certains établissements* et prévoit notamment l’octroi et la réception de services de l’État à visage découvert, ainsi que l’interdiction du port de signes religieux dits ostentatoires pour les fonctionnaires des secteurs publics et parapublics. Le projet de loi 94 ne sera pas adopté en raison de la défaite du Parti libéral du Québec lors des élections provinciales le 3 septembre 2012. Déposé le 7 novembre 2013 par l’ancien ministre des institutions démocratiques et de la participation citoyenne Bernard Drainville (PQ), le projet de loi 60 (PL60), nommé *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* – ou communément *Charte des valeurs québécoises* – ne sera pas adopté en raison de la défaite électorale du Parti québécois le 7 avril 2014. Le projet de loi prévoyait notamment d’interdire le port de signes religieux dits ostentatoires pour les fonctionnaires des secteurs publics et parapublics ainsi que de rendre obligatoire le visage découvert lors de l’octroi et de la réception des services publics. Enfin, le 10 juin 2015, le projet de loi 62 (PL62), intitulé *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*, est déposé par l’ancienne ministre de la justice Stéphanie Vallée (PLQ). Le projet de loi 62 propose de rendre obligatoire le visage découvert lors de l’octroi et de la réception des services publics. Adopté le 18 octobre 2017 par le gouvernement libéral, différents articles du projet de loi 62 seront abrogés à la suite d’une contestation juridique du projet auprès de la Cour supérieure du Québec.

signes religieux pour les fonctionnaires de l'État et/ou la mise en place de balises pour les accommodements religieux. Il est adopté le 16 juin 2019 sous bâillon¹¹⁶.

À la suite du dépôt du projet de loi 21, différent·e·s acteur·rice·s interviennent dans l'espace public afin de définir le caractère raciste ou non du projet. Dans un communiqué de presse, la Table de concertation contre le racisme systémique au Québec (TCRS) – regroupant une quarantaine d'organismes québécois – qualifie le projet de loi 21 comme « un cas patent de discrimination systémique » (TCRS, 2019). Safa Chebbi, militante et membre de la TCRS, déclare que le projet de loi « est raciste parce qu'il permet de discriminer des personnes sur la base de leur appartenance religieuse » (Boutros, 2019), et que « la négation du racisme ou de l'islamophobie au Québec est un déni de la réalité de plusieurs Québécois et Québécoises. Et si on est arrivé ici aujourd'hui, c'est parce que l'islamophobie est devenue criante et acceptable dans notre société » (Lévesque, 2019). Comme Safa Chebbi, d'autres acteur·rice·s de la société civile ont dénoncé publiquement le caractère raciste du projet. À l'instar du documentariste, militant des droits civiques et fondateur du mouvement citoyen Montréal-Nord Republik et du forum social Hoodstock, Will Prosper, et de la co-présidente de la TCRS et présidente de l'organisme de Communication pour l'Ouverture et le Rapprochement interculturel (COR), Samira Laouni, pour qui le projet de loi 21 constitue « un cas de racisme systémique [...] en introduisant une mesure législative incontestable de discrimination à l'embauche et au maintien en emploi », affectant particulièrement les femmes de confession musulmane portant le foulard (Prosper et Laouni, 2019). Hanadi Saad, présidente de l'organisation Justice Femme, déclare que le projet de loi 21 « entretient et renforce le racisme systémique [et qu'il] ne protège pas l'identité québécoise, [mais qu'il] est créé pour faire du profilage

¹¹⁶ Le 16 juin 2019, le projet de loi 21 est adopté – par 73 voix contre 35 – sous bâillon. Le bâillon consiste en une « procédure d'exception [qui] garantit un temps fixe de débat pour chacune des étapes du processus législatif, dont cinq heures pour l'adoption du principe et une autre période de cinq heures pour l'étude détaillée. [Cette procédure] constitue un moyen susceptible d'être employé par le gouvernement lorsqu'il veut limiter la durée des débats et faire adopter rapidement une mesure » (Assemblée nationale du Québec, 2016). En juillet 2019, une plainte est déposée à la Cour supérieure du Québec, par le Conseil National des Musulmans Canadiens (CNMC), l'Association canadienne des libertés civiles (ACLC) et Ichrak Nour El Hak, étudiante au Département d'éducation de l'Université de Montréal, afin d'obtenir « un sursis judiciaire immédiat » des articles du projet de loi visant à l'interdiction du port de signes religieux par les fonctionnaires des secteurs publics et parapublics, ainsi que l'obligation du visage à découvert lors de l'octroi et de la réception d'un service public – en attendant qu'un tribunal s'exprime sur la validité de la Loi 21 (Radio-Canada, 2019a). Les plaignant·e·s font valoir que la Loi cause des torts sérieux et immédiats aux minorités religieuses et que son application devrait être suspendue pour la durée de la contestation judiciaire sur le fond (Banerjee, 2019). La Cour supérieure ayant refusé d'accorder ce sursis aux plaignant·e·s – car ceux-ci ne sont pas parvenu·e·s à démontrer le préjudice immédiat et irréparable de la Loi et le critère d'urgence justifiant une suspension de celle-ci. Le CNMC et l'ACLC déposent alors, le 23 juillet 2019, une demande d'autorisation d'appel de cette décision auprès de la Cour d'appel du Québec (Radio-Canada, 2019b). Malgré que le CNMC et l'ACLC aient plaidé le 23 novembre 2019 devant la Cour d'appel, celle-ci rend un jugement le 12 décembre 2019 qui refuse de suspendre temporairement la Loi (Perron, 2019). Les plaignant·e·s portent de ce fait plainte en appel auprès de la Cour suprême du Canada. Le 9 avril 2020, la Cour suprême décide de rejeter l'appel faisant en sorte que la Loi ne sera pas suspendue tant qu'un jugement final ne sera pas rendu sur sa validité par les tribunaux (Marin, 2020). En parallèle de cette première contestation, un second recours juridique est déposé à la Cour supérieure du Québec par trois enseignantes (Andréa Lauzon, Hakima Dadouche et Bouchera Chelbi) et avec l'appui du comité juridique de la Coalition Inclusion Québec (CIQ) – coalitions d'organismes et de citoyen·ne·s opposé·e·s à la *Loi sur la laïcité de l'État* (Lachapelle, 2019).

religieux et racial » (Lepage, 2020). Dans un communiqué de presse, le Conseil National des Musulmans Canadiens (CNMC) déclare que le projet de loi « rendra les musulmans du Québec et autres communautés minoritaires, citoyens de seconde classe » (Saint-Arnaud, 2019a). Isabelle Langlois, directrice générale d'Amnistie internationale pour le Canada francophone déclare que le projet contredit la Déclaration universelle des droits de l'Homme « qui garantit le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ainsi que la liberté de manifester sa religion, tant en public qu'en privé » (Lévesque, 2019).

Il va sans dire, ces dénonciations ont rapidement été remises en question par les défenseur·se·s du projet de loi 21, alimentant un débat sémantique médiatique élargi – incluant acteur·rice·s des différents milieux militants, médiatiques, politiques, universitaires et intellectuels – sur la possibilité de qualifier ce projet de raciste. Des membres de l'organisme Rassemblement pour la laïcité (RPL) ont notamment remis cela en question (Codsí *et al.*, 2021). Des intellectuel·le·s, tel que Guy Rocher, professeur au Centre de droit public de l'Université de Montréal, soutient que « taxer de raciste le projet de loi de la CAQ serait “de l'ignorance pure” » (Paré, 2019). Pour le professeur de philosophie de l'Université Laval Jocelyn Maclure, s'il est possible de qualifier le projet de loi de discriminatoire ou d'inégalitaire, pourtant « [c']est une enflure verbale de dire que c'est raciste. Le racisme affirme la supériorité d'un groupe sur un autre. Or, la loi ne dit pas que certains groupes ou certaines minorités seront inférieurs » (Paré, 2019). Faisant suite à de nombreuses réactions dans les médias portées par des élu·e·s et des intellectuel·le·s réfutant la dénonciation du caractère raciste du projet de loi 21, le ministre québécois de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion de l'époque déclare alors que son projet de loi n'est « pas du tout raciste. [...] Il n'est aucunement question de racisme, mais bien de tourner la page sur 10 ans de débat en disant que oui, la laïcité, c'est l'une de nos valeurs » (Ouellette-Vézina, 2019).

À la suite du dépôt du projet de loi 21 sur la laïcité de l'État, le 28 mars 2019, par le gouvernement du Premier ministre François Legault (CAQ), 36 individus et groupes sont invités en commission parlementaire lors de consultations et auditions particulières en mai 2019 pour prendre position et partager leurs recommandations vis-à-vis du projet. Ces consultations sont particulières – c'est-à-dire que les interventions des acteur·rice·s en audiences se font sur invitation par les parlementaires – contrairement aux consultations générales¹¹⁷.

¹¹⁷ Comme l'explique Leydet, « [d]ans le cas d'une consultation générale, la commission invite “toute personne ou organisme qui le désire” soit “à lui transmettre un mémoire [...] exprimant son opinion”, soit “à lui adresser une demande d'intervention lors des auditions publiques sans transmettre de mémoire” (Règlement de l'Assemblée nationale (RAN) : art. 166). Dans le cas d'une consultation particulière, elle invite plutôt des “personnes ou des organismes, qui ont une connaissance ou une expérience particulière du domaine qu'elle examine” (RAN : art. 170). Lorsque l'objet de la consultation porte sur un projet de loi, la décision concernant le caractère de la consultation (générale ou particulière) est du ressort de l'Assemblée nationale elle-même (Bonsaint, 2012 : 428-429). Cela veut dire,

Si différents groupes déplorent la nature et la portée discriminatoire et raciste du projet de loi, impliquant des barrières structurelles à l'accès à l'emploi pour les minorités religieuses et particulièrement les femmes musulmanes, d'autres voix se joignent pour dénoncer que les conditions-mêmes des délibérations publiques entourant le projet participent à l'exclusion de celles-ci. De ce fait, plusieurs acteur·rice·s soulignent l'absence d'un débat inclusif par

manque de représentativité du mouvement des femmes du Québec, notamment parce que le gouvernement n'a pas daigné inviter les personnes les plus susceptibles d'être touchées par ce projet de loi : les femmes qui choisissent de porter des symboles religieux tout en travaillant au service de la société québécoise et dont les choix risquent d'être désormais réglementés par le gouvernement (Ricochet, 2019)¹¹⁸.

De nombreux·ses opposant·e·s au projet de loi 21 qualifient les consultations du projet de « consultation de façade » et d'« occasion manquée » (Bourgault-Côté, 2019). Sara Abou-Bakr, porte-parole du Conseil National des Musulmans Canadiens (CNMC) déclare ainsi que

[J]e fait qu'on ne soit même pas invités aux consultations fait en sorte que notre opinion, pour eux, n'est même pas valide. [...] C'est sûr qu'ils ont pris cette décision-là sans même avoir l'idée d'avoir un Québec inclusif et sans même inclure tous les citoyens du Québec. [...] L'ouverture, ce n'est pas d'inclure les personnes [...] dont on sait qu'elles vont déjà être de notre avis. L'ouverture, c'est donner à tout le monde la chance égale de parler que ce soit pro-loi ou contre la loi (Saint-Arnaud, 2019b).

Dans la même veine, Marlihan Lopez, vice-présidente de la Fédération des femmes du Québec (FFQ), déplore – en parlant des femmes musulmanes portant un signe religieux – le fait que « cette loi contribue à la création d'espaces publics qui leur sont collectivement hostiles : isolement, barrière à l'accès des services publics, violation des droits civiques » (Boutros, 2019), soulignant le fait qu'elles se retrouvent à être « à la fois hypervisibles, mais également exclues du débat public qui les concerne » (*ibid.*). Idil Issa, vice-présidente de la Fondation Paroles de femmes rappelle que « [J]es femmes musulmanes voilées sont très visibles et identifiables et vont subir, en plus de la perte de leurs emplois ou opportunité de carrière, de la violence et de la stigmatisation au quotidien, si cette loi passe » (Lévesque, 2019). Samaa Elibyari, secrétaire au Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM), quant à elle, explique que la « communauté [musulmane] sera frappée de plein fouet par ce projet de loi, mais elle ne pourra pas le dire aux élus » (Bourgault-Côté, 2019). Elle précise que « [J]es femmes voilées, c'est-à-dire celles qui portent le hijab, seront les premières victimes. Il est donc déplorable que notre voix ne soit pas entendue à ce sujet » (Saint-Arnaud, 2019b).

en pratique, que cette décision relève d'un choix politique du gouvernement » (2020 : 6). Pour plus de détails sur les différences entre consultations générales et particulières, voir Bonsaint (2012) et Leydet (2020).

¹¹⁸ Cet extrait fait partie d'une lettre collective intitulée « Des féministes québécoises dénoncent la Commission parlementaire liée au projet de loi 21 » (Ricochet, 2019). Nous comptons parmi les signataires de cette lettre.

Du côté des représentant·e·s du gouvernement québécois, à la veille de la tenue des consultations, le ministre Simon Jolin-Barrette (CAQ) rappelle sa volonté d'être « toujours en mode collaboration »¹¹⁹ et « toujours ouvert aux suggestions pour bonifier le projet de loi, pour l'améliorer »¹²⁰. Il soutient cependant que « pour ce qui est de l'interdiction de port de signe religieux, les personnes sont déjà visées dans le projet de loi, même chose pour les services qui sont donnés à visage découvert et qui doivent être reçus à visage découvert [...], ça le gouvernement n'est pas négociable là-dessus »¹²¹. Le ministre précise de ce fait en amont des consultations qu'il n'envisage pas de négocier cet aspect de son projet de loi – portant sur l'interdiction du port de signes religieux ostensibles – car selon lui « c'est la base dans la société québécoise qu'on doit s'identifier, [...] on doit se découvrir le visage »¹²² et que cela « fait consensus au Québec, mais pour le reste, je suis ouvert à entendre les suggestions »¹²³.

Après cet aperçu contextuel de la Loi 21, nous allons voir, dans la section suivante, comment les travaux sur le paradigme post-racial peuvent nous informer sur l'existence des discours de déni du racisme, dans le cadre de la Loi 21 au Québec.

2. Comprendre le déni du racisme à la lumière du paradigme post-racial

Pour comprendre ce qui explique les discours de déni du caractère raciste de la Loi 21, la littérature sur le paradigme post-racial propose quelques clés de lecture. Conceptualisé par les chercheur·e·s en théorie critique de la race – notamment des sociologues (Bonilla-Silva, 2010, 2015 ; Gallagher, 2003) et des philosophes (Gines, 2014 ; Goldberg, 2015 ; Lentin, 2016 ; McGary, 2012 ; Sundstrom, 2018 ; Taylor, 2014) – le concept du paradigme post-racial soutient, qu'à l'échelle des sociétés dites libérales occidentales, se développe l'idée selon laquelle le racisme est un phénomène historique passé et que cela justifie la mise en place actuelle de politiques publiques aveugles aux différences raciales. La littérature sur le post-racialisme permet ainsi de mettre en lumière la façon dont les discours publics de déni du racisme s'appuient sur une idéologie post-raciale empêchant la reconnaissance des races et du racisme comme processus systémique,

¹¹⁹ Propos retranscrits et tirés de l'entrevue du ministre Simon Jolin-Barrette le 30 mars 2019, dans le cadre de l'émission *Le Québec Matin* de LCN (Le Journal de Montréal, 2019).

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.* Le projet de loi 21 consacre l'affirmation de la laïcité de l'État aux articles 1 à 5 et l'interdiction de port de signes religieux à l'article 6, ainsi que l'obligation de services publics à visage découvert aux articles 7 à 10. Le « reste » tel que le nomme le ministre concerne les autres articles de la loi, notamment sous les chapitres « Dispositions diverses » (articles 11 à 186, « Dispositions modificatives » (articles 17 à 26), « Dispositions transitoires et finales » (articles 27 à 32).

préférant une lecture des manifestations actuelles du racisme comme des cas isolés et produits d'actions individuelles.

Parmi les différentes définitions du paradigme post-racial, le philosophe en études critiques de la race Ronald R. Sundstrom propose une typologie particulièrement éclairante. Selon lui, le post-racisme peut se concevoir soit de façon descriptive, soit prescriptive. Dans une dimension descriptive du post-racisme, celui-ci considère que les sociétés libérales occidentales sont des sociétés comptant le racisme comme structure d'oppression reléguée au passé national et qui n'agit plus de façon systémique sur les individus et les groupes. Cette posture descriptive du paradigme post-racial soutient cette idée en se basant sur quelques données démographiques – telles que la diversification de la population et l'entrée en fonction de membres de groupes minoritaires dans certains secteurs d'emploi – et sur des phénomènes symboliques – telles que les élections d'élus politiques noirs et racialisés. Dans une dimension prescriptive ou normative du post-racisme, celui-ci est conçu non plus comme un simple état de fait démographique, mais plutôt comme un idéal à atteindre dans des sociétés plurielles. Cette dimension prescriptive soutient, de ce fait, la mise en œuvre de politiques publiques aveugles aux différences, notamment raciales, du fait que les catégories raciales n'ont plus de rôle et d'effets systémiques à jouer dans la vie en société et que les politiques publiques n'ont ainsi pas à distinguer les individus en fonction de lignes raciales.

De nombreux·ses auteur·rice·s critiques à l'endroit du paradigme post-racial, tel que l'anthropologue critique de la race David T. Goldberg (2015), soulignent que considérer le racisme comme un phénomène passé – en soutenant des conceptualisations descriptives ou prescriptives du post-racisme – empêche de parler des catégorisations raciales et du racisme comme phénomènes actuels, et participe à invisibiliser la reproduction des privilèges et de la hiérarchie raciale. Dans cette veine, de nombreux·ses chercheur·e·s en étude critique de la race soutiennent que si du 17^{ème} au 19^{ème} siècle, le racisme se fondait sur l'idée d'une distinction biologique des races, la conceptualisation du racisme s'est depuis fondée sur une conception non plus biologique, mais sociopolitique de la race (Balibar et Wallerstein, 1991 ; Bessone, 2013 ; Gilroy, 1991, 2000 ; Goldberg, 2001 ; Omi et Winant, 1994). Cette perspective sociopolitique de la race conçoit celle-ci comme le produit d'une construction sociale : la racialisation. La racialisation consiste ainsi dans des processus d'altérisation des individus et des groupes en fonction d'une différence qui permet de classer leur corps et leurs attributs en catégories raciales dans le but de les hiérarchiser les uns par rapport aux autres (Bonilla-Silva, 2001 ; Hall, 1991). En adoptant une telle définition du racisme – fondée sur une conception de la race comme construction sociale – de nombreux·ses chercheur·e·s critiquent l'idéologie post-raciale, que ce soit dans sa dimension descriptive ou prescriptive. Au centre de leur critique réside, tout d'abord, le fait que le racisme et les inégalités

raciales sont toujours agissantes dans le quotidien des sociétés libérales occidentales – remettant ainsi en question la conception descriptive du post-racialisme. Également, ces critiques soulèvent le fait que la conception prescriptive du post-racialisme – et les politiques publiques potentielles qu'elle implique – ne parviennent en rien à contrecarrer la poursuite du racisme comme système d'oppression.

Plusieurs chercheur·e·s ont ainsi souligné le fait que l'existence et la production du paradigme post-racial – notamment à travers les discours publics de déni du racisme – permet de masquer et de renforcer les privilèges raciaux et la suprématie blanche (Alcoff, 2015 ; Bonilla-Silva et Dietrich, 2011 ; Cho, 2009 ; Gallagher, 2003 ; Gines, 2014). En ce sens, tenir des discours de déni du racisme permet d'invisibiliser les manifestations du racisme – dans des pratiques et dans des discours – et de le reproduire en soutenant que le racisme comme système d'oppression n'a plus d'effets sur les individus et n'est plus un facteur explicatif des inégalités, tout en tenant des discours sur la méritocratie (Gallagher, 2003).

Dans le cas du Québec, le post-racialisme se retrouve également dans le rejet du qualificatif de « racisme systémique » et les discours publics de déni du racisme (Eid, 2018). Pour comprendre comment le paradigme post-racial se matérialise dans un contexte national spécifique, il faut relier les travaux sur le post-racialisme avec ceux sur la construction de la nation et de ses frontières raciales et genrées, notamment. Comme nous l'avons déjà expliqué dans un précédent article (Chapitre 3), le post-racialisme au Québec est ancré dans des récits nationaux mobilisant les mythes de la *survivance* et de l'innocence raciale, ainsi que dans des processus historiques de racialisation genrée de l'islamité. Le mythe québécois de la survivance correspond à la lutte pour la survie de la nation québécoise francophone face à la domination anglophone reliée à la colonisation britannique de ce qui était appelé « la Nouvelle Canada » et reliée à l'existence actuelle du Canada anglophone (Austin, 2010 ; Leroux, 2010a ; Mahrouse, 2010 ; Mookerjea, 2009 ; Potvin, 2000 ; Salée, 2007). Le déploiement de ce mythe dans les récits nationaux québécois construit ainsi le Québec comme nation distincte et post-coloniale au sein d'un Canada anglophone, et de façon problématique, l'empêche de se penser comme une nation pouvant potentiellement reproduire des formes d'oppression raciale – construisant de ce fait le portrait d'une forme d'innocence raciale québécoise (Scott, 2016). L'histoire de la colonisation des peuples autochtones et de l'esclavage des populations noires est ainsi mise à la marge des récits sur la nation. Si les mythes de la survivance et de l'innocence raciale permettent d'alimenter cette image d'une nation québécoise distincte, ils proposent également une lecture d'une nation québécoise fragile et vulnérable aux altérations de sa culture et ultimement à sa disparition face à celles qu'elle construit comme des menaces (Bilge, 2012 ; Leroux, 2010a, 2013 ; Mahrouse, 2010 ; Stasiulis, 2013).

Dès les années 2000, se développent ainsi des inquiétudes nationales au Québec quant à la préservation de certaines valeurs héritées depuis la Révolution Tranquille, notamment le respect de l'égalité de genre et la sécularisation. Ces préoccupations, au cœur de l'imaginaire national québécois, permettent la réactivation – notamment lors des débats publics sur la laïcité et les accommodements religieux au Québec – des processus de racialisation genrée de l'islamité, héritées du passé orientaliste québécois (Laroche, 2020). Cette racialisation genrée permet ainsi de reproduire des stéréotypes raciaux, orientalistes et de genre à l'endroit des femmes musulmanes, particulièrement celles portant un signe dit religieux (Jiwani, 2004) et autorise la construction d'un monde binaire opposant un Occident laïc, moderne, civilisé et respectueux de l'égalité de genre et des sexualités et des populations dites orientales et musulmanes traditionnelles, non civilisées et oppressives à l'égard des femmes et des minorités sexuelles (Benhadjoudja, 2017 ; Bilge, 2012).

La diffusion de ces mythes – de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que les processus de racialisation genrée de la figure de la femme musulmane – dans les récits nationaux québécois justifie ainsi de tenir des discours publics de déni du racisme au Québec. Bien que la littérature sur le post-racialisme – combinée à celle sur la construction de la nation québécoise – nous permette de comprendre l'existence des discours de déni du racisme et la façon dont ces discours se matérialisent dans le débat public, cette littérature ne permet pourtant pas de saisir comment ces discours parviennent à se maintenir et à se reproduire dans l'espace public, malgré la présence d'autres discours reconnaissant le racisme et sa dimension systémique. Pour le faire, il faut pouvoir comprendre les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme et, à cette fin, nous proposons ainsi de combiner la littérature sur le post-racialisme, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques, ainsi que la théorie des actes de discours. Nous présenterons, tout d'abord, les travaux sur l'injustice et l'ignorance épistémiques. Nous proposerons, ensuite, une lecture des liens entre le paradigme post-racial et les injustices épistémiques – particulièrement les injustices herméneutiques – par le biais de mécanismes linguistiques.

3. Comprendre les répercussions épistémiques du déni du racisme : injustices épistémiques et ignorance blanche

L'exclusion des voix, des expériences et des connaissances de certains groupes – notamment celle des femmes issues des groupes minoritaires – dans la production des savoirs collectifs, ainsi que l'absence de reconnaissance de l'agentivité épistémique des membres de ces groupes sont des enjeux ayant alimenté une grande tradition de travaux féministes et critiques de la race (Alcoff, 1991, 2000 ; Collins, 2000 [1990] ; Cooper, 2017 [1892] ; Lorde, 2007b [1984] ;

Moraga et Anzaldúa, 1981 ; Spivak, 1985) ainsi que des travaux décoloniaux (Ayotte et Husain, 2005 ; Grosfoguel, 2010 ; Lugones, 2006 ; Quijano, 2000 ; Santos, 2007, 2014 ; Smith, 1999). C'est sur l'héritage de ces travaux que doit se comprendre le développement, par la philosophe Miranda Fricker, de sa théorie des injustices épistémiques, au croisement des champs de l'épistémologie sociale, l'épistémologie de la vertu et l'éthique de la vertu, dans un ouvrage intitulé *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing* (2017).

Dans sa théorie, Fricker soutient que les injustices épistémiques constituent des injustices ciblant la capacité d'agir des individus et des groupes en tant qu'agents épistémiques, en fonction de biais induits (Fricker, 2007 : 20). Les injustices épistémiques désavantagent ainsi ces groupes – comparativement à des groupes dominants – car leurs expériences et leurs paroles sont rendues difficilement crédibles et intelligibles, et également car elles contribuent à alimenter les injustices structurelles au-delà du champ épistémique (Fricker, 2007 : 43). Les injustices épistémiques sont à la fois le produit d'injustices systémiques plus larges qui structurent les rapports de pouvoir au sein de la société et elles participent, en retour, à les entretenir. Les injustices épistémiques sont, de ce fait, injustes car elles sont le produit de biais induits de la part de l'auditeur·rice d'un témoignage à l'égard des caractéristiques attribuées au·à la locuteur·rice et indépendantes de sa capacité à être un·e agent·e épistémique (Fricker, 2007 : 44).

Fricker (2007) explique que les injustices épistémiques se subdivisent entre injustices testimoniales et injustices herméneutiques. Les injustices testimoniales sont des formes d'injustices dans lesquelles le témoignage d'un·e locuteur·rice reçoit moins de crédibilité par les auditeur·rice·s qui le réceptionnent, en raison d'un préjugé d'identité ou d'un biais induit (Fricker, 2007 : 6). Ce type d'injustices correspond, par exemple, à des situations où le témoignage d'une femme noire n'est pas jugé crédible en raison de biais sexistes et racistes construisant les paroles des femmes issues des communautés noires comme irrationnelles, hystériques et agressives (Collins, 2000 [1990]). Les injustices herméneutiques, quant à elles, correspondent à des formes d'injustices dans lesquelles les expériences et le témoignage d'un·e locuteur·rice est perçu comme moins intelligible ou moins compréhensible, toujours en fonction d'un préjugé d'identité. Les injustices herméneutiques, nous dit Fricker, peuvent prendre la forme d'un déficit d'intelligibilité accordé au témoignage du·de la locuteur·rice en fonction du contenu de ce témoignage, car il manque des ressources herméneutiques ou interprétatives collectives pour comprendre ce témoignage. Les ressources herméneutiques sont ainsi structurellement préjudiciables aux groupes dominés qui ne peuvent pas participer à la construction et à la définition des ressources herméneutiques et interprétatives collectives : ils se retrouvent « herméneutiquement marginalisés » (Fricker, 2007 : 154-155). C'est notamment le cas, par exemple, explique Fricker, lorsque des femmes dénoncent

des faits d'agressions et d'harcèlement sexuel, alors que le concept même n'est pas encore existant et construit comme une ressource herméneutique collective (2007 : 159). Les injustices herméneutiques peuvent également prendre la forme d'un déficit d'intelligibilité accordé au témoignage du·de la locuteur·rice en fonction de la forme que prend son témoignage, notamment le mode d'expression et de raisonnement qu'il fait transparaître. Par exemple, des témoignages peuvent subir des formes d'injustice herméneutique car ils ne calquent pas avec les modes d'expression dominants masculins renvoyant à la rationalité (Gilligan, 1982 citée dans Fricker, 2007 : 160).

Si les injustices épistémiques sont la manifestation d'une absence de reconnaissance des savoirs minoritaires et d'un manque d'accès à la construction des savoirs collectifs, elles sont à lire en parallèle avec les formes d'ignorance épistémique. Dans le cas des injustices épistémiques entourant des enjeux liés à la race, l'étude des liens entre injustice et ignorance épistémiques s'appuie, notamment, pour le faire, sur les travaux du philosophe critique de la race Charles Mills. Dans son ouvrage, *The Racial Contract* (1997), Mills développe le concept fondateur d'« épistémologie de l'ignorance », repris par de nombreux·ses chercheur·e·s en études critiques de la race (Alcoff, 2007 ; Dotson, 2012 ; Mason, 2011 ; Medina, 2013, 2017, 2018 ; Pohlhaus, 2012 ; Sullivan et Tuana, 2007a ; Tuana, 2017). Il explique notamment qu'en fonction du positionnement des individus et des groupes dans la hiérarchie raciale, les expériences et les perceptions de la réalité sociale varient. Selon lui, les expériences des groupes racialement dominants leur donnent accès à une compréhension et une expérience de cette réalité sociale particulièrement différente de celles des groupes racialement dominés. Il rajoute notamment que cet écart de perceptions et d'expériences du monde fait en sorte que les groupes dominants blancs, mettent à la marge les compréhensions et les expériences minoritaires et que ces formes d'ignorance sont ainsi maintenues et cultivées par les groupes dominants formant, comme il le nomme, l'« ignorance blanche ».

Se basant sur le concept d'épistémologie de l'ignorance de Mills, le philosophe critique de la race José Medina propose une lecture de l'ignorance active et ses liens avec la reproduction des injustices épistémiques. Selon lui, si l'ignorance *passive* se conçoit comme une absence de croyances véridiques et la présence de fausses croyances, l'ignorance *active*, elle, rajoute à cela des résistances à acquérir des croyances véridiques, qu'elles soient cognitives (préjugés ou lacunes conceptuelles), affectives (désintérêt à apprendre) ou corporelles (formes d'anxiété) et des mécanismes de défense (comme le fait de déplacer la charge de la preuve) (Medina, 2017 : 250). Ainsi, dans le cas de formes d'ignorance active, les processus d'apprentissage pour acquérir des connaissances véridiques et déconstruire l'ignorance font face à différentes contraintes. Dans le cas de situation liée à des enjeux de race, l'ignorance active raciale implique, pour le groupe dominant blanc, d'« être

inattentif et indifférent à leurs [des groupes dominés] expériences [d'oppression raciale], problèmes et aspirations ; et être incapable de se sentir lié à eux et incapable de comprendre leurs discours et leurs actions » (Medina, 2017 : 250).

Afin de comprendre la reproduction et le maintien de discours publics de déni du racisme, le cadre théorique que nous proposons – entre paradigme post-racial et injustice et ignorance épistémiques – se situe dans la même veine que les travaux de certain·e·s chercheur·e·s, dont le philosophe critique de la race Luvell Anderson (2017) et la sociologue critique de la race Jennifer C. Mueller (2017). Dans son article, intitulé « Epistemic Injustice and the Philosophy of Race » (2017), Anderson, en particulier, propose de comprendre les liens entre la reproduction des injustices épistémiques et le déploiement du paradigme post-racial par le biais de la théorie des actes de discours. Selon lui, des mécanismes linguistiques spécifiques permettent au paradigme post-racial de reproduire des injustices épistémiques, particulièrement des injustices herméneutiques. Les discours publics de déni du racisme – ancrés dans un paradigme post-racial – permettent la reproduction d'injustices épistémiques par le biais de mécanismes linguistiques, tels que le renversement illocutoire (*illocutionarily flipping*) et la mise sous silence (*silencing*). Prenant appui sur les définitions proposées par Kukla (2014), Anderson qualifie le renversement illocutoire comme un mécanisme linguistique faisant en sorte qu'au moment de délivrer son témoignage, le·la locuteur·rice voit ses propos être compris et interprétés dans le sens contraire par les auditeur·rice·s. Par exemple, un cas de renversement illocutoire consisterait au fait que la parole d'une femme refusant des avances sexuelles soit interprétée comme une forme de consentement de sa part par l'auditeur qui reçoit ce témoignage. Prenant appui sur les travaux philosophiques sur la mise sous silence (Hornsby, 1993 ; Hornsby et Langton, 1998 ; Langton, 1993 ; Maitra, 2009 ; McGowan, 2012), Anderson qualifie la mise sous silence illocutoire comme un mécanisme linguistique faisant en sorte qu'au moment de produire son témoignage, le·la locuteur·rice voit sa parole interrompue et mise à la marge par l'auditeur·rice. Par exemple, dans la situation où la parole de la femme refusant des avances, sa parole est non seulement renversée illocutoirement – car interprétée dans le sens contraire – mais elle est également mise sous silence car son refus des avances sexuelles est négligé et non pris en compte.

L'analyse des audiences publiques dans le cadre de la Commission parlementaire de la Loi 21 révèlent des discours de déni du racisme. Nous démontrerons, dans la prochaine section et à travers l'analyse effectuée, comment ces discours de déni se matérialisent, comment ces discours produisent des injustices testimoniales et herméneutiques et, enfin, nous révéleront les mécanismes linguistiques – différents de ceux mis de l'avant par Anderson (2017) – par lesquels ils reproduisent ces injustices : les déviations illocutoires.

4. Analyse discursive des audiences particulières sur la Loi 21

Afin de comprendre la reproduction de discours de déni du racisme dans l'espace public québécois, notre présente analyse se concentre sur les auditions publiques tenues dans le cadre de la Commission parlementaire au sujet de la *Loi sur la laïcité de l'État*, ayant eu lieu du 7 au 16 mai 2019 à l'Assemblée nationale du Québec. Dans le cadre des consultations particulières du projet de loi 21, si 92 mémoires ont été déposés par des individus et des organismes, uniquement 36 individus et organismes sont passés en auditions publiques¹²⁴.

Notre analyse s'appuie sur l'approche discursive historique (*Discourse-historical approach*) (Reisigl et Wodak, 2001 ; Wodak, 2001 ; Wodak et Reisigl, 2015), faisant partie de l'analyse critique de discours (*Critical Discourse Analysis*). L'analyse adoptant une approche discursive historique correspond à une analyse critique pouvant prendre la forme de :

1) une critique d'un texte ou d'un discours qui permet de découvrir des incohérences, des contradictions, des paradoxes et des dilemmes dans les structures internes au texte ou au discours, (2) une critique socio-diagnostique qui s'attache à démystifier le caractère – manifeste ou latent – (éventuellement persuasif ou manipulateur) des pratiques discursives. [Cette critique fait en sorte que] l'analyste utilise son expérience et ses connaissances contextuelles et inscrit l'événement discursif dans un cadre plus large de relations, de processus et de circonstances sociaux et politiques. (3) une critique pronostique qui contribue à la transformation et à l'amélioration de la communication (par exemple en élaborant des lignes directrices contre les comportements linguistiques sexistes ou afin de réduire les barrières linguistiques dans les hôpitaux, les écoles, etc) (Wodak, 2009).

Ainsi, dans l'élaboration de l'approche discursive historique, il est proposé d'analyser le discours en regroupant des « topoï » – équivalent de thématiques englobant différents arguments discursifs – définis comme « the content-related warrants or 'conclusion rules' which connect the argument or arguments with the conclusion or the central claim » (Wodak, 2009 : 9).

Ainsi, nous avons codé les discours portés par les 36 intervenant·e·s qui sont passé·e·s en auditions publiques lors de la Commission parlementaire de la Loi sur la Laïcité, afin de faire sens des différentes oppositions et désaccords qui se retrouvaient au sein du débat parlementaire. Plus précisément, nous voulions – dans une démarche inductive – aller observer si et comment la question de la race et de la discrimination raciale intervenaient au sein des auditions publiques. Ces interventions lors des auditions publiques représentent plus de 28 heures de consultations, chaque intervenant·e étant auditionné·e pour une durée qui varie entre 36 minutes à 1 heure et 6 minutes. L'ensemble des discours codés et analysés dans la section suivante proviennent exclusivement des

¹²⁴ En annexes de cet article se trouve la liste des individus et organismes ayant été invités en auditions (Annexe 1), ainsi que ceux ayant déposé un mémoire dans le cadre de la Commission parlementaire au sujet de la Loi sur la Laïcité de l'État (Annexe 2).

auditions publiques entourant le projet de loi 21. Les arguments discursifs analysés sont tirés des interventions des acteur·rice·s elleux-mêmes lors des auditions publiques : que ce soit sous forme de réponse à une question d'un·e député·e ou dans leur intervention de départ¹²⁵.

Pour analyser le contenu discursif au sein des auditions publiques du projet de loi 21, nous avons utilisé le logiciel de traitement de données NVivo. L'utilisation de ce logiciel a été nécessaire, car elle nous a permis de classer des extraits de l'intervention d'un organisme ou d'un individu en différents arguments. Ainsi, cette classification nous a permis de (a) de révéler quels arguments revenaient chez plusieurs intervenant·e·s et méritaient de ce fait d'être codés comme des topoï, (b) de reconstruire, de façon binaire, quel argument s'opposait à quel autre, et enfin (c) de cartographier les intervenant·e·s des audiences publiques sur ces différents topoï et arguments ressortis du codage. Avec le codage des données, nous sommes ainsi parvenues à 3 grandes thématiques qui représentent les 3 topoï suivants : (1) la légitimité ou la raison d'être du projet de loi, (2) les répercussions du projet de loi au niveau politique, social, psychologique, économique, et pour finir (3) le processus d'adoption et de délibération du projet de loi.

Nous présenterons dans les sections suivantes ces trois topoï – déployés à la fois par les acteur·rice·s partisan·e·s du projet de loi 21 et ceux se positionnant à l'encontre de celui-ci – en déclinant pour chaque topoï les différents arguments qui le constituent. Les topoï seront présentés de façon individuelle à des fins analytiques, bien que ceux-ci soient interreliés et imbriqués. Les différents topoï, portés par les acteur·rice·s dans leur discours, révèlent leurs conceptions des rapports entre majorité et minorités religieuses au Québec et ceci nous permet – pour chacun des trois topoï – de comprendre et illustrer de quelle façon les discours de déni du racisme et des catégorisations raciales se matérialisent, par quels mécanismes linguistiques ils se maintiennent et comment ils reproduisent des injustices épistémiques. Nous présenterons ainsi chacun des topoï (légitimité, répercussions et processus d'adoption et de délibération) en déclinant leurs arguments, formulés par les partisan·e·s et opposant·e·s au projet de loi 21. Nous reviendrons ensuite sur chacun des topoï afin d'examiner ce que l'opposition des arguments discursifs révèle au sujet du paradigme post-racial et des injustices épistémiques.

¹²⁵ Nous sommes conscientes qu'un argument soutenu alors qu'il est provoqué par une question et formulé en réponse à celle-ci diffère d'un argument formulé dans l'intervention de départ, il n'en demeure pas moins que cet argument représente la position de l'acteur·rice, ce qui est d'intérêt pour notre présente recherche.

4.1. Légitimité ou raison d'être de la Loi 21 : entre continuité et rupture avec la trajectoire de la laïcité du Québec

Dans cette section, nous analyserons, dans un premier temps, comment les discours des acteur·rice·s et des groupes s'opposent entre ceux en faveur et en défaveur du projet de loi sur (1) la conception de la laïcité et de la relation entre les droits fondamentaux, et sur (2) la signification des signes religieux et leurs impacts sur la liberté de conscience d'autrui. Nous analyserons, dans un deuxième temps, comment l'opposition de ces discours révèle en sous-texte la présence d'un discours post-racial niant les catégorisations raciales existantes et reproduisant des injustices herméneutiques.

4.1.1. Conceptions de la laïcité et de la relation entre les droits fondamentaux

Parmi les acteur·rice·s en faveur du projet de loi 21, une première façon de construire le projet de loi comme un projet légitime et qui trouve sa raison d'être est d'avancer que ce projet est novateur pour le Québec car – en continuité avec une histoire de la laïcité québécoise perpétuée depuis la Révolution tranquille – il vient pour la première fois institutionnaliser, dans la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, la laïcité comme valeur nationale ou droit collectif. Ce geste permet de ce fait de combler un vide dans la jurisprudence actuelle et d'affirmer la volonté de l'Assemblée nationale du Québec (AQNAL, CCIEL, Christiane Pelchat, Fatima Houada-Pépin, FQM, Juristes pour la laïcité, Ligue d'action nationale, MNQ, Patrick Taillon, PDF-Q, RPL, SFPQ). À l'instar de Claude Kamal Codsí, coordonnateur du Rassemblement pour la Laïcité (RPL), qui explique notamment que l'inscription de la laïcité dans la Charte québécoise représente un geste d'affirmation nationale en démontrant la volonté du gouvernement de « proposer un modèle de gestion du rapport du religieux avec l'État qui soit propre au Québec, à son histoire et à son évolution »¹²⁶. Selon Patrick Taillon, professeur de droit de l'Université Laval, la Cour suprême impose aux provinces comme le Québec une « interprétation uniformisante [et] trop idéologique »¹²⁷ des droits et libertés inscrits au sein des Chartes canadienne et québécoise, particulièrement la définition de la neutralité de l'État. Ainsi, cette jurisprudence canadienne est conséquemment « en partie responsable de cette interminable crise des accommodements religieux

¹²⁶ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹²⁷ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 15 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 39, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#debut_journal

qui nous divise depuis trop d'années »¹²⁸ et le projet de loi 21 vient selon lui proposer une solution, « un équilibre raisonnable et pondéré »¹²⁹. Selon certain·e·s intervenant·e·s, cette inscription de la laïcité se justifie d'autant plus qu'elle s'appuie sur un arrêt de la Cour suprême canadienne de 2015 opposant le Mouvement laïque québécois et la Ville de Saguenay¹³⁰ qui, selon eux, conforte l'idée qu'il n'y a pas de loi sur la laïcité au Québec, venant justifier d'autant plus l'existence du projet de loi 21 (Juristes pour la laïcité, MLQ, PDF-Q).

Un deuxième argument soutient que l'inscription de la laïcité dans la Charte québécoise, à travers le projet de loi 21, permet de rééquilibrer les droits fondamentaux entre eux en établissant la primauté de la laïcité et de l'égalité des citoyens (dont l'égalité de genre) sur les autres droits inscrits dans la Charte québécoise. Selon les acteur·rice·s porteur·se·s de cet argument, cela est justifié par le fait que jusqu'à présent il y avait un déséquilibre dans les décisions politiques et juridiques faisant continuellement primer la liberté religieuse, lorsque celle-ci est en conflit par exemple avec d'autres droits et libertés collectifs tels que la laïcité, la liberté de conscience ou l'égalité de genre. Cette conception de la laïcité comme primant sur les autres droits autorise donc – comme le fait le projet de loi 21 avec l'interdiction de port de signes religieux – à mettre en application la laïcité comme neutralité vestimentaire des fonctionnaires de l'État québécois (APPQ, CCIEL, Fatima Houada-Pépin, MLQ, MNQ, RPL) dans le but de garantir l'égalité de tou·te·s les citoyen·ne·s entre eux, et particulièrement l'égalité de genre, ainsi que la protection de la liberté de conscience vis-à-vis des pressions du prosélytisme et du fondamentalisme religieux (Nadia El-Mabrouk, PDF-Q, SFPQ).

Parmi les discours portés par les acteur·rices et les groupes s'opposant au projet de loi 21, un premier argument souligne le manque de légitimité du projet de loi du fait que la neutralité

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)* constitue un arrêt de la Cour suprême canadienne, rendu en 2015. À l'origine de cet arrêt, en 2006, Christian Joncas et Alain Simoneau, membres du Regroupement des citoyens de Saguenay, déposent plainte devant le Tribunal des droits de la personne du Québec contre le maire de la municipalité de Saguenay, Jean Tremblay, pour sa récitation d'une prière catholique en début des séances du conseil municipal de Saguenay, ainsi que la présence d'un crucifix et une statue du Sacré-Cœur dans la pièce où se tient le conseil. Une médiation est alors mise en place entre, d'un côté, le maire et la municipalité de Saguenay et, de l'autre, Alain Simoneau et le Mouvement laïque québécois (MLQ), sous la supervision de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ). Le 15 mai 2008, la CDPDJ déclare que la récitation de la prière au conseil municipal de Saguenay porte atteinte à la liberté de conscience et à la liberté de religion. Malgré cette déclaration, le maire décide de maintenir la récitation de la prière lors des conseils municipaux. C'est alors qu'en août 2008, Alain Simoneau et le MLQ décident de poursuivre le maire et la Ville de Saguenay et portent plainte devant le Tribunal des droits de la personne du Québec, qui interdit, en février 2008, la récitation de la prière lors des conseils municipaux. Alors que le maire fait appel de cette décision auprès de la Cour d'appel du Québec, le 27 mai 2013 celle-ci donne raison au maire et permet la poursuite de la récitation de la prière lors des conseils et le maintien du crucifix et de la statue. En août 2013, le Mouvement laïque québécois porte plainte de cette décision auprès de la Cour suprême du Canada. Après avoir entendu les deux parties, la Cour suprême canadienne rend, le 15 avril 2015, son jugement et interdit la récitation de la prière durant le conseil de ville.

religieuse de l'État – l'un des principes constitutifs de la laïcité – est déjà mis en place juridiquement et en application dans les pratiques quotidiennes des institutions publiques québécoises. Un premier ensemble d'organismes à défendre cette position est constitué des groupes issus du milieu éducatif, arguant que la laïcité se vit et se pratique déjà au sein des commissions scolaires et des écoles du Québec à travers leurs documents officiels, notamment le *Programme de formation de l'école québécoise*, ainsi qu'à travers le professionnalisme des enseignant·e·s qui permettent de délivrer un apprentissage laïque aux élèves. Le projet de loi 21 n'est ainsi pas légitime car il vient répondre à un problème inexistant et il remet en question les principes au cœur du *Programme de formation de l'école québécoise* ainsi que ceux de la *Loi sur l'instruction publique* (ACSAQ, FAE, FCSQ). Dans le même sens que les acteur·rice·s du milieu éducatif, d'autres interviennent pour soutenir que le principe de laïcité est déjà prévu dans la Charte canadienne des droits et libertés et la Charte québécoise des droits et libertés de la personne sous le terme de neutralité religieuse et de séparation des institutions de l'État et des institutions religieuses (Louis-Philippe Lampron, Pierre Bosset, Ville de Montréal). Ces acteur·rice·s soutiennent de ce fait que, dans la tradition laïque québécoise, la mise en application de la laïcité s'est traduite jusque-là par la neutralité religieuse des institutions de l'État – en ce sens que les institutions étatiques ne s'ingèrent pas dans les institutions religieuses et ne favorisent ou ne défavorisent aucune institution religieuse particulière – ainsi que par l'application du devoir de réserve, le professionnalisme et le comportement neutre et impartial des fonctionnaires de l'État dans l'exercice de leurs fonctions professionnelles (APEQ, CERJI, CIQ, COR, CSN, CSQ, Gérard Bouchard).

Dans la perspective des acteur·rices défendant cet argument, le principe de neutralité religieuse de l'État – l'un des principes constitutifs de la laïcité – est déjà mis en place dans les dispositions juridiques et les règlements internes et appliqué à travers les pratiques quotidiennes au sein des institutions publiques, permettant suffisamment d'encadrer tout problème éventuel qui pourrait concerner un manquement à cette neutralité. Le projet de loi 21 n'est pas légitimement fondé car il vient résoudre un problème qui n'existe pas au sein des institutions. Plusieurs organismes soutiennent ainsi, comme deuxième argument, qu'il n'y a pas de problème vis-à-vis des manifestations du religieux dans l'espace public et que le projet de loi 21 vient régler un problème inexistant, sans fournir à l'appui des justifications prouvant la nécessité de légiférer sur la laïcité au Québec et d'affirmer que les signes religieux remettent en question la neutralité religieuse (CERJI, CIQ, CSN, Gérard Bouchard, Jocelyn Maclure). Cet argument souligne également que le principe de neutralité religieuse au Québec – tel qu'il est prévu aux Chartes canadienne et québécoise – s'inscrit dans une perspective d'interdépendance des droits fondamentaux assurant un équilibre entre le respect de la liberté religieuse et de conscience et le respect de l'égalité des citoyens et de la

neutralité religieuse, sans que l'un prime sur l'autre. Ainsi, le fait que le projet de loi soutienne une conception de la laïcité comme neutralité en apparence ou une impartialité vestimentaire du fonctionnaire de l'État et pas seulement de son impartialité dans son comportement implique, selon les acteur·rices défendant cet argument, que le projet de loi fait primer la laïcité et le respect de la neutralité religieuse sur la liberté de religion. Ainsi, ces acteur·rices considèrent que le projet de loi 21 vient contredire la tradition laïque québécoise du fait qu'il remet en question l'interdépendance des droits et libertés (CDPDJ, FAE, LDL).

Selon certain·e·s acteur·rice·s, si le gouvernement est désireux de mettre en place la laïcité de l'État québécois, alors celle-ci doit passer non pas par l'interdiction de port de signes religieux, mais par la mise en place de différentes mesures, telles que l'arrêt de subventions des écoles privées confessionnelles du Québec (CCIEL, CSQ, FAE) ou la fin des exemptions fiscales pour les différentes religions (FFQ). Les intervenant·e·s soulignent également que si la préoccupation du gouvernement québécois est de faire reconnaître institutionnellement la laïcité de l'État, alors le projet de loi 21 est incohérent dans son application de la laïcité car il s'applique dans le cadre des écoles publiques uniquement et non pas des écoles privées confessionnelles (CERJI, FAE, FCSQ, FFQ, Gérard Bouchard), ni dans les écoles autochtones du Québec (ACSAQ), le but étant ici non pas de demander l'élargissement du champ d'application de la Loi 21 mais de révéler ces incohérences.

4.1.2. Signification des signes religieux et leurs impacts sur la liberté de conscience d'autrui

Parmi les discours portés par les acteur·rice·s et les groupes appuyant le projet de loi 21, un premier argument souligne la légitimité et justifie la raison d'être du projet de loi relativement aux significations renvoyées par les signes religieux. En effet, on y avance que les signes religieux – particulièrement le foulard islamique – sont porteurs de message religieux (Guy Rocher, MLQ, Nadia El-Mabrouk, PDF-Q) et sexistes (CCIEL, Christiane Pelchat, Fatima Houada-Pépin, Juristes pour la laïcité, Leila Bensalem, MLQ, PDF-Q) et sont un indice d'une forme de fondamentalisme religieux (CCIEL, Christiane Pelchat). Ainsi, l'interdiction de port de signes religieux est justifiée pour ne pas perpétuer la normalisation de pratiques sexistes et d'actes de prosélytisme religieux¹³¹. Fatima Houada-Pépin souligne de plus que les signes religieux comme le « niqab, etc, ce sont des tenues vestimentaires dégradantes pour les femmes [...] à l'encontre de l'égalité entre les hommes

¹³¹ Sans prendre position sur les effets du port de signes religieux sur autrui, Marc Dion de l'organisme Les avocats et notaires de l'État québécois (LANEQ) rappelle tout de même qu'un signe (religieux) est porteur d'une signification, « un signe, ça parle », mais la teneur de cette signification est subjective à chaque individu.

et les femmes »¹³². Selon Djemila Benhabib, membre et co-fondatrice du Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (CCIEL), « la femme qui porte le hidjab dans la rue et qui accepte d'enlever son hidjab pour aller enseigner ou pour aller travailler »¹³³ constitue « une citoyenne à part entière, une laïque qui a compris la séparation entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux »¹³⁴. Cependant, elle qualifie d'« intégristes »¹³⁵

les femmes qui portent le hidjab et qui considèrent que la loi de Dieu est au-dessus de la loi de la cité, qui ne souhaitent faire aucun compromis dans la société à laquelle elles appartiennent, qui exigent de l'État à ce qu'il les accomode à tout prix, qui portent le hidjab de façon ostentatoire et qui exercent un certain chantage émotif en disant : Non, je n'enlèverai pas mon hidjab¹³⁶.

De plus, un second argument vient souligner que, par l'interdiction de port de signes religieux, le projet de loi 21 vient protéger la liberté de conscience d'autrui – pouvant être menacée à la vue de ces signes – et particulièrement la liberté de conscience des élèves dans le milieu scolaire (AQNAL, CCIEL, Guy Rocher, Leila Bensalem, Patrick Taillon, PDF-Q, RPL). À l'instar de Michèle Sirois, coordonnateur du RPL, qui explique que les enfants sont « une clientèle influençable, vulnérable et captive »¹³⁷ car « on peut lui transmettre des messages »¹³⁸. Louise Mailloux, membre et co-fondatrice du CCIEL, soutient que face à ces élèves qui n'ont « pas d'esprit critique de développé »¹³⁹, il faut « éviter la banalisation des signes religieux, surtout, par exemple, un signe qui est sexiste »¹⁴⁰ au sein des écoles publiques, afin de ne pas « envoyer le message aux jeunes que les femmes doivent se couvrir les cheveux, les oreilles, le cou et que les femmes doivent être davantage pudiques que les hommes »¹⁴¹. Certain·e·s acteur·rice·s soulignent pourtant que le projet de loi va rencontrer des problèmes d'applicabilité car il ne définit pas précisément ce qu'est un signe religieux (SAPFQ).

¹³² Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 9 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 35, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190509.html>

¹³³ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 7 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 33, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 7 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 33, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

Parmi les discours portés par les acteur·rice·s et les groupes s’opposant au projet de loi 21, un premier argument souligne le manque de légitimité du projet de loi du fait que celui-ci justifie l’interdiction du port de signes religieux du fait que les signes viennent brimer la liberté de conscience d’autrui. Selon les porteur·se·s de cet argument, les signes religieux possèdent un sens subjectif – ils font partie intégrante de l’identité individuelle (CIQ, COR, LDL, Louis-Philippe-Lampron), ils sont de ce fait polysémiques et l’État laïque ne devrait pas interpréter les signes religieux (AMAL Québec, LDL). Samira Laouni, présidente et directrice de l’Organisme de Communication pour l’Ouverture et le Rapprochement interculturel (COR) soutient que la foi religieuse fait partie intégrante de l’identité profonde de l’individu, elle est intrinsèque et subjective à l’individu et ainsi la pratique religieuse relève d’un « cheminement spirituel »¹⁴² personnel, faisant en sorte que le rapport aux signes religieux et la signification qui leur est donnée est propre à chacun·e. Alexandra Pierre, membre du conseil d’administration de la Ligue des droits et libertés (LDL), explique, quant à elle, que non seulement les signes religieux sont polysémiques, mais également que l’État ne doit pas « s’immiscer dans la tête des croyants et des croyantes [...] pour dire qu’est-ce qu’ils doivent faire de ces signes-là »¹⁴³.

Ces acteur·rice·s soutiennent, comme deuxième argument, que le port de signes religieux par un·e enseignant·e permet d’exposer et d’éduquer l’enfant à la diversité présente plus largement dans la société québécoise, ce qui est l’une des missions de l’école (APEQ, Charles Taylor, FAE, Pierre Bosset). Pour Pierre Bosset, professeur de droit de l’Université du Québec à Montréal, le port de signes religieux ne va pas à l’encontre de la liberté de conscience des élèves mais permet d’exposer les élèves à la diversité présente dans la société en rappelant que

la Cour suprême a très clairement statué, dans son arrêt sur le cours d’éthique et de culture religieuse, que le fait d’exposer des enfants à des faits de diversité religieuse ne porte pas par lui-même atteinte à la liberté de conscience ou de religion des enfants. L’exposition précoce des enfants, y compris d’enfants en très bas âge, à des réalités autres que celles qu’ils vivent dans leur environnement familial immédiat constitue tout simplement, écrit la Cour, je cite : “...un fait de la vie en société”¹⁴⁴.

Les acteur·rice·s porteur·se·s de cet argument soutiennent donc que pour limiter des droits fondamentaux prévus à la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, il faut justifier

¹⁴² Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l’État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

¹⁴³ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l’État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹⁴⁴ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l’État, 15 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 39, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#debut_journal

cette restriction de droits par des motifs supérieurs ou des études probantes, car normalement les modifications apportées à la Charte sont possibles si elles la bonifient (COR, Gérard Bouchard, Louis-Philippe Lampron, Ville de Montréal). De plus, les acteur·rice·s soutiennent que l'interdiction des signes religieux est inapplicable dans le milieu scolaire et qu'il ne va pas empêcher des comportements de prosélytisme de la part des enseignant·e·s qui peuvent continuer à faire du prosélytisme sans forcément porter de signes religieux (COR, FFQ). Ainsi, il n'est pas légitimement fondé de mettre en place un projet de loi sur la laïcité de l'État, parce qu'aucune preuve ou démonstration n'a été apportée pour justifier que le port de signes religieux venait brimer la liberté de conscience d'autrui, et particulièrement celle des enfants dans le milieu scolaire (ACSAQ, APEQ, CDPDJ, CSN, CSQ, FAE, Pierre Bosset).

4.1.3. Légimité de la Loi 21 et post-racialisme

Dans ce premier topoï autour de la légitimité ou de la raison d'être du projet de loi 21, les arguments discursifs des acteur·rice·s se sont opposés sur deux points essentiellement. Premièrement, sur le rapport du Québec à la laïcité et son application : si certain·e·s considèrent que le projet de loi est en continuité avec l'histoire de la laïcité québécoise et que cela implique de confirmer l'apparence de neutralité pour les fonctionnaires publics et parapublics ; d'autres considèrent que le projet de loi vient contredire la Charte et la neutralité religieuse de l'État appliquée jusqu'à ce jour au Québec. Deuxièmement, sur la signification des signes religieux et leurs impacts sur autrui : si certain·e·s considèrent que les signes religieux sont des outils de prosélytisme et de promotion du sexisme, qu'ils viennent remettre en question la neutralité religieuse et l'égalité de genre et qu'ils portent atteinte à la liberté de conscience d'autrui et particulièrement des enfants en milieu scolaire ; d'autres soutiennent que les signes religieux sont polysémiques et subjectifs et qu'aucune étude n'a démontré à date l'impact de la vue d'un signe religieux sur la liberté de conscience des élèves.

Ainsi, soutenir que le projet de loi est en continuité avec une tradition laïque québécoise et qu'il faille préserver et confirmer cette tradition qui se traduit sous la forme d'une neutralité en apparence – d'autant plus que les signes religieux minoritaires contredisent la neutralité religieuse et l'égalité de genre et de ce fait remettent en question cette tradition laïque québécoise – révèlent trois idées ancrées dans le paradigme post-racial. Premièrement, penser la laïcité et son application de cette façon consiste à ne pas tenir compte du fait que la tradition laïque québécoise est elle-même mouvante dans le temps en raison, notamment, de la présence de populations et de communautés manifestant et rendant visibles dans l'espace public de nouvelles pratiques religieuses

(dont le port de certains signes religieux minoritaires). C'est ainsi ignorer, de façon active, les catégorisations raciales pourtant subies par les groupes religieux minoritaires qui permettent de racialisier ces groupes et de continuer de penser la société québécoise comme blanche et catholique. Deuxièmement, penser la laïcité ainsi ne tient pas compte du fait que les signes religieux minoritaires sont plus visibles que les signes religieux majoritaires et donc cette conception de la laïcité reproduit une conception catholaique privilégiant les croyant·e·s et le patrimoine des religions majoritaires au détriment – et en excluant – les croyant·e·s des religions minoritaires. Il s'agit ainsi de proposer une politique publique sur la laïcité qui serait aveugle aux différences (*colorblind*). Troisièmement, si d'un côté un groupe construit la laïcité comme une valeur nationale, protectrice de la modernité et de la démocratie, garante de l'égalité de genre, cela exclut – par des processus de racialisation – les personnes arborant des signes religieux perçus comme porteurs d'un message politique et allant à l'encontre de l'égalité de genre et de l'émancipation des femmes.

Ces idées post-raciales qui ressortent, dans les arguments visant à justifier la légitimité du projet de loi 21 par ses partisan·e·s, le font en déviant la discussion sur l'exclusion injustifiée des signes religieux portés par les minorités religieuses au sein de l'espace public (tenant ainsi compte des processus de racialisation subies par ces minorités) et sur les contradictions entre le projet de loi et la Charte québécoise, pour mettre de l'avant des arguments sur la cohérence du projet avec la trajectoire laïque authentique québécoise. Ces discours mettent de l'avant la nécessité de protéger la nation québécoise – face à une lecture des droits et libertés imposée par le gouvernement fédéral – en la dotant d'une loi sur la laïcité. C'est, de ce fait, par des mécanismes linguistiques de « déviation illocutoire » que ces discours de déni du racisme produisent des injustices herméneutiques, en ce qui a trait aux arguments portant sur la légitimité du projet de loi, non seulement parce que ces discours dévient les discussions sur la reproduction des catégories raciales et du racisme, mais les passent également sous silence et les mettent à la marge de la discussion publique.

Comment pouvons-nous avancer que ces discours de déni des catégorisations raciales « dévient » les discours des opposant·e·s au projet de loi et « passent sous silence » leurs dénonciations du caractère excluant du projet ? Essentiellement pour deux raisons. Premièrement, le parti dépositaire du projet, la CAQ, à travers son ministre et ses député·e·s, orientent leurs questions aux intervenant·e·s en effectuant cette déviation illocutoire de la discussion lorsque vient le temps d'aborder la question du racisme, des catégorisations et de l'exclusion raciale. Il est ainsi important de rappeler les rapports de pouvoir en jeu ici lors des audiences parlementaires : les député·e·s de la CAQ forment la majorité parmi les député·e·s présent·e·s, leur temps de parole pour interroger les intervenant·e·s est ainsi plus long que les député·e·s des autres partis politiques et iels constituent les organisateur·rice·s du débat, étant les député·e·s du parti au pouvoir – et les

contrôleur·se·s de celui-ci, notamment par l'établissement de la liste des participant·e·s aux auditions. Comme nous l'avons vu plus tôt, cette liste avait été largement contestée publiquement par les groupes religieux minoritaires et notamment musulmans. Deuxièmement, les discours des partisan·e·s du projet participent à passer sous silence les discours des opposant·e·s, car leurs arguments sont appuyés par les député·e·s du parti dépositaire du projet. Ainsi la déviation illocutoire permet de passer sous silence et de rendre inintelligible les arguments portés par les opposant·e·s au projet (injustices herméneutiques).

Nous verrons, dans la prochaine section, comment les discours post-raciaux peuvent se révéler également lorsque l'on analyse les arguments des défenseur·se·s et des opposant·e·s en ce qui a trait aux répercussions du projet de loi 21.

4.2. Répercussion de la Loi 21 : de l'avenir de la nation québécoise et du droit à l'égalité de genre

Dans cette section, nous analyserons, dans un premier temps, comment les discours des acteur·rice·s et des groupes s'opposent entre ceux en faveur et en défaveur du projet de loi sur (1) les répercussions du projet de loi pour la nation québécoise et la recherche du type de société engendré, ainsi que sur (2) les répercussions sur le droit à l'égalité de genre. Nous analyserons, dans un deuxième temps, comment l'opposition de ces discours révèle en sous-texte la présence d'un discours post-racial niant le racisme comme processus de racialisation et reproduisant des injustices herméneutiques.

4.2.1. Entre affirmation de la souveraineté québécoise et promotion d'une identité homogène et non plurielle

Parmi les défenseur·se·s du projet de loi, certain·e·s soutiennent un premier argument étant que l'inscription de la laïcité dans la Charte québécoise permet d'affirmer la souveraineté du Québec, autorisant notamment d'affirmer le modèle particulier du Québec vis-à-vis du modèle multiculturaliste canadien (CCIEL, Ligue d'action nationale, MLQ, MNQ, RPL). À l'instar de Daniel Baril, vice-président du Mouvement laïque québécois (MLQ), qui explique que « [l]a Constitution canadienne est fondée sur la reconnaissance de la suprématie de Dieu »¹⁴⁵, inscrire la laïcité du Québec dans la Charte, va permettre de la rendre « plus formelle »¹⁴⁶ et cela « va éviter des dérives du type multiconfessionnalité »¹⁴⁷, éviter « l'affichage multiconfessionnel dans les

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

institutions publiques »¹⁴⁸ et promouvoir davantage « l’affichage de la neutralité religieuse »¹⁴⁹. C’est le cas également de Robert Laplante, directeur de la revue et des Cahiers L’Action nationale au sein de la Ligue d’action nationale, qui reconnaît que le projet de loi 21 « va à l’encontre de la doctrine d’État canadienne, doctrine qui a fait du multiculturalisme une composante essentielle de l’intégration de ses citoyens. Et cette matrice d’intégration par le multiculturalisme, c’est essentiellement la négation du statut national du Québec »¹⁵⁰.

Certains acteur·rice·s soulignent, comme deuxième argument, que cette inscription de la laïcité dans la Charte permet également d’affirmer la souveraineté des élu·e·s et du pouvoir législatif de l’Assemblée nationale québécoise vis-à-vis du pouvoir judiciaire et de la Cour suprême canadienne (Fatima Houda-Pépin, Juristes pour la laïcité, Ligue d’action nationale, Nadia El-Mabrouk, Patrick Taillon). Julie Latour, membre des Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l’État, explique que le projet de loi 21 et l’instauration formelle de la laïcité permettent « d’asseoir l’État de droit et de déclarer qu’aucune loi extérieure ne peut avoir préséance sur les lois qui sont votées par la société civile »¹⁵¹, c’est donc une façon pour le Québec d’affirmer sa souveraineté politique. Comme le soutient Patrick Taillon, « au Canada, en l’état actuel des choses, il n’y a qu’un seul système de protection des droits et libertés puisqu’il n’y a qu’un seul juge qui interprète, avec une approche extrêmement uniformisatrice et une approche qui ne reconnaît aucune marge d’appréciation aux provinces »¹⁵². Le projet de loi 21 permettra, dans cette perspective, d’émanciper politiquement et juridiquement le Québec de l’emprise de la Cour suprême canadienne sur le modèle privilégié pour promouvoir les droits et libertés de la personne.

Parmi les acteur·rice·s en défaveur du projet de loi 21, nombreux·ses soutiennent, comme premier argument, que celui-ci – par l’application d’une laïcité interdisant le port de signes religieux – fait la promotion d’une identité québécoise homogène, non fidèle à la pluralité ethno-culturelle et religieuse présente au Québec, et impacte négativement sur le débat social et le vivre-ensemble (ACSAQ, COR, LDL, Ville de Montréal). Selon Maxim Fortin, coordonnateur de la section

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l’État, 14 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 38, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190514.html#debut_journal

¹⁵¹ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l’État, 9 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 35, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190509.html>

¹⁵² Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l’État, 15 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 39, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#debut_journal

Québec de la LDL, une autre conséquence du projet de loi 21 est celui de remettre en question l'égalité « car il compromet les conditions de leur réalisation »¹⁵³, en « encourage[ant] la recherche d'une société homogène ou, du moins, conforme aux exigences pressenties de la majorité »¹⁵⁴ et qu'il propose « un certain idéal d'uniformité de la nation québécoise, qui serait vue comme ayant des caractéristiques propres, des valeurs sociales distinctes et un parcours historique spécifique »¹⁵⁵.

Ces acteur·rice·s soutiennent également, comme deuxième argument, que le projet de loi modifie la charte et l'affaiblit. Selon eux, le projet discrimine les minorités religieuses en les excluant du marché de l'emploi et porte atteinte à la liberté religieuse (AMAL Québec, CERJI, CIQ, COR, CSN, FCSQ, Gérard Bouchard, LDL, Ville de Montréal) et aura des impacts à long terme sur le sentiment d'appartenance des minorités religieuses touchées par le projet de loi, ainsi que les générations futures amenant notamment à leur auto-exclusion (AMAL Québec, CIQ, COR, CSN). Samira Laouni du COR explique que le projet de loi 21 risque de provoquer le ressentiment chez les communautés musulmanes du Québec, particulièrement chez les jeunes générations. Haroun Bouazzi, co-président de l'Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec (AMAL Québec), souligne qu'il va falloir « peut-être même plus qu'une génération, pour corriger les blessures et panser les blessures qui sont dues à ce projet de loi »¹⁵⁶.

4.2.2. Droit à l'égalité de genre : entre promotion et atteinte au droit

Parmi les défenseur·se·s du projet de loi, certain·e·s expliquent, comme premier argument, que le projet ne vient pas brimer des droits, mais au contraire défendre l'égalité de tou·te·s et protéger la liberté de conscience et de religion de tou·te·s permettant ainsi un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs (AQNAL, CCIEL, Fatima Houda-Pépin, Guy Rocher, Juristes pour la laïcité, Ligue d'action nationale, MNQ, Nadia El-Mabrouk). Selon Julie Latour des Juristes pour la laïcité, « au contraire d'entretenir des préjugés ou de l'exclusion, la laïcité crée une frontière fraternelle et de l'oxygène dans une société et un espace de liberté »¹⁵⁷. Elle rajoute que « l'intérêt supérieur de la laïcité, c'est de protéger les acquis démocratiques et l'égalité de tous les

¹⁵³ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

¹⁵⁷ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 9 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 35, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190509.html>

citoyens »¹⁵⁸ et d' « amend[er] la Charte des droits [...] pour ajouter l'égalité hommes-femmes »¹⁵⁹. Nadia El-Mabrouk, professeure d'information à l'Université de Montréal, explique que l'interdiction des signes religieux n'est pas du racisme ou de l'islamophobie, et qu' « [i]l est paradoxal qu'on veuille maintenant nous faire croire que la laïcité, telle que définie dans ce projet de loi, brimerait des droits fondamentaux »¹⁶⁰, alors que « [l]a laïcité ne brime aucune liberté »¹⁶¹, mais qu'elle permet plutôt « de garantir l'égalité entre les citoyens et la liberté de conscience et de religion »¹⁶². Nadia El-Mabrouk explique qu'il y a une confusion à interpréter le projet de loi 21 comme un projet raciste :

la confusion qui est entretenue par certains intervenants dans ce débat entre ethnicité, race, religion. Ainsi, on veut faire croire que la religion et même les pratiques et les signes religieux seraient des caractéristiques intrinsèques de la personne au même titre que le sexe ou la couleur de la peau. Il en résulte que toute interdiction de quelque signe religieux que ce soit, même s'il s'agit d'interdire le niqab à une enseignante, serait du racisme assimilé à de l'islamophobie¹⁶³.

Selon elle, « [c]e discours, qui est bien illustré par les tenants de la thèse sur le racisme systémique, n'offre aucune solution »¹⁶⁴ et représente un « brouillage idéologique qui vise à associer la laïcité à du racisme en usant d'amalgame entre race et religion »¹⁶⁵. Guy Rocher, professeur émérite de sociologie à l'Université de Montréal, explique, en faisant le parallèle entre la loi 21 et la loi 101, qu'à l'époque il était reproché à la loi 101 « de nier les droits pas tellement des anglophones, mais surtout des immigrants »¹⁶⁶, le projet « a suscité beaucoup d'émois, parce que, il faut dire qu'en 1977, quand il a été présenté, nous venions de vivre 10 années d'une grande crise linguistique, une crise linguistique qui s'est déclarée en 1967 »¹⁶⁷, mais en réalité la « loi 101, bien sûr, était celle qui allait le plus loin que tout ce qu'on avait fait jusqu'à présent pour la francisation du Québec, et, en ce sens, c'était une loi profondément sociale »¹⁶⁸. Dans cette perspective, les intervenant·e·s soutiennent que le projet de loi 21 vise toutes les religions de façon égale (AQNAL, Patrick Taillon) et autant les hommes que les femmes (Patrick Taillon). De plus, certain·e·s avancent que la clause de droits acquis amène une inégalité de traitement entre les fonctionnaires (MNQ, SFPQ).

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 14 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 38, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190514.html#debut_journal

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

Au-delà d'une défense de l'égalité de tous les citoyens et la liberté de conscience de tous, certain·e·s acteur·rice·s soutiennent, comme deuxième argument, que le projet de loi vient particulièrement protéger l'égalité de genre (Christiane Pelchat, Juristes pour la laïcité, Nadia El-Mabrouk, PDF-Q). Diane Guibault, présidente de l'organisme Pour les droits des femmes du Québec (PDF-Q), explique que « les grandes religions » sont « sexistes »¹⁶⁹ et que puisque les religions sont discriminatoires à l'égard des femmes, la laïcité devient une condition essentielle pour garantir l'égalité de genre et pour empêcher les pressions religieuses de s'exercer sur l'État. Elle souligne que

la laïcité, ce n'est pas la seule condition pour arriver à l'égalité entre les hommes et les femmes, on s'entend là-dessus, mais c'est une condition essentielle parce que les règles religieuses de plusieurs religions, des grandes religions, sont souvent discriminatoires à l'égard des femmes¹⁷⁰.

Christiane Pelchat, femme politique et ancienne présidente du Conseil du statut de la femme (CSF), explique qu'affirmer la laïcité du Québec permet d'affirmer l'aspect distinct de la société québécoise mais également de prévenir les atteintes à l'égalité de genre : cette « volonté de protéger le droit des femmes comme fonctionnaires et comme usagères, par le principe de laïcité »¹⁷¹ au Québec permet d'affirmer que « le Québec est une nation, une société distincte bâtie sur trois valeurs collectives principales : la protection et la promotion du fait français, la laïcité de l'État et l'égalité entre les femmes et les hommes »¹⁷².

Parmi les auteur·rice·s en défaveur du projet de loi 21, nombreux·ses expliquent, comme premier argument, que celui-ci se présente comme un avancement pour le droit à l'égalité des femmes, particulièrement celles membres des minorités religieuses, alors que le projet de loi va créer des barrières structurelles supplémentaires à l'accès à l'emploi pour celles-ci en particulier en portant atteinte à la liberté de religion comprenant le droit de manifester ses croyances par une pratique. Le projet ainsi cible les femmes musulmanes au sein des milieux éducatifs et participe de leur exclusion professionnelle et sociale (ACSAQ, APEQ, Charles Taylor, CIQ, CDPDJ, COR, CSN, FAE, FFQ, LDL, Louis-Philippe Lampron, Pierre Bosset, Ville de Montréal). Samira Laouni du COR explique que le projet de loi 21 ne peut se justifier au nom de l'égalité de genre, car il va exclure du marché de l'emploi les femmes, il aura pour effet d'exclure financièrement et socialement

¹⁶⁹ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 7 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 33, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 9 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 35, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190509.html>

¹⁷² *Ibid.*

les femmes musulmanes, car « c'est l'autonomie financière qui garantit l'autonomie sociale et psychologique »¹⁷³ et avec le projet de loi 21, « on vient, par le fait même, en parlant d'égalité femmes-hommes, la soumettre à un certain patriarcat ou à une dépendance à d'autres personnes qui vont la prendre en charge »¹⁷⁴. Selon Bouchera Chelbi, enseignante dans deux écoles de la commission scolaire de Montréal et membre de la Coalition Inclusion Québec (CIQ), le projet de loi est « paternaliste »¹⁷⁵, car « [c]'est comme si la femme devait toujours satisfaire certaines personnes de comment elle devait s'habiller »¹⁷⁶, et il produit un certain nombre de conséquences psychologiques sur les femmes musulmanes. Selon Alexandra Pierre de la LDL, les personnes ciblées par le projet de loi 21 vont voir « leurs droits [...] bafoués, on l'a expliqué... droit à l'égalité, droit à un revenu décent, droit au travail dans certains cas »¹⁷⁷. Elle explique de plus que le projet de loi 21 constitue « une manifestation de ce qu'on appelle le racisme systémique »¹⁷⁸, car « le racisme systémique repose, entre autres, sur un ensemble de règles ou de pratiques formelles ou informelles qui peuvent être neutres en apparence et sans intention raciste mais qui, dans les faits, désavantagent de façon disproportionnée les personnes racisées »¹⁷⁹. Gabrielle Bouchard, présidente de la Fédération des femmes du Québec (FFQ), explique que le projet de loi 21 « vise particulièrement les femmes musulmanes »¹⁸⁰, qui « vivent les contrecoups de nos conversations sur la laïcité depuis plus de 10 ans »¹⁸¹, faisant de ce projet de loi un projet « fondamentalement sexiste [...] parce qu'un des points fondamentaux du féminisme au Québec, du mouvement féministe au Québec est le concept de “nos corps, nos choix” [alors que] le projet de loi qui est présenté ici est une attaque directe aux choix des femmes et à leurs corps »¹⁸².

De plus, certain·e·s de ces acteur·rice·s soutiennent, comme second argument, que la clause de droits acquis – prévue au projet de loi 21 – ne va que renforcer la discrimination et les inégalités de traitement (AMAL Québec, APEQ, CERJI, CIQ, COR, CSN, CSQ, FAE, FCSQ, FFQ). Pour

¹⁷³ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

certain·e·s, le projet de loi 21 vient également affaiblir la Charte québécoise (FFQ, LDL, Pierre Bosset). Selon Pierre Bosset, le projet de loi 21 va déroger aux Chartes en brimant des droits et libertés fondamentales, par la promotion de la défense d'un intérêt collectif. Selon lui, cette modification de la Charte « sans consensus et de façon accélérée »¹⁸³ constitue un précédent important dans l'histoire québécoise, car chacune des modifications de la Charte touchant les droits et libertés « a étendu la portée des droits et des citoyens »¹⁸⁴ et « aucune [...] n'a été adoptée [...] sous la menace du bâillon »¹⁸⁵.

4.2.3. Répercussions de la Loi 21 et post-racialisme

Dans ce second topoï autour des répercussions du projet de loi 21, les arguments discursifs des acteur·rice·s se sont opposés sur deux éléments. Premièrement, sur les impacts du projet de loi sur l'identité collective et la société québécoise. Si certain·e·s considèrent que le projet de loi – en affirmant la laïcité comme une valeur collective nationale – permet d'affirmer la souveraineté politique du Québec vis-à-vis des tribunaux ainsi que vis-à-vis du Canada et de son modèle multiculturel, en proposant un modèle et une conception des droits et libertés propres au Québec ; d'autres considèrent que le projet de loi se fonde et met de l'avant une conception de l'identité québécoise comme homogène, qu'il instaure un débat social toxique au Québec et qu'il aura, à long terme, des impacts négatifs sur le sentiment d'appartenance des minorités religieuses. Deuxièmement, sur les impacts du projet de loi sur les minorités religieuses et particulièrement les femmes au sein de ces minorités. Si certains considèrent que le projet de loi n'est pas discriminatoire et qu'il ne brime pas les droits fondamentaux, mais qu'il va plutôt instaurer l'égalité entre citoyen·ne·s et faire la promotion de l'égalité de genre avec la mise en place de la laïcité. D'autres considèrent que, puisque le projet de loi 21 contrevient à l'interdépendance des droits fondamentaux, alors il est discriminatoire et il représente une manifestation du racisme systémique et il constitue une barrière structurelle supplémentaire à l'intégration sociale et professionnelle des minorités religieuses et particulièrement des femmes au sein de ces minorités : il leur empêchera l'accès à certains emplois.

Les discours des défenseur·se·s du projet de loi 21 reconduisent ainsi une forme de « sexularisme » (Scott, 2009) – concept renvoyant au fait que la laïcité est construite et pensée

¹⁸³ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 15 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 39, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#debut_journal

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

comme corollaire à l'égalité de genre – et donc en bout de ligne impose une conception uniforme, occidental-centrée et blanche de l'émancipation des femmes qui exclue et racialise les femmes des religions minoritaires. Cette construction binaire permet ainsi de construire les femmes occidentales comme émancipées et laïques et les femmes musulmanes portant des signes religieux comme soumises et s'opposant à la laïcité. Ainsi, soutenir que le projet de loi cible tous les signes religieux et toutes les religions, qu'il participe à la promotion de l'égalité et particulièrement de l'égalité de genre et qu'il permet d'affirmer la souveraineté politique du Québec révèle des discours de déni du racisme. Par des mécanismes de déviation illocutoire, ces discours font dévier la discussion sur les répercussions raciales et genrées de ce projet de loi vers un discours mettant en avant le fait que le projet de loi permet d'affirmer la souveraineté du Québec et de promouvoir l'égalité des femmes. Cette déviation de la discussion publique concernant les répercussions du projet de loi amène ainsi à la mise sous silence des discours portant sur les conséquences raciales et genrées du projet. Ultimement, ces discours de déni du racisme reconduisent des injustices herméneutiques, en mettant à la marge et en rendant inintelligibles les discours portant sur les répercussions du projet de loi et le racisme systémique.

4.3. Processus d'adoption et délibération de la Loi 21 : entre représentation unanime de la volonté du peuple et invisibilisation des voix minoritaires

Dans cette section, nous analyserons, dans un premier temps, comment les discours des acteur·rice·s et des groupes s'opposent entre ceux en faveur et en défaveur du projet de loi sur (1) la clause dérogatoire et son rôle dans la régulation du débat public et les contestations judiciaires potentielles du projet, et (2) la clause dérogatoire et l'inclusion des voix majoritaires et minoritaires. Nous analyserons, dans un deuxième temps, comment l'opposition de ces discours révèle en sous-texte la présence d'un discours dominant de déni des catégorisations raciales, ancré dans le paradigme post-racial et reproduisant des injustices testimoniales.

4.3.1. Clause dérogatoire, régulation du débat public et des contestations judiciaires

Bien que diverses défenses de l'utilisation de la clause dérogatoire aient été mobilisées parmi les acteur·rice·s en faveur du projet de loi 21¹⁸⁶, l'argument central qui se retrouve chez

¹⁸⁶ Notamment, selon Daniel Baril du MLQ, l'utilisation de la clause dérogatoire dans le cadre du projet de loi 21 « vise à assurer les mêmes services à tout le monde », en d'autres termes « à assurer une apparence de neutralité à la fois dans les faits et dans l'apparence ». Christiane Pelchat, quant à elle, soutient que la clause dérogatoire mérite d'être utilisée dans le cadre du projet de loi 21 comme lorsqu'elle a été mobilisée lors du projet de loi devenant la loi 101, car « [s]i la

nombreux·ses d'entre eux est que l'utilisation de la clause dérogatoire permet d'éviter les futures contestations judiciaires du projet de loi 21 (APPQ, Ligue d'action nationale) et de faire avancer le débat public québécois de longue date sur la laïcité (Fatima Houda-Pépin, FQM, MNQ, Patrick Taillon, RPL). Etienne-Alexis Boucher, président et directeur général par intérim du Mouvement national des Québécoises et Québécois (MNQ), explique que la clause dérogatoire est utilisée pour clore le débat public, car « ça fait environ 10 à 12 ans, là, qu'on parle des accommodements raisonnables »¹⁸⁷. Dans la même veine, Patrick Taillon soutient « qu'après plusieurs décennies de crise des accommodements religieux, après une radicalisation puis une polarisation du débat, d'utiliser la clause dérogatoire [...] c'est une sage décision »¹⁸⁸.

Le principal argument qui se retrouve dans les discours des opposant·se·s au projet de loi 21 concernant l'utilisation de la clause dérogatoire, soutient que celle-ci ne vient pas clôturer le débat social sur la question de la laïcité québécoise et qu'elle n'empêchera pas les contestations juridiques, au contraire (ACSAQ, APEQ, CDPDJ, CIQ, FAE, FFQ, Gérard Bouchard, Louis-Philippe Lampron, Pierre Bosset). Il faut faire la démonstration de la nécessité d'utiliser la clause dérogatoire (CSN, CSQ, FFQ, Gérard Bouchard, Pierre Bosset). Selon Pierre Bosset, l'utilisation de la clause dérogatoire est abusive et « hors de proportion par rapport à l'objectif du projet de loi, qui est, selon les notes explicatives, d'affirmer la laïcité de l'État et de préciser les exigences qui en découlent »¹⁸⁹. Pour lui, bien que le recours à la clause dérogatoire soit autorisé par les deux chartes et qu'il ne soit pas « contraire à une convention constitutionnelle »¹⁹⁰, son utilisation va tout de même créer un « précédent »¹⁹¹, car grâce à l'utilisation de la clause dérogatoire, le projet de loi 21 pourra être appliqué « malgré 38 articles de la charte québécoise et malgré 10 articles de la charte canadienne »¹⁹². Dans la même veine, Perri Ravon, avocate en droit constitutionnel et membre du CIQ, explique que « si le gouvernement cherche à éviter des batailles judiciaires, il devrait soumettre la question de la constitutionnalité du projet de loi à la Cour d'appel »¹⁹³. Cette position est également partagée par Philippe-André Tessier, président de la Commission des droits de la

protection du français méritait l'utilisation de la clause dérogatoire, [...] le droit des femmes à l'égalité mérite la même protection ».

¹⁸⁷ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 7 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 33, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>

¹⁸⁸ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 15 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 39, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#debut_journal

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), rappelant que la clause dérogatoire est habituellement utilisée « lorsqu'une situation d'une certaine gravité l'exige »¹⁹⁴, ce qui n'est pas démontré dans le cadre du projet de loi 21.

4.3.2. Clause dérogatoire et inclusion des voix majoritaires et minoritaires

Parmi les défenseur·se·s du projet de loi 21, nombreux·ses expliquent, dans un premier argument, que l'utilisation de la clause dérogatoire permet d'affirmer la souveraineté du Québec de façon concrète, en permettant de préserver la décision des élu·e·s parlementaires vis-à-vis de possibles remises en question de la Cour suprême canadienne (CCIEL, Juristes pour la laïcité, Ligue d'action nationale, MNQ, Patrick Taillon, PDF-Q). Etienne-Alexis Boucher du MNQ explique que la clause dérogatoire est un

outil législatif [qui] permet de restaurer la souveraineté parlementaire face aux jugements des tribunaux et il permet aussi de protéger des communautés fragiles aux plans culturel, économique ou autres face à l'effet uniformisateur de la Charte canadienne des droits et libertés de la personne¹⁹⁵.

Cette clause permettra « de s'assurer que, finalement, notre société ne soit pas régie par l'interprétation que font les tribunaux de la Charte des droits et libertés de la personne, mais bien par les élus »¹⁹⁶.

De nombreux·ses acteur·rice·s défendent, dans un deuxième argument, que l'utilisation de la clause dérogatoire est justifiée car le projet de loi 21 serait, d'après eux, soutenu largement par la majorité de la population (RPL) – incluant des minorités religieuses et des femmes issues de ces minorités (Nadia El-Mabrouk, PDF-Q). Dans cette perspective, le projet représente de ce fait le soutien et la volonté de la majorité de la population et doit être outillé de la clause dérogatoire pour aboutir et être appliquée au Québec. Nadia El-Mabrouk présente le projet de loi 21 comme un progrès et un « projet rassembleur qui rencontre l'adhésion d'une majorité de Québécoises et de Québécois de toutes origines et que, bonifié par nos recommandations, il peut devenir une loi de progrès social qui fera du Québec un modèle en Amérique du Nord et dans nos pays d'origine en matière de laïcité »¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 7 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 33, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

Parmi les opposant·e·s au projet de loi 21, un premier argument soutient que la clause dérogatoire ne peut pas être utilisée sous prétexte que le projet de loi est soutenu par une majorité de la population car cela ne tient pas compte et invisibilise les voix des minorités, contredit la recherche de consensus social et la possibilité de convaincre de la raisonnable du projet de loi, amène un sentiment d'impuissance face au projet et met fin au débat de façon prématurée (AMAL Québec, CIQ, Louis-Philippe Lampron, Ville de Montréal). Ainsi, le projet de loi vient restreindre les droits des minorités et renforce – par l'utilisation de la clause – leur non-participation épistémique dans les débats les concernant. Bouchera Chelbi du CIQ rappelle qu'

On parle de majorité tout le temps, mais est-ce qu'on prend en considération ces personnes-là qui sont affectées ? (...) tout d'un coup, on va passer une loi qui dit que : Toi, là, le fait que tu enseignes, tu es un gros problème pour le Québec, alors que ces personnes-là pensent qu'elles sont un atout pour le Québec, elles veulent construire le Québec, elles sont bien intégrées. Mais c'est comme si on venait leur dire : Toi, là, oh! non. À moins que tu enlèves ton symbole religieux, tu ne fittes plus dans le système¹⁹⁸.

Nombreux·es soutiennent, dans un deuxième argument, que la façon dont les audiences parlementaires ont été organisées n'a fait que les exclure, les invisibiliser et réduire au silence leur voix davantage qu'elles ne le sont dans la société en général (FFQ, CIQ, COR). Citant notamment les organismes Justice Femme et le Conseil canadien des femmes musulmanes, Perri Ravon du CIQ regrette que les minorités religieuses, et particulièrement les groupes de femmes musulmanes, n'aient pas été invitées aux consultations du projet de loi 21, car elles « seront les plus affectées par le projet de loi s'il est adopté »¹⁹⁹, soutenant que « [t]ous ces groupes et ces individus ont des perspectives et des préoccupations qui méritent d'être entendues »²⁰⁰. Samira Laouni du COR déplore quant à elle l'absence d'un organisme musulman en particulier – le Centre culturel islamique de Québec – « qui n'a pas pu avoir droit au chapitre, qui l'a demandé, mais qui n'ont pas été acceptés pour être entendus »²⁰¹ ainsi que l'absence des femmes ciblées par le projet de loi et dont l'invitation n'a pas été acceptée en commission parlementaire. Cette position est également soutenue par Idil Issa, membre de la FFQ, qui « regrette [...] que plus d'associations représentant les minorités religieuses du Québec n'aient pas été invitées à s'exprimer, compte tenu qu'elles seront les plus affectées par cette loi »²⁰².

¹⁹⁸ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

²⁰² Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

4.3.3. Processus d'adoption de la Loi 21 et invisibilisation des paroles des femmes musulmanes

Dans ce troisième topoï autour du processus d'adoption et de délibération du projet de loi 21, les arguments discursifs des acteur·rice·s se sont opposés sur deux éléments. Premièrement, sur la tenue future des débats sur la laïcité au Québec. Si certain·e·s considèrent que l'utilisation de la clause dérogatoire dans le cadre du projet de loi 21 permet de sanctionner un débat de longue date au Québec et d'éviter de futures contestations juridiques de la loi ; d'autres considèrent que l'utilisation de cette clause démontre la volonté de clôturer le débat de façon prématurée et qu'elle n'empêchera pas, au contraire, les contestations juridiques non seulement du projet mais également de l'utilisation de la clause dérogatoire. Deuxièmement, sur la référence au soutien de la majorité de la population. Si certain·e·s considèrent que l'utilisation de la clause dérogatoire se justifie car le projet de loi 21 est soutenu par la majorité de la population – et que cela représente de ce fait la volonté du peuple québécois – et qu'en plus cette utilisation de la clause permet d'affirmer plus rapidement la souveraineté du Québec ; d'autres considèrent que l'argument du soutien de la majorité n'est pas valable pour restreindre les droits des minorités et qu'il passe sous silence l'exclusion des voix et la non-participation des minorités religieuses (et des femmes musulmanes particulièrement) au sein des auditions publiques.

Ainsi, soutenir – comme le font les partisan·e·s du projet – que l'utilisation de la clause dérogatoire permet de clôturer un long débat national sur la laïcité au Québec et d'affirmer, plus rapidement, la souveraineté politique du Québec et la volonté de la majorité du peuple québécois révèle des discours ancrés dans le paradigme post-racial et reproduisant des injustices testimoniales. Ces discours dévient la discussion publique abordant l'exclusion raciale des populations musulmanes (du débat parlementaire entourant le projet de loi) et le renforcement de cette exclusion par l'utilisation de la clause dérogatoire pour se concentrer sur l'appui de la majorité de la population justifiant l'utilisation de cette clause. Ainsi, par des mécanismes de déviation, ces discours ignorent activement l'exclusion des femmes musulmanes du débat public (par des processus de racialisation) et décrédibilisent la parole des personnes abordant l'exclusion raciale au sein des débats sur le projet, renforçant ainsi les injustices testimoniales à l'égard des femmes musulmanes.

Cette déviation illocutoire au sein du débat sur le projet de loi montre que la supposée symétrie du débat – présentée par la participation en auditions parlementaires d'autant d'opposant·e·s que de partisan·e·s au projet – est illusoire. Comme le souligne la chercheuse en communication Khaoula Zoghalmi (2020), par une analyse du contenu des témoignages et des échanges délivrés durant les audiences parlementaires du projet de loi 21,

les termes associés à l'habillement des femmes musulmanes (voile, hidjab, foulard, niqab et burqa) ont été réitérés 296 fois, représentant 73,9% de l'ensemble des termes utilisés pour faire référence aux signes religieux [...]. En contrepartie, le temps de parole accordé à ces femmes qui portent des foulards n'a représenté que 4,4% du temps de parole total des témoins. Le pourcentage chute à 0,6% si l'on compte le temps de parole de la seule témoin directement concernée par l'application du projet de loi, soit madame Bouchera Chelbi (Zoghلامي, 2020 : 197).

L'analyse discursive des audiences particulières du projet de loi 21 nous a permis de montrer comment l'opposition des arguments discursifs – entre défenseur·se·s et opposant·e·s au projet de loi 21 sur la légitimité du projet et ses répercussions – révèle la présence d'arguments de déni des catégorisations raciales et du racisme pour les acteur·rice·s en faveur du projet de loi 21. Ces discours de déni du racisme parviennent à se maintenir dans cet espace grâce à des mécanismes de déviation illocutoire qui font dévier la discussion publique portant sur le racisme et la discrimination à des discours invoquant d'autres enjeux, comme la souveraineté du Québec, l'institutionnalisation d'un projet laïc québécois ou encore la promotion de l'égalité de genre. Ces déviations illocutoires parviennent à passer sous silence les discours sur le racisme et l'exclusion raciale et à produire de ce fait des formes d'injustices herméneutiques.

Les arguments portant sur le processus de délibération et d'adoption du projet de loi nous informent sur la reproduction d'injustices testimoniales : ici, l'exclusion de la parole des femmes musulmanes portant le foulard islamique lors des audiences parlementaires. Cette exclusion réduit ainsi au silence les apports épistémiques (et notamment un certain discours sur l'exclusion, le racisme genré et l'islamophobie) et maintient l'ignorance épistémique blanche sur ces enjeux.

Conclusion

Par une analyse historique discursive des audiences publiques de la Commission parlementaire entourant la Loi 21, cette étude a démontré comment les discours de déni du racisme et des catégorisation raciales reproduisent – par le biais de mécanismes de déviation illocutoire – des injustices herméneutiques, en mettant à la marge les définitions du racisme portées par les groupes minoritaires, entre autres. Ces discours de déni reproduisent également des injustices testimoniales, car lorsque des enjeux comme le racisme sont mis à la marge de la discussion publique, il va sans dire que les individus et les groupes portant ces enjeux voient leur parole exclue et leur voix rendue inaudible.

Les problèmes des discours de déni du racisme et des catégorisations raciales pour le débat public démocratique résident, premièrement, dans le fait que ces discours invisibilisent et rendent inintelligibles un ensemble de discours dénonçant le racisme et la reproduction des catégories raciales. Ces discours parviennent, ainsi, à proposer une définition du racisme vidée de son sens (un non-racisme) : le racisme dénoncé par les groupes minoritaires ne serait, à la lumière des discours de déni, pas du racisme. Deuxièmement, ces discours de déni du racisme sont problématiques au sens où – par la reproduction des injustices testimoniales visant les témoignages des femmes musulmanes, c'est-à-dire la délégitimation de leurs paroles et ultimement leur exclusion de la discussion publique – ils peuvent provoquer des processus d'« étouffement testimonial » (*testimonial smothering*) (Dotson, 2011). Développé par la philosophe critique de la race Kristie Dotson, l'étouffement testimonial se produit dans des situations où le·la locuteur·rice d'un discours réalise et perçoit que son auditoire « refus[e] ou [est] incapable de recevoir les propos du témoignage offert » (2011 : 244). Dans une telle situation, le·la locuteur·rice décide, de ce fait, de « tronquer son propre témoignage afin de s'assurer que celui-ci ne contienne que du contenu pour lequel son auditoire démontre une compétence testimoniale » (*ibid.*). À force d'être exclues et de voir leurs paroles et leurs expériences d'oppression être inaudibles dans les débats sur la laïcité, les femmes musulmanes pourraient – si ce n'est déjà le cas – décider de tronquer leur témoignage, de se retirer de ces discussions et ne plus participer pleinement au jeu démocratique.

Comment faire en sorte alors que les audiences parlementaires, et les espaces publics plus largement, ne reproduisent pas des injustices épistémiques à l'encontre des femmes musulmanes ? Comment rendre ces espaces plus attentifs à leurs témoignages et leurs expériences ? Selon nous, même si les conditions d'une juste délibération sont rencontrées – en invitant, par exemple, suffisamment de femmes musulmanes portant le foulard et celles qui seront directement impactées par la Loi 21 et en étant à l'écoute de leurs témoignages, sans tenter de les dévier – cela permettra probablement de réduire et de minimiser la reproduction des injustices épistémiques, mais posera un autre problème. Nous considérons que le débat qui rencontre ces conditions restera tout de même un débat particulièrement violent discursivement pour les femmes musulmanes, car il maintiendrait le fait qu'il est légitime de tenir un débat public présenté comme un débat sur la laïcité de l'État pour, ultimement, discuter collectivement de la façon dont certaines femmes devraient gérer leur apparence vestimentaire, leur rapport à leur propre corps et à l'égalité de genre, sans que les membres des groupes dominants comprennent pourquoi ces discussions publiques reproduisent la racialisation de ces femmes.

Dans une émission radiophonique, tenue le 13 janvier 2021, sur 98.5 FM, la Commissaire à la lutte au racisme de Montréal, Bochra Manaï, se fait interroger à plusieurs reprises par l'ancien

ministre dépositaire du projet de loi 60, Bernard Drainville, à savoir si la Loi 21 constitue une loi raciste. Alors qu'il considère que la Commissaire ne répond pas à sa question, il s'exclame alors :

Je pense qu'il y a moyen de dire qu'on est contre la loi 21 et de dire en même temps 'ce n'est pas une loi raciste'. Vous savez c'est quoi le racisme, simonaque ? Le racisme, c'est très grave ! C'est une hiérarchisation des personnes selon la race et le Québec, les Québécois ne sont pas racistes ! Et La Loi 21 n'est pas une loi raciste. Vous pouvez le dire ça, c'est pas plus compliqué que ça ! Pis ça va vous donner énormément de crédibilité pour commencer vos nouvelles fonctions !

De telles situations discursives prenant la forme d'injonctions pour les personnes racialisées – et particulièrement les femmes musulmanes – à se positionner en dénonciatrices ou non du racisme révèlent les fragilités de la société québécoise (Eid, 2018), et d'autres, à considérer le racisme comme systémique et reproduit à travers les institutions québécoises. Ces situations révèlent également le fardeau – pour les personnes racialisées dénonçant publiquement le racisme – que constitue une prise de position publique sur celui-ci.

Conclusion de thèse

Portés par des élu·e·s politiques, des chroniqueur·se·s, des figures intellectuelles et culturelles, les discours de déni du racisme prennent, surtout depuis deux décennies, une place importante dans les débats publics d'un grand nombre de sociétés dites libérales occidentales. Au Québec, depuis ladite crise des accommodements raisonnables en 2006 plus particulièrement, différents moments politiques ont révélé la présence dominante de discours réfutant l'existence du racisme et la spécification de sa nature systémique. Malgré l'existence de discours publics – essentiellement déployés par des acteur·rice·s issu·e·s de la société civile et des organismes publics – reconnaissant et dénonçant le racisme, ces discours de déni parviennent tout de même à se perpétuer dans l'espace public. Lorsqu'il est introduit dans le débat public, le déni du racisme systémique devient l'occasion d'engager une discussion à l'échelle de la province sur la définition du racisme et ses liens passés et présents avec la société québécoise, ses populations et ses institutions. Comment pouvons-nous expliquer le maintien des discours publics de déni du racisme, malgré la présence parallèle de discours le reconnaissant ?

Afin d'expliquer ce phénomène, nous avons proposé dans cette thèse un cadre théorique combinant les littératures sur le paradigme post-racial, l'injustice et l'ignorance épistémique ainsi que la théorie des actes de discours. Nous avons défendu l'argument selon lequel les discours publics de déni du racisme – portés par les groupes dominants – produisent une conception publique lacunaire du racisme, où le racisme est défini comme un non-racisme et où les définitions portées par les groupes minoritaires, permettant de rendre compte du racisme systémique, sont mises à la marge. Ce phénomène permet ainsi aux discours de déni du racisme de se reproduire et de se maintenir dans l'espace public. Plus précisément, nous soutenons qu'au Québec, (1) les discours de déni du caractère raciste d'une pratique, d'un discours ou encore d'une politique publique sont révélateurs de la présence dominante du paradigme post-racial – en tant qu'idée selon laquelle le racisme comme système d'oppression serait un phénomène non seulement relégué à son passé historique, mais également externalisé en dehors des frontières de la nation québécoise. Nous soutenons également que (2) ces discours de déni du racisme participent à reproduire des injustices épistémiques en tant que formes d'injustices dont les personnes et les groupes souffrent dans leur capacité d'agir en tant qu'agent·e·s de connaissance. Non seulement la parole des membres des groupes minoritaires dénonçant le racisme est décrédibilisée par les membres des groupes dominants (injustice testimoniale), mais leurs expériences d'oppression raciale ne sont pas comprises (injustice herméneutique) (Fricker, 2007 ; Medina, 2013). Les discours de déni du

racisme participent également au maintien de l'ignorance blanche sur ce qu'est le racisme systémique, en imposant dans le débat public une définition du racisme telle qu'avancées par les groupes dominants. Nous soutenons, finalement, que (3) le post-racisme – qui fonctionne par des discours de déni du racisme – reproduit l'injustice et l'ignorance épistémiques au Québec par le biais de mécanismes linguistiques particuliers : les déviations illocutoires. L'analyse du cas québécois a révélé la façon dont les discours publics de déni du racisme produisent des déviations en orientant les débats publics vers d'autres enjeux que ceux reliés à la reconnaissance et la dénonciation du racisme systémique (tels que la liberté académique et la liberté d'expression, l'égalité de genre ou la souveraineté politique et juridique nationale).

Nous avons développé cette analyse dans 4 articles. Les deux premiers se concentrent sur l'affaire du mot en « n », survenue en 2020 à l'Université d'Ottawa et dont les retombées ont été importantes dans le débat public au Québec. Dans le premier article, nous avons cherché à comprendre pourquoi l'usage – dans le cadre pédagogique – du mot en « n » pouvait être considéré comme offensant. En adoptant une conception des insultes comme des actes de discours, nous avons soutenu l'idée selon laquelle, en fonction du positionnement social du·de la locuteur·rice et indépendamment de son intentionnalité et du contexte d'énonciation, l'usage du mot en « n » est offensant car il a le pouvoir d'insulter et de subordonner racialement (force illocutoire) et celui de blesser et de réduire au silence (force perlocutoire) les individus et les groupes qu'il cible.

Face à des acteur·rice·s – essentiellement issu·e·s des groupes dominés – dénonçant, dans l'espace public québécois, l'usage du mot en « n » comme offensant et reproduisant le racisme, nous avons cherché à comprendre, dans le deuxième article, comment les discours publics de déni du racisme – portés principalement par les membres des groupes dominants – parvenaient à se maintenir au sein de cet espace. Notre analyse critique de discours démontre la façon dont les discours publics de déni du racisme ont produit des déviations de la discussion publique (mécanisme de déviation illocutoire) sur le racisme pour proposer une grille de lecture de l'affaire du mot en « n » comme un enjeu de censure pour la liberté d'expression et la liberté académique.

Dans le troisième article, nous avons cherché à comprendre comment les discours de déni du racisme au Québec étaient reliés aux processus de construction de la nation québécoise et la production de ses frontières raciales et genrées. En nous focalisant particulièrement sur les discours de déni du racisme intervenant au sein des débats sur la laïcité au Québec, nous avons également cherché à comprendre comment ces discours de déni parvenaient à se maintenir et à se perpétuer. Notre analyse critique des discours scientifiques portant sur les récits nationaux révèle, dans un premier temps, que les discours de déni du racisme au Québec sont ancrés dans des récits nationaux reproduisant les mythes de la survivance et de l'innocence raciale, ainsi que les processus de

racialisation genrée de l'islam. Dans un second temps, notre analyse critique des discours scientifiques portant sur les débats sur la laïcité a démontré que la mobilisation de ces mythes nationaux québécois au sein de ces débats produit des injustices herméneutiques et testimoniales. Ainsi, le concept de racisme – portés par les groupes dominés – est maintenu à la marge du débat public par les membres des groupes dominants, afin d'imposer une définition du racisme comme non-racisme, c'est-à-dire défini par la négation (injustice herméneutique) ; les membres des groupes dominés visés par les débats au sujet de la laïcité et portant une parole dénonçant le racisme systémique voient leur parole et leur témoignage mis à la marge et rendus inaudibles au sein de ces débats (injustice testimoniale).

En nous intéressant aux audiences publiques de la Commission parlementaire sur la *Loi sur la Laïcité de l'État* (Loi 21) au Québec, nous avons démontré, dans le quatrième article, comment les discours de déni du racisme dévient la discussion (déviation illocutoire) sur le caractère raciste de la Loi 21 en orientant le débat (1) sur la légitimité de la Loi 21 qui permet de se positionner en continuité avec une trajectoire laïque authentique à l'histoire du Québec et (2) sur les impacts de la Loi 21 qui vont permettre d'affirmer la souveraineté politique du Québec vis-à-vis de l'État canadien. Ces déviations illocutoires produisent ainsi des injustices herméneutiques, en mettant à la marge les définitions du racisme et des catégorisations raciales portées par les groupes minoritaires. Enfin, nous avons également démontré comment les discours de déni du racisme défendent et justifient (3) l'utilisation d'une clause dérogatoire dans le cadre de la Loi 21 par le soutien de la majorité de la population québécoise. Ces discours viennent ainsi produire des injustices testimoniales en invisibilisant et en passant sous silence les voix des membres des groupes dominés.

Par les analyses effectuées, les contributions de cette thèse sont d'ordre théorique, empirique et social. Parmi les contributions théoriques, cette thèse propose, dans un premier temps, de combiner deux littératures – celle sur le paradigme post-racial et celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques – qui sont habituellement étudiées de façon séparée, afin de comprendre un phénomène particulier : le maintien et la perpétuation de discours de déni du racisme dans les débats publics au Québec. Analyser la façon dont l'oppression raciale est « reliée à nos conceptions et productions des savoirs », ainsi qu'aux « processus de production et de maintien de l'ignorance » (Sullivan et Tuana, 2007b : 2) constitue ainsi une entreprise analytique importante. Ce cadre théorique que nous utilisons permet de comprendre les liens de co-constitution qu'entretiennent le paradigme post-racial et l'injustice et l'ignorance épistémiques. Plus encore, il permet de rendre compte de la nécessité d'analyser les répercussions épistémiques des discours publics de déni du

racisme – portés par les groupes dominants – afin de comprendre leur fonctionnement, leurs effets sur les discours de reconnaissance du racisme – portés par les groupes dominés – et leur capacité à se perpétuer et se reproduire au sein des débats publics. Cet apport est important au sens où il permet de mettre en lumière les effets inhérents des rapports de pouvoir présent au sein de la société et particulièrement au sein des débats publics. Plus précisément, l'analyse des répercussions épistémiques des discours publics de déni du racisme révèle les effets d'invisibilisation à la fois des individus et des groupes racialisés, mais également de leurs discours et leurs expériences d'oppression raciale. Elle permet de démontrer quelles paroles et quelles expériences sont audibles et lesquelles sont décredibilisées, passées sous silence et mises à la marge au sein du discours public dominant.

Dans un deuxième temps, par la combinaison que nous effectuons des littératures sur le paradigme post-racial, celle sur l'injustice et l'ignorance épistémiques ainsi que la théorie des actes de discours, cette thèse propose un nouveau mécanisme linguistique – les déviations illocutoires – afin de comprendre les liens co-constitutifs entre paradigme post-racial et injustices épistémiques au Québec. Pour expliquer ces liens, l'analyse d'Anderson (2017) avait mis de l'avant les mécanismes de renversement illocutoire et de mise sous silence. Plus précisément, son explication démontrait comment les dénonciations du racisme systémique était lues, dans une perspective post-raciale, comme reproduisant elles-mêmes le racisme et les catégorisations raciales (renversement illocutoire) et comment cette lecture post-raciale passait sous silence le propos des acteur·rice·s dénonçant le racisme, à savoir rendre compte des inégalités subies par les personnes racialisées et appeler à une lutte anti-raciste (mise sous silence). Sans rejeter les mécanismes soulevés par Anderson (2017), le mécanisme de déviation illocutoire – qui ressort de notre analyse du cas québécois et que nous combinons au mécanisme de mise sous silence – rend compte du fonctionnement spécifique des discours publics de déni du racisme au Québec. Il démontre qu'au sein des débats publics, ces discours de déni n'ont pas des répercussions épistémiques sur les discours de reconnaissance du racisme par le fait de faire dire aux groupes dominés dénonçant le racisme le contraire de ce qu'ils veulent avancer comme arguments (renversement illocutoire). Ces discours ont un impact épistémique sur les discours des dominé·e·s par le fait d'orienter la discussion sur un enjeu différent de celui du racisme systémique (déviation illocutoire). Les mécanismes de déviations illocutoires sont importants à repérer analytiquement au sein des débats publics portant sur le racisme car ils soulèvent la façon dont les discours de déni du racisme invitent à comprendre une pratique ou un discours non pas à la lumière de l'oppression raciale, mais à la lumière d'une autre oppression, mise de l'avant par les membres des groupes dominants. Cette façon de remplacer une oppression par une autre est propre au mécanisme de déviation illocutoire.

Dans le cas de l'affaire du mot en « n » par exemple, l'oppression soulevée par les discours de déni du racisme correspondaient à la censure et aux menaces de l'exercice de la liberté d'expression et de la liberté académique, justifiant la possibilité de pouvoir continuer à utiliser le terme en contexte pédagogique (Chapitres 1 et 2). Dans le cas des audiences parlementaires de la Loi 21, l'oppression soulevée par les discours de déni correspondaient à la menace de la domination politique et juridique du Canada sur le Québec, justifiant l'adoption et la mise en application de la Loi (Chapitre 4).

Parmi les contributions empiriques, nous développons, dans cette thèse, une analyse novatrice par la démonstration du mécanisme de déviation illocutoire par lequel le paradigme post-racial se matérialise et reproduit l'injustice et l'ignorance épistémiques dans le discours public québécois. Pour le faire, nous avons proposé une analyse critique des discours de déni du racisme par le biais du discours public médiatique (Chapitre 2), scientifique (Chapitre 3) et parlementaire (Chapitre 4). Dans la riche littérature sociologique et philosophique sur le racisme au Québec, plusieurs travaux ont retracé la production des mythes nationaux de la survivance et de l'innocence raciale au sein des récits sur la nation québécoise, afin d'expliquer comment se diffuse dans ces récits l'image d'une nation québécoise distincte et fragile – dans le reste du Canada – et surtout incapable de se penser elle-même comme reproductrice de discrimination raciale (Austin, 2010 ; Leroux, 2010 ; Mahrouse, 2010 ; Mookerjea, 2009). Ces travaux ont démontré comment les récits sur la nation québécoise, par la reproduction de certains mythes, permettaient aux discours de déni du racisme de se matérialiser en ne laissant pas la place aux discours relatant l'histoire du colonialisme et de l'esclavagisme des populations autochtones et noires au Québec (Austin, 2007, 2010 ; Cooper, 2006 ; Maynard, 2017). Un ensemble d'autres travaux a également analysé les débats publics québécois sur le pluralisme et la laïcité sous l'angle de la racialisation des groupes et des femmes musulmanes (Benhadjoudja, 2014 ; Jiwani, 2004 ; Leroux, 2010 ; Mahrouse, 2010, Zoghلامي, 2020) ainsi que sous celui du fémonationalisme ou du nationalisme sexuel (Benhadjoudja, 2017 ; Bilge, 2010, 2012, 2013). Notre recherche révèle un manque à combler important dans la littérature sociologique et philosophique portant sur le racisme au Québec.

Si nous combinons, dans notre thèse, ces deux ensembles de littérature afin de proposer une grille de lecture des débats publics récents sur le pluralisme et la laïcité au Québec, nous proposons surtout d'engager une réflexion sur la dimension épistémique du racisme et de son déni. Notre thèse souligne que les apports des travaux existants cités ci-dessus sur le racisme sont aujourd'hui essentiels pour comprendre les matérialisations complexes – notamment discursives – du racisme au Québec. Nous constatons, cependant, qu'ils n'abordent pas ou très peu les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme. Quelques travaux ont, par exemple,

analysé les discours publics québécois de déni du racisme sous l'angle du paradigme post-racial ou de l'ignorance blanche, tels que dans le cadre des polémiques entourant la tenue d'une Commission de consultation sur le racisme et la discrimination systémiques (Armony, 2020 ; Eid, 2018) ou encore la tenue des consultations publiques entourant la *Loi sur la laïcité de l'État* au Québec (Romani, 2020). Il est nécessaire de documenter davantage les effets des discours de déni du racisme, notamment les silences qu'ils provoquent au sein des groupes minoritaires lors de leur prise de parole publique. Cela permettrait, dans un premier temps, de comprendre comment les rapports de pouvoir et les hiérarchies raciales entre membres des groupes dominants et dominés se retrouvent au sein des discours et comment cela affecte la production des savoirs sur ce qu'est le racisme, qui définit ses contours publiquement et quelle définition publique s'impose sur les autres. Documenter et analyser les répercussions épistémiques des discours de déni du racisme permettrait, dans un deuxième temps, d'envisager l'analyse des stratégies de résistance mises en place pour construire des espaces de parole alternatifs plus inclusifs.

Dans un contexte mondial – dans de nombreuses sociétés dites libérales occidentales – de montée des nationalismes conservateurs et des partis d'extrême droite, de multiplication des controverses publiques sur les minorités ethno-culturelles et raciales, sur le racisme et les luttes anti-racistes, notre thèse contribue à la recherche sur des enjeux émergents et importants pour la vie démocratique. Analyser les discours publics de déni du racisme, comprendre les mécanismes par lesquels ils se perpétuent et les effets épistémiques qu'ils produisent constitue une démarche importante pour envisager de les déconstruire. La contribution sociale de cette thèse est celle de souligner la nécessité de cette entreprise analytique qui constitue une première étape en vue de parvenir à une reconnaissance publique du racisme systémique et d'envisager, ultimement, des moyens d'actions politiques pour lutter contre celui-ci.

Cette thèse ouvre différentes perspectives pour de futures recherches. Premièrement, du point de vue de la production des discours de déni du racisme, des travaux pourraient s'engager à documenter et analyser la diffusion de ces discours et leurs effets épistémiques dans d'autres espaces que ceux couverts par notre analyse du discours public québécois, et notamment les réseaux sociaux (tel que Twitter), qui représentent aujourd'hui une part importante du débat public. En ce sens, des avenues possibles pourraient être envisagées afin de combiner la littérature sur le post-racialisme et celle en politique publique portant sur les cadrages des problèmes publics (Becker, 1963 ; Dubois, 2009 ; Hassenteufel, 2010 ; Hilgartner et Bosk, 1988 ; Neveu, 2015).

Deuxièmement, du point de vue des discours et des populations ciblées par le déni du racisme, des recherches pourraient (1) analyser, dans une démarche ethnographique, les différentes

formes de mobilisation et de résistances épistémiques (Medina, 2013) engagées par les militant·e·s et les organisations anti-racistes pour détourner les discours publics de déni du racisme ; (2) comparer les stratégies de résistances de différents groupes racialement minorisés au Québec, entre le Québec et différentes provinces canadiennes, voire entre la province québécoise et d'autres États. Cette avenue pourrait ainsi engager un dialogue entre la littérature sur les injustices épistémiques et la littérature sociologique sur les mouvements sociaux (Stryker, 2000 ; Passy et Giugni, 2001) afin de comprendre la participation politique, l'engagement et la mobilisation des acteur·e·s au sein de mouvements sociaux.

Bibliographie

- Abdmolaei, Shirin et Homa Hoodfar. 2018. "Porter son identité à l'ère de la mondialisation : Politiques du voile et de la mode en contextes musulmans et occidentaux." *Anthropologie et Sociétés*, 42 (1) : 81-111.
- Abu-Laban, Yasmin. 1998. "Keeping 'Em Out : Gender, Race, and Class Biases in Canadian Immigration Policy." dans Veronica Strong-Boag, Grace Sherrill, Eisenberg Avigail et Joan Anderson (dir.), *Painting the Maple: Essays on Race, Gender, and the Construction of Canada*. Vancouver: UBC Press, p. 69-82.
- Abu-Lughod, Lila. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist*, 104 (3): 783-790.
- Agin-Blais, Maude, Alexia Giroux, Sophie Guinamand, Émeline Merlet, Carollanne Parenteau-L. et Sabrina Rinfret-Viger. 2020. "Guide d'écriture inclusive." *Revue FéminÉtudes*.
- Ahmed, Leila. 1982. "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem." *Feminist Studies*, 8 (3): 521-534.
- . 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Londres et New York: Routledge.
- . 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- . 2007. "A Phenomenology of Whiteness" *Feminist Theory*, 8 (2): 149-168.
- . 2012. *On being included: Racism and diversity in institutional life*, Durham, NC: Duke University Press.
- Al-Saji, Alia. 2008. "Voiles racialisés: la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux." *Les ateliers de l'éthique*, 3 (2) : 39-55.
- Alcoff, Linda Martín. 1991. "The Problem of Speaking for Others." *Cultural Critique*, (20): 5-32.
- . 2000. "On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?" dans Naomi Zack (dir.), *Women of Color and Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishers, p.235-262.
- . 2007. "Epistemologies of Ignorance: Three Types." dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana (sous la dir. de), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press, p.39-57.
- . 2008. "How is Epistemology Political ?" dans Alison Bailey et Chris Cuomo (dir.), *The Feminist Philosophy Render*. New York: McGraw Hill, p.705-718.
- . 2015. *The Future of Whiteness*. Malden, MA: Polity Press.

- Alexander, Michelle. 2010. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New Press.
- Allen, Irving Lewis. 1983. *The language of ethnic conflict: Social organization and lexical culture*. New York: Columbia University Press.
- Althusser, Louis. 1971. "Ideology and ideological state apparatuses (Notes towards an investigation)." dans Louis Althusser (dir.), *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, p.127-186.
- Alvi, Sajida J., Homa Hoodfar et Sheila McDonough (dir.). 2003. *The Muslim Veil in North America. Issues and Debates*. Toronto: Women's Press.
- Amiriaux, Valérie. 2013. "Le port de la 'burqa' en Europe : Comment la religion des uns est devenue l'affaire publique des autres." dans David Koussens, et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 15-37.
- . 2014. "Visibilité, transparence et commérage : De quelques conditions de possibilité de l'islamophobie...et de la citoyenneté." *Sociologie*, 5 (1) : 81-95.
- Amiriaux, Valérie et Jean-François Gaudreault-Desbiens. 2016. "Libertés fondamentales et visibilité des signes religieux en France et au Québec : Entre logiques nationales et non nationales du droit ?" *Recherches sociographiques*, 57 (2-3) : 351-378.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities : Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres : Verso.
- Anderson, Luvell. 2017. "Epistemic Injustice and the Philosophy of Race." dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p.139-148.
- . 2018. "Calling, Addressing, and Appropriation." dans David Sosa (dir.), *Bad Words: Philosophical Perspectives on Slurs*. Oxford University Press, p. 6-28.
- Anderson, Luvell et Ernie Lepore. 2013a. "Slurring words." *Nous*, 47 (1): 25-48.
- . 2013b. "What did you call me ? Slurs as prohibited words setting things up." *Analytic Philosophy*, 54 (3): 350-363.
- Anthias, Floya et Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized Boundaries : Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londres: Routledge.
- Arat-Koç, Sedef. 2002. "Hot Potato, Imperial Wars or Benevolent Interventions? Reflections on 'global feminism' post September 11th." *Atlantis*, 26 (2): 53-65.
- Armony, Victor. 2020. "Quand toutes les voix ne sont pas pareilles : le défi particulier que posent les consultations sur le racisme et la discrimination systémique." *Éthique publique*, 22 (1), en ligne : <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.5162>

- Armony, Victor, Mariam Hassaoui et Massimiliano Mulone. 2019. “Les interpellations policières à la lumière des identités racisées des personnes interpellées. Analyse des données du Service de Police de la Ville de Montréal (SPVM) et élaboration d’indicateurs de suivi en matière de profilage racial.” Rapport final remis au SPVM.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asal, Houda, Jean-Sébastien Imbeault et Karina Montminy. 2019. “Les actes haineux à caractère xénophobe, notamment islamophobe : Résultats d’une recherche menée à travers le Québec.” Étude présentée dans le cadre du Plan d’action gouvernemental 2015-2018 : La radicalisation au Québec : agir, prévenir, détecter et vivre ensemble, *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ)*.
- Asim, Jabari. 2007. *The N Word: Who Can Say It, Who Shouldn't and Why*. New York: Houghton Mifflin.
- Assemblée nationale du Québec. 2016. “Baïllon.” *Encyclopédie du parlementarisme québécois*, Assemblée nationale du Québec, 16 mai 2016. En ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/baillon.html>
- Atchison, Amy L. 2018. “Towards the good profession: improving the status of women in politics science.” *European Journal of Politics and Gender*, 1 (2): 279-298.
- Austin, David. 2007. “All Roads Led to Montreal : Black Power, the Caribbean, and the Black Radical Tradition in Canada.” *The Journal of African American History*, 92 (4): 516-539.
- . 2010. “Narratives of power. Historical mythologies in contemporary Quebec and Canada.” *Race & class*, 52 (1): 19-32.
- Austin, John L. 1956a. “A plea for excuses: The presidential address.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56: 1-30.
- . 1956b. “Ifs and cans.” *Proceedings of the British Academy*, 42: 109-132.
- . 1975 [1962]. *How to Do Things with Words*. Londres: Oxford University Press.
- Ayer, Alfred Jules. 1952. *Language, truth and logic*. New York: Dover.
- Ayotte, Kevin J. et Mary E. Husain. 2005. “Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and the Rhetoric of the Veil.” *NWSA Journal*, 17 (3): 112–133.
- Aziz, Razia. 1992. “Feminism and the challenge of racism: Deviance or difference ?” dans Helen Crowley et Susan Himmelweit (dir.), *Knowing Women: Feminism and Knowledge*. Cambridge, Grande-Bretagne: Polity Press, p. 291-305.
- Backhouse, Constance. 2010 [1999]. *De la couleur des lois : une histoire juridique du racisme au Canada entre 1900 et 1950*. Ottawa : Presses de l’Université d’Ottawa.

- Bailey, Guy, John Baugh, Salikoko S. Mufwene et John R. Rickford (dir.). 1998. *African-American English: Structure, history and use*. Londres et New York: Routledge.
- Bain, Olga et William Cummings. 2000. "Academe's Glass Ceiling: Societal, Professional-Organization, and Institutional Barriers to the Career Advancement of Academic Women." *Comparative Education Review*, 44 (4): 493-514.
- Bakali, Naved. 2015. "Contextualising the Quebec Charter of Values: how the Muslim "Other" is conceptualised in Quebec." *Culture and Religion*, 16 (4): 412-429.
- Bakht, Natasha. 2012. "Veiled Objections : Facing Public Opposition to the Niqab." dans Lori G. Beaman (dir.), *Reasonable Accommodation: Managing Religious Diversity*. Vancouver: UBC Press, p. 70-108.
- Baldwin, James. 2008 [1963]. "A Talk to Teachers." dans Marilyn Cochran-Smith, Sharon Feiman-Nemser, D. John McIntyre et Kelly E. Demers (dir.), *Handbook of research on teacher education: Enduring questions in changing contexts*. New York: Routledge, p. 203-207.
- Balibar, Étienne. 2005. "La construction du racisme." *Actuel Marx*, 2 (38) : 11-28.
- Balibar, Étienne et Immanuel Wallerstein. 1991. *Race, Nation, Classe : les identités ambiguës*. Paris : La Découverte.
- Banet-Weiser, Sarah, Roopali Mukherjee et Herman Gray. 2019. "Introduction : Postrace Racial Projects." dans Mukherjee, Roopali, Sarah Banet-Weiser et Herman Gray (dir.), *Racism Postrace*. Duke University Press, p. 1-18.
- Bannerji, Himani. 2000. *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Banting, Keith et Debra Thompson. 2016. "The Puzzling Persistence of Racial Inequality in Canada." dans Juliet Hooker et Alvin B. Tillery (dir.), *The Double Bind: The Politics of Racial & Class Inequalities in the Americas*. Washington, DC: American Political Science Association, p. 101-122.
- Barot, Rohit et John Bird. 2001. "Racialization: the genealogy and critique of a concept." *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4): 601-618.
- Barth, Fredrik. 2008 [1969]. *Ethnic groups and boundaries : The social organization of culture difference*. Long Grove : Wavelan Press.
- Batraville, Nathalie. 2019. "Au-delà de la fuite : l'afroféminisme face à la violence raciale et sexuelle." *Tangence*, 119 : 15-39.
- Baugh, John. 1983. *Black street speech : Its history, structure, and survival*. Austin: University of Texas Press.

- Beaman, Lori G. 2017. "Religious diversity in the public sphere: The Canadian case." *Religions*, 8 (259): 1-18.
- Beauregard, Jean-Philippe, Gabriel Arteau et Renaud Drolet-Brassard. 2019. "Testing à l'embauche des Québécoises et Québécois d'origine maghrébine à Québec." *Recherches sociographiques*, 60 (1) : 39-61.
- Becker, Howard. 1963. *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. Free Press of Glencoe.
- Belkacem, Lila, Lucia Direnberger, Karim Hammou et Zacharias Zoubir. 2019. "Prendre au sérieux les recherches sur les rapports sociaux de race." *Mouvements*, en ligne : <https://mouvements.info/prendre-au-serieux-les-recherches-sur-les-rapports-sociaux-de-race/>
- Belkhdja, Chedly. 2008. "Les discours de la 'nouvelle sensibilité conservatrice' au Québec." *Études ethniques au Canada*, 40 (2) : 79-100.
- Benhadjoudja, Leila. 2014. "Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque ?" dans Sébastien Lévesque (dir.), *Penser la laïcité québécoise : Fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*. Presses de l'Université Laval., p. 109-127.
- . 2015a. "Le féminisme musulman au Québec : quel enjeu pour la laïcité ?" dans Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 145-168.
- . 2015b. "L'islamophobie au Québec : Un racisme dont on ne peut prononcer le nom ?" *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, 10 (1) : 21-24.
- . 2017. "Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité." *Sciences religieuses*, 46 (2) : 272-291.
- . 2018. "Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ?" *Anthropologie et Sociétés*, 42 (1) : 113-133.
- Benhadjoudja, Leila et Leila Celis. 2020. "Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21 – Pistes de réflexion." dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 117-130.
- Berenstain, Nora. 2016. "Epistemic Exploitation." *Ergo*, 3 (22) : 569-590.
- Berthelot-Raffard. 2018. "L'inclusion du *Black feminism* dans la philosophie politique : une approche féministe de la décolonisation des savoirs." *Recherches féministes*, 31 (2) : 107-124.
- Bessone, Magali. 2013. *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*. Paris : Librairie philosophique.

- . 2020. “ ‘Ignorance blanche’, clairvoyance noire ? W.E.B. Du Bois et la justice épistémique.” *Raisons politiques, Presses de Science Po*, (78) : 15-28.
- Bhargava, Rajeev. 2013. “Pour en finir avec l’injustice épistémique du colonialisme.” (trad. Aurélien Blanchard) *Socio*, (1): 41-75.
- Bhopal, Kalwant. 2018. *White Privilege: The Myth of Post-Racial Society*. Bristol: Polity Press.
- Bilge, Sirma. 2010. “ ‘...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi’ : La patrouille des frontières au nom de l’égalité de genre dans une ‘nation’ en quête de souveraineté.” *Sociologie et sociétés*, 42 (1) :197-226.
- . 2012. “Mapping Québécois sexual nationalism in times of ‘crisis of reasonable accommodations’.” *Journal of Intercultural Studies*, 33 (3): 303-318.
- . 2013. “Reading the racial subtext of the Québécois accommodation controversy: An analytics of racialized governmentality.” *Politikon*, 40 (1): 157-181.
- . 2015. “Le blanchiment de l’intersectionnalité.” *Recherches féministes*, 28 (2) : 9-32.
- Blackett, Adelle. 2017. “Follow the Drinking Gourd : Our Road to Teaching Critical Race Theory and Slavery and the Law, Contemplatively, at McGill.” *McGill Law Journal*, 62 (4): 1251-1277.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2001. *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*. Boulder, CO: Rienner.
- . 2010. *Racism without Racists: Color-blind Racism and Racial Inequality in Contemporary America*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- . 2015. « The structure of racism in color-blind, “post-racial” America », *American Behavioral Scientist*, vol. 59, n° 11, p. 1358-1376.
- Bonilla-Silva, Eduardo et David Dietrich. 2011. “The sweet enchantment of color-blind racism in Obamerica.” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, (634): 190-206.
- Bonsaint, Michel. 2012. *La procédure parlementaire du Québec*. 3^{ème} édition, Québec, Assemblée nationale.
- Bos, Angela L., Jennie Sweet Cushman et Monica C. Schneider. 2017. “Family-friendly academic conferences: a missing link to fix the ‘leaky pipeline?’” *Politics, Groups, and Identities*, p.1-11.
- Bouchard, Gérard. 2012. *L’interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal : Les Éditions du Boréal.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. 2008. *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliées aux différences culturelles*. Québec : Gouvernement du Québec.

- Boudarbat et Ebrahimi. 2016. “L’intégration économique des jeunes issus de l’immigration au Québec et au Canada.” *Cahiers québécois de démographie*, 45 (2) : 122-144.
- Boulila, Stefanie Claudine. 2018. “Race and racial denial in Switzerland.” *Ethnic and Racial Studies*, en ligne: <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1493211>.
- Brandom, Robert B. 2000. *Articulating reasons: An introduction to inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brewer, John D. 2006. “Memory, truth and victimhood in post-trauma societies.” dans Gérard Delanty et Krishan Kumar (dir.), *The Sage Handbook of nations and nationalism*. Londres : Sage Publications Ltd, p. 214-224.
- Brossard, Louise et Evelyne Pedneault. 2012. “Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés : Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences. Un an après : état des lieux.” Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ).
- Brown, Tony N. 2008. “Race, racism, and mental health: elaboration of critical race theory’s contribution to the sociology of mental health.” *Contemporary Justice Review*, 11 (1): 53-62.
- Butcher, Charity et Timothy Kersey. 2015. “When Winning Is Really Losing: Teaching Awards and Women Political Science Faculty.” *PS: Political Science and Politics*, 48 (1): 138-141.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York et Londres: Routledge.
- . 2017 [2004]. *Le pouvoir des mots : Discours de haine et politique du performatif* (3^{ème} édition, trad. Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal). Paris : Éditions Amsterdam.
- Camp, Elisabeth. 2013. “Slurring perspectives.” *Analytic Philosophy*, 54 (3): 330-349.
- . 2018. “A dual act analysis of slurs.” dans David Sosa (dir.), *Bad Words: Philosophical Perspectives on Slurs*. New York: Oxford University Press, p. 29–59.
- Carby, Hazel V. 1982. “White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood*.” dans The Centre for Contemporary Cultural Studies (dir.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*. Londres : Hutchinson & Co, p. 211-234.
- Catala, Amandine. 2015. “Democracy, Trust, and Epistemic Justice.” *The Monist*, (98) : 424-440.
- . 2019. “Multicultural Literacy, Epistemic Injustice, and White Ignorance.” *Feminist Philosophy Quarterly*, 5 (2), Article 4.
- . 2020. “Metaepistemic Injustice and Intellectual Disability: A Pluralist Account of Epistemic Agency.” *Ethical Theory and Moral Practice*, en ligne: <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10120-0>
- Celis, Leila, Dia Diabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.). 2020. *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21*. Québec : Presses de l’Université Laval.

- Cepollaro, Bianca et Dan Zeman. 2020. "The challenge from non-derogatory uses of slurs." *Grazer Philosophische Studien*, (97) : 1-10.
- Césaire, Aimé. 2004. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine.
- Chicha, Marie-Thérèse. 2012. "Discrimination systémique et intersectionnalité : la déqualification des immigrantes à Montréal." *Revue la femme et le droit*, 24 (1) : 82-113.
- Chideya, Farai. 1999. *The Color of Our Future: Race in the 21st Century*. New York: William Morrow and Co.
- Cho, Sumi. 2009. "Post-racialism." *Iowa Law Review*, (94): 1589-1649.
- Code, Lorraine. 1981. "Is the sex of the knower epistemologically significant ?" *Metaphilosophy*, (12): 267–276.
- . 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and Construction of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2014. "Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge." *Australian Feminist Studies*, 29 (80): 148-160.
- Collins, Patricia Hill. 2000 [1990]. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York et Londres: Routledge.
- Collins, Patricia Hill et Sirma Bilge. 2016. *Intersectionality*. Cambridge, Grande-Bretagne : Polity Press.
- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (CERP). 2019. "Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès." Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- Cooke, Miriam. 2002. "Saving Brown Women." *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, 28 (1): 468-470.
- Cooper, Afua. 2006. *The Hanging of Angélique: The Untold Story of Canadian Slavery and the Burning of Old Montreal*. Toronto: HarperCollins.
- Cooper, Anna Julia. 2017 [1892]. *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*. University of North Carolina at Chapel Hill Library.
- . 1998. "The higher education of women (1890-1891)." dans Charles Lemert et Esme Bhan (dir.), *The Voice of Anna Julia Cooper: Including A Voice from the South and Other Important Essays, Papers, and Letters*. New York: Rowman and Littlefield, p. 72-87.
- Cooper, Céline. 2008. "Race, Nation and Representations of Space: A Spatial Analysis of The Hérouxville Affair." Papier présenté à l'*Annual Conference on Ethnicity*, Université de Toronto. En ligne: www.utoronto.ca/ethnicstudies/Cooper_2008.pdf

- Copp, David. 2001. "Realist expressivism: A neglected option for moral realism." *Social Philosophy and Policy*, (18): 1-43.
- Cornellier, Bruno. 2010. "Je me souviens (maintenant) : Altérité, indianité et mémoire collective." *Canadian Journal for Film Studies/Revue canadienne d'études cinématographiques*, 19 (2) : 99-127.
- Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.
- Couture, Jean-Pierre. 2015. "Comptoir d'Amérique. Les 'Nouveaux réactionnaires' et le nationalisme conservateur au Québec." dans Pascal Durand et Sarah Sindaco (dir.), *Le discours néo-réactionnaire. Transgressions conservatrices*. Paris : CNRS Édition, p.111-124.
- Craft, Marilou. 2020. "Une histoire de blackface." dans Isabelle Boisclair, Pierre-Luc Landry et Guillaume Poirier Girard (dir.), *QuébeQueer. Le queer dans les productions littéraires, artistiques et médiatiques québécoises*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Crane, Tim. 2014. *Aspects of Psychologism*. Oxford: Oxford University Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum*, 1989 (1), Article 8.
- . 1991. "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color." *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299.
- Curtin, Jennifer. 2013. "Women and Political Science in New Zealand: The State of the Discipline." *Political Science*, 65 (1): 63-83.
- Dalpé, Samuel et David Koussens. 2016. "Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la 'Charte des valeurs de la laïcité'. Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise." *Recherches sociographiques*, 57 (2-3) : 455-474.
- Das Gupta, Tania, Carl E. James, Chris Andersen, Grace-Edward Galabuzi et Roger C. A. Maaka (dir.). 2007. *Race and Racialization: Essential Readings*. Toronto, ON: Canadian Scholars' Press.
- Davis, Angela Y. 1981. *Race, Women, and Class*. New York: Random House.
- Dei, George Jerry Sefa, Karumanchery, Leeno Luke Karumanchery et Nisha Karumanchery-Luik. 2004. *Playing the Race Card: Exposing White Power and Privilege*. New York: Peter Lang.
- Dejesus, Georgette Hardy. 2002. "The N-Word and Academia: The Psychology of Employing an Epithet." DiversEducation.com, en ligne: <https://diverseeducation.com/article/2074/>.
- Delgado, Richard. 2012 [1982]. "Word that wound: A tort action for racial insults, epithets, and name-calling." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 17 (1): 133-182.

- Dick, Hilary Parsons et Kristina Wirtz. 2011. "Racializing discourse." *Journal of Linguistic Anthropology*, 21 (S1): E2-E10.
- Dobrowolsky, Alexandra. 2020. "A diverse, feminist 'Open Door' Trudeau-styled equality, liberalisms, and feminisms." dans Fiona McDonald et Alexandra Dobrowolsky (dir.), *Turbulent times, transformational possibilities ? Gender and politics today and tomorrow*. University of Toronto Press, p. -.
- Dorais, Geneviève. 2020. "Racisme anti-noir et suprématie blanche au Québec : déceler le mythe de la démocratie raciale dans l'écriture de l'histoire nationale." *Bulletin d'histoire politique*, 29 (1) : 136-161.
- Dotson, Kristie. 2011. "Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing." *Hypatia*, 26 (2): 236-257.
- . 2012. "A cautionary tale: On limiting epistemic oppression." *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33 (1): 24-47.
- . 2014. "Conceptualizing Epistemic Oppression." *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Polity*, 28 (2): 115-138.
- Du Bois, W.E.B. 2007a [1903]. *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2007b [1940]. *Dusk of Dawn: An Essay toward An Autobiography of Race Concept* Oxford: Oxford University Press.
- Dua, Enakshi et Nael Bhanji. 2017a. "Shifting terrains: A picture of the institutionalization of equity in Canadian universities." dans Frances Henry, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.), *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian universities*. Vancouver: University of British Columbia Press, p. 171-205.
- . 2017b. "Mechanisms to address inequities in Canadian universities: The performativity of ineffectiveness." dans Frances Henry, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.), *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian universities*. Vancouver: University of British Columbia Press, p. 206-238.
- Dubois, Vincent. 2009. "L'action publique." dans Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort (dir.), *Nouveau manuel de science politique*. La Découverte, p.311-325.
- Dummett, Michael. 1973. *Frege: Philosophy of Language*. Londres: Duckworth.
- Dussel, Enrique D., Javier Krauel et Virginie C. Tuma. 2000. "Europe, Modernity, and Eurocentrism." *Nepantla : Views from the South*, 1 (3): 465-478.

- Eckert, Penelope. 2006. "Communities of Practice." dans Keith Brown (dir.), *Encyclopedia of Language and Linguistics* (2^{ème} édition), Oxford: Elsevier, p. 683–685.
- Eckert, Penelope et Sally McConnell-Ginet. 1992. "Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice." *Annual Review of Anthropology*, (21): 461–488.
- Eid, Paul. 2012. "Les inégalités 'ethnoraciales' dans l'accès à l'emploi à Montréal : le poids de la discrimination." *Recherches sociographiques*, 53 (2) : 415-450.
- . 2014. "Balancing agency, gender and race : how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab?" *Ethnic and Racial Studies*, 38 (11): 1902-1917.
- . 2018. "Les majorités nationales ont-elles une couleur ?" *Sociologies et sociétés*, 50 (2) : 125-149.
- Eid, Paul, Johanne Magloire et Michèle Turenne. 2011. "Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés. Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences." *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ)*. Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- Eid, Paul, Meisson Azzaria et Marion Quérat. 2012. "Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées : Résultats d'un 'testing' mené dans le Grand Montréal." *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ)*. Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- El-Tayeb, Fatima. 2011. *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. University of Minnesota Press.
- Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA). 2019. "Réclamer notre pouvoir et notre place : Rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées." en ligne : <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>
- Evans, Heather K. et Ashley Moulder. 2011. "Reflecting on a Decade of Women's Publications in Four Top Political Science Journals." *PS: Political Science and Politics*, 44 (4): 703-798.
- Fadil, Nadia. 2014. "Islam and Feminism: A Vexed Relationship? Thinking Through the 'Muslim Question' and its Epistemological Conundrums." *Journal of Diversity and Gender Studies*, 1 (1): 51-59.
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. Londres: Longman.
- Fairclough, Norman et Ruth Wodak. 1997. "Critical Discourse Analysis." dans Teun A. Van Dijk (dir.), *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction*. Londres: Sage, p. 258-284.

- Fanon, Frantz. 2008 [1952]. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- . 2002 [1961]. *Les Damnés de la Terre*. Paris : La Découverte.
- Farris, Sara R. 2012. “Femonationalism and the ‘regular’ army of labor called Migrant Women.” *History of the Present*, 2 (2): 184–199.
- Fassin, Didier. 2006. “Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale.” dans Didier Fassin et Éric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris : La Découverte, p. 17-36.
- Fassin, Didier et Éric Fassin (dir.). 2006. *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris : La Découverte.
- Fekete, Liz. 2006. “Enlightened Fundamentalism? Immigration, Feminism and the Right.” *Race and Class*, 48 (2): 1-22.
- Fernando, Suman. 2003. *Cultural diversity, mental health and psychiatry: The struggle against racism*. Hove et New York: Brunner-Routledge.
- Fonds de recherche du Québec : Nature et Technologies, Santé, Société et Culture (FRQ). 2020. *L’Université québécoise du futur : tendances, enjeux, pistes d’action et recommandations*. Document de réflexion et de consultation.
- Foucault, Michel. 1969. *L’Archéologie du savoir*. Paris : Éditions Gallimard.
- . 1997. *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris : Gallimard/Seuil.
- Frankenberg, Ruth. 2001. “The mirage of an unmarked whiteness.” dans Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica et Matt Wray (dir.), *The Making and Unmaking of Whiteness*. Duke University Press, p. 72-96.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford et New York: Oxford University Press.
- . 2016. “Epistemic injustice and the preservation of ignorance.” dans Rik Peels et Martijn Blaauw, *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge University Press, p. 144-159.
- . 2017. “Evolving concepts of epistemic injustice.” dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p. 53-60.
- Frost-Arnold, Karen. 2014. “Imposters, tricksters, and trustworthiness as an epistemic virtue.” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 29 (4): 790–807.
- Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality : Essays in Feminist Theory*. Freedom, CA: The Crossing Press.
- Gagnon, Monika Kin et Yasmin Jiwani. 2012. “Amplifying Threat : Reasonable Accommodations and Quebec’s Bouchard-Taylor Commission Hearings (2007).” dans Smaro Kamboureli

- et Robert Zacharias (dir.), *Shifting the Ground of Canadian Literary Studies*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, p. 129-149.
- Gallagher, Charles A. 2003. "Color-blind privilege : The social and political functions of erasing the color line in Post-Race America." *Race, Gender and Class*, 10 (4): 22-37.
- Gay, Daniel. 2004. *Les Noirs du Québec, 1629-1900*. Québec : Septentrion.
- Gellner, Ernest. 2006 [1983]. *Nations and nationalism*. Oxford : Blackwell.
- Giladi, Paul et Nicola McMillan. 2018. "Introduction : Epistemic injustice and recognition theory." *Feminist Philosophy Quarterly*, 4 (4), en ligne: <https://doi.org/10.5206/fpq/2018.4.6227>
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Gilmore, Ruth Wilson. 2007. *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley: University of California Press.
- Gilroy, Paul. 1991. *There Ain't No Black in the Union Jack : The Cultural Politics of Race and Nation*, New York : Routledge.
- . 2000. *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Gines, Kathryn T. 2014. "A Critique of postracialism. Conserving race and complicating Blackness beyond the Black-white binary." *Du Bois Review*, 11 (1): 75-86.
- Godrie, Baptiste et Marie Dos Santos. 2007. "Présentation : Inégalités sociales, production des savoirs et de l'ignorance." *Sociologie et sociétés*, 49 (1) : 7-31.
- Goldberg, David Theo. 2001. *The Racial State*. Oxford: Blackwell.
- . 2009. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Wiley-Blackwell.
- . 2015. *Are We All Postracial yet ?* Malden : Polity Press.
- Göle, Nilüfer. 2003. *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*. Paris : Éditions La Découverte.
- Gouvernement du Québec. 2020. "Le racisme au Québec : Tolérance zéro." Rapport du Groupe d'action contre le racisme.
- Green, Joyce (dir.). 2007. *Making Space for Indigenous Feminism*. Londres : Zed Books.
- Greenwald, Anthony G. et Thomas F. Pettigrew. 2014. "With Malice Toward None and Charity for Some: Ingroup Favoritism Enables Discrimination." *American Psychologist*, 69 (7): 669–684.
- Grosfoguel, Ramón. 2010. "Epistemic Islamophobia and colonial social sciences." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8 (2): 29–38.

- Grosfoguel, Ramón et Ana Margarita Cervantes-Rodríguez. 2002. “Unthinking twentieth-century Eurocentric mythologies : Universalist knowledges, decolonialization, and developmentalism.” dans Ramón Grosfoguel et Ana Margarita Cervantes-Rodríguez (dir.), *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century : Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Westport: Praeger, p. 11-24.
- Guillaumin, Colette. 2002 [1972]. *L'Idéologie raciste*. Paris : Gallimard.
- Hage, Ghassan. 2000. *White nation : Fantasies of white supremacy in a multicultural society*. New York et Londres: Routledge.
- . 2003. *Against paranoid nationalism : Searching for hope in a shrinking society*. Annandale, NSW: Pluto Press.
- Haince, Marie-Claude, Yara El-Ghadban et Leila Benhadjoudja (dir.). 2014. *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après?* Montréal : Mémoire d'encrier.
- Hajjat, Abdellali et Marwan Mohammed. 2013. *Islamophobie. Ou comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.
- Hall, Stuart. 1991. “Old and new identities, old and new ethnicities.”, dans Anthony D. King, *Culture, Globalisation and the World System: Contemporary conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke: Macmillan, p. 41-68.
- Hamrouni, Naïma. 2018. “Les trois dimensions de l'injustice de la sous-représentation.” dans Daniela Heimpel et Saaz Taher (dir.), *Les défis du pluralisme : Au-delà des frontières de l'altérité*. Presses de l'Université de Montréal, p. 155-170.
- Haque, Eve. 2010. “Homegrown, Muslim and other: tolerance, secularism and the limits of multiculturalism.” *Social Identities*, 16 (1): 79-101.
- Haraway, Donna. 1988. “Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective.” *Feminist Studies*, 14 (3): 575–599.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . 2004. *The Feminist Standpoint Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York et London: Routledge.
- Haritaworn, Jin, Tamsila Tauqir et Esra Erdem. 2008. “Gay imperialism: the role of gender and sexuality discourses in the ‘war on terror’.” dans Adi Kuntsman et Esperanza Miyake (dir.), *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Racality*. York: Raw Nerve Books, p. 71-95.
- Harris, Leonard. 2018. “Necro-Being: An actuarial account of racism.” *Res Philosophica*, 95 (2): 273-302.

- Hartsock, Nancy. 1983. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.
- Haslanger, Sally. 2006. "What good are our intuitions : Philosophical analysis and social kinds." *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 80 (1): 89-118.
- Hassenteufel, Patrick. 2010. "Les processus de mise sur agenda : Sélection et construction des problèmes publics." *Informations sociales* 1 (157) : 50-58.
- Henry, Frances, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.). 2017a. *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian Universities*. Vancouver : UBC Press
- . 2017b. "Introduction: Setting the context." dans Frances Henry, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.), *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian Universities*. Vancouver: UBC Press, p. 3-23.
- . 2017c. "Representational Analysis: Comparing Canada, the United States, the United Kingdom, and Australia." dans Frances Henry, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.), *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian Universities*. Vancouver: UBC Press, p. 24-45.
- Henry, Frances et Carol Tator. 2009. *Racism in the Canadian University: Demanding Social Justice, Inclusion and Equity*. University of Toronto Press.
- Hilgartner, Stephen et Charles L. Bosk. 1988. "The rise and fall of social problems: A public arenas model." *Journal of sociology* 94 (1): 53-78.
- Hill, Jane H. 2001. "Mock Spanish, Covert Racism and the (Leaky) Boundary between Public and Private Spheres." dans Susan Gal et Kathryn Woolard (dir.), *Languages and Publics: The Making of Authority*, Manchester: St. Jerome Publishing, p. 83-102.
- . 2008. *The Everyday Language of White Racism*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hoagland, Sarah Lucia. 2001. "Resisting Rationality.", dans Nancy Tuana et Sandra Morgen (dir.), *Engendering Rationalities*. Albany : State University of New York Press, p. 125-150.
- Hollinger, David A. 2011. "The Concept of Post-Racial: How Its Easy Dismissal Obscures Important Questions." *Daedalus*, 140 (1): 174-182.
- Hom, Christopher. 2008. "The semantics of racial epithets." *Journal of Philosophy*, 105 (8): 416-440.
- Hoodfar, Homa. 1992. "The Veil in their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women." *Resources for Feminist Research*, 22 (3-4): 5-18.
- . 2003. "More than Clothing : Veiling as an Adaptive Strategy." dans Sajida J. Alvi, Homa Hoodfar et Sheila McDonough (dir.), *The Muslim Veil in North America. Issues and Debates*. Toronto: Women's Press, p. 3-40.

- Hooks, Bell. 1989. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Londres: Sheba.
- . 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- . 1992. *Black Looks : Race and Representation*. Brooklyn, New York: South End Press.
- Hornsby, Jennifer. 1993. “Speech acts and pornography.” *Women’s Philosophy Review*, (10): 38-45.
- . 1995. “Disempowered speech.” *Philosophical Topics*, 23 (2): 127-147.
- Hornsby, Jennifer et Rae Langton. 1998. “Free speech and illocution.” *Legal Theory*, (4): 21-37.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott et Barbara Smith (dir.). 1982. *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women’s Studies*. New York: Feminist Press at the City University of New York.
- Human Rights Council (HRC). 2021. “Promotion and protection of the human rights and fundamental freedoms of Africans and of people of African descent against excessive use of force and other human rights violations by law enforcement officers.” Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights, Session 47.
- Hurtado, Aída. 1996. “Strategic Suspensions: Feminists of Color Theorize the Production of Knowledge.” dans Nancy Rule Goldenberg, Jill Mattuck Tarule, Blythe Mcvicker Clinchy et Mary Field Belenky (dir.), *Knowledge, Difference, and Power: Essays Inspired by “Women’s Ways of Knowing”*. New York : Basic, p. 372-392.
- Hutchinson, John. 2005. *Nations as Zones of Conflict*. Londres : Sage Publications Ltd.
- Ikuenobe, Polycarp. 1998. “A defense of epistemic authoritarianism in traditional African cultures.” *Journal of Philosophical Research*, (23): 417–440.
- Jacobs, Harriet. 2001. *Incidents in the life of a slave girl*. Mineola, NY: Dover.
- Jaggat, Alison M. et Susan R. Bordo. 1989. “Introduction.” dans *Gender/Body/Knowledge : Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, NJ et Londres : Rutgers University Press, p. 1-10.
- James, Carl E. et Selom Chapman-Nyaho. 2017. “ ‘Would Never Be Hired These Days’: The Precarious Work Situation of Racialized and Indigenous Faculty Members.” dans Frances Henry, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.), *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian Universities*. Vancouver: UBC Press, p. 84-114.
- Jaunait, Alexandre, Amélie Le Renard et Élisabeth Marteu. 2013. “Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes.” *Presses de Sciences Po*, 1(49) : 5-23.
- Jeshion, Robin. 2013. “Expressivism and the offensiveness of slurs.” *Philosophical Perspectives*, (27): 231–259.

- . 2018. “Slurs, Dehumanization, and the Expression of Contempt.” dans David Sosa (dir.), *Bad Words: Philosophical Perspectives on Slurs*. Oxford University Press, p. 77-107.
- Jhappan, Radha et Daiva Stasiulis. 1995. “The Fractious Politics of a Settler Society: Canada.” dans Stasiulis Daiva et Nira Yuval-Davis (dir.), *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. Londres : Sage Publications, p. 95-131.
- Jiwani, Yasmin. 2004. “Gendering terror: representations of the orientalized body in Quebec’s post-September 11 English-language press.” *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13 (3): 265-291.
- . 2006. “Reframing violence.” dans *Discourses of Denial. Mediations of Race, Gender and Violence*. Vancouver et Toronto: UBC Press, p. 3-29.
- . 2010. “Doubling discourses and the veiled Other: Mediations of race and gender in Canadian media.” dans Sherene H Razack., Malinda S. Smith et Sunera Thobani (dir.), *States of Race: Critical Race Feminism for the 21st Century*. Toronto: Between the Lines, p. 59-86.
- Joachim, Joana. 2015. “Débats improductifs : Le blackface et la représentation au Québec.” *Tic Art Toc*, (5) : 45-46.
- Joseph, Ralina L. 2009. “ ‘Tyra Banks Is Fat’: Reading (Post-)Racism and (Post-)Feminism in the New Millennium.” *Critical Studies in Media Communication*, 26 (3): 237-254.
- Juteau, Danielle. 2007. *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales*. Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodements reliés aux différences culturelles. En ligne : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-10-juteaudanielle.pdf>.
- Kantola, Joanna. 2015. “Political science as a gendered discipline in Finland.” *European Political Science*, 14 (2): 79-86.
- Kaplan, David. 2005. “The meaning of ‘Ouch’ and ‘Oops.’” (transcription par Elizabeth Coppock) Howison Lecture in Philosophy at UC Berkeley.
- Kennedy, Randall L. 2000. “Who Can Say ‘Nigger’? And Other Considerations.” *The Journal of Blacks in Higher Education*, (26): 86–96.
- . 2002. *Nigger: The strange career of a troublesome word*. New York: Vintage.
- Kidd, James, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.). 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- King, Gary, Robert O. Keohane et Sidney Verba. 1994. *Designing social inquiry: scientific inference in qualitative research*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Kittay, Eva Feder. 2012. "Une éthique de la pratique philosophique." dans Sandra Laugier (dir.), *Tous vulnérables? Le care, les animaux, l'environnement*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, p. 123-172.
- Korteweg, Anna et Gökçe Yurdakul. 2009. "Islam, gender and immigrant integration : boundary drawing in discourses on honour killing in the Netherlands and Germany." *Ethnic and Racial Studies*, 32 (2): 218-238.
- Koussens, David. 2013. "Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques canadiens : éléments du débat québécois." *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, p. 183-204.
- Kukla, Rebecca. 2014. "Performative force, convention, and discursive injustice." *Hypatia*, 29 (2): 440-457.
- . 2018. "Slurs, Interpellation, and Ideology." *The Southern Journal of Philosophy*, (56): 7-32.
- Kuntsman, Adi. 2008. "Genealogies of Hate, Metonymies of Violence: Immigration, Homophobia, Homopatriotism." dans Adi Kuntsman et Esperanza Miyake (dir.), *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality*. York: Raw Nerve Books, p. 97-118.
- Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres et New York: Verso.
- Ladner, Joyce A. 1995. *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Lamy, Guillaume et Félix Mathieu. 2021. "Les quatre temps de l'interculturalisme au Québec." *Revue canadienne de science politique*, (53) : 777-799.
- Langton, Rae. 1993. "Speech acts and unspeakable acts." *Philosophy and Public Affairs*, 22 (4): 293-330.
- . 2012. "Beyond belief: Pragmatics in hate speech and pornography." dans Ishani Maitra et Mary Kate McGowan (dir.), *Speech and harm: Controversies over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press, p. 94-120.
- Larochelle, Catherine. 2020. "Petite histoire du nationalisme québécois et de ses racines orientalistes." dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 29-42.
- Larrabee, Mary Jeanne. 2006. " 'I know what a slave knows': Mary Prince's epistemology of resistance." *Women's Studies*, 35 (5): 453-473.

- Lavallee, Lynn F. et Jennifer M. Poole. 2009. "Beyond recovery : Colonization, health and healing for Indigenous people in Canada." *International Journal of Mental Health & Addiction*, 8 (2): 271-281.
- Lavanchy, Anne. 2018. "Taire la race pour produire une société incolore ? Les contours du régime racial en Suisse." *Sociologie et sociétés*, 50 (2) : 151-174.
- Lave, Jean et Etienne Wenger. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (1^{ère} édition). Cambridge et New York : Cambridge University Press.
- Lentin, Alana. 2015. "Racism in public or public racism: doing anti-racism in 'post-racial' times." *Ethnic and Racial Studies*, en ligne: <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2016.1096409>
- . 2016. "Racism in public or public racism: doing anti-racism in 'post-racial' times." *Ethnic and Racial Studies*, 39 (1): 33-48.
- . 2018. "Beyond denial : 'not racism' as racist violence." *Continuum*, en ligne: <https://doi.org/10.1080/10304312.2018.1480309>
- Lentin, Alana et Juliane Karakayali. 2016. "Bringing Race Back in: Racism in 'Post-Racial' Times." *Movements: Journal for Critical Migration and Border Regime Studies*, 2 (1): 141-147.
- Lépinard, Éléonore et Sarah Mazouz. 2019. "Cartographie du surplomb : Ce que les résistances au concept d'intersectionnalité nous disent sur les sciences sociales en France. " en ligne : <https://mouvements.info/cartographie-du-surplomb/>
- Leroux, Darryl. 2010a. *Commemorating Quebec: Nation, Race and Memory*. Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université Carleton.
- . 2010b. "Québec Nationalism and the Production of Difference: The Bouchard-Taylor Commission, the Hérouxville Code of Conduct, and Québec's Immigrant Integration Policy." *Quebec Studies*, (49): 107-126.
- . 2013. "The Many Paradoxes of Race in Québec: Civilization, Laïcité and Gender (In)equality." dans Lynn Caldwell, Darryl Leroux et Carriane K.Y. Leung (dir.), *Critical Inquiries: A Canadian Studies Reader*. Halifax: Fernwood Press, p. 53-70.
- Lewis, Reina. 1996. *Gendering Orientalism. Race, Feminity and Representation*. Londres et New York: Routledge.
- Leydet, Dominique. 2020. "La mise en représentation de la délibération dans les auditions publiques des commissions parlementaires : le cas du débat sur la laïcité de l'État." *Éthique publique*, 22 (1), en ligne : <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.5118>
- Livingston Smith, David. 2020. *On Inhumanity: Dehumanization and How to Resist It*. Oxford: Oxford University Press.

- Lorde, Audre. 2007a [1984]. *Sister Outsider : Essays and Speeches*. Trumansburg, New York : Crossing Press.
- . 2007b [1984]. “The master’s tools will never dismantle the master’s house.” dans *Sister Outsider : Essays and Speeches*. Trumansburg, New York : Crossing Press, p. 110-113.
- Lugones, María C. 2006. “On complex communication.” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21 (3): 75–85.
- . 2000. “Multiculturalism and Publicity.” *Hypatia*, 5 (5): 175-178
- Lugones, María C. et Elizabeth V. Spelman. 1983. “Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for ‘the woman’s voice?’” *Women’s Studies International Forum*, 6 (6): 573–581.
- Machery, Edouard et Luc Faucher. 2017. “Why Do We Think Racially? Culture, Evolution, and Cognition.” *Handbook of Categorization in Cognitive Science*. Elsevier, p. 1135–1175.
- MacKinnon, Catharine A. 1987. *Feminism modified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1993. *Only words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mahmood, Saba. 2001. “Feminist Theory, Embodiement, and the Docile Agent : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, Cultural.” *Cultural Anthropology*, 16 (2): 202-235.
- . 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton et Oxford: Princeton University Press.
- Mahrouse, Gada. 2008. “ ‘Reasonable Accommodation’ in Quebec: A Good-Faith Effort or Insidious State Racism.”, *R.A.C.E. link*, (2): 18-21.
- . 2010. “The ‘Reasonable Accommodation’ in Quebec: The Limits of Participation and Dialogue.” *Race & Class*, 52 (1): 85–96.
- Maitra, Ishani. 2009. “Silencing speech.” *Canadian Journal of Philosophy*, 39 (2): 309-338.
- . 2012. “Subordinating Speech.” dans Ishani Maitra et Mary Kate McGowan (dir.), *Speech and Harm: Controversies over free speech*. Oxford: Oxford University Press, p. 94-120.
- . 2017. “Speech and Silencing.” dans Ann Garry, Serene J. Khader et Alison Stone (dir.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. New York: Routledge, p. 279-291.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “On the Coloniality of Being.” *Cultural Studies*, 21 (2-3): 240-270.
- Maliniak, Daniel, Ryan Powers et Barbara F. Walter. 2013. “The Gender Citation Gap in International Relations.” *International Organization*, 67 (4): 889-922.
- Marx, Karl et Frederick Engels. 1975. *Marx-Engels Collected Works: Volume 03 – Marx and Engels: 1983-1844*. New York, NY: International Publishers.
- Mason, Rebecca. 2011. “Two Kinds of Unknowing.” *Hypathia*, 26 (2): 294-307.

- Massad, Joseph A. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago et Londres: The University of Chicago Press.
- Matsuda, Mari J. 1993. "Public response to racist speech: Considering the victim's story." dans Mari J Matsuda., Charles R. Lawrence, Richard Delgado et Kimberlè Williams Crenshaw (dir.), *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview Press, p. 17-52.
- Matsuda, Mari J., Charles R. Lawrence, Richard Delgado et Kimberlè Williams Crenshaw. 1993. *Words that wound: Critical Race theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview Press.
- May, Vivian M. 2014. "Speaking 'into the void'? Intersectionality critiques and epistemic backlash." *Hypatia*, 29 (1): 94-112.
- Maynard, Robyn. 2017. *Policing Black Lives: State Violence in Canada from Slavery to the Present*. Halifax et Winnipéd: Fernwood Publishing.
- Mbembé, Achille. 2005. "La République et l'impensé de la 'race'." dans Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris : La Découverte, p. 137-153.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York: Routledge.
- McGary, Howard. 2012. *The Post-Racial Ideal (Aquinas Lecture)*. Milwaukee: Marquette University Press.
- McGowan, Mary Kate. 2012. "On 'whites only' signs and racist hate speech: Verbal acts of racial Discrimination." dans Ishani Maitra et Mary Kate McGowan (dir.), *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press, p. 222–250.
- McKinnon, Rachel. 2016. "Epistemic injustice." *Philosophy Compass*, 11 (8): 437-446.
- McKittrick, Katherine et Sylvia Winter. 2014. *On Being Human as Praxis*. Durham : Duke University Press.
- Medina, José. 2010. "The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary." *Social Epistemology : A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 25 (1): 15-35.
- . 2013. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press.
- . 2017. "Varieties of Hermeneutical Injustice." dans James Kidd, José Medina and Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p. 41-52.

- . 2018. “Epistemic injustice and epistemologies of ignorance.” dans Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff et Luvell Anderson (dir.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*. New York et Londres : Routledge, p. 247-260.
- Michel, Noémi. 2014. *Quand les mots et les images blessent : Postcolonialité, égalité et politique des actes de discours en Suisse et en France*. Thèse de doctorat. Université de Genève.
- . 2015. “Sheepology: The postcolonial politics of raceless racism in Switzerland.” *Postcolonial Studies*, 18 (4): 410-426.
- . 2020. “Le racisme ‘sans race’.” *Tangram : Revue de la CFR*, (44) : 80-83.
- Mignolo, Walter D. 2001. “Coloniality of power and subalternity.” dans Iliana Yasmileth Rodriguez (dir.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. New York : Duke University Press, p. 424–444.
- . 2005. *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Pub.
- . 2009. “Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom.” *Theory, Culture & Society*, 26 (7–8): 159–181.
- Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca et Londres: Cornell University.
- . 2007. “White ignorance.” dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany : State University of New York Press, p. 11-38.
- . 2015. “The Racial Contract revisited: still unbroken after all these years.” *Politics, Groups and Identities*, 3 (3): 541-557.
- . 2017. “Ideology.” dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p.100-111.
- . 2018. “White ignorance.” dans Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff et Luvell Anderson (dir.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*. New York et Londres : Routledge, p. 475-487.
- Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.
- Minnich, Elizabeth. 1990. *Transforming Knowledge*, Philadelphia. PA: Temple University Press.
- Mitchell, Sara McLaughlin, Samantha Lange et Holly Brus. 2013. “Gendered Citation Patterns in International Relations Journals.” *International Studies Perspectives*, 14 (4): 485-492.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1984. “Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse.” *Boundary 2*, 12 (3): 333–358.
- . 2004. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Montréal sans Profilage. 2018. “Le profilage racial dans les pratiques policières : Points de vue et expériences de jeunes racisés à Montréal.” Rapport de recherche.

- Monture, Patricia. 2010. "Race, gender, and the university: Strategies for survival." dans Razack, Sherene, Malinda S. Smith et Sunera Thobani (dir.), *States of Race: Critical Race Feminism for the 21st Century*. Toronto: Between the Lines, p. 23-35.
- Mookerjea, Sourayan. 2009. "Hérouxville's Afghanistan, or, Accumulated Violence." *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 31 (2-3): 177-200.
- Moraga, Cherríe et Gloria Anzaldúa (dir.). 1981. *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*. Londres : Persephone Press.
- Morgan, Marcyliena. 2002. *Language, discourse and power in African American culture*. New York: Cambridge University Press.
- Mosse, George L. 1978. *Toward the Final Solution: A History of European Racism*. New York: Howard Fertig.
- . 1996. *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press.
- Mueller, Jennifer C. 2017. "Producing Colorblindness : Everyday Mechanisms of White Ignorance." *Social Problems*, 64 (2): 219-238.
- Mugabo, Délice. 2016. "On Rocks and Hard Places: A Reflection on Antiblackness in Organizing against Islamophobia." *Critical Ethnic Studies*, 2 (2): 159-183.
- . 2018. "Black in the City : On the Ruse of Ethnicity and Language in an Antiblack Landscape." *Identities : Global Studies in Culture and Power*, 26 (6): 631-648.
- Mullally, Siobhán. 2011. "Civic Integration, Migrant Women and the Veil: at the Limits of Rights?" *The Modern Law Review*, 74 (1): 27-56.
- Nader, Laura. 1989. "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women*." *Cultural Dynamics*, 2 (3): 323-355.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York : Routledge.
- . 1998. "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism." *Hypathia*, 13 (2): 86-106.
- Ndlovu- Gatsheni, Sabelo J. et Walter Chambati. 2013. *Colonality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*. Oxford: African Books Collective.
- Nelson, Charmaine A. 2016. *Slavery, Geography and Empire in Nineteenth-Century Marine Landscapes of Montreal and Jamaica*. Londres et New York: Routledge.
- Nelson, Lynn Hankinson. 1990. *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*. Philadelphie : Temple University Press.

- Nelson, Sarah E. et Kathi Wilson. 2017. “The mental health of Indigenous peoples in Canada: A critical review of research.” *Social Science & Medicine*, (176): 93-112.
- Néméh-Nombré, Philippe. 2019. “ ‘Sauvage’, ‘esclave’ et ‘Nègres blancs d’Amérique’ : hypothèses sur le complexe onto-politique québécois.” *HistoireEngagée*, en ligne : <https://histoireengagee.ca/sauvage-esclave-et-negres-blancs-damerique-hypotheses-sur-le-complexe-onto-politique-quebecois/>
- Neu, Jerome. 2009. *Sticks and stones: The philosophy of insults*. New York et Oxford: Oxford University Press.
- Neveu, Érik. 2015. *Sociologie politique des problèmes publics*. Paris : Armand Colin.
- Nicolas, Émilie. 2020. “Maîtres chez l’Autre.” *Liberté : Art & Politique*, (326) : 42-46.
- Nosek, Brian A. et Mahzarin R. Banaji. 2009. “Implicit Attitude.” dans Tim J.vBayne, Axel Cleeremans et Patrick Wilken (dir.), *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, p. 84–85.
- Office de Consultation Publique de Montréal (OCPM). 2020. “Racisme et discrimination systémiques dans les compétences de la Ville de Montréal.” Rapport de consultation publique. Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- Okazaki, Sumie. 2009. “Impact of racism on ethnic minority mental health.” *Perspectives on Psychological Science*, 4 (1): 103-107.
- Omi, Michael et Howard Winant. 1993. “On the Theoretical Status of the Concept of Race.” dans Cameron McCarthy et Warren Crichlow (dir.), *Race, Identity and Representation in Education*. New York, Routledge, p. 3-10.
- . 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Ortega, Mariana. 2006. “Being lovingly, knowingly ignorant: White feminism and women of color.” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21 (3): 56-74.
- Outlaw, Lucius T. 2007. “Social Ordering and the Systematic Production of Ignorance.” dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press.
- Owen, David. 2003. “Genealogy as Perspicuous Representation.” dans Cressida J. Heyes (dir.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, p. 82-96.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, Minnesota : University of Minnesota Press.
- Parekh, Gillian, Robert S. Brown et Samuel Zheng. 2018. “Learning Skills, System Equity, and Implicit Bias Within Ontario, Canada.” *Educational Policy*, 35 (3): 395-421.

- Passy, Florence et Marco Giugni. 2001. "Social Networks and Individual Perceptions: Explaining Differential Participation in Social Movements." *Sociological Forum* 16 (1): 123–53.
- Pettigrew, Thomas F. 2009. "Post-racism ? Putting President Obama's victory in perspective." *Du Bois Review*, 6 (2) : 279-292.
- Pierre, Myrlande. 2005. "Les facteurs d'exclusion faisant obstacle à l'intégration socioéconomique de certains groupes de femmes immigrées au Québec : un état des lieux." *Nouvelles pratiques sociales*, 17 (2) : 75-94.
- Pieterse, Alex L., Helen A. Neville, Nathan R. Todd et Robert T. Carter. 2012. "Perceived racism and mental health among Black American adults: A meta-analytic review." *Journal of Counseling Psychology*, 59 (1): 1-9.
- Pinder, Sherrow O. 2015. *Colorblindness, Post-raciality, and Whiteness in the United States*. Basingtoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pohlhaus, Gaile Jr. 2012. "Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory a willful hermeneutical ignorance." *Hypatia*, 27 (4): 715-735.
- . 2017. "Varieties of epistemic injustice." dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p.13-26.
- Popa-Wyatt, Mihaela et Jeremy L. Wyatt. 2018. "Slurs, roles and power." *Philosophical Studies*, 175 (11): 2879-2906.
- Potvin, Maryse. 2000. "Some Racist Slips about Quebec in English Canada Between 1995 and 1998." *Canadian Ethnic Studies*, 32 (2): 1–26.
- . 2014. "The Reasonable Accommodations Crisis in Quebec: Racializing Rhetorical Devices in Media and Social Discourse." *International Journal of Canadian Studies*, (50): 137-161.
- Pryor, Elizabeth Stordeur. 2016. "The etymology of nigger. Resistance, Language, and the Politics of Freedom in the Antebellum North." *Journal of the Early Republic*, 36 (2): 203-245.
- Puar, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, Aníbal. 1994. "Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine." *Multitudes*, en ligne : <https://www.multitudes.net/Colonialite-du-pouvoir-et/>
- . 2000. "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America." *International Sociology*, 15 (2): 215-232.
- . 2007. "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies*, 21 (2-3): 168-178.
- Rael, Patrick. 2002. *Black identity and Black protest in the antebellum North*. Chapel Hill et Londres: The University of North Carolina Press.

- Rahman, Jacquelyn. 2011. "The N Word: Its History and Use in the African American Community." *Journal of English Linguistics*, 20 (10): 1-35.
- Razack, Sherene H. 1998. *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto: Toronto University Press.
- . 2002. "Introduction: When place becomes race." dans Sherene H. Razack (dir.), *Race, Space and the Law: Unmapping a White Settler Society*. Toronto, ON : Between the lines, p. 1-20.
- . 2004a. "Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages." *Feminist Legal Studies*, 12 (2): 129-174.
- . 2004b. *Dark Threats and White Knights*. Toronto: UTP.
- . 2005. "Geopolitics, Culture Clash, and Gender After September 11." *Social Justice*, 32 (4): 11-31.
- . 2008. *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Reisigl, Martin et Ruth Wodak. 2001. *Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and antisemitism*. Londres : Routledge.
- Rezig, Inger. 1983. "Women's Roles in Contemporary Algeria: Tradition and Modernity." dans Bo Utas (dir.), *Women in Islamic Societies, Social Attitudes and Historical Perspectives*. Londres: Curzon Press and Humanities Press, p. 192-210.
- Richard, Mark. 2008. *When truth gives out*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Cedric J. 2005 [1983]. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. University of North Carolina Press.
- Roche, Elise et Ted Rutland. 2019. "La diversité sans diversité : différences 'raciales' et accès au logement dans deux villes plurielles francophones (Montréal et Saint-Denis)." *Information géographique*, (3) : 19-38.
- Rocher et White. 2014. "L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien." *Étude IRPP*, (49).
- Romani, Vincent. 2020. "La loi 21 québécoise et l'indicible mot en R." dans Leila Celis, Dia Diabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 43-59.
- Rutland, Ted. 2020. "Profiling the Future: The Long Struggle against Police Racial Profiling in Montreal." *American Review of Canadian Studies*, 50 (3): 270-292.
- . 2021. "From compromise to counter-insurgency: Variations in the racial politics of community policing in Montreal." *Geoforum*, (118): 180-189.

- Ryan, Chaneesa, Abrar Ali et Christine Shawana. 2021. "Forced or Coerced Sterilization in Canada: An Overview of Recommendations for Moving Forward." *International Journal of Indigenous Health*, 16 (1): 275-290.
- Säid, Edward, 1978, *Orientalism*. New York : Random House.
- Saka, Paul, 2007, *How to think about meaning*. Berlin: Springer.
- Salée, Daniel. 2007. "The Quebec state and the management of ethnocultural diversity: Perspectives on an ambiguous record." dans Keith Banting, Thomas J.Courchene et F. Leslie Seidle (dir.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*. Montreal: IRPP, p. 105-142.
- . 2010. "Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : Mythes, limites et possibles de l'interculturalisme." *Politique et Sociétés*, 29 (1): 145-180.
- Sampaio, Anna. 2006. "Women of Color Teaching Political Science: Examining the Intersections of Race, Gender, and Course Material in the Classroom." *PS: Political Science & Politics*, 39 (4): 917-922.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Beyond Abyssal Thinking : From Global Lines to Ecologies of Knowledges." *Review*, 30 (1): 45-89.
- . 2014. *Epistemologies of the South : Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publisher.
- Saul, Jennifer. 2006. "Pornography, speech acts and context." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106 (1): 229-248.
- Saussure, Ferdinand de. 1983. *Course in General Linguistics*. Peru: Open Court Publishing.
- Saville-Troike, Muriel. 2002. *The ethnography of communication: An introduction*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Sbisà, Marina. 2013. "Locution, illocution, perlocution." dans Wolfram Bublitz, Andreas H.Jucker et Klaus P.Schneider (dir.), *Handbooks of Pragmatics*. Berlin et Boston: Walter de Gruyter GmbH, p. 25-76.
- Scott, Corrie. 2016. "How French Canadians became White Folks, or doing things with race in Quebec." *Ethnic and Racial Studies*, 39 (7): 1280-1297.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, Joan Wallach. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2009. "Sexularism." *RSCAS Distinguished Lectures*. European University Institute, Florence.
- Scrutton, Anastasia Philippa. 2017. "Epistemic injustice and mental illness." dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p. 347-355.

- Selby, Jennifer. 2014. "Un/Veiling Women's Bodies: Secularism and Sexuality in Full-face veil Prohibitions in France and Québec." *Studies in Religion*, 43 (3): 439-466.
- Selby, Jennifer A., Lori G. Beaman et Amélie Barras. 2020. "L'angle mort de la 'laïcité ouverte' : les processus de navigation et négociations dans le vécu religieux au Canada." *Social Compass*, 67 (1) : 45-58.
- Settles, Isis H., Martinique K. Jones, NiCole T. Buchanan et Kristie Dotson. 2020. "Epistemic exclusion : Scholar(ly) devaluation that marginalizes faculty of color." *Journal of Diversity in Higher Education*. En ligne: <http://dx.doi.org/10.1037/dhe0000174>
- Settles, Isis H., Martinique K. Jones, NiCole T. Buchanan et Sheila T. Brassel. 2021. "Epistemic exclusion of women faculty and faculty of color: Understanding scholar(ly) devaluation as a predictor of turnover intentions." *The Journal of Higher Education*. En ligne: <https://doi.org/10.1080/00221546.2021.1914494>
- Smith, Anthony D. 1995. "Gastronomy of geology ? The role of nationalism in the reconstruction of nations." *Nations and nationalism*, 1 (1): 3-23.
- . 1999a. *Myths and memories of the nation*. Oxford : Oxford University Press.
- Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northwestern University Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999b. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres et Dunedin : Zed Books et University of Otago Press.
- Smith, Malinda S. 2010. "Gender, whiteness, and "other Others" in the academy." dans Sherene Razack, Malinda S. Smith et Sunera Thobani (dir.), *States of Race: Critical Race Feminism for the 21st Century*. Toronto: Between the Lines, p. 37-58.
- . 2003. "'Race Matters' and 'Race Manners'." dans Janine Brodie et Linda Trimble (dir.), *Reinventing Canada: Politics of the 21st Century*. Toronto: Prentice Hall, p. 108-130.
- . 2017. "Disciplinary Silences: Race, Indigeneity, and Gender in the Social Sciences." dans Frances Henry, Enakshi Dua, Carl E. James, Audrey Kobayashi, Peter Li, Howard Ramos et Malinda S. Smith (dir.), *The Equity Myth: Racialization and Indigeneity at Canadian Universities*. Vancouver: UBC Press, p. 239-262.
- Smitherman, Geneva. 2006. *Word from the Mother: Language and African Americans*. New York : Routledge.
- Solórzano, Daniel. 2000. "Critical Race Theory, Racial Microaggressions, and Campus Racial Climate: The Experiences of African American College Students." *The Journal of Negro Education* 69 (1-2): 60-73.

- Spillers, Hortense. 1984. "Interstices: A Small Drama of Words." dans Carol Vance (dir.), *Pleasure and Danger: Exploring Sexuality*. Boston: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. "Can the Subaltern Speak?" dans Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, p. 67-111.
- Stasiulis, Daiva. 2013. "Worrier Nation: Quebec's Value Codes for Immigrants." *Politikon*, 40 (1): 183-209.
- Stryker, Sheldon. 2000. "Identity Competition: Key to Differential Social Movement Participation?" dans Timothy Joseph Owens, Robert W. White, et Sheldon Stryker (dir.), *Self, Identity, and Social Movements*. University of Minnesota Press, p. 21-40.
- Stote, Karen. 2017. "Decolonizing Feminism: From Reproductive Abuse to Reproductive Justice." *Atlantis*, 38 (1): 110-124.
- Stuckey, Sterling. 1994. *Going through the storms: The influence of African Americans art in history*, New York: Oxford University Press.
- Sullivan, Shannon. 2007. "White ignorance and colonial oppression: Or, why I know so little about Puerto Rico." dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press, p. 153-172.
- Sullivan, Shannon et Nancy Tuana (dir.). 2007a. *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany : State University of New York Press.
- . 2007b. "Introduction." dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany : State University of New York Press, p. 1-10.
- Sundquist, Eric J. 1996. *The Oxford W. E. B. Du Bois Reader*. New York: Oxford University Press.
- Sundstrom, Ronald R. 2008. *The Browning of America and the Evasion of Social Justice*. New York: State University of New York.
- . 2018. "On post-racialism: Or, how color-blindness rebranded is still vicious." dans Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff et Luvell Anderson (dir.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*. New York et Londres : Routledge, p. 491-506.
- Taylor, Paul C. 2014. "Taking Post-Racialism Seriously: From Movement Mythology to Racial Formation." *Du Bois Review*, 11 (1): 9–25.
- Thobani, Sunera. 1999. "Sponsoring Immigrant Women's Inequalities." *Canadian Women Studies*, 19 (3): 11-16.
- . 2007. *Exalted Subjects. Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

- . 2008. “Gender and Empire: Veilmentaries and the War on Terror.” dans Paula Chakravartty et Yuezhi Zhao (dir.), *Global Communications : Toward a Transcultural Political Economy*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, p. 219-242.
- Thompson, Debra. 2008. “Is Race Political ?” *Canadian Journal of Political Science*, 41 (3): 525-547.
- . 2020. “The Intersectional Politics of Black Lives Matter.” dans Alexandra Dobrowolsky et Fiona MacDonald (dir.), *Turbulent Times, Transformational Possibilities? Gender Politics Today and Tomorrow*. Toronto: University of Toronto Press, p. 240-257.
- Tirrell, Lynne. 1999. “Derogatory terms: Racism, sexism, and the inferential role theory of meaning.” dans Christina Hendricks et Kelly Oliver (dir.), *Language and liberation: Feminism, philosophy, and language*. Albany, NY: SUNY Press, p. 41-79.
- . 2012. “Genocidal language games.” dans Ishani Maitra et Mary Kate McGowan (dir.), *Speech and harm: Controversies over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press, p. 174-221.
- Titley, Gavan. 2016. “The Debatability of Racism: Networked Participative Media and Racism.” *Rasismista Ja Rajoista*, en ligne: <https://raster.fi/2016/02/17/the-debatability-of-racism-networked-participative-media-and-postracialism/>
- Torfin, Jacob. 2005. “Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges.” dans David R. Howarth et Jacob Torfin (dir.), *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*. New York: Palgrave Macmillan, p. 1–32.
- Tuana, Nancy. 2006. “The Speculum of Ignorance: The Women’s Health Movement and Epistemologies of Ignorance.” *Hypatia*, 21 (3): 1-19.
- . 2017. “Feminist epistemology: The subject of knowledge.” dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p. 125-138.
- Van Dijk, Teun A. 1992. “Discourse and the denial of racism.” *Discourse & Society*, 3 (1): 87-118.
- Van Dijk, Teun A. 1993. “Principles of Critical Discourse Analysis.” *Discourse and Society*, 4 (2): 249-83.
- Vergès, Françoise. 2017. *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris : Albin Michel.
- Verrochi, Meredith. 2015. *Uncooperative engagement : An active response to hate speech*. Thèse de doctorat, en ligne: <https://d.lib.msu.edu/etd/3808>.
- Vickerman, Milton. 2013. *The Problem of Post-Racialism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Visvanathan, Shiv. 2009. “The search for cognitive justice.” Symposium *Knowledge in Question on Interrogating Knowledge and Questioning Science*, en ligne : www.india-seminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm
- Volpp, Leti. 2001. “Feminism versus Multiculturalism.” *Columbia Law Review*, 101 (5): 1181–1218.

- Voltaire, Frantz. 2007. *Une brève histoire des communautés noires du Canada*. Montréal : Éditions du CIDIHCA.
- Wanderer, Jeremy. 2017. "Varieties of testimonial injustice." dans James Kidd, José Medina et Gaile Jr. Pohlhaus (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p. 27-40.
- Wardhaugh, Ronald. 2009. *An Introduction to Sociolinguistics* (6^{ème} édition). Chichester, West Sussex et Malden: Wiley-Blackwell.
- Webster. 2020. *L'esclavage au Canada*. Commission Canadienne pour l'UNESCO.
- Webster et ValMo. 2019. *Le Grain de sable : Olivier Le Jeune, premier esclave au Canada*. Québec : Septentrion.
- Whiting, Daniel. 2008. "Conservatives and racists: Inferential role semantics and pejoratives." *Philosophia*, (36): 375-388
- Williams, Dorothy W. 1998. *Les Noirs à Montréal, 1628-1986 : essai de démographie urbaine*. Montréal : VLB.
- Williams, Fannie Barrier. 1905. "The colored girl." *The Voice of the Negro*, 2 (6): 400-03.
- Wilson, Harriet E. 2002. *Our nig: Or, sketches from the life of a free black* (3^{ème} édition). New York: Vintage Books.
- Wilson-Mitchell, Karline et Vincia Herbert. 2014. "Black Motherhood and the Power of the Intersectionality Framework: A Midwifery Perspective on the 'New Racism'." dans Kaila Adia Story (dir.), *Patricia Hill Collins: Reconceiving Motherhood*. Bradford, ON : Demeter Press, p. 97-121.
- Winks, Robin W. 1997 [1971]. *The Blacks in Canada : A History*. Montreal et Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Wise, Tim. 2010. *Colorblind: The Rise of Post-Racial Politics and the Retreat from Racial Equity*. San Francisco: City Lights Books.
- Wodak, Ruth. 2001. "The discourse-historical approach." dans Ruth Wodak et Michael Meyer (dir.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres: Sage Publications.
- . 2009. "The Semiotics of Racism : A Critical Discourse-Historical Analysis." dans Jan Renkema (dir.), *Discourse, of course : an overview of research in discourse studies*. Amsterdam et Philadelphie : John Benjamins Publishing Company, p. 311-326.
- Wodak, Ruth et Martin Reisigl. 2015. "Discourse and Racism." dans Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton et Deborah Schiffrin (dir.), *The Handbook of Discourse Analysis*, 2^{ème} édition. Sussex: John Wiley & Sons, p. 576-596.

- Wong, Alan. 2009. "The winter of our discontent: 'Reasonable Accommodation' and the 2007 Quebec election." dans Tina Rahimy (dir.), *Representation, Expression & Identity*. Oxford: Inter-Disciplinary Press, p. 137–152.
- Wynter, Sylvia. 1972. "One Love – Rhetoric or reality? Aspects of Afro-Jamaicanism." *Caribbean Studies*, 12 (3): 64-97.
- . 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation – An argument." *CR: The New Centennial Review*, 3 (3): 257-337.
- . 2015. *No Humans Involved. An Open Letter to my Colleagues.*. Hudson: Publication studio Hudson.
- Yancy, Georges. 2008. *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Yeğenoğlu, Meyda. 1998. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. "The return of the religious. Revisiting Europe and its Islamic others." *Culture and religion*, 7 (3): 245-261.
- Young, Marion Iris. 1990. "Five faces of oppression." *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 39-65.
- Yuval-Davis, Nira et Floya Anthias. 1989. *Women-nation-state*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Zaazaa, Amel et Christian Nadeau (dir.). 2019. *11 brefs essais contre le racisme : pour une lutte systémique*. Montréal. Éditions Somme toute.
- Zaazaa, Amel, Webster et Marie-Iris Légaré. 2020. "Changer le récit sur l'esclavage au Québec." *À bâbord!* (86) : 10-11.
- Zellars, Rachel. 2019 " 'Too Tedious to Mention' : Pondering the Border, Black Atlantic, and Public Schooling in Colonial Canada." *Left History*, 23 (1): 62-93.
- Zine, Jasmin. 2002. "Muslim Women and the Politics of Representation." *American Journal of Islam and Society*, 19 (4): 1-22.
- . 2004. "Creating a Critical Faith-Centered Space for Antiracist Feminism: Reflections of a Muslim Scholar-Activist." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20 (2): 167-187.
- . 2009. "Unsettling the Nation : Gender, Race and Muslim Cultural Politics in Canada." *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 9 (1): 146-193.
- Zoghلامي, Khaoula. 2020. "Qui peut témoigner ? Présences indésirables et paroles sous surveillance." dans Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (dir.),

Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 195-208.

———. 2021. “ ‘Centering [voices from] the margins’: Negotiating intersectionality as a consultative framework.” dans Chantal Benoit-Barné et Thomas Martine (dir.), *Speaking with One Voice: Multivocality and Univocality in Organizing*. Routledge & CRC.

Zuberi, Tukufu et Eduardo Bonilla-Silva (dir.). 2008. *White logic, white methods: Racism and methodology*. Plymouth : Rowman & Littlefield Publishers.

- 98.5 FM. 2021. “Bochra Manaï nommée commissaire à la lutte au racisme de Montréal. Elle est avec nous.” 13 janvier 2021, 98.5 FM, en ligne : <https://www.985fm.ca/audio/363510/bochra-manai-nommee-commissaire-a-la-lutte-au-racisme-de-montreal-elle-est-avec-nous>
- Ahmed, Sara. 2016. “Evidence.” 12 juillet 2016, en ligne : <https://feministkilljoys.com/2016/07/12/evidence/>
- Authier, Philip. 2020. “Premier Legault denounces treatment of Ottawa professor who used N-word.” *Montreal Gazette*, 20 octobre 2020, en ligne : <https://montrealgazette.com/news/quebec/quebec-minister-wades-into-n-word-controversy-at-ottawa-university>
- Banerjee, Sidhartha. 2019. “La demande de suspension de la Loi sur la laïcité portée en Cour d’appel.” *Le Devoir*, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/559284/la-demande-de-suspension-de-la-loi-sur-la-laicite-portee-en-cour-d-appel>
- BBC. 2021. “Five key moments from Biden’s first speech to Congress.” en ligne : <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-56924684>
- Bélair-Cirino, Marco. 2020. “Plusieurs élus québécois dénoncent des ‘dérapages’ dans le débat sur le ‘mot en N’.” *Le Devoir*, 21 octobre 2020, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/588148/reactions-politiques-quebec-universite-d-ottawa>
- BFMTV. 2021. “Éric Ciotti ‘déplore cette rupture entre la police et la justice’.” en ligne : https://www.bfmtv.com/politique/eric-ciotti-deplore-cette-rupture-entre-la-police-et-la-justice_VN-202105200120.html
- Bock-Côté, Mathieu. 2020. “Ce qui m’insulte : retour sur Tout le monde en parle.” *Le Journal de Montréal*, 26 octobre 2020, en ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2020/10/26/ce-qui-minsulte-retour-sur-tout-le-monde-en-parle>
- Bock-Côté, Mathieu. 2021. “François Legault contre la gauche woke.” *Journal de Montréal*, 13 février 2021, en ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2021/02/13/francois-legault-contre-la-gauche-woke>
- Bourgault-Côté, Guillaume. 2019. “Loi sur la laïcité : les groupes religieux dénoncent une consultation de ‘façade’.” en ligne :

- <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/553801/des-groupes-religieux-qualifient-la-consultation-sur-le-projet-de-loi-21-de-mascarade>
- Boutros, Magdaline. 2019. “Des groupes demandent le retrait du projet de loi sur la laïcité.” *Le Devoir*, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/551087/un-projet-de-loi-raciste>
- Change.org. 2020. “Statement of BIPOC caucus at the University of Ottawa.” en ligne: <https://www.change.org/p/statement-of-bipoc-caucus-at-the-university-of-ottawa?fbclid=IwAR2M0NtdSf1yK53GDH0ptaBjc4jK8J5ntpVAx5C0JntePSM1g5fL95LqPzI>
- Chouinard, Tommy. 2019. “ ‘Pas d’islamophobie au Québec’ : Legault corrige le tir.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201902/01/01-5213211-pas-dislamophobie-au-quebec-legault-corrige-le-tir.php>
- Codsi, Claude Kamal, Lyne Jubinville et Marie-Claude Girard. 2021. “ Laïcité : des inquiétudes non fondées d’Amnistie internationale.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2021-04-14/laicite/des-inquietudes-non-fondees-d-amnistie-internationale.php>
- Curtis, Christopher. 2021. “ The other side of ‘cancel culture’: Students open up about racial abuse on campus.” *Ricochet*, 17 février 2021, en ligne : <https://ricochet.media/en/3487/the-other-side-of-cancel-culture-students-open-up-about-racial-abuse-on-campus?fbclid=IwAR1gGOdAjKEd4Z0XZB45RAiQr0Z00XdUbsBGrfUZoXuRnrJ4yZ3Qj2sIkBM>
- Dib, Lina et Jessica Beauplat. 2020. “Trudeau choisit de dénoncer le racisme.” *La Presse*, 21 octobre 2020, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2020-10-21/controverses-a-l-universite-d-ottawa/trudeau-choisit-de-denoncer-le-racisme.php>
- Dubreuil, Émilie, 2020. “ ‘Nous assistons à une dérive’ : la cheffe du PLQ dénonce la censure à l’université.” *Radio-Canada*, 20 octobre 2020, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1742306/anglade-dominique-parti-liberal-quebec-politiquement-cheffe-censure-universite>
- Fortin, Steve E. 2020. *Journal de Québec*, 18 octobre 2020, en ligne : <https://www.journaldequebec.com/2020/10/18/le-mot-negre-il-va-dans-nimporte-quelle-bouche>
- Forgues, Martin, 2021. “La ‘vraie’ #CancelCulture.” *Ricochet*, 25 février 2021, en ligne : <https://ricochet.media/fr/3506/la-vraie-cancelculture>.

- Gobert, Céline. 2020. “Bock-Côté s’attaque à la gauche ‘woke’, une ‘secte radicale’ selon lui.” *Journal Métro*, 7 décembre 2020, en ligne : <https://journalmetro.com/actualites/national/2586137/bock-cote-sattaque-a-la-gauche-woke-une-secte-radicale-selon-lui/>
- Groguhé, Marissa. 2020. “Alors, qui a le droit de prononcer le mot ?” *La Presse*, 21 octobre 2020, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2020-10-21/controverse-a-l-universite-d-ottawa/alors-qui-a-le-droit-de-prononcer-le-mot.php>
- Holt, Willa. 2021. “Quebec’s ‘cancel culture’ debate misses the point.” *Ricochet*, 22 avril 2021, en ligne : <https://ricochet.media/en/3619/quebecs-cancel-culture-debate-misses-the-point>.
- Jiwani, Yasmin. 2018. “Québec’s push to ban the hijab is ‘sexularism.’” *The Conversation*, 5 novembre 2018, en ligne : <https://theconversation.com/quebecs-push-to-ban-the-hijab-is-sexularism-105967>
- Josselin, Marie-Laure. 2021. “Joyce Echaquan : le racisme est une des causes de la mort.” *Radio-Canada*, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1828421/coroner-joyce-echaquan-atikamekw-rapport-gouvernement-racisme-lacunes>
- Kendi, Ibram X. 2021. “Our New Postracial Myth.” *The Atlantic*, en ligne : <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/06/our-new-postracial-myth/619261/>.
- L’Actualité. 2018a. “Les 100 personnes les plus influentes du Québec (de 1 à 10).” *L’Actualité*, 5 décembre 2018, en ligne : <https://lactualite.com/societe/les-100-personnes-les-plus-influentes-du-quebec-de-1-a-10/>
- L’Actualité. 2018b. “Les 100 personnes les plus influentes du Québec (de 61 à 70).” *L’Actualité*, 5 décembre 2018, en ligne : <https://lactualite.com/societe/les-100-personnes-les-plus-influentes-du-quebec-de-61-a-70/>
- La Converse. 2020. “Le mot en N : comprendre la blessure.” 27 octobre 2020, Christelle Saint-Julien, en ligne : <https://laconverse.com/nouvelles/reportages/le-mot-en-n-comprendre-la-blessure/>
- La Presse. 2021a. “Les mots tabous, encore.” 29 janvier 2021, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2021-01-29/les-mots-tabous-encore.php>
- La Presse. 2021b. “Au-delà du ‘mot qui commence par un N’.” 6 février 2021, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/2021-02-06/au-dela-du-mot-qui-commence-par-un-n.php>

- La Presse. 2021c. “Ils ont peur d’être annulés.” 7 février 2021, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/2021-02-07/ils-ont-peur-d-etre-annules.php>
- La Presse. 2021d. “On va bouger.” 8 février 2021, *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/2021-02-08/on-va-bouger.php>
- La Presse. 2021e. “Un recteur dans la tourmente.” 9 février 2021, *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/2021-02-09/la-liberte-universitaire-en-peril/un-recteur-dans-la-tourmente.php>.
- La Presse Canadienne. 2019. “*SLAV*: des manifestants dénoncent une ‘appropriation raciste’.” *ICI Radio-Canada*, 18 juin 2019, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1109440/slav-appropriation-culturelle-esclavage-noirs-bonifassilepage>.
- Lachapelle, Judith. 2019. “Loi sur la laïcité : une seconde contestation déposée en Cour supérieure.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/2019-09-27/loi-sur-la-laicite-une-seconde-contestation-deposee-en-cour-superieure>
- Laliberté, Arlene et Georgia Vrakas. 2020. “Le racisme systémique et la violence des mots.” *La Presse+*, 24 octobre 2020, en ligne : https://plus.lapresse.ca/screens/a2edcae7-a436-4060-b105-d8e752c154e3_7C_0.html?utm_content=email&utm_source=lpp&utm_medium=referral&utm_campaign=internal+share
- Le Devoir. 2013. “Le manifeste des ‘Janette’ – Aux femmes du Québec.” 15 octobre 2013, en ligne : <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/389956/aux-femmes-du-quebec>
- Le Devoir. 2018. “Encore une fois, l’aventure se passera sans nous, les Autochtones ?” 14 juillet 2018, en ligne : <https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/532406/encore-une-fois-l-aventure-se-passera-sans-nous-les-autochtones>
- Le Devoir, 2020. “Enseigner dans le champ miné de l’arbitraire.” 20 octobre 2020, en ligne : <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/588101/enseigner-dans-le-champ-mine-de-l-arbitraire>
- Le Droit. 2020. “Libertés surveillées.” 16 octobre 2020, en ligne : <https://www.ledroit.com/opinions/libertes-surveillees-b9f50826490ce6838a1f13246358a7a2>
- Le Journal de Montréal. 2019. “Jolin-Barrette confiant que la Loi sur la laïcité sera respectée.” *Le Journal de Montréal*, en ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2019/03/30/jolin-barrette-confiant-que-la-loi-sur-la-laicite-sera-respectee-1>

- Le Journal de Montréal. 2020. “Sondage : baromètre des personnalités québécoises les plus populaires.” *Le Journal de Montréal*, 28 décembre 2020, en ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2020/12/28/sondage-barometre-des-personnalites-quebecoises-les-plus-populaires>
- Le Journal de Montréal. 2021. “Baromètre des personnalités québécoises de l’année.” *Le Journal de Montréal*, 27 décembre 2021, en ligne : <https://www.journaldemontreal.com/2021/12/27/barometre-des-personnalites-quebecoises-de-lannee>
- Legault, François. 2021. *Facebook*, 13 février 2021, en ligne : <https://m.facebook.com/FrancoisLegaultPremierMinistre/photos/a.407916555932047/3855408911182777/?type=3&source=57>
- Lepage, Guillaume. 2020. “La loi 21 ‘renforce le racisme systémique’, disent les militants.” *Le Devoir*, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/580790/la-loi-sur-la-laicite-de-l-etat-contribue-directement-au-racisme-systemique-au-quebec-disent-des-militants>
- Lévesque, Lia. 2019. “Laïcité : des groupes demandent le retrait du projet de loi.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201903/29/01-5220083-laicite-des-groupes-demandent-le-retrait-du-projet-de-loi.php>.
- Marin, Stéphanie. 2020. “Laïcité de l’État : la Cour suprême n’entendra pas la demande de suspension.” *Le Devoir*, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/canada/576722/laicite-de-l-etat-la-cour-supreme-n-entendra-pas-la-demande-de-suspension>
- Matias, J. Nathan, Neil Lewis Jr. Et Elan Hope. 2021. “Universities say they want more diverse faculties. So why is academia still so white?” *First Thirsty Eight*, en ligne: <https://fivethirtyeight.com/features/universities-say-they-want-more-diverse-faculties-so-why-is-academia-still-so-white/>
- Médias UOttawa. 2020. 19 octobre 2020, en ligne : <https://medias.uottawa.ca/nouvelles/message-du-recteur-jacques-fremont-au-sujet-dun-incident-recent-faculte-arts>
- Morin-Martel, Florence et Tommy Chouinard. 2021. “Une loi sur la liberté universitaire recommandée.” *La Presse*, 14 décembre 2021, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2021-12-14/commission-cloutier/une-loi-sur-la-liberte-universitaire-recommandee.php>
- Nadeau, Jessica. 2020. “Un professeur de Montréal-Nord critiqué pour son utilisation du mot en n s’excuse.” *Le Devoir*, 8 novembre 2020, en ligne :

- <https://www.ledevoir.com/societe/588490/un-professeur-de-montreal-nord-critique-pour-avoir-utilise-le-mot-en-n-s-excuse>
- Nicolas, Emilie. 2020. "Comment te faire confiance avec cette arme sans me fatiguer." *Le Devoir*, 21 octobre 2020, en ligne : <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/588151/comment-te-faire-confiance-avec-cette-arme-sans-me-fatiguer>
- Onfr. 2020a. "Professeure suspendue à l'U d'O : Des noirs francophones demandent une meilleure compréhension." *Onfr*, 19 octobre 2020, en ligne : <https://onfr.tfo.org/professeure-suspendue-a-lu-do-des-noirs-francophones-demandent-une-meilleure-comprehension/>
- Onfr. 2020b. "Polémique à l'U d'O : Trois auteurs francophones noirs divisés." *Onfr*, 21 octobre 2020, en ligne : <https://onfr.tfo.org/polemique-a-lu-do-trois-auteurs-francophones-noirs-divises/>
- Otter, Margaux. 2021. "Le CNRS recadre Vidal sur 'l'islamo-gauchisme' : récit d'une polémique inflammable." *L'Obs*, 17 février 2021, en ligne : <https://www.nouvelobs.com/societe/20210217.OBS40351/le-cnrs-recadre-vidal-sur-l-islamo-gauchisme-recit-d-une-polemique-inflammable.html>.
- Ouadia, Karim. 2021. "Un plaidoyer de François Legault contre l'autocensure." *Radio-Canada*, 13 février 2021, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1770598/legault-autocensure-liberte-expression-intimidation>
- Ouellette-Vézina, Henri. 2019. "Le projet de loi sur la laïcité n'est 'pas du tout raciste', martèle Jolin-Barrette." *Journal Métro*, en ligne : <https://journalmetro.com/actualites/montreal/2301470/le-projet-de-loi-sur-la-laicite-de-letat-nest-pas-du-tout-raciste-martele-jolin-barrette/>.
- Paré, Isabelle. 2019. "Le projet de loi est-il raciste ? La laïcité, nouvelle ligne de fracture." *Le Devoir*, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/551059/le-projet-de-loiest-il-raciste>
- Perreault, Laura-Julie. 2021. "Qui a peur des woke?" *La Presse*, 28 février 2021, en ligne : <https://www.lapresse.ca/debats/editoriaux/2021-02-28/qui-a-peur-des-woke.php>
- Perron, Louis-Samuel. 2019. "La Cour d'appel maintient la Loi sur la laïcité." *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-faits-divers/2019-12-12/la-cour-d-appel-maintient-la-loi-sur-la-laicite>
- Pétréault, Clément. 2020. "Amine El-Khatmi : 'Il n'y a pas de racisme structurel en France'." *Le Point*, En ligne : https://www.lepoint.fr/politique/amine-el-khatmi-il-n-y-a-pas-de-racisme-structurel-en-france-04-06-2020-2378429_20.php

- Pilon-Larose, Hugo. 2021. “Danielle McCann s’inquiète du phénomène de l’autocensure.” *La Presse*, 23 mars 2021, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2021-03-23/comite-sur-la-liberte-academique/danielle-mccann-s-inquiete-du-phenomene-de-l-autocensure.php>
- Portland State Library Special Collections. 1975. “Black Studies Center public dialogue. Pt. 2.” *Soundcloud*, 30 mai 1975, en ligne : <https://soundcloud.com/portland-state-library/portland-state-black-studies-1?fbclid=IwAR1eh1xHKqm3zvG9Y4NMAMvWkFTle4-4uFhY4dahEFJQUrA2wCwjLVtwBNc>
- Prosper, Will. 2020. “Le mot en N : un débat à la pointe de l’iceberg.” *Ricochet*, 24 octobre 2020, en ligne : <https://ricochet.media/fr/3343/nword-ottawa-quebec-racisme-systemique-will-prosper>
- Prosper, Will et Samira Laouni. 2019. “La loi sur la laïcité est un cas de racisme systémique.” En ligne : https://quebec.huffingtonpost.ca/entry/la-loi-sur-la-laicite-est-un-cas-de-racisme-systemique_qc_5d1df8e2e4b04c48140fe6be
- . 2020. “Le Québec est prêt à passer à l’action contre le racisme.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/debats/opinions/2020-06-12/le-quebec-est-pret-a-passer-a-l-action-contre-le-racisme>
- Pryor, Elizabeth Stordeur. 2019. “Why it’s so hard to talk about the N-word.” *TEDxEasthamptonWomen*, en ligne : https://www.ted.com/talks/elizabeth_stordeur_pryor_why_it_s_so_hard_to_talk_about_the_n_word/up-next
- Radio-Canada. 2017a. “Racisme systémique : au tour de la CAQ de demander l’annulation des consultations.” en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1056595/racisme-systemique-consultations-commission-caq-annulation-couillard>
- Radio-Canada. 2017b. “Plus d’un million d’emplois à pourvoir d’ici 2024, dit Couillard.” en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1071276/plus-dun-million-demplois-a-pourvoir-dici-2024-dit-couillard>
- Radio-Canada. 2017c. “Le racisme systémique aura sa consultation citoyenne.” en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1071298/quebec-racisme-systemique-table-concertation-consultation-citoyenne>
- Radio-Canada. 2017b. “Consultation sur le racisme : pas de huis clos imposé, confirme Tamara Thermitus.” 20 septembre 2017, en ligne : <https://ici.radio->

canada.ca/nouvelle/1057021/consultation-racisme-discrimination-systemique-huis-clos-commission-droits-personne-tamara-thermitus

Radio-Canada. 2019a. “Loi sur la laïcité : Québec remporte une première manche judiciaire.” En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1227686/loi-laicite-gouvernement-legault-contestation-judiciaire>

Radio-Canada. 2019b. “Laïcité : des groupes veulent appeler de la décision de la Cour supérieure.” En ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1232901/laicite-loi-jugement-cour-superieure-quebec-conseil-musulmans-association-libertes-civiles>

Radio-Canada. 2020a. “Le ‘mot en n’ : L’arbre qui cache la forêt.” *ICI Radio-Canada*, 25 octobre 2020, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/tele/tout-le-monde-en-parle/site/segments/entrevue/206547/leapge-duval-destine-lamour-nicolas-webster>

Radio-Canada. 2020b. “Utilisation du ‘mot en n’ : les élus divisés sur le sort de la professeure d’Ottawa.” *Radio-Canada*, 20 octobre 2020, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1742542/racisme-controverse-universite-ottawa-francois-legault-guilbault>

Radio-Canada. 2020c. “Mot en n : entrevue avec Verushka Lieutenant-Duval.” *ICI Radio-Canada*, 21 octobre 2020, en lien : <https://ici.radio-canada.ca/info/videos/media-8334551/mot-en-n-entrevue-avec-verushka-lieutenant-duval>

Radio-Canada. 2020d. “Un dimanche avec Dany Laferrière.” *Dessine-moi un dimanche*, Radio-Canada Ohdio, 25 octobre 2020, en ligne : <https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/dessine-moi-un-dimanche/segments/entrevue/206724/dany-laferriere-racisme-mot-en-n>

Richer, Jocelyne. 2017. “Racisme systémique : le PQ lance une pétition pour faire reculer le gouvernement.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201704/06/01-5086099-racisme-systemique-le-pq-lance-une-petition-pour-faire-reculer-le-gouvernement.php>

Ricochet. 2019. “Projet de loi 21 : Des féministes québécoises dénoncent la Commission parlementaire liée au projet de loi 21.” *Ricochet*, en ligne : <https://ricochet.media/fr/2627/des-feministes-quebecoises-denoncent-la-commission-parlementaire-liee-au-projet-de-loi-21>

RTS. 2020. “La Suisse est-elle raciste ?” en ligne : <https://www.rts.ch/emissions/infrarouge/11383136-la-suisse-est-elle-raciste.html>

- Saint-Arnaud, Pierre. 2019a. “Laïcité : le projet de loi suscite de l’opposition.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/201903/28/01-5219970-laicite-le-projet-de-loi-suscite-de-lopposition.php>
- . 2019b. “Laïcité : la consultation qualifiée de mascarade par des groupes religieux.” *La Presse*, en ligne : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2019-05-07/laicite-la-consultation-qualifiee-de-mascarade-par-des-groupes-religieux>
- Scott, Marian. 2020. “Black voices not heard in N-word debate, students say.” *Montreal Gazette*, 22 octobre 2020, en ligne : <https://montrealgazette.com/news/local-news/black-voices-not-heard-in-n-word-debate-students-say>
- Sioui, Marie-Michèle. 2021. “Legault reconnaît le racisme systémique...dans les pensionnats.” *Le Devoir*, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/638118/legault-reconnait-le-racisme-systemique-dans-les-pensionnats>
- Sevastopulo, Demetri et Claire Bushey. 2020. “Trump dismisses idea of systemic racism during visit to Kenosha.” *Financial Times*, en ligne : <https://www.ft.com/content/3d044bed-f468-42f4-9953-94568860c4f6>
- Table de concertation contre le racisme systémique – TCRS. 2019. “Projet de loi 21 : un cas de racisme systémique.” *Presse-toi à gauche !*, en ligne : <https://www.pressegauche.org/Un-cas-de-racisme-systemique>
- The Associated Press. 2021. “Text of Sen. Tim Scott’s GOP response to Biden speech.” en ligne : <https://apnews.com/article/tim-scott-joe-biden-business-race-and-ethnicity-health-789601bb6410b6756358893bea33d5a9>
- Thomlinson, Asha, Lisa Mayor et Nazom Baksh. 2021. “Being Black on campus : Why students, staff and faculty say universities are failing them.” *CBC*, 24 février 2021, en ligne : <https://www.cbc.ca/news/canada/anti-black-racism-campus-university-1.5924548>
- Vastel, Marie. 2020. “Le ‘mot en N’ divise à Ottawa.” *Le Devoir*, 23 octobre 2020, en ligne : <https://www.ledevoir.com/politique/canada/588283/le-mot-en-n-divise-a-ottawa>

Références parlementaires

Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 7 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 33, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190507.html>

Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 8 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 34, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190508.html>

Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 9 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 35, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190509.html>

Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 14 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 38, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190514.html#debut_journal

Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 15 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol. 45, n° 39, en ligne : http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190515.html#debut_journal

Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, 16 mai 2019, Journal des débats de la Commission des institutions, 42^{ème} législature, 1^{ère} session, vol.45, n° 40, en ligne : <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-42-1/journal-debats/CI-190516.html>

Annexe 1

36 individus et organismes participant aux audiences publiques de la Commission parlementaire de la Loi 21 ou *Loi sur la Laïcité de l'État* au Québec :

Nom des organismes et des individus	Intervenants lors de l'audience	Journée de l'audience
Pour les droits des femmes du Québec (PDF-Q)	Diane Guilbaut , présidente de PDF Québec Leila Lesbet , membre du conseil d'administration et membre fondatrice de PDF Québec	7 mai 2019
Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (CCIEL)	Djemila Benhabib , membre fondatrice du CCIEL Louise Mailloux , membre fondatrice du CCIEL	
Mouvement national des Québécoises et Québécois (MNQ)	Etienne-Alexis Boucher , président et directeur général par intérim du MNQ Yves Bergeron , trésorier du MNQ Sarah Déry , professionnelle responsable de l'animation et des commémorations du MNQ	
Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL)	Ferid Chikhi , membre fondateur de l'AQNAL Ali Kaidi , membre fondateur de l'AQNAL	
Charles Taylor et Jocelyn Maclure	Charles Taylor , professeur émérite de philosophie à l'Université McGill Jocelyn Maclure , professeur de philosophie à l'Université Laval	
Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ)	Philippe-André Tessier , président de la CDPDJ Evelyne Pedneault , conseillère juridique au Service de la recherche de la CDPDJ Jean-Sébastien Imbeault , chercheur au Service de la recherche de la CDPDJ	
Centre consultatif des relations juives et israéliennes (CERJI)	David Cape , président du CERJI Eta Yudin , vice-présidente du CERJI Dan-Michael Abécassis , directeur des relations gouvernementales du CERJI	
Nadia El-Mabrouk et Leila Bensalem	Nadia El-Mabrouk , professeure d'informatique à l'Université de Montréal Leila Bensalem , professeur d'anglais à la Commission scolaire de Montréal	8 mai 2019
Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec (AMAL Québec)	Haroun Bouazzi , co-président d'AMAL Québec	
Gérard Bouchard	Gérard Bouchard , professeur émérite d'histoire à l'Université du Québec à Chicoutimi	
Louis-Philippe Lampron	Louis-Philippe Lampron , professeur de droit à l'Université Laval	
Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel (COR)	Samira Laouni , présidente et directrice du COR Miriam Taylor , administratrice du COR	
Centrale des syndicats du Québec (CSQ)	Sonia Éthier , présidente de la CSQ Nathalie Léger , avocate au Service juridique de la CSQ Gabriel Danis , conseiller aux dossiers sociopolitiques à la CSQ	

Juristes pour la laïcité et la neutralité religieuse de l'État	Julie Latour , membre des Juristes pour la laïcité Céline Hervieux-Payette , membre des Juristes pour la laïcité François Côté , chargé de cours et doctorant en droit	9 mai 2019
Syndicat de la fonction publique et parapublique du Québec (SFPQ)	Christian Daigle , président du SFPQ Julien Gaudreau , conseiller politique du SFPQ Patrick Audy , vice-président du SFPQ	
Christiane Pelchat	Christiane Pelchat , femme politique et ancienne présidente du Conseil du statut de la femme	
Fatima Houda-Pépin	Fatima Houda-Pépin , femme politique et ancienne députée du Parti Libéral du Québec	
Fédération des commissions scolaires du Québec (FCSQ)	Alain Fortier , président de la FCSQ Christiane Barbe , directrice générale de la FCSQ Sophie Laberge , secrétaire générale de la FCSQ	
Association provinciale des enseignantes et enseignants du Québec (APEQ)	Heidi Yetman , présidente de l'APEQ Sébastien Joly , directeur exécutif de l'APEQ	
Ligue d'action nationale	Robert Laplante , directeur de la revue et des Cahiers L'Action nationale au sein de la Ligue d'action nationale Denis Monière , président de la Ligue d'action nationale	14 mai 2019
Guy Rocher	Guy Rocher , professeur émérite de sociologie à l'Université de Montréal	
Ville de Montréal	Valérie Plante , mairesse de la Ville de Montréal (Projet Montréal) Robert Beaudry , conseiller et membre du comité exécutif de la Ville de Montréal	
Fédération québécoise des municipalités (FQM)	Chantal Lamarche , préfète à la MRC Vallée-de-la-Gatineau et membre du comité exécutif à la FQM Pierre Châteauevert , directeur des politiques de la FQM Maryse Drolet , conseillère politique du FQM	
Syndicat des agents de protection de la faune du Québec (SAPFQ)	Martin Perreault , président de la SAPFQ et agent de protection de la faune	
Fédération autonome de l'enseignement (FAE)	Sylvain Mallette , enseignant d'histoire au secondaire et président de la FAE Alain Marois , enseignant en adaptation scolaire au primaire et vice-président à la vie politique de la FAE Séverine Lamarche , conseillère au service des Relations de travail de la FAE Rémi Bourget , associé chez Mitchell Gattuso et membre de la FAE	
Association des commissions scolaires anglophones du Québec (ACSAQ)	Russell Copeman , directeur de l'ACSAQ Dan Lamoureux , président de l'ACSAQ Sylvain Racette , membre de l'ACSAQ	
Mouvement laïque québécois (MLQ)	Daniel Baril , vice-président du MLQ Lucie Jobin , présidente du MLQ Danielle Payette , ex-membre du comité administratif du MLQ	15 mai 2019
Les avocats et notaires de l'État québécois (LANEQ)	Marc Dion , président de LANEQ André Gauvin , vice-président de LANEQ	

Confédération des syndicats nationaux (CSN)	Marie-Hélène Bonin , conseillère syndicale au Service de recherche et de condition féminine de la CSN Jacques Létourneau , président de la CSN Mireille Bénéard , membre du CSN	16 mai 2019
Patrick Taillon	Patrick Taillon , professeur de droit de l'Université Laval	
Pierre Bosset	Pierre Bosset , professeur de droit à l'Université du Québec à Montréal	
Association des policières et policiers provinciaux du Québec (APPQ)	Pierre Veilleux , président de l'APPQ Alain Rousseau , procureur de l'APPQ Dominic Ricard , vice-président de l'APPQ	
Fédération des femmes du Québec (FFQ)	Gabrielle Bouchard , présidente de la FFQ Idil Issa , membre de la FFQ	
Coalition Inclusion Québec (CIQ)	Perri Ravon , membre du CIQ et avocate en droit constitutionnel Taran Singh , membre du CIQ et représentant de la communauté sikhe du Québec Bouchera Chelbi , membre du CIQ et enseignante en anglais langue seconde dans deux écoles de la commission scolaire de Montréal Gregory Bordan , membre du CIQ et avocat Diane Rollert , cofondatrice de la Coalition Inclusion Québec et pasteure de l'Église unitarienne de Montréal	
Ligue des droits et libertés (LDL)	Christian Nadeau , président de la LDL Maxim Fortin , coordonnateur de la section Québec de la LDL Alexandra Pierre , membre du conseil d'administration de la LDL	
Rassemblement pour la laïcité (RPL)	Michèle Sirois , coordonnateur du RPL Claude Kamal Codsi , coordonnateur du RPL	

Annexe 2

92 individus et organismes ayant déposé un mémoire dans le cadre de la Commission parlementaire de la Loi 21 ou *Loi sur la Laïcité de l'État* au Québec :

Nom des organismes et des individus dépositaires d'un mémoire	Signataires du mémoire et leur statut	Date du dépôt du mémoire
Pour les droits des femmes du Québec (PDF Québec)	Diane Guilbault , présidente de PDF Québec Membres du conseil d'administration de PDF Québec	7 mai 2019
Gérard Bouchard	Gérard Bouchard , professeur émérite d'histoire à l'Université du Québec à Chicoutimi	8 mai 2019
Charles Taylor et Jocelyn Maclure	Charles Taylor , professeur émérite de philosophie à l'Université McGill Jocelyn Maclure , professeur de philosophie à l'Université Laval	
Association québécoise des Nord-Africains pour la laïcité (AQNAL)	Ferid Chikhi , membre fondateur de l'AQNAL Ali Kaidi , membre fondateur de l'AQNAL	
Centre consultatif des relations juives et israéliennes (CERJI)	Centre consultatif des relations juives et israéliennes (CERJI)	
Mouvement national des Québécoises et Québécois (MNQ)	Mouvement national des Québécoises et Québécois (MNQ)	
Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ)	Evelyne Pedneault , conseillère juridique au Service de la recherche de la CDPDJ Jean-Sébastien Imbeault , chercheur au Service de la recherche de la CDPDJ	
Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (CCIEL)	Djemila Benhabib , membre fondatrice du CCIEL Louise Mailloux , membre fondatrice du CCIEL	
Nadia El-Mabrouk et Leila Bensalem	Nadia El-Mabrouk , professeure d'informatique à l'Université de Montréal Leila Bensalem , professeur d'anglais à la Commission scolaire de Montréal	9 mai 2019
Centrale des syndicats du Québec (CSQ)	Centrale des syndicats du Québec (CSQ)	
Louis-Philippe Lampron	Louis-Philippe Lampron , professeur de droit à l'Université Laval	
Organisme de communication pour l'ouverture et le rapprochement interculturel (COR)	Samira Laouni , présidente et directrice du COR Aziza Bllili , administratrice du COR Miriam Taylor , administratrice du COR Abderrahim Maalah , administratrice du COR Marie-Andrée Provencher , administratrice du COR	
Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec (AMAL Québec)	Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec (AMAL Québec)	

Fédération des commissions scolaires du Québec (FCSQ)	Fédération des commissions scolaires du Québec (FCSQ)	10 mai 2019
Juristes pour la laïcité de l'État	Juristes pour la laïcité de l'État représenté par Maître Julie Latour	
Association provinciale des enseignantes et des enseignants du Québec (APEQ)	Association provinciale des enseignantes et des enseignants du Québec (APEQ)	
Syndicat de la fonction publique et parapublique du Québec (SFPQ)	Syndicat de la fonction publique et parapublique du Québec (SFPQ)	
Christiane Pelchat	Christiane Pelchat , femme politique et ancienne présidente du Conseil du statut de la femme	
Guy Rocher	Guy Rocher , professeur émérite de sociologie à l'Université de Montréal	14 mai 2019
Fédération québécoise des municipalités (FQM)	Fédération québécoise des municipalités (FQM)	15 mai 2019
Syndicat des agents de protection de la faune du Québec	Martin Perreault , président de la SAPFQ et agent de protection de la faune	
Ligue d'action nationale	Ligue d'action nationale	
Association des commissions scolaires anglophones du Québec (ACSAQ)	Association des commissions scolaires anglophones du Québec (ACSAQ)	
Fédération autonome de l'enseignement (FAE)	Fédération autonome de l'enseignement (FAE)	
Ville de Montréal	Ville de Montréal	
Pierre Bosset	Pierre Bosset , professeur de droit à l'Université du Québec à Montréal	
Association des policières et policiers provinciaux du Québec (APPQ)	Pierre Veilleux , président de l'APPQ	
Mouvement laïque québécois (MLQ)	Mouvement laïque québécois (MLQ)	16 mai 2019
Confédération des syndicats nationaux (CSN)	Confédération des syndicats nationaux (CSN)	
Les avocats et notaires de l'État québécois (LANEQ)	Les avocats et notaires de l'État québécois (LANEQ)	
Patrick Taillon	Patrick Taillon , professeur de droit de l'Université Laval	
Andréa Richard	Andréa Richard , écrivaine	
Guy Durand	Guy Durand , théologien et juriste	
Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp	Michel Seymour , professeur émérite de philosophie à l'Université de Montréal Jérôme Gosselin-Tapp , doctorant en philosophie à l'Université d'Ottawa	
Regroupement des collèges du Montréal métropolitain (RCMM)	Regroupement des collèges du Montréal métropolitain (RCMM)	17 mai 2019

Barreau du Québec	Me Pearl Eliadis , présidente du Barreau Me Alexandre-Philippe Avard , membre du Barreau Me Pierre Bosset , membre du Barreau Me Christian Brunelle , membre du Barreau Me Véronique Lamontagne , membre du Barreau Me Nicole Leblanc , membre du Barreau Me Jocelin Lecomte , membre du Barreau Me Carmelle Marchessault , membre du Barreau Me Marie-Josée Villeneuve , membre du Barreau Me Ana Victoria Aguerre , secrétaire du Comité en droit de la personne du Service de recherche et législation du Barreau du Québec	
Gérard Lévesque	Gérard Lévesque , auteur et professeur de philosophie à la retraite	
Association humaniste du Québec (AHQ)	Association humaniste du Québec (AHQ)	
Association de Droit Lord Reading	Association de Droit Lord Reading	
Commission scolaire de la Pointe-de-l'Île	Commission scolaire de la Pointe-de-l'Île	
Hassan Jamal	Hassan Jamal , citoyen	
Association des directeurs de police du Québec (ADPQ)	Association des directeurs de police du Québec (ADPQ)	
Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux (ACCÉSSS)	Alliance des communautés culturelles pour l'égalité dans la santé et les services sociaux (ACCÉSSS)	
Samuel Chérubini	Samuel Chérubini , étudiant en sciences humaines au Cégep de Granby	
Commission scolaire de Montréal (CSDM)	Commission scolaire de Montréal (CSDM)	
Amitié Québec-Kabylie	Amitié Québec-Kabylie	
Chris Eustace	Chris Eustace , enseignant retraité	
Association des Townshippers	Association des Townshippers	
Conseil de la femme musulmane de Québec (CFMQ)	Conseil de la femme musulmane de Québec (CFMQ)	
Ligue des droits et libertés (LDL)	Ligue des droits et libertés (LDL)	
Union étudiante du Québec (UEQ)	Union étudiante du Québec (UEQ)	
Suzanne Chabot	Suzanne Chabot , étudiante à la maîtrise à l'Université Mishkah en politique islamique	
Patrice Garant	Patrice Garant , citoyen	
Jean-Claude Bernatchez	Jean-Claude Bernatchez , professeur en relations de travail à l'Université du Québec à Trois-Rivières	
Commission scolaire English-Montréal (CSEM)	Commission scolaire English-Montréal (CSEM)	

Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFÉAS)	Hélène Cornellier , responsable des communications et de la rédaction des documents de l'AFÉAS)
Y des femmes de Montréal	Y des femmes de Montréal
Institut Universitaire Sherpa du CIUSS-CODIM et l'Équipe de Recherche et Action sur les Polarisation Sociales (RAPS)	Cécile Rousseau , membre du RAPS Jill Hanley , membre du RAPS Geneviève Audet , membre du RAPS Janet Cleveland , membre du RAPS Ghayda Hassan , membre du RAPS Janique Johnson-Lafleur , membre du RAPS Abdelwahet Mekki-Berrada , membre du RAPS Victorine Michalon-Brodeur , membre du RAPS Maryse Potvin , membre du RAPS
Fédération québécoise des associations foyers-écoles (FQAFÉ)	Linton Garner , membre du FQAFÉ
Fédération québécoise des directions d'établissement d'enseignement (FQDE)	Lise Madore , présidente de la FQDE
Bill Clennett	Bill Clennett, citoyen
Alliance des chrétiens en droit (ACD)	Derek Ross , directeur exécutif et avocat de l'ACD Robert E. Reynolds , président émérite de l'ACD et avocat à Montréal
Amnistie internationale Canada francophone	Amnistie internationale Canada francophone
Organisation mondiale des Sikhs du Canada (WSO)	Organisation mondiale des Sikhs du Canada (WSO)
Coalition Inclusion Québec (CIQ)	Coalition Inclusion Québec (CIQ)
Rassemblement pour la laïcité (RPL)	Claude-Kamal Codsí , co-coordonnateur du RPL Michèle Sirois , co-coordonnatrice du RPL
Fédération des femmes du Québec (FFQ)	Gabrielle Bouchard , présidente de la FFQ Idil Issa , vice-présidente de la FFQ Caroline Jacquet , membre de la FFQ Pauline Ou-halima , membre de la FFQ
Bloc québécois	Bloc québécois
Robert W Talbot	Robert W Talbot , citoyen
Gérard Montpetit	Gérard Montpetit , citoyen
Opposition officielle de la Ville de Montréal	Lionel Perez , chef d'Ensemble Montréal et chef de l'Opposition de la Ville de Montréal
Nicholas Newman	Nicholas Newman , professeur de clinique à l'Université de Montréal
Droits, diversité et dialogue	Droits, diversité et dialogue
Conseil du statut de la femme (CSF)	Lynda Gosselin , membre du CSF Mélanie Julien , membre du CSF
Jacques Légaré	Jacques Légaré , citoyen
Fédération des associations étudiantes universitaires	Denis Sylvain , président de la FAEUQEP

étudiantes en éducation permanente (FAEUQEP)		
Conseil national des musulmans canadiens (CNMC)	Conseil national des musulmans canadiens (CNMC)	
B'nai Brith Canada	B'nai Brith Canada	
Association des directeurs généraux des commissions scolaires anglophones du Québec (ADGCSAQ)	Association des directeurs généraux des commissions scolaires anglophones du Québec (ADGCSAQ)	
Quebec Community Groups Network	Geoffrey Chambers , président du Quebec Community Groups Network	
Justice Femme	Hanadi Saad , présidente et fondatrice de Justice Femme	21 mai 2019
Fondation canadienne des femmes	Fondation canadienne des femmes	
ADATH	Michael Whiteman , rabbin et membre d'ADATH	
Centre de littératie religieuse civique (CLRC)	Centre de littératie religieuse civique (CLRC)	
Mouvement des droits des citoyens (MDC)	Bachar Elsolh , membre du MDC Mohamed Kamel , membre du MDC	22 mai 2019
Carolyn Gehr	Carolyn Gehr , enseignante	23 mai 2019
Conseil catholique d'expression anglaise (ESCC)	Conseil catholique d'expression anglaise (ESCC)	
Centre Justice et Foi (CJF)	Centre Justice et Foi (CJF)	
Jean-Yves Leblanc	Jean-Yves Leblanc , citoyen	
Dominique Beaulieu	Dominique Beaulieu , citoyen	
Hôpital général juif	G.Eric Jarvis , professeur de psychiatrie à l'Université McGill et l'Hôpital général juif Dennis C.Wendt , professeur d'éducation et de psychologie à l'Université McGill Ridha Joobar , professeur de psychiatrie à l'Université McGill Ashok Malla , professeur de psychiatrie à l'Université McGill Judy Glass , professeur de psychiatrie à l'Université McGill et directeur en psychiatrie à l'Hôpital général juif Abdelwahed Mekki-Berrada , professeur à l'Université Laval Melissa Pickles , psychiatre à l'Hôpital Douglas Laurence J.Kirmayer , professeur de psychiatrie à l'Université McGill Bilkis Visandjée , professeure en sciences infirmières à l'Université de Montréal Cécile Rousseau , professeure de psychiatrie sociale et culturelle à l'Université McGill Zoë Thomas , professeure de psychiatrie à l'Université McGill	

	<p>Don Quang Tran, professeur de psychiatrie à l'Hôpital Charles LeMoyne, Jaswant Guzder, professeure de psychiatrie à l'Université McGill Howard Margolese, professeur de psychiatrie à l'Université McGill Marie Nathalie LeBlanc, professeure de sociologie à l'Université du Québec à Montréal Karl Julian Looper, professeur de psychiatrie à l'Université McGill et chef du Département de psychiatrie de l'Hôpital général juif Alessandra Miklavcic, manager du Language Barriers Project à l'Hôpital général juif Toby Jane Measham, professeur de psychiatrie à l'Université McGill Myrna Lashley, professeure de psychiatrie à l'Université McGill Kathy Myron, psychiatre à l'Hôpital général juif Marc J.Miresco, directeur des service externes de l'Hôpital général juif Esther Lang, thérapeute à Hôpital général juif</p>	
Conseil canadien des femmes musulmanes (CCMW)	Samaa Elibyari , secrétaire au CCMW	