



Université de Montréal

La laïcité en France et au Québec  
Les trajets historiques vers les commissions Stasi et Bouchard-Taylor

par  
Guillaume Legault

Département de science politique  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise  
en science politique

Janvier 2011

© Guillaume Legault, 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :  
La laïcité en France et au Québec  
Les trajets historiques vers les commissions Stasi et Bouchard-Taylor

présenté(e) par :  
Guillaume Legault

a été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes :

Jane Jenson  
directrice de recherche  
Éléonore Lépinard  
membre du jury  
Charles Blattberg  
membre du jury

## Résumé

Dans ce mémoire, l'auteur part d'un constat : deux commissions sont lancées au Québec et en France dans des contextes similaires d'intense débat social autour de la question de la laïcité. Même si la commission française réserve le rôle principal au concept de laïcité et que la commission québécoise l'examine parmi d'autres concepts, il est évident que la polémique québécoise des accommodements raisonnables en matière sociale et religieuse fait écho au débat du voile en France, les trames de lancement des commissions, une comparaison des concepts de laïcité est ainsi pertinente. Des modèles différents de laïcité des commissions mises en parallèle : une laïcité ouverte mettant davantage l'accent sur la liberté de conscience et permettant le port de signes religieux pour le Rapport Bouchard-Taylor et une laïcité ferme mettant en équilibre la liberté de conscience et l'égalité de traitement avec une nécessité de respect de l'ordre et de la neutralité d'un espace public, alors que le port d'objets religieux ostensibles est exclu de l'école publique pour le Rapport Stasi. Les trajectoires historiques menant à ces commissions permettent de dégager l'importance de moments clés dans la formation de la laïcité : les révolutions, l'installation des idéologies étatiques et l'institutionnalisation par le droit et l'éducation. Ces charnières par leur spécificité nationale contribuent à façonner les laïcités québécoise et française.

Mots clés : Laïcité, Commission Stasi, Commission Bouchard-Taylor, idéologie, institutionnalisation, histoire, révolution.

## Abstract

The author of this thesis examines two cases, Quebec and France, in which similar issues and debates have propelled state commissions about *laïcité*. The concept of *laïcité*, otherwise known as secularism, is the main focus of the Stasi Commission in France and an important one in the Bouchard-Taylor Commission in Quebec. The concept of *laïcité* is analysed differently in both commission reports. The Bouchard-Taylor report puts forward the concept of « *laïcité ouverte* » (open secularism) which mainly insists on the promotion of freedom of conscience and allows individuals to wear religious objects. The Stasi Report chooses a firm conception of *laïcité* which balances freedom of conscience and equality with social order imperatives, putting forward a neutral public space in which public schools should not allow individuals to wear ostensibly visible religious objects. Key moments like revolutions, the installation of state ideologies and the institutionalization of *laïcité* in the fields of law and education, help us to understand the historical trajectories that have led to the respective apprehensions of secularism. Specific national settings are responsible for the differences in the processes of construction of French and Quebec secularisms.

Key words: *Laïcité*, secularism, Bouchard-Taylor commission, Stasi commission, ideology, institutionalization, history, revolution.

## Table des matières

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>7</b>
DEUX COMMISSIONS ET UN CONCEPT .....	8
UNE ÉTUDE COMPARATIVE IMPORTANTE .....	11
<b>LES RAPPORTS BOUCHARD-TAYLOR ET STASI : LAÏCITÉS DIFFÉRENTES.....</b>	<b>14</b>
COMMISSIONS AUX MANDATS DIFFÉRENTS, PERTINENCE DE LA COMPARAISON .....	14
LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE EST UNE LAÏCITÉ OUVERTE .....	15
UNE HISTOIRE DE RESPECT DES DIFFÉRENCES ET DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE .....	18
UNE LAÏCITÉ FERME, FONDEMENT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE .....	20
UNE INTERPRÉTATION DIFFÉRENTES DES MÊMES PRINCIPES .....	24
L’HISTOIRE RÉPUBLICAINE À L’AUNE DE LA LAÏCITÉ.....	25
DES COMMISSIONS COMME INSTITUTIONS ET LIEUX DE LUTTES IDÉOLOGIQUES .....	29
<b>LES TRAJECTOIRES HISTORIQUES FRANÇAISE ET QUÉBÉCOISE DE LA LAÏCITÉ .....</b>	<b>34</b>
LES RÉVOLUTIONS ET LEURS INCIDENCES.....	35
<i>La Révolution contre l’Église .....</i>	<i>35</i>
<i>La Révolution tranquille .....</i>	<i>38</i>
LES IDÉOLOGIES ÉTATIQUES : FONDATION DES CONCEPTIONS DE LA LAÏCITÉ .....	43
<i>L’interculturalisme, un cadre francophone des relations multiculturelles .....</i>	<i>43</i>
<i>Le républicanisme, prisme politique de la laïcité française.....</i>	<i>51</i>
INSTITUTIONNALISATION PAR LE DROIT ET L’ÉDUCATION .....	55
<i>La laïcité française instituée par la séparation et la neutralité.....</i>	<i>56</i>
<i>Institutionnalisation de déconfessionnalisation et d’accommodement raisonnable. ...</i>	<i>67</i>
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>74</b>
POINTS FORTS DES TRAJECTOIRES QUÉBÉCOISE ET FRANÇAISE DE LA LAÏCITÉ.....	74

POSITIONNEMENT DES COMMISSIONS BOUCHARD-TAYLOR ET STASI VIS-A-VIS DES TRAJECTOIRES DE LA LAÏCITE .....	78
LE PROBLEME MUSULMAN, LA MONDIALISATION ET LA LAÏCITE.....	82
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>89</b>
<b>ANNEXE .....</b>	<b>97</b>

## Introduction

La laïcité est une idée phare dans l'univers franco-québécois depuis plusieurs décennies. Elle est un concept sociopolitique et historique suscitant tant d'intérêt, de passion et de débats qu'elle a généré deux commissions depuis les années 2000 en France et au Québec : la commission Stasi en 2003 dans l'Hexagone et la commission Bouchard-Taylor en 2007-2008 au Québec. Les deux commissions n'avaient pas le même mandat. Pourtant, la question de la laïcité demeure fondamentale aux approches, analyses et recommandations. Après examen des rapports de ces commissions, force est de constater que la laïcité se fonde sur deux perspectives et cadres politiques différents. Alors qu'une comparaison des commissions, en fonction de leur conception de la laïcité et des trajectoires historiques ayant façonné ces constructions divergentes, est inédite dans la littérature, comment comprendre cette divergence?

Le concept de séparation des institutions étatiques et religieuses dans un État dit moderne s'est imposé dans la majorité des pays occidentaux. La laïcité au Québec et en France est fortement associée à cette conceptualisation du rôle de l'État. En France, la laïcité a des racines sociohistoriques et une portée de sens beaucoup plus profondes et importantes au point où d'aucuns croient que la laïcité est le fondement essentiel de la République française depuis la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État. Au Québec, l'idée a été arrimée aux discours politiques depuis la Révolution tranquille et suite à quelques commissions qui en ont défini les paramètres à un point tel qu'il est inconcevable d'imaginer un Québec dans lequel l'Église joue un rôle principal.

Depuis la dernière décennie, des remous sociaux au Québec et en France en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle mettent en relief l'étendue des défis des sociétés contemporaines à relever face à la diversité et à la pluralité des pratiques sociales, culturelles et religieuses ainsi que les difficultés de la mise en œuvre de solutions harmonieuses. En France, au début des années 2000 un débat public véhément s'est articulé autour des questions du voile et de la violence dans les écoles et a mené le président Jacques Chirac à mettre en place le 3 juillet 2003 la commission Stasi, chargée de faire le point sur la laïcité. Le rapport final a été remis le 11 décembre de la même année.

En 2006 et 2007, un débat médiatique et social s'échafaude au Québec à propos d'une série d'accommodements jugés douteux par plusieurs. Les partis politiques sont entraînés dans la politisation de ces débats complexes et sont confrontés à des attentes élevées de solutions globales quant à ces enjeux. Alors qu'au départ le Parti québécois et le Parti libéral restent plus prudents sur la question, Mario Dumont, le chef de l'Action démocratique du Québec, affirme qu'il est important de parfaire le système d'intégration des immigrants avant d'en accueillir davantage et qu'il ne faut pas oublier les racines identitaires québécoises et l'héritage catholique indéniable.

La crise des accommodements raisonnables prend de l'ampleur devenant une polémique touchant la question de l'identité nationale. C'est dans ce contexte que le premier ministre Jean Charest met sur pied le 8 février 2007 une commission habilitée à faire le point sur les pratiques d'accommodements raisonnables en matière culturelle et religieuse au Québec. Les travaux de la commission se sont conclus par le dépôt du rapport le 22 mai et la fermeture de ses bureaux le 18 juin 2008.

Il importe d'analyser les différences et les nuances distinguant les deux rapports sous l'angle de la conception de la laïcité. Notre propos est que ses différences ne sont ni fruit d'hasard ni produit intellectuel d'un regroupement particulier. Notre proposition est que chaque rapport représente et incarne une histoire différente, et le concept de laïcité mis de l'avant est sa conséquence. Après avoir établi cette première comparaison, une enquête pour saisir les moments clé des histoires française et québécoise développant ces différentes façons de concevoir la laïcité, est de mise. Les périodes de révolution, la mise en place des idéologies étatiques et l'institutionnalisation du domaine du droit et de l'éducation sont tous des domaines qui permettent le développement d'une trajectoire nationale de laïcité. Finalement, l'étude de l'immigration dans un contexte de mondialisation et d'une propagation des discours sécuritaires suite au 11 septembre 2001, permettra de vérifier l'adhérence et la consistance des modèles québécois et français.

#### *Deux commissions et un concept*

Les deux commissions diffèrent en ce qui a trait aux mandats, aux procédures et audiences ainsi qu'à leur composition. Pour la commission Bouchard-Taylor, nommée

formellement la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, le mandat était

de dresser un portrait des pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles (assorti d'un aperçu comparatif avec d'autres pays), d'analyser les enjeux qui y sont associés, de mener une vaste consultation sur le sujet et de formuler des recommandations visant à assurer que ces pratiques soient conformes aux valeurs fondamentales du Québec (Bouchard et Taylor 2008, 33).

Pour ce faire, les coprésidents Gérard Bouchard, un spécialiste d'histoire sociale, et Charles Taylor, un philosophe politique, ont partagé la responsabilité de diriger la commission, de présider les audiences, de délibérer, de rédiger et de signer un rapport final. Des audiences ont été tenues dans les villes et villages de différentes régions du Québec alors que les citoyens sont invités à déposer un mémoire. Parallèlement, un comité de sages et d'experts est formé et retenu comme consultants informels de la commission durant ses travaux. Ce comité n'avait pas droit de regard sur la rédaction du rapport et ses recommandations du rapport.

Dans ce document de 310 pages intitulé « Fonder l'avenir : le temps de la conciliation », on retrouve tout d'abord une version écourtée et résumée du rapport global concernant la question des accommodements raisonnables et survolant quelques autres thèmes. La première partie décrit de façon transparente le mandat de la commission, les objectifs des coprésidents, des travaux et audiences de la commission. La deuxième partie fait état de la perception de Bouchard et Taylor de la crise des accommodements raisonnables, de la chronologie de cette crise à travers la succession des accommodements présentés comme contentieux par les médias. Les accommodements dans leur nature et étendue sont alors analysés, la commission faisant la part des faits, paradigmes et des mythes populaires. La troisième partie qui fait l'analyse du cadre de référence, aborde les normes communes, le cadre d'intégration, l'interculturalisme et la laïcité. La fin du rapport consiste en un retour sur les accommodements à la lumière des divers éléments de ce cadre de référence québécois. La quatrième partie traite des pratiques d'harmonisation. La cinquième traite de la diversité ethnoculturelle et des identités. Les dernières parties s'intéressent aux rapports interculturels, aux inégalités et discriminations; la conclusion présente les recommandations des commissaires.

*La Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*

communément appelée la Commission Stasi a eu pour mandat défini sommairement par le Président Chirac de réfléchir « sur l'application du principe de laïcité dans la République (Stasi 2003, 2). La commission était formée du président de commission Bernard Stasi, ancien ministre et médiateur de la République, du rapporteur général Rémy Schwartz, conseiller politique et doyen des commissaires du gouvernement, ainsi que de 18 membres, autant des politiciens, des universitaires spécialistes d'histoire, de droit, de philosophie et de sociologie, que d'enseignants et de fonctionnaires<sup>1</sup>. Les audiences ont pris la forme d'une série d'entrevues et de tables rondes planifiées avec un panel d'invités sélectionnés par le personnel administratif politique. L'ensemble des membres étaient présents durant les différentes phases de la commission : ils ont délibéré sur le sens du rapport à produire et ont été signataire de ce rapport. Une dissidence est venue rompre l'unanimité souhaitée par le président de commission Stasi, alors qu'un des membres, Jean Baubérot, s'est abstenu de signer le rapport puisqu'il n'entérine pas les conclusions et recommandations de la commission, en particulier le bannissement du port des signes ostentatoires religieux de l'école publique.

Le rapport final est un document de 78 pages divisé en quatre parties suivies d'une conclusion contenant nombre de recommandations. Y apparaît aussi la présentation des intervenants qui ont participé aux auditions ouvertes au public et de celles qui ont eu lieu à huis clos. Les chapitres d'analyse traitent de la laïcité comme principe et valeur, comme principe juridique mis en application, comme défi contemporain et comme modèle ferme qui rassemble.

Alors que le concept de laïcité est au coeur du mandat et l'objet central de la Commission Stasi et que sa pertinence et son utilité ne sont pas en cause, il en est autrement pour la commission Bouchard-Taylor. L'idée de départ est de réaliser une étude des accommodements raisonnables en matière religieuse. Ces accommodements constituent une doctrine juridique canadienne fondée sur la liberté de religion (Woehrling 2009, 129-137), l'une des garanties juridiques d'une société démocratique et laïque dont nous analyserons les tenants et aboutissants en détail.

Les commissaires québécois incluent nommément le concept de laïcité comme découlant logiquement d'une étude qui ne se limite pas strictement à l'aspect juridique des accommodements raisonnables. En effet, la crise des accommodements

---

<sup>1</sup> La liste des noms et fonctions des membres de la fonction se trouvent en annexe.

raisonnables a été depuis le départ liée à une problématisation du modèle d'intégration socioculturel des immigrants. Les commissaires, ayant accepté d'explorer cette dynamique, se sont attardés à l'étude de l'interculturalisme, de l'immigration, de la laïcité et de la thématique de l'identité québécoise (Bouchard et Taylor 2008, 17).

Le rapport volumineux de la commission Bouchard-Taylor présente un modèle québécois de laïcité ouverte (Bouchard et Taylor 2008, 134) au sein de laquelle les individus peuvent vivre pacifiquement ensemble malgré des valeurs différentes (Bouchard et Taylor 2008, 139). Les commissaires rejettent l'idée que l'État doive être neutre et que les pratiques culturelles et religieuses doivent être confinées à l'espace privé.

La commission Stasi par ailleurs parvient à une toute autre image de la laïcité. La France, considérée par les chercheurs comme l'exception alors que la laïcité a longtemps été l'apanage exclusif de celle-ci, a présidé à la naissance et au développement de cette idée. Ce qui illustre la différence de la vision du rapport français, est qu'il est notamment recommandé que les agents ne peuvent arborer aucun signe d'appartenance religieuse et que le voile soit banni de l'école publique. Nous constatons que la conception de la laïcité est moins ouverte que la québécoise et requiert un confinement plus grand des pratiques religieuses à l'espace privé. Le Rapport Stasi encadre donc dans un pacte républicain français le concept de laïcité.

A priori, on pourrait penser que la lecture des rapports Stasi et Bouchard-Taylor conduirait aux mêmes constats ou réflexions et à soupeser les mêmes enjeux théoriques ou empiriques. Cependant, des différences fondamentales s'imposent.

#### *Une étude comparative importante*

On a donc deux commissions qui accordent une place importante ou centrale à la laïcité mais qui ne formulent pas le principe de la même façon. Il est pertinent de se demander comment comprendre cette divergence alors que le contexte de la recherche en sciences sociales que ce soit en France ou au Québec n'a pas encore présenté d'étude comparative des conceptions respectives de ces deux États.

Il serait inexact toutefois d'affirmer qu'aucun ouvrage ou article ne fait mention des commissions Bouchard-Taylor et Stasi. Au contraire, tous les travaux portant sur la laïcité que nous avons trouvés et qui sont postérieurs aux deux commissions

mentionnent et analysent certains aspects de ces commissions. Ils sont la plupart du temps ancrés dans leur contexte national et ne font que survoler la question laïque ailleurs.

Une chercheuse française, Cécile Laborde, qualifie les rapports des deux commissions comme exprimant des modalités différentes du discours républicain. Elle analyse le rapport Bouchard-Taylor comme modalité critique d'un discours républicain divergent de la version conservatrice française présente dans le rapport Stasi (Laborde 2009). Nous ne pensons pas que le discours et la trajectoire institutionnelle québécois se conçoivent principalement par référence au cadre républicain même si plusieurs distinctions d'intérêts sont établies par la chercheuse française.

Charles Taylor et Jocelyn Maclure réexaminent plusieurs des thématiques du Rapport Bouchard-Taylor et certains concepts liés à la laïcité, tels les accommodements raisonnables et l'espace public à partir d'une lecture philosophique et également ancrée dans les contextes nationaux (Maclure et Taylor 2010). Ils promeuvent le modèle qu'ils nomment libéral pluraliste québécois parce qu'il est selon eux le modèle le plus apte à mettre en œuvre la liberté de conscience.

Deux auteurs se démarquent par leur intérêt pour la pluralité des modèles de laïcité à travers le monde. Il s'agit de Jean Baubérot, sociologue des religions et de la laïcité (Baubérot 2007; 2008) en France et de Micheline Milot, sociologue québécoise s'intéressant à ces mêmes questions (Milot 2008). Baubérot entérine même le modèle québécois de laïcité interculturelle et promeut ce modèle pour la France (Baubérot 2008).

L'étude concomitante des deux rapports sous l'angle particulier de l'examen de la différence de conception de la laïcité au Québec et en France et des trajectoires historiques et institutionnelles qui permettent de comprendre ces différences, est une démarche inédite et originale qui mérite considération. Nous proposons dans un premier temps une exégèse du concept de laïcité dans les rapports des commissions Bouchard-Taylor et Stasi. Leur vision de la laïcité et de l'histoire de ce concept recèle un premier constat de la différence des modèles en place. Les divergences conceptuelles de la laïcité se sont bâties à travers la construction étatique des sociétés française et québécoise. L'étude des trajectoires historiques de la laïcité à travers les moments charnières des révolutions, de la mise en place des idéologies étatiques et de l'institutionnalisation par le droit et l'éducation sera le deuxième moment de notre

analyse. La conclusion sera un examen bref de la courte période suivant le dépôt des rapports, dans un contexte d'immigration et de mondialisation.

## Les rapports Bouchard-Taylor et Stasi : laïcités différentes

La Commission de Consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles au Québec et la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité en France sont des commissions qui traitent toutes deux de la laïcité, mais leur objet n'est pas parfaitement identique. Dans un premier temps, nous allons démontrer la pertinence de la comparaison. Ensuite, nous exposerons les conceptions de la laïcité des deux commissions ainsi que leur exposé du développement historique du concept. La dernière partie de ce premier chapitre établira les bases théoriques et méthodologiques de notre comparaison plus systématique présentée dans le deuxième chapitre.

### *Commissions aux mandats différents, pertinence de la comparaison*

Avant d'exposer en détail les nuances distinguant ces deux commissions, il convient de s'attaquer à un problème apparent que nous avons évoqué plus haut: est-il juste de mettre en parallèle deux commissions qui ne partagent pas le même mandat et qui s'intéressent à la laïcité de manière centrale dans un cas et de manière secondaire dans l'autre?

Il y a en effet une disproportion dans le traitement de la question de la laïcité entre les deux commissions. Pour la commission, Stasi le problème de la laïcité est l'enjeu central et est au cœur de l'analyse du rapport final. Tous les remous et les débats sociaux ont atteint un tel niveau d'intensité et d'urgence que la nécessité de la création d'une commission s'est imposée.

Pour la commission Bouchard-Taylor, l'accommodement raisonnable est le concept central. La laïcité fait l'objet d'un chapitre à part et est considérée comme un problème découlant du modèle d'intégration socioculturel mis en place dans les années 1970 au moyen notamment des accommodements raisonnables au même titre que l'interculturalisme, les rapports entre le groupe majoritaire et les autres communautés culturelles, l'immigration et la thématique de la culture québécoise francophone. Ces thèmes, tout comme la laïcité, font l'objet de chapitres dans le rapport de la commission.

Force est toutefois d'admettre que les deux rapports présentent un parallèle saisissant. Le rapport de la commission Stasi parle du modèle républicain comme philosophie fondatrice de la laïcité. Il existe également des liens évidents entre le modèle interculturel et la conception québécoise de la laïcité. L'étude de la laïcité française est aussi présentée comme une réflexion sur la façon d'organiser et d'atténuer la tension entre diversité culturelle grandissante, issue de l'immigration, doublée d'un pluralisme religieux croissant et besoin d'une identité fédératrice et de valeurs rassembleuses. Avec quelques nuances, notamment un moindre accent mis sur l'identité nationale, cette façon d'envisager les enjeux actuels fait écho aux thématiques des rapports entre communautés culturelles, de l'immigration et de la culture québécoise francophone dans le rapport québécois. L'intégration et l'insertion sont des mots qui reviennent constamment dans l'analyse du rapport Stasi. Le terme « accommodement raisonnable » est même utilisé à quelques reprises dans ce dernier rapport (Stasi 2003, 16, 23, 38).

Il est à noter que la polémique sur les accommodements raisonnables faisant alors rage au Québec ne concerne que les accommodements de nature religieuse. L'étude dans le chapitre sur la laïcité du rapport de la commission Bouchard-Taylor est par ailleurs très systématique dans sa définition, son analyse et sa reconstitution de la trame historique de la construction du concept au Québec. Constat surprenant : grâce à une très grande clarté, une concision et une transparence quasi exemplaires, le chapitre sur la laïcité du rapport Bouchard-Taylor offre une lecture moins ambiguë que le rapport Stasi dans son ensemble.

Dans la partie suivante, nous allons examiner les deux rapports successivement sous l'angle de la définition du principe de la laïcité et de l'histoire du concept mis de l'avant par chaque commission, en débutant par le rapport de la commission Bouchard-Taylor.

#### *La laïcité québécoise est une laïcité ouverte*

Les commissaires québécois mettent d'emblée en garde contre des tentations de définir la laïcité de façon trop simpliste. En citant Micheline Milot, ils définissent la laïcité comme

un aménagement progressif du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous, garanties par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de

la vie bonne qui coexistent dans la société (Bouchard et Taylor 2008, 137; citation de Milot 2002, 34).

De cette définition, on peut tirer un certain nombre de constats. La laïcité est issue d'un processus politique qui met en œuvre les libertés de conscience et de religion. Ces libertés doivent être reconnues dans un esprit égalitaire, c'est-à-dire pour tous, nonobstant leurs différences et particularités. Aussi, le rôle d'intervention ne s'étend pas à la définition d'une vie bonne, que cette conception soit de nature religieuse ou philosophique.

Les commissaires affirment donc que la laïcité sous-tend et est soutenue par quatre grands principes : « l'égalité morale des personnes », « la liberté de conscience et de religion », « la neutralité de l'État à l'égard des religions » et « la séparation de l'Église et de l'État ». Ces concepts de neutralité et de séparation « se traduisent dans des structures institutionnelles qui sont essentielles pour réaliser ces finalités » (Bouchard et Taylor 2008, 135-136).

L'arrimage de ces quatre piliers de la laïcité n'est pas sans occasionner des points de tension. C'est à travers la médiation de ces tensions théoriques et pratiques ainsi qu'à travers l'éclaircissement des zones grises, que le modèle de la laïcité se définit. Voici comment le rapport résout les problèmes de la neutralité de l'État face à une multitude de convictions profondes dont une partie se situe parfois loin de celles de la majorité et au demeurant loin de celles de leurs coreligionnaires ajoutant ainsi à la diversité d'affirmation religieuse.

Quant à la neutralité de l'État, les commissaires affirment que celle-ci,

n'imposera pas un fardeau égal à tous les citoyens. L'État libéral défend par exemple, le principe suivant lequel les individus sont considérés comme des agents moraux autonomes, libres d'adopter leur propre conception de ce qu'est une vie réussie, ce qui exige logiquement qu'il se garde de leur en imposer une. L'État favorisera le développement de l'autonomie critique des élèves à l'école. En exposant les élèves à une pluralité de visions du monde et de modes de vie, l'État démocratique et libéral rend la tâche plus difficile aux groupes qui cherchent à se soustraire à l'influence de la société majoritaire afin de perpétuer un style de vie fondé davantage sur le respect de la tradition que sur l'autonomie individuelle et l'exercice du jugement critique. La neutralité de l'État n'est de ce fait pas intégrale (Bouchard et Taylor 2008, 135).

Cette interprétation de la neutralité de l'État a de nombreuses conséquences pratiques. Il en résulte notamment que l'État ne cherche pas à interpréter les convictions profondes

des individus puisqu'il existe une grande variété de rapports à la religion dans la société pluraliste qu'est le Québec par rapport aux rituels ou port de vêtements ou d'objets religieux, et la signification que prend ces rituels ou le port d'un objet religieux. On voit également que l'État ne cherche pas à confiner l'expression des convictions religieuses à la sphère strictement privée, mais à encadrer leur présence dans l'espace public.

En fait, les commissaires croient que l'État ne doit limiter la liberté religieuse que dans la mesure où une pratique interfère directement et clairement avec la mission d'un poste. Cette limitation selon Bouchard et Taylor ne s'applique clairement pas au cas du port de signes religieux même ostensiblement par les élèves. Ainsi, le kirpan, le foulard islamique dans ses différentes variantes ou la croix catholique ne peuvent être bannies des écoles publiques. L'État ne s'autorise pas à interpréter si, pour une jeune fille portant le foulard islamique, son choix est pleinement assumé et éclairé ou s'il est le résultat d'une contrainte par les parents ou si le voile doit être vu comme un symbole d'oppression de la femme par l'homme.

Dans le cas des enseignantes, elles peuvent porter un hijab, c'est-à-dire un foulard couvrant uniquement les cheveux, mais pas de niqab ou de burqa qui cachent le visage en tout ou de façon presque intégrale. Cette restriction vient du fait que les enseignants verraient leur capacité de communication non-verbale sévèrement réduite avec le niqab et la burqa.

De façon générale, « les agents de l'État doivent être (...) évalués à la lumière de leurs actes » (Bouchard et Taylor 2008, 150) et non de leurs convictions religieuses. Certains postes de la fonction publique sont associés avec des exigences d'impartialité et doivent présenter une apparence de neutralité. Il est en ainsi de la magistrature qui ne saurait être perçue comme partielle pour quelque motif que ce soit comme la perception d'impartialité d'un citoyen raisonnable et bien informé est aussi importante pour la justice que son impartialité en soi.

Dans une société québécoise pluraliste, qui se diversifie de plus en plus, Gérard Bouchard et Charles Taylor plaident pour une laïcité ouverte parce que ce modèle est le mieux placé pour réaliser un juste équilibre entre les quatre grands principes de la laïcité. Selon eux, un modèle plus rigide et plus restrictif s'applique certes à tous de façon universelle, mais n'est pas neutre puisqu'il « favorise ceux pour qui les convictions

philosophiques, religieuses ou spirituelles n'exigent pas (par exemple) le port de signes (religieux) » (Bouchard et Taylor 2008, 148).

Cette conception de la laïcité n'est néanmoins pas un produit anhistorique; c'est plutôt le fruit d'un travail de construction et d'affinage d'un modèle qui est ancré dans le contexte historique, social et politique de l'évolution du Québec. Les racines de la laïcité remontent à une époque très lointaine selon les commissaires.

*Une histoire de respect des différences et de la liberté de conscience*

Bouchard et Taylor ne placent pas les premiers jalons du modèle de laïcité québécoise à l'époque de la Révolution tranquille dans les années 1960 mais bien avant, soit lors de la conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques. Selon eux, l'émergence de la laïcité au Québec s'est faite en quatre étapes historiques : la conquête et l'établissement du régime britannique, la Révolution tranquille, la période d'influence de la culture des droits et libertés et les années 90 marquées par le rapport Proulx.

Les commissaires affirment que la définition de la laïcité québécoise qui est synonyme de protection de la liberté de conscience et de religion, a été un processus implicite. Avant la conquête, le régime français, selon le rapport entretenait des liens organiques avec la religion catholique; subséquemment la Couronne britannique a renoncé à imposer la religion anglicane comme religion officielle. Pour préserver « la paix sociale et la stabilité politique » (Bouchard et Taylor 2008, 139), les dirigeants de la colonie ont instauré des mesures de tolérance religieuse dès les débuts du nouveau régime. Ainsi, le Traité de Paris de 1763 et l'Acte de Québec de 1774 accordent aux catholiques la liberté de culte. Plus tard, l'Acte d'Amérique du Nord britannique de 1867, sans ériger formellement la séparation entre l'Église et l'État comme le fait la Constitution américaine, n'établit pas de relation officielle avec le pouvoir religieux et ne fait pas référence à Dieu (Bouchard et Taylor 2008, 139).

Selon les commissaires Bouchard et Taylor,

l'idée répandue selon laquelle la laïcisation du Québec s'est longtemps fait attendre est en grande partie fondée sur une confusion entre, d'une part, l'influence sociale du clergé (son emprise sur les moeurs, sur les normes sociales et sur les institutions) et, d'autre part, son réel pouvoir politique et son emprise sur le droit, plus limités et circonscrits (Bouchard et Taylor 2008, 139).

En ce qui a trait spécifiquement au domaine du politique et des droits, l'Église catholique a rapidement et continuellement perdu du terrain, les cimetières et les mariages étant reconnus comme de juridiction civile. Le pluralisme religieux et la liberté de conscience sont également attestés par la reconnaissance de droits aux juifs et aux témoins de Jéhovah (Bouchard et Taylor 2008, 139).

La Révolution tranquille s'est avérée une période charnière où s'est accéléré le processus de laïcisation. La séparation de l'Église et de l'État a alors pris un tournant décisif alors que les services offerts par des communautés religieuses tels la santé, l'éducation et les services sociaux sont devenus l'apanage de l'État providence québécois.

Un processus parallèle de distanciation émerge de la société québécoise d'avec l'Église catholique et cette dernière perd son rôle de « pôle dominant de régulation sociale » (Bouchard et Taylor 2008, 140). Cette distanciation est attribuable notamment à la diversification ethnoculturelle de la population en raison de l'immigration. Cette immigration a aussi apporté une dimension complexe au processus de sécularisation alors que se constatait une baisse de pratique des Québécois francophones catholiques, les immigrants pratiquant davantage leur religion.

Le mouvement de reconnaissance des droits de la personne a également contribué à imprégner et maintenir le cap sur une tendance lourde à la laïcisation québécoise. La *Déclaration canadienne des droits* du gouvernement Diefenbaker en 1960, la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec de 1975 et la *Charte canadienne des droits et libertés de la personne* de 1982 ont officialisé la protection de l'égalité de traitement devant la loi et les libertés de conscience et de religion et interdit plusieurs formes de discrimination dont celle fondée sur l'appartenance religieuse. Ces règles sont importantes car les lois qui ne respectent pas ces principes peuvent être invalidées devant les tribunaux. L'institutionnalisation de la culture des droits et libertés a coloré les approches canadienne et québécoise de la laïcité. La laïcité est devenue un mode de gouvernance « au service de la reconnaissance de l'égalité des cultes, dans le contexte d'une société marquée à la fois par la diversité des rapports au religieux et par la diversité religieuse elle-même » (Bouchard et Taylor 2008, 140).

C'est au cours des années 1990 que la laïcité se pare de contours plus définis où la tendance libérale inclusive se confirme. En même temps, c'est à l'occasion de

multiples polémiques et débats autour de la place de la religion à l'école que les politiques de laïcité québécoise se précisent tout en se distinguant du modèle français.

Le rapport Proulx, déposé en mars 1999, constitue peut-être le moment le plus décisif dans la définition de la laïcité québécoise. Il consacre le modèle de *laïcité ouverte* qui « reconnaît la nécessité que l'État soit neutre – les lois et les institutions publiques ne doivent favoriser aucune religion, ni conception séculière – mais elle reconnaît aussi l'importance pour plusieurs de la dimension spirituelle de l'existence et, partant, de la protection de la liberté de conscience et de religion » (Bouchard et Taylor 2008, 141).

Le *Groupe de travail sur la religion à l'école*, signataire du rapport Proulx, instauré en 1997, s'inscrit à la suite d'un débat sur le foulard islamique à l'école en 1994 et la déconfectionnalisation des commissions scolaires en 1997. Un consensus large a été constaté alors que différents organismes se sont prononcés lors de ces débats de société à l'effet que l'enseignement religieux ne devrait pas purement disparaître des écoles publiques. Les élèves devaient plutôt être mis au fait du phénomène religieux dans sa multiplicité et comprendre les ressorts d'une société de plus en plus plurielle sur les plans culturel et religieux. C'est dans cet esprit qu'a été instauré le cours d'éthique et de culture religieuse en 2008. De même, un accord large a été dégagé à propos des bienfaits du maintien du droit du port du foulard à l'école publique, notamment de « l'occasion privilégiée de socialisation avec les jeunes et enseignants de toutes les origines et milieux » (Bouchard et Taylor 2008, 141).

Selon les commissaires, l'adoption du modèle libéral au cours de l'histoire québécoise au détriment du modèle républicain de la France, est une façon de protéger les droits et libertés individuels plutôt que de défendre un principe constitutionnel ou un marqueur identitaire (Bouchard et Taylor 2008, 141). Malgré l'existence d'une diversité de points de vue de la population générale, autant une majorité qui appuie la laïcité ouverte qu'une minorité qui revendique durant les audiences un recentrage identitaire, les commissaires Bouchard et Taylor entérinent le modèle libéral en cours car c'est celui qui favorise le mieux l'égalité de traitement et la liberté de conscience.

#### *Une laïcité ferme, fondement de la République française*

Contrairement à la lecture du rapport Bouchard-Taylor que nous avons trouvée claire, concise et dont l'argumentation nous semble plus linéaire et solide, l'examen du

rapport Stasi s'est révélé plus alambiqué et ambigu, du moins en ce qui concerne nos objectifs de recherche. En effet, quelques constats s'imposent d'emblée à la lecture du rapport Stasi : l'entièreté de ce rapport bien que consacré à l'étude de la laïcité dans la société française contemporaine, ne présente aucune définition systématique et concise de la laïcité.

Malgré ces quelques anicroches, une constante du rapport Stasi est que ce dernier présente la laïcité, « produit d'une alchimie entre une histoire, une philosophie politique et une éthique personnelle » (Stasi 2003, 36), comme indissociable de l'histoire et de la constitution de la République française. Dans le préambule du rapport français, cette « pierre angulaire » républicaine constitutive du lien social s'établit sur trois valeurs, soit « la liberté de conscience, l'égalité en droit des options spirituelles et religieuses [et] la neutralité du pouvoir politique » (Stasi 2003, 9).

Ces trois champs de valeurs recoupent en réalité les quatre piliers de la laïcité dans le rapport Bouchard-Taylor, puisque la neutralité est définie comme une limite du pouvoir politique qui ne s'immisce pas dans le domaine religieux et spirituel, relation qui est bidirectionnelle puisque le religieux est lui aussi circonscrit n'étant pas convié aux affaires gouvernementales.

La laïcité est non seulement un fondement de la République, elle est également un « principe universel » et une « valeur républicaine largement partagée » (Stasi 2003, 10). Cette universalité et ce partage de valeur sous l'égide de la laïcité républicaine doivent s'étayer sur certaines conditions. Ainsi, alors que l'État français s'engage à adapter ses réponses politiques aux défis modernes du pluralisme socioreligieux, il demande en retour un effort d'adaptation des citoyens, des organisations et des églises aux exigences du vivre-ensemble. L'État se base sur une acception forte de la citoyenneté et s'attend à ce que « chacun (doive) pouvoir, dans une société laïque, prendre de la distance par rapport à la tradition ». Selon les membres de la commission, « il n'y a là aucun reniement de soi mais un mouvement individuel de liberté permettant de se définir par rapport à ses références culturelles ou spirituelles sans y être assujéti » (Stasi 2003, 17). Selon cette logique, l'État laïque ne promeut aucun dogme religieux ni conviction philosophique, soit-elle athée ou agnostique, et est « incompatible avec toute conception de la religion qui souhaiterait régenter, au nom des principes supposés de celle-ci, le système social ou l'ordre politique (Stasi 2003, 13).

On n'explique pas directement quelle conception est incompatible en ce sens, mais plus loin un passage révélateur nous lance sur la piste de l'islam. Ainsi étant donné que

la laïcité exige un effort d'interprétation pour concilier le dogme religieux et les lois qui régissent la société (...). L'Islam (...) est parfois présentée comme inconciliable avec la laïcité. Pourtant, la théologie musulmane a produit dans sa période la plus brillante, une réflexion novatrice sur le rapport entre politique et religion. Les courants les plus rationnels en son sein refusaient la confusion entre pouvoir politique et spirituel. La culture musulmane peut trouver dans son histoire, les ressources lui permettant de s'accommoder d'un cadre laïque, de même que la laïcité peut permettre le plein épanouissement intellectuel de la pensée islamique à l'abri des contraintes du pouvoir (Stasi 2003, 16).

Ce qui sort de cette explication est que l'éthos musulman n'est pas incompatible en soi. Il l'est seulement lorsqu'il n'est pas à l'image de la période la plus *rationnelle* et *éclairée*<sup>2</sup>, c'est-à-dire ouvert à la séparation du religieux et du politique. Cette exigence place la quasi-totalité de la culture musulmane telle que pratiquée et vécue aujourd'hui en porte-à-faux dans la France laïque.

À cette mise à l'écart idéologique de la culture musulmane dans la société française s'ajoute un autre critère de démarcation qui oriente l'idée de laïcité française. L'égalité générale doit passer par l'égalité homme-femme, conquête récente de l'histoire (Stasi 2003, 15). L'égalité des sexes est un motif invoqué dans le bannissement du voile dans l'école publique. La neutralité de l'institution scolaire est incompatible avec le port du voile alors que « la signification du voile islamique stigmatise «la jeune fille pubère ou la femme comme seule responsable du désir de l'homme», vision qui contrevient fondamentalement au principe d'égalité entre les hommes et les femmes » (Stasi 2003, 57).

La liberté de conscience est une autre valeur fondamentale de la laïcité et est définie comme une possibilité « sous réserve des nécessités de l'ordre public » de garantir « à toutes les options spirituelles ou religieuses le cadre légal propice à [leur] expression. Sans nier l'héritage de l'histoire, en particulier du rationalisme grec et du legs judéo-chrétien » (Stasi 2003, 14), elle permet à tous les groupes dépositaires de l'ensemble des croyances d'exprimer leur foi. La liberté de conscience à la française n'est donc pas conçue de la même manière que dans le rapport Bouchard-Taylor alors que l'État doit

---

<sup>2</sup> On ne précise pas dans le rapport de quelle époque il s'agit mais selon nos recherches nous pourrions imaginer que cette période s'échelonne du 8<sup>e</sup> siècle jusqu'au 13<sup>e</sup> siècle environ (Urvoy 1996).

jouer le rôle de défenseur de l'ordre public et c'est de cette manière qu'il peut garantir la liberté de conscience à l'intérieur des balises qu'il a fixé pour ses citoyens.

L'État laïque a ainsi pour rôle la protection de la foi individuelle conçue comme un acte essentiellement privé. Ce caractère davantage privé de la conscience spirituelle et religieuse est le corollaire d'une neutralité également plus stricte des institutions publiques et de l'espace public français. Appuyant l'avis du Conseil d'État suite à la première affaire du voile islamique en 1989, la commission Stasi estime que l'espace public en général et plus particulièrement les espaces clos comme l'école publique, lieu où les jeunes sont pris en charge à long terme, dans une situation où fragiles et « sujets aux influences et pressions extérieures » (Stasi 2003, 28), leur cadre scolaire doit être réglementé pour les protéger « de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande ». Dans cette optique, « les comportements pouvant porter atteinte à la dignité, au pluralisme ou à la liberté de l'élève » sont prohibés (Stasi 2003, 29). Les signes ostentatoires, selon la jurisprudence, « des vecteurs de prosélytisme en soi » et des marqueurs inacceptables de discrimination entre l'homme et la femme et d'inégalité des sexes, n'ont pas leur place dans l'école publique française, lieu où est censé se former l'intelligence critique (Stasi 2003, 28, 31).

Les signes ostentatoires revendicatifs ne sont également pas les bienvenus pour les agents du service et de l'administration publique même quand ils ne sont pas nécessairement en contact avec le public, car ils doivent représenter l'État et doivent faire preuve de neutralité dans l'exercice de leur fonction. En effet, « des fonctionnaires ont exigé de porter, sur leur lieu de travail, une kippa ou un voile manifestant leur appartenance confessionnelle. (...) De tels comportements, contraires au principe de neutralité qui structure le service public, sont gravement préoccupants. Il faut avoir conscience qu'ils sont souvent le fait de groupes organisés qui testent la résistance de la République » (Stasi 2003, 43). Ne pas respecter les critères de neutralité équivaut donc à une menace aux principes du vivre-ensemble français.

On se rend bien compte que la laïcité française n'est pas un processus sociohistorique neutre, elle « touche à l'identité nationale, à la cohésion du corps social, à l'égalité entre l'homme et la femme, à l'éducation, etc. » (Stasi 2003, 36) et la mission de la République française est de promouvoir « une laïcité ferme, qui rassemble » (Stasi 2003, 50).

La France, selon le rapport, s'est positionnée a contrario d'autres modèles de rapport entre État et religion. Parmi les pays qui se sont laïcisés et sécularisés, le modèle qui prévaut aux Pays-Bas étant présenté comme le plus divergent de la voie française est le multiculturalisme ou le communautarisme. Les problèmes que la commission associe à ce modèle sont le regroupement de communautés par quartier avec une lacune au niveau du brassage social, le manque de maîtrise de la langue néerlandaise, une montée des tensions interethniques et religieuses, un regain d'antisémitisme et une extrême droite qui profite de ce contexte pour gagner en popularité. Selon les membres de la commission face au cas néerlandais, la France « n'est pas dénué[e] d'atouts : [elle] ne s'est pas engagé[e] sur la voie d'un communautarisme poussé à l'extrême ; les personnes issues de l'immigration maîtrisent généralement la langue française ; enfin la force de notre identité culturelle française peut favoriser le creuset de l'intégration » (Stasi 2003, 35).

*Une interprétation différentes des mêmes principes*

Si l'on compare les conceptions française et québécoise, il y a des différences de traitement de la question du voile et des signes religieux, dans la manière de résoudre les tensions conceptuelles des piliers de la laïcité et au niveau des principes directeurs qui orientent la laïcité. La différence avec la conception de l'État québécois sur le port du voile et son traitement dans le rapport sur la laïcité de la question du foulard islamique est évidente : du côté québécois, l'État ne s'autorise pas à interpréter le port du voile et voit dans la fréquentation des filles voilées musulmanes une occasion de brassage social, de socialisation, donc de contact durable avec la culture majoritaire et des multiples cultures qui façonnent la société diversifiée contemporaine et ainsi une occasion privilégiée d'intégration. C'est une conception non partagée par Bernard Stasi : son analyse relègue les filles voilées à l'école privée et identifie le voile comme entorse à la nécessaire neutralité des institutions. Autre différence dans le traitement de la problématique des signes religieux ostentatoires portés par les agents du service public : la commission Stasi invoque la neutralité nécessaire de ses fonctionnaires pour recommander l'interdiction de les porter, alors que Bouchard et Taylor se démarquent en affirmant que la neutralité de ceux-ci doit se trouver dans leurs actes et non au niveau de leur apparence (Bouchard et Taylor 2008, 148).

S'il y a à première vue similarité dans les valeurs fondatrices des laïcités québécoise et française, il n'y a pas adéquation dans les manières des deux États de résoudre les tensions entre les idéaux d'égalité, de liberté et de neutralité. C'est dans ces différences d'articulation des valeurs fondamentales de la laïcité qu'on se rend compte des différences des cas québécois et français. En effet, ces valeurs sont réexaminées en France sous le prisme d'une défense de l'ordre public qui doit être restauré et d'un accent mis sur la formation d'une identité unitaire nationale devant transcender les identités particulières.

Finalement, la laïcité ferme a pour mission la restauration de l'autorité républicaine. Dans cet esprit, l'État français doit s'affairer à réaffirmer des règles claires au sein des services publics, qui dans leur ensemble doivent se prêter aux exigences de la neutralité et ainsi protéger la liberté de conscience dont l'expression pour les agents étatiques est confinée en dehors des fonctions. « L'expression ostentatoire et prosélyte » (Stasi 2003, 55) doit être réglementée pour que les libertés publiques ne soient pas brimées et les menaces qu'elles posent ébranlant l'édifice juridique doivent être colmatées. La laïcité française doit en définitive œuvrer de façon « intransigeante dans l'application des principes de la République » (Stasi 2003, 7). C'est ce caractère intransigeant que nous retenons, tout comme la conception des signes religieux comme menaces à l'ordre et à l'identité de la France républicaine, qui distinguent clairement le rapport français de son équivalent québécois.

### *L'histoire républicaine à l'aune de la laïcité*

La forme du rapport Stasi se révèle plus éclatée que le rapport Bouchard-Taylor, alors qu'il faut rassembler les fragments tout au long du document pour pleinement comprendre le sens de l'histoire de la laïcité française. Ce qui émerge de cette lecture est que l'histoire de la laïcité française semble être inextricable de celle de la République française.

L'histoire de la laïcité racontée par le rapport Stasi semble aussi coïncider avec celle de la civilisation occidentale. La laïcité se « réfère à la Grèce antique, la Réforme<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> La Réforme n'est pas acclamée par tous. Ainsi, David Saunders citant David Martin : « Had the Reformation triumphed in France, as it nearly did, the sociological and historical consequences for European history and development would have been fantastically different. Few knife-edges have carried

l'Édit de Nantes<sup>4</sup>, les Lumières<sup>5</sup>, chacune de ces étapes développant à sa manière l'autonomie de la personne et la liberté de la pensée » (Stasi 2003, 10). Le rapport Stasi invite à une vision et une lecture de l'histoire comme marche inéluctable du progrès qui puise ses racines dans un passé lointain, foyer des valeurs actuelles. Aussi, la laïcité ne nie pas « l'héritage de l'histoire, en particulier du rationalisme grec et du legs judéo-chrétien » et « leur permet de trouver leur place » (Stasi 2003, 14). De quelle façon tous ces moments de marche civilisatrice agissent précisément dans la trame de la laïcité, on nous ne le dit pas. C'est peut-être que la commission tient pour acquis que cette connaissance de l'histoire est élémentaire et va de soi.

La monarchie prérévolutionnaire basée sur le droit divin était quant à elle un moment de l'histoire française où il y avait un lien organique entre l'Église et l'État et constituait une parenthèse entre l'Antiquité, période génératrice des valeurs actuelles et la Révolution, moment où la démocratie, le droit naturel, voire la raison ont repris racine.

La Révolution française de 1789 en réaction à l'alliance du religieux et du politique représente véritablement le moment fondateur de la laïcité, même si le terme n'apparaît pas à ce moment de l'histoire française. C'est l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 qui introduit implicitement la notion. Il y est dit que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (Stasi 2003, 10). C'est d'abord les libertés de religion et de conscience formulées comme conception parente de la liberté d'expression, qui surviennent. Cette conception n'est pas un substrat neutre ou une loi universelle, elle porte déjà la marque de la conception française alors que l'expression des convictions religieuses ne doit pas troubler l'ordre public.

---

such a burden of multiple and vast alternatives ». Les guerres de religion et le massacre des Huguenots par des catholiques à la St-Bartholomé ont suivi la Réforme catholique. (Saunders 2009, 56).

<sup>4</sup> Jacques Verrière affirme que l'Édit de Nantes s'est révélé un échec par son incapacité à reconnaître le pluralisme religieux. « L'État royal a imposé une conception monoculturelle de la nation, qui était en rupture avec la tradition : exiger des habitants du royaume qu'ils s'alignent et se ressemblent. En choisissant le monolithisme religieux, le pouvoir royal créait des exclus parmi les chrétiens : les réformés d'abord et les jansénistes ensuite. Il créait aussi des ennemis » (Verrière 2000, 198).

<sup>5</sup> En évoquant brièvement les Lumières, on peut avoir l'impression d'un courant de pensée homogène inspirant le triomphe de l'humanisme; mais les Lumières prennent différentes déclinaisons selon les pays et sont traversées de mouvements de pensées multiples et parfois contradictoires. Le mouvement des Lumières radicales animées en partie par des conceptions anticléricales ont précédé la Révolution française et ont probablement inspirées le parti jacobin dans sa radicalisation. Pour avoir une bonne compréhension de la complexité des Lumières, voir les ouvrages de Jonathan Israel (Israel 2006; 2010).

Le mariage et l'état civil sont laïcisés dès 1792, mais une incursion du pouvoir étatique dans le domaine religieux survient lors de l'adoption de la constitution civile du clergé. Le Concordat de 1802 a ensuite un effet stabilisateur, alors que « la place majoritaire de la religion catholique est consacrée mais le pluralisme des options religieuses est également pris en compte. Quatre cultes sont reconnus : catholique, luthérien, réformé, israélite » (Stasi 2003, 11). Pendant cette période, le code civil est adopté et les droits de la personne et de la société sont laïcisés. Le régime du Concordat n'est pas pour autant un long fleuve tranquille : un conflit y oppose l'Église et l'État pour d'un côté conserver la mainmise sur les esprits et les mœurs et de l'autre à les en libérer.

Sous la III<sup>e</sup> République les grandes lois scolaires sont adoptées. Par la suite, un débat oppose un mouvement anticlérical à un autre plus modéré qui est axé sur la séparation institutionnelle de l'État et de l'Église. La deuxième option est privilégiée et c'est dans cet esprit qu'est adoptée la loi de 1905 dont l'article premier promulgue ainsi le début officiel de la France laïque : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». Selon l'article deuxième : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». Depuis lors, la France n'est plus considérée comme une nation catholique et « la religion perd sa fonction d'instance de socialisation officielle » (Stasi 2003, 11).

Dans la France coloniale et plus particulièrement en Algérie, les principes républicains laïques sont censés être appliqués comme en France, mais une dérogation permet aux musulmans et aux israélites de conserver leur statut confessionnel selon le code de l'indigénat. La commission dénote cette incohérence alors que la laïcisation est censée interdire « tout épanouissement de la théologie musulmane dans un environnement laïque » (Stasi 2003, 12).

Alors qu'elle était d'abord source d'affrontements, la laïcité devient un élément rassembleur de toutes les composantes de la société française, selon la commission française. Elle est reconnue comme principe constitutionnel en 1946 et en 1958. La dynamique de la laïcité française a par la suite été soumise à une autre pression, celle de la diversification croissante de la population sur les plans culturel et religieux. La donnée nouvelle la plus importante est l'arrivée d'une immigration massive musulmane provenant en grande partie des anciennes colonies. Cette « mutation radicale » (Stasi

2003, 17) a apporté un renouvellement des termes du pacte républicain selon le rapport. La mission de la laïcité contemporaine est de « forger l'unité tout en respectant la diversité de la société » (Stasi 2003, 18).

L'histoire de la laïcité récente s'est animée de controverses alors que la problématique du voile islamique dans les écoles publiques fait surface en 1989. L'État fait alors appel au Conseil d'État qui affirme pour une première fois la nécessité d'encadrer le droit de l'élève dans le port de signes religieux. Le Conseil d'État rappelle alors l'arrimage de la liberté religieuse au concept de respect de l'ordre public. Il souligne que les actes de prosélytisme et de propagande ne peuvent être tolérés sous peine de brimer la dignité des élèves ainsi que leur santé et leur sécurité. En prime, les activités d'enseignement ne peuvent être perturbées. « Globalement, le signes religieux ne sont donc pas prohibés en soi mais ils peuvent l'être s'ils revêtent un caractère ostentatoire ou revendicatif » (Stasi 2003, 30). Cette appréciation du caractère ostentatoire des signes religieux doit se faire au cas par cas devant un magistrat selon le Conseil.

Le rapport souligne que cette approche de cas par cas éprouve cependant une difficulté à rencontrer l'exigence du respect de l'ordre public à cause de l'incapacité du juge ou de l'administrateur d'établissement à pouvoir interpréter le sens du signe religieux à cause de la fonction inhérente du juge et de l'isolement et de l'environnement difficile de l'administrateur scolaire. Ces limites institutionnelles et fonctionnelles n'ont pu permettre l'appréhension des « discriminations entre l'homme et la femme contraires à un principe fondamental de la République que pouvait revêtir le port du voile par certaines jeunes filles » (Stasi 2003, 31). Le rapport propose donc d'interdire les signes ostentatoires des écoles publiques et de la fonction publique.

En résumé, l'histoire de la France est le terreau du développement de la laïcité depuis ses origines lointaines, en passant par la Révolution qui introduit la notion de liberté de conscience encadrée par l'ordre public, à la loi de 1905 qui érige une séparation plus formelle entre Église et État et à la controverse du voile islamique qui se conclut par la caractérisation du voile et d'autres signes ostentatoires comme entorses à l'ordre public et à la formation de l'identité nationale. L'identité nationale républicaine unificatrice et cette notion d'ordre public ont donc marqué l'évolution du concept de laïcité française et la distinguent clairement du concept québécois, qui est plutôt animé

par une vision plus positive de la cohabitation des diverses cultures et religions, et une moins grande volonté de légiférer à l'encontre des pratiques religieuses.

Le traitement de l'histoire par la commission Bouchard-Taylor est aussi différent de celui fait par la commission Stasi. Alors que les commissaires québécois s'efforcent d'analyser et de justifier la place et le rôle de chaque période et événement dans l'histoire de la laïcité québécoise, on comprend bien dans l'histoire québécoise que la tolérance religieuse constatée aujourd'hui a des racines historiques profondes remontant à la lointaine époque de la Conquête. Du côté français on ne fait qu'évoquer brièvement de larges époques, moments ou événements de l'histoire sans en présenter une analyse rigoureuse des liens à la trame de la laïcité. Autre constat pour le Québec, le développement de la laïcité s'est accéléré au moment de la Révolution tranquille et s'est fait sur un mode largement implicite. Pour la France, l'histoire, celle de la République et celle de la laïcité semble se confondre en une seule et même trame, surtout depuis la Révolution française.

#### *Des commissions comme institutions et lieux de luttes idéologiques*

Le point de départ de notre étude est donc l'examen des conceptions de la laïcité qu'opèrent les commissions Bouchard-Taylor et Stasi. Le deuxième moment de notre analyse se concentre sur la formation des trajectoires de laïcité qui permettent de comprendre l'évolution du chemin parcouru jusqu'aux commissions Bouchard-Taylor et Stasi au Québec et en France. Dans cette partie, nous établissons deux éléments de notre analyse : le pourquoi des commissions et une approche théorique. Premièrement, les commissions sont des lieux de construction d'idées. Deuxièmement, les idéologies s'imposent dans une dynamique conflictuelle et elles fondent les visions nationales de la laïcité.

Jane Jenson s'intéresse particulièrement aux commissions comme lieu d'innovation et d'apprentissage social dans *Commissioning Ideas : Representations and Royal Commissions* (Jenson 1994). Lorsque des problèmes économiques, sociaux ou politiques surviennent et que des politiques et idées sous-jacentes sont contestés, ces commissions permettent d'apporter des idées par rapport aux solutions. Selon la chercheuse, un des lieux privilégiés d'innovations, d'adaptations et de changements au Canada est le cadre des commissions royales car elles sont le lieu de forum large et un canal d'expression

d'une pluralité d'acteurs et de visions ainsi qu'un moment opportun de recommandations éclairées de ces débats.

Neil Bradford dans un ouvrage semblablement intitulé *Commissioning Ideas: Canadian National Policy Innovation in Comparative Perspective* (Bradford 1998) s'intéresse également à l'évolution des politiques nationales au Canada. Selon lui, les commissions sont des contextes propices au développement des politiques publiques tout comme les partis politiques, les groupes d'intérêts, la bureaucratie, le système judiciaire et les commissions d'enquête. De surcroît, elles font partie d'un réseau d'apprentissage social.

Bradford qui situe son analyse dans un cadre d'institutionnalisme et d'analyse historique (1998, 9), révèle que l'une des préoccupations des acteurs gravitant autour du réseau de définition des politiques publiques est de cerner et de définir l'intérêt national dont la fonction est la cohésion des institutions publiques. Par ce jeu d'interprétation et de réinterprétation de l'intérêt national sont introduites de nouvelles idées.

Les commissions jouent donc un rôle dans la mise en place des idées et dans leur traduction dans les institutions étatiques. Les idées qui y sont retenues après débat entrent dans une dimension institutionnelle et par ce processus s'installent dans l'espace social et public dans la *longue durée*<sup>6</sup>.

Ces études nous donnent donc la justification pour nous intéresser aux commissions et à leurs idées comme représentations sociales qui ne sont ni aléatoires ni un produit personnel des commissaires.

Une des particularités de notre étude des commissions est son objet, les modèles de laïcité. Alors que de nombreux chercheurs du champ de l'institutionnalisme s'intéressent prioritairement aux politiques publiques économiques ou aux politiques sociales, notre intérêt se situe dans la quête des origines et fondations sociales, philosophiques et politiques d'institutions traversant l'épreuve du temps, c'est-à-dire atteignant la longue durée. Ahmet T. Kuru, politologue turque, vient alors en renfort puisqu'il s'intéresse à l'institutionnalisation des régimes de sécularisation affirmatifs et passifs (Kuru 2007, 2008, 2009). Son analyse se situe dans la compréhension de « how ideological path dependence formed in a country's historical critical juncture has a persistent impact on contemporary public policies » (Kuru 2009, 36).

---

<sup>6</sup> L'expression est de Fernand Braudel (Braudel 1949, XIII; 1958).

Ces trajectoires idéologiques trouvent leur origine dans une trame de conditions historiques particulières au moment critique de construction des structures étatiques<sup>7</sup>. Kuru a ainsi inféré à travers une vaste étude de comparaison des régimes de sécularisation dans le monde qu'une certaine configuration État-société expliquait l'émergence d'une idéologie dominante de sécularisation affirmative et de combat. Les deux cas types que Kuru a mis de l'avant sont la France et la Turquie. Pour qu'une telle occurrence se produise, il faut qu'il y ait a priori existence d'un ancien régime, régime avec des structures institutionnelles très différentes de celles de la société contemporaine avec notamment une monarchie puissante. Deuxièmement, il faut qu'il y ait existence d'une religion hégémonique. Troisièmement, il faut qu'il y ait une alliance entre ces deux sphères de pouvoir. Finalement, il faut qu'il y ait contre cette alliance le succès d'un mouvement républicain. La France bien évidemment est le cas le plus probant de l'émergence d'une idéologie de sécularisation affirmative dans ces conditions. On trouve cette configuration aussi dans le cas turque. Lorsque, cette configuration particulière ne se rencontre pas, Kuru a trouvé une forme d'idéologie de sécularisation passive, comme aux États-Unis, en Allemagne, aux Pays-Bas et en Angleterre (Kuru 2007, 2008, 2009).

Cette idéologie passive ou affirmative une fois établie comme doctrine dominante n'est pas pour autant hégémonique ou sans opposition selon Kuru. C'est plutôt l'interaction et la lutte entre la doctrine dominante et l'idéologie adverse, qui marque les différentes étapes de l'évolution des politiques de la sécularisation.

De cette dynamique où les idées sont débattues dans une trame de conflits idéologiques opposant divers acteurs et groupes sociaux, émerge une philosophie dominante qui est traduite dans les institutions. La version de la sécularisation qui prédomine se trouvera alors transposée dans divers ordres de normes. Kuru affirme que l'espace par excellence de remise en question des débats, d'implantation et de consolidation de ces normes demeure l'école. Ainsi,

historical and contemporary debates on secularism in all three cases have pointed to education as the main battlefield in state-religion controversies. The debates on secularism in these countries have generally focused on schools, since struggling groups desire to shape the young generation's worldview and lifestyle (Kuru 2007, 569).

---

<sup>7</sup> Notre traduction de *state-building*.

C'est précisément parce que l'école est ce lieu par excellence de transmissions des savoirs, des principes et des valeurs fondamentales et de ses composantes diverses qu'elle est aussi le site et aussi l'objet de virulents débats qui opposent les idéologies adversaires, qu'elle devient un lieu de réglementation où se constate les effets de l'idéologie dominante. Il ne faut donc pas se surprendre que pour les tenants des différentes idéologies, y compris les camps extrêmes opposant les radicaux et moins radicaux tenants d'une laïcité à tout crin ou d'une école plus résolument religieuse ou ouverte à l'enseignement ou le port de signes religieux ostentatoires, l'institution scolaire soit le premier et plus important foyer ou rempart de ces convictions et luttes d'idées. L'institution scolaire nolise les décideurs, les parties intéressées car elle est un lieu par excellence de socialisation et d'éducation aux valeurs fondatrices nationales qui apparaissent garantir l'intérêt public, l'ordre public, la cohabitation et l'intégration dans l'égalité et la dignité de tout un chacun.

Nous pouvons établir plusieurs constats et postulats de l'analyse de la littérature relative à la mission et la pertinence des commissions. Les commissions sont des lieux privilégiés de débats où sont opposées deux ou plusieurs idéologies. Parmi ces idéologies, on trouve une idéologie dominante que nous appellerons idéologie étatique et une idéologie alternative qui propose une autre vision. Les idéologies entourant la laïcisation et la sécularisation de l'État peuvent prendre la forme d'un modèle affirmatif ou d'un modèle passif. Les idées sont donc des concepts importants à saisir et ne sont pas accessoires dans la compréhension de l'évolution des politiques de la laïcité. Les conditions historiques de construction de l'État lors de divers moments charnières orientent l'idéologie étatique et à travers elle la conception de la laïcité. Ces conceptions de la laïcité institutionnalisées prennent la forme de politiques dans le domaine de l'éducation, de la vie au sein des institutions étatiques et des normes juridiques en général.

Dans le premier chapitre, nous avons vu que les Commissions Stasi et Bouchard-Taylor ont mis de l'avant des constructions philosophiques et historiques différentes de la laïcité. La commission française a notamment proposé une interdiction du port de signes ostentatoires à l'école publique française et la commission québécoise, elle, a recommandé le maintien du droit du port des signes religieux. Les États français et québécois ont adopté les recommandations de leur commission respective. Notre

propos est que ces différences constatées se comprennent par des trajectoires historiques différentes, qui elles-mêmes sont alimentées par une trame de querelles idéologiques où s'établit une doctrine dominante. Cette doctrine dominante fonde la vision et les politiques de la laïcité au sein des contextes québécois et français et des commissions respectives.

Dans le chapitre suivant, nous étudierons les points tournants de la formation de l'idée de laïcité en France et au Québec, notamment la Révolution française et la Révolution tranquille québécoise. Ces moments critiques ont aussi mis en place les semences, origines et conditions précurseurs des philosophies républicaine française et interculturelle québécoise, qui ont constitué la toile de fond des régimes de laïcité québécois et français. Les politiques et orientations dans les domaines du droit et de l'éducation français et québécois, comme lieux et institutions clés dans le processus de laïcisation, seront étudiées. L'immigration massive qui est source de diversité pour les sociétés postindustrielles occidentales, sera enfin scrutée comme élément distinctif de la période actuelle, car elle est à la fois une donnée qui est interprétée différemment selon les cadres discursifs et les régimes institutionnels de la laïcité et un facteur qui influence la trajectoire de cette dernière et qui a interpellé les commissions. Pour mieux comprendre les différences constatées des laïcités entre commissions, il importe de comprendre quels sentiers ont été empruntés par les sociétés française et québécoise et quels sont les matériaux historiques avec lesquels les commissaires ont bâti leur version de la laïcité.

## Les trajectoires historiques française et québécoise de la laïcité

L'objectif de ce chapitre est de démontrer quelles doctrines se sont imposées au fil des histoires respectives et comment elles ont imprégné les institutions françaises et québécoises, pour éventuellement structurer les débats politiques récents et les deux commissions ici étudiées. Avant de procéder à la comparaison des trajectoires et des différents moments critiques qui ont balisé les régimes de laïcité français et québécois et institutionnalisé les conceptions de la laïcité afférentes, il convient d'établir certains repères pertinents à la présente analyse qui serviront durant le présent chapitre. En ce qui a trait au concept d'idéologie, il faut préciser que les camps qui s'affrontent ne sont pas des groupes avec une doctrine unitaire et cohérente rassemblant des individus aux idées, intérêts et agendas identiques. En bref, et en suivant Kuru, les idéologies ne sont pas des ensembles monolithiques. Elles sont plutôt des idées vivantes qui évoluent au gré des désaccords et raccordements proposés par les dépositaires de ces philosophies qui apportent par leur diversité une palette de nuances<sup>8</sup>. Les idéologies vivent des luttes internes et externes qui les animent et peuvent également se disjoindre à la lumière d'une incohérence ou d'une tension entre les principes abstraits et leur mise en application. De plus, ce caractère des idéologies se constate dans les luttes entre camps rivaux. Comme Kuru constate, « I attach importance to struggles between two secular ideologies within a country, rather than take countries as monolithically passive or assertive secularist » (Kuru 2009, 14).

En dépit des dissidences internes et des conflits externes qui animent la vie des idéologies, on constate une institutionnalisation des idées qui sont issues de ces conflits et débats idéologiques. De surcroît, « despite the dynamism of the policy-formation process, states still follow distinct and relatively stable trajectories in their general policies toward religion » (Kuru 2007, 569-570). L'idéologie dominante se traduit dans les institutions en touchant à de nombreux aspects de la gouvernance étatique. Cette

---

<sup>8</sup> La variété est normale dans tout système de pensée et tout ensemble selon Edgar Morin. « Dans toute société, toute communauté, tout groupe, toute famille, il y a des différences très grandes d'individu à individu dans l'acceptation, l'intégration, l'intériorisation de la Loi, de l'Autorité, de la Norme, de la Vérité établies. De ce fait il existe partout une minorité de déviants potentiels, et, dans cette minorité, une minorité peut se marginaliser, ou éventuellement se rebeller » (Morin 1991, 32).

institutionnalisation s'opère à l'occasion des crises ou moments critiques de construction étatique.

Ces précisions étant apportées, il devient pertinent de procéder à une analyse contextuelle et historique des trajectoires des laïcités québécoise et française dans le temps. Les trajectoires d'institutionnalisation de la laïcité se sont enracinées dans leur contexte respectif historique critique. Nous avons identifié quatre moments et secteurs charnières de la définition et de l'évolution des régimes de laïcité : les révolutions, les idéologies étatiques, les régimes juridiques et d'éducation alimentés par la laïcisation et la nouvelle donnée de la société plurielle alimentée par l'immigration qui est autant un facteur d'évolution de la laïcité qu'un fait qui est interprété par elle. Notre analyse se fera par segments et non par l'étude *in extenso* de chaque cas.

#### *Les révolutions et leurs incidences*

La première étape charnière de mise en place des laïcités française et québécoise se produit lors des révolutions française et québécoise, reconnues respectivement comme la Révolution française et la Révolution tranquille. Ces deux événements et périodes sont fondamentalement différents, car ils arrivent à des époques et moments différents dans la construction étatique et ont des causes et conséquences de différents ordres. Ils jouent toutefois tous deux un rôle majeur comme initiateur des trajectoires de laïcisation. On peut retrouver dans la dynamique de déroulement de ces révolutions une trame de conflits idéologiques qui contribuent à leur avènement et au déplacement de la mainmise du pouvoir (Sewell 1990, 528).

*La Révolution contre l'Église*<sup>9</sup>. D'affirmer que la Révolution française de 1789 est l'aboutissement d'une opposition fondamentale à l'Église est une formule lapidaire et incomplète. Il serait plus juste de dire que la Révolution prend la forme d'un écheveau de complexes enjeux sociopolitiques. Les résultats nets de cette révolution sont la chute de la monarchie et de l'abolition des privilèges de la noblesse et du clergé d'une part ainsi que la prise de pouvoir au nom de la nation du tiers-état de l'ancien régime, c'est-à-dire de la bourgeoisie d'autre part.

Faire un résumé des tenants et aboutissants de la Révolution française en relatant les dynamiques de déclin de l'ordre féodal lié à l'éclosion de la société de cour, la

---

<sup>9</sup> Nous reprenons le titre d'un ouvrage de Michel Vovelle (1988).

constitution de l'Assemblée nationale, la prise de la Bastille, n'est pas l'objet de cette analyse même si ces événements ont une grande importance pour l'histoire française et l'histoire universelle<sup>10</sup>. Notre démarche consistera plutôt à traiter des événements qui permettent la compréhension de la mise en œuvre de l'idée de laïcité.

L'étude de la période de la Révolution française, de la prise de la Bastille du 14 juillet 1789 au coup d'État de Napoléon en novembre 1799 (Jourdain 2004, Martin 1998), fait ressortir l'idée de rupture avec l'ordre ancien ou l'ancien régime. Il y a effectivement rupture radicale avec le monde ancien où s'épanouissaient une monarchie absolutiste et une religion catholique hégémonique, la France étant alors considérée comme la *Fille aînée de l'Église*<sup>11</sup>. Ce changement profond inauguré en 1789 est pourtant loin de constituer l'acte de naissance d'une ère de stabilité à travers laquelle se bâtiront paisiblement et progressivement les nouvelles institutions démocratiques. A contrario, « la Révolution inaugure (...) un siècle de convulsions et de désordres marqué par la succession tumultueuse de quatre monarques constitutionnels, de trois républiques, de deux empires et d'une dizaine de constitutions » (Verrière 2000, 237). L'image qui émerge est plutôt celui d'un chaos violent et de conflits générateurs d'institutions. Et dans la première dizaine d'années suivant 1789, les victimes de cette violence sont le roi, sa famille, la noblesse et le clergé.

La période où la violence a atteint son paroxysme a été la Terreur qui a duré grosso modo un an entre l'été 1793 et celui de 1794. D'aucuns préfèrent passer sous silence cette sombre période de la Révolution française. Toutefois, elle a autant d'impact sur la suite de l'histoire française, précisément sur l'intensité des conflits idéologiques et sur la façon dont sont conçus les rapports entre l'État et les religions que la période suivante du Directoire, qui succède à la Terreur, celle-ci étant caractérisée par une relative stabilité alors que sont pérennisés les acquis de la Révolution. La Terreur, période de surenchère patriotique, est illustrée par un effort concerté, dans un esprit de

---

<sup>10</sup> Nous avons consulté plusieurs ouvrages pour la trame générale des événements de la Révolution française (Bertaud 2004; Jourdain 2004; Marseille 2002; Tulard 1985; Tocqueville 1988).

<sup>11</sup> Il est très difficile d'attribuer une paternité à cette citation. Il semble que cette formule célèbre soit une remarque sur les conséquences du baptême de Clovis. Jacques-Olivier Boudon donne un rôle au Cardinal Langénieux qui en 1886 en faisant référence au baptême de Clovis parle du « baptême de la France » et « d'une consécration de la France à Dieu » dans une de ses lettres, tout en mentionnant qu'il n'a pas prononcé la formule galvaudée de Fille aînée de l'Église (Boudon 1997, 696). Nous imitons la réserve de l'historien médiéviste français.

paranoïa générale visant à démasquer les ennemis de la Révolution<sup>12</sup>, avec le guillotinage de plus de 3000 prêtres et l'emprisonnement ou l'exil de dizaines de milliers d'autres, qui ont refusé de prêter serment de loyauté à l'ordre révolutionnaire (Kuru 2008, 5).

Comment comprendre une telle inflammation sanguinaire d'une entreprise révolutionnaire dont un des premiers actes a pourtant été l'adoption de la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* en s'inspirant d'une interprétation rationaliste et universaliste humaniste du courant de pensée des Lumières? Nous proposons deux réponses complémentaires. Premièrement, un processus de déchristianisation à chaud a transformé radicalement les mentalités en ébullition révolutionnaire. Deuxièmement, cette déchristianisation est le fruit d'une polarisation d'un conflit idéologique dont la ligne de faille s'est déplacée suite à la Révolution.

Michel Vovelle développe l'idée de déchristianisation à chaud à partir de l'an II du calendrier révolutionnaire, c'est-à-dire en 1793 (Vovelle 1976; 1988; 1992). Cette modification du calendrier est faite au nom d'un culte de la Raison superposé à une volonté de vider la nation française de toute référence liée à l'Église catholique et des marques de l'ancien régime, incluant la toponymie (Vovelle 1988, 69; 186). La manifestation la plus spectaculaire de cette entreprise d'éradication de l'emprise religieuse sur la société est cette campagne d'une durée d'environ neuf mois de mise au serment des prêtres, les forçant à l'abdication. En tout, des dizaines de milliers de prêtres ont dû abdiquer leur fonction sacerdotale. L'entreprise n'est en définitive pourtant pas couronnée de succès alors que résistent certains révolutionnaires. En effet, une large frange de la population française ne se reconnaît pas dans le virage rationnel emprunté et une partie du clergé poursuit la célébration du culte dans la clandestinité.

Cette résistance à la révolution et à sa radicalisation participe d'une contestation plus large, désignée comme étant la Contre-révolution. Ce serait simplifier les faits que d'inférer que ne demeurent que deux clans opposés, les révolutionnaires et les contre-révolutionnaires. Il existe une diversité de positionnements face au processus de révolution. Il y a notamment les antirévolutionnaires, les contre-révolutionnaires et les ultrarévolutionnaires qui complexifient la compréhension de la Révolution française et

---

<sup>12</sup> Sur la Terreur, toute la dynamique d'exacerbation de suspicion parmi les clans révolutionnaires est fort bien expliquée par Jean-Clément Martin (1998, 197-243). Le livre de Patrick Gueniffey est un ouvrage général intéressant sur la Terreur, présentant notamment l'idée de front intérieur (Gueniffey 2000).

dont la conviction s'enracine particulièrement dans des dynamiques de radicalisation et de polarisation (Vovelle 1988; Martin 1998).

Dans toutes ces mouvances, ce qui fonde notre examen plus particulier, sont les discours et positionnements face à la question des rapports entre l'État et la religion. Même si le terme de laïcité n'a pas encore fait son apparition durant cette période charnière, les protagonistes sont alors notamment d'une part les précurseurs et les ancêtres des défenseurs d'une laïcité de combat et les promoteurs d'une laïcité plurielle que Kuru désigne aussi comme sécularisme affirmatif et sécularisme passif (Kuru 2008, 4). Au moment de la révolution, une *guerre des deux Frances* divise un clan républicain regroupant des penseurs anticléricaux, dont certaines organisations de gauche comme les francs-maçons et la Ligue de l'enseignement ainsi que des minorités religieuses, essentiellement les Juifs et les Protestants et un clan lié à l'ancien régime, composé de monarchistes et des catholiques conservateurs (Kuru 2008, 6). Cette ligne de fracture idéologique animera le siècle mouvementé à venir et les guerres de pouvoir opposant les promoteurs de ces deux visions de la sécularisation et de la laïcité tout au long de l'histoire contemporaine française.

Ainsi donc, nous avons vu que la Révolution française de 1789 à 1799 a été le contexte de déclenchement de deux facteurs qui ont dynamisé la trame historique de la laïcité. Il y a eu une tentative d'éradication lors de la période la plus radicale de la Révolution, du fait et des références religieuses. Cette manœuvre a contribué à la formation et à la polarisation des différents camps en présence. Le camp républicain et son pendant adverse associé aux monarchistes et aux conservateurs catholiques issus de ce conflit, sont demeurés à la base du débat entourant la laïcité qui marque l'histoire de la France depuis ce temps.

*La Révolution tranquille*<sup>13</sup> : *changement de valeurs et de structures sociales*. Traiter de la Révolution tranquille de 1960 après avoir analysé la Révolution française met en lumière une série de parallèles contrastants. Premièrement, la révolution québécoise n'est pas une révolution au sens politique classique. Theda Skocpol met de l'avant une définition des révolutions sociales, qui sont « rapid, basic transformations of a society's state and class structures » accompagnées et en partie alimentées par « class-based revolts from

---

<sup>13</sup> La Révolution tranquille, comme le dit Kenneth McRoberts, « became a catchword used by all in the 1960's to summarize the distinctive quality of Quebec politics in the 1960's » (McRoberts 1993, 128).

below ». De plus, les révolutions se distinguent de conflits et évènements politiques d'autres mouvements par leur transformation des structures sociales et par un changement de hiérarchie des classes. Cette transformation des structures sociales coïncide avec un changement des structures politiques (Skocpol 1979, 4). À l'aide de cette grille de classement, il est vrai que la Révolution tranquille est un changement de structures sociales. Ce changement est néanmoins plus progressif et graduel et ne procède pas d'une révolte violente populaire. De plus, les structures politiques ne sont pas remplacées par d'autres, alors qu'un changement de parti au pouvoir ne se qualifie pas comme un changement de régime politique. Elle n'est pas un renversement du pouvoir établi visant à l'établissement de nouvelles structures politiques. Deuxièmement et cette remarque est un corollaire de la première, la Révolution tranquille arrive bien plus tard que sa cousine française dans la trajectoire de construction étatique. Troisième remarque qui s'inscrit logiquement à la suite des deux autres, c'est un parti qui était inclus dans la dynamique de compétition politique bien avant la Révolution tranquille, le Parti libéral du Québec, qui a mis en branle les réformes. Les gouvernements de différentes allégeances lui ayant succédé ont poursuivi les transformations au cours des années 1960 jusqu'au début des années 1980 et même jusqu'à aujourd'hui. En France, c'est plutôt un mouvement social qui émerge et renverse le pouvoir et le régime politique qui le soutient<sup>14</sup>.

La Révolution tranquille débute par l'élection du Parti libéral et du Premier ministre Jean Lesage en 1960. Ils emportent les élections en élisant 51 députés contre 43 pour l'Union nationale qui gouvernait auparavant la province depuis 1936 (avec un intermède libéral entre 1939 et 1944). Plusieurs réalisations sont attribuables à l'Équipe du Tonnerre, surnom donné au gouvernement de Jean Lesage qui est au pouvoir jusqu'en 1966. Ils sont notoirement responsables de « l'expansion économique à la suite de la Seconde Guerre mondiale et l'amélioration sans précédent du niveau de vie; l'érosion des structures d'encadrement ecclésial; les transformations rapides des idéologies et des institutions sans recours à la violence » (Milot 2002, 111). Selon Kenneth McRoberts, c'est le « process of full liberation from a long-dominant ideology that most clearly distinguishes these first few years of the 1960's and gives them such an extraordinary quality » (McRoberts 1993, 129). De plus, « c'est (...) à partir de ce

---

<sup>14</sup> Et voici donc la raison pour laquelle la Révolution française est un des cas traité par Skocpol (1979).

moment qu'un bon nombre de Canadiens français commencent à se désigner comme Québécois » (Milot 2002, 111).

En effet auparavant, comme le dit Guy Rocher, sociologue du droit, historiquement le Québec est une société chrétienne avec une Église jouant un rôle prépondérant « sur les institutions, sur les consciences individuelles (et) sur les orientations de vie. (...) En tout premier lieu, et lui assurant une immense influence, l'Église catholique jouissait d'une domination exclusive, ou presque, du système d'enseignement, public et privé [des francophones] de la maternelle à l'université » (Rocher 2009, 33).

C'est à l'occasion de la Révolution tranquille que l'on assiste à un développement sans précédent de l'État providence québécois associé à un déclin du rôle de l'Église catholique, qui auparavant « occupe un statut et remplit les rôles d'un quasi-État » (Rocher 2009, 35) dans la société et l'appareil étatique québécois. En effet, le gouvernement sous Lesage et ses successeurs qui poursuivent son œuvre, établissent des services sociaux, éducatifs et hospitaliers publics alors que la plupart de ces derniers étaient l'affaire des communautés religieuses depuis les premiers temps de la colonie. Ce changement s'opère concomitamment à un processus de sécularisation qui s'accélère à l'occasion de la Révolution tranquille alors que les Québécois délaissent en nombre croissant la pratique active de la religion catholique<sup>15</sup>. L'État québécois se développe donc sur le terreau où l'Église avait établi son ascendant (McRoberts 1993, 131).

L'Église n'est pourtant pas dépouillée du jour au lendemain de ses prérogatives. Comme le dit Yvan Lamonde, historien québécois, la Révolution tranquille est le théâtre « d'une décomposition spirituelle (alors que le Québécois) balance la pratique religieuse, le sacré et la transcendance, mais recycle les clercs laïcisés au ministère de l'Éducation » (Lamonde 2001, 13-14). Les commissions scolaires conservent leur vocation confessionnelle jusqu'à la fin des années 1990 et l'enseignement religieux confessionnel demeure au programme d'éducation publique jusqu'en 2008. Il appert que la Révolution tranquille n'est pas le catalyseur, comme le veut une certaine croyance populaire, d'une séparation entre l'Église et l'État. Dans les faits, « le Québec n'a donc

---

<sup>15</sup> Micheline Milot affirme que 85% des catholiques québécois fréquentaient régulièrement la messe hebdomadaire au milieu des années 60 et que dix ans plus tard cette statistique atteint 40% (Milot 2002, 115). Cette chute se poursuit ensuite. Warren Clark affirme qu'une moyenne de la pratique mensuelle entre 1989 et 1993 atteint 37% et entre 1999 et 2001, cette statistique atteint 25% (Clark 2003, 2-3).

jamais connu de séparation entre l'Église et l'État, mais bien une dissociation graduelle, qui n'est pas complètement terminée » (Morin 2009, 91).

On commence à comprendre que la révolution québécoise des années 1960 mérite son épithète de « tranquille » et ne porte pas les germes d'une laïcité de combat comme dans le cas français. Observons les mécanismes et conditions spécifiques qui font de la Révolution tranquille un moment important où s'amorcent une série d'importantes réformes plutôt qu'une rupture profonde comme dans le cas français.

Selon Milot, la Révolution tranquille constitue, à l'encontre des conflits violents qui ont secoué la France au cours et au lendemain de sa révolution, une sorte de « rattrapage de la société canadienne française, qui se percevait jusque là (dans le sillage de Maurice Duplessis, le premier-ministre unioniste) comme rurale, agraire et conservatrice, même si les changements étaient déjà amorcés depuis l'après-guerre notamment » (Milot 2002, 112). Ce changement est plutôt une « actualisation », une phase de réformes capitalistes sous laquelle avait auparavant été entamé un processus de modernisation. Parallèlement,

la conception de la nation sort de son ancrage ethnico-religieux qui la caractérisait depuis un siècle. (...) Le nationalisme, porté par des leaders intellectuels et politiques libéraux, remplace l'encadrement normatif du catholicisme comme lieu d'expression des Canadiens français en tant que nation distincte de la majorité anglophone et nord-américaine (Milot 2002, 113).

Le néonationalisme des libéraux, remplaçant le nationalisme traditionnel de Duplessis, met l'accent sur le développement économique et le développement étatique qui se fait au détriment de l'Église. Ces développements économique et étatique font converger vers l'entité du Québec l'identité de la vaste majorité de ceux que l'on appelait jusqu'alors les Canadiens français. Le slogan des libéraux de Lesage, « maîtres chez nous », exprime bien le ralliement qui s'opère dans cette période critique de construction étatique.

Nous avons déjà vu, s'inscrivant dans la lignée de l'analyse de Kuru, que la Révolution française était porteuse des conditions favorables à une laïcité de combat alors qu'il y avait la présence d'un ancien régime, avec une monarchie absolutiste, d'une religion et d'une Église hégémoniques, d'une alliance entre ces deux ordres et présence d'un mouvement républicain qui renverse les institutions en place.

Kuru a également synthétisé les conditions historiques à partir desquelles émergent des variantes de sécularisme passif (Kuru 2007, 2008, 2009). Le cas du Québec rejoint les cas de l'Allemagne, des Pays-Bas, de la Grande-Bretagne et des États-Unis comme exemples où sont constatés des conditions historiques conductrices d'une idéologie dominante de sécularisme passif.

Le pouvoir politique avant 1960 au Québec était une administration provinciale au sein d'un État fédéral canadien. Historiquement, comme l'ont souligné le rapport Bouchard-Taylor et Milot notamment, l'administration coloniale suite à la Conquête britannique avait plutôt reconnu progressivement la liberté de religion (Bouchard et Taylor 2008, 139; Milot 2002, 44). La religion catholique a été pendant longtemps un pôle hégémonique qui contrôlait de nombreuses dimensions de la vie sociale et institutionnelle canadienne-française. Sa prépondérance alliée au conservatisme et au traditionalisme du gouvernement de Maurice Duplessis ont retardé singulièrement les processus de sécularisation (Milot 2002, 67) et de développement des institutions politiques (Lamy 2008, 6; 18; McRoberts 1993, 79). Une lutte entre un courant ultramontain, « par lequel les fidèles devaient se soumettre inconditionnellement aux commandements de l'Église, aussi bien en matière spirituelle que temporelle » (Morin 2009, 75) et un courant libéral, qui vise au développement de l'État comme pôle régulateur des activités au sein de celui-ci pour notamment assurer les droits et libertés individuelles, voit ce dernier courant prendre le dessus progressivement à la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle (Milot 2002, 71). L'idéologie ultramontaine se marie bien avec les valeurs traditionnelles de Maurice Duplessis. La condition d'alliance entre l'État et l'Église à l'aube de la Révolution tranquille, offre aussi un portrait nuancé et mitigé. Finalement, on ne peut dire que le Québec est un cas probant en ce qui a trait à la dernière condition qui est celle d'un mouvement républicain rassembleur d'une large coalition sociale qui renverse les institutions politiques en place. En bref, ces conditions historiques par la négative, ne sont pas conductrices d'un processus de sécularisation affirmative comme en France, mais plutôt d'une laïcité plurielle.

Il y aussi une différence constatée au niveau des affrontements idéologiques au moment de la Révolution tranquille en ce qui a trait à leur intensité et à la composition des camps en présence. Pour ce qui est des camps idéologiques qui s'affrontent au moment de la révolution, on voit une alliance traditionnelle entre l'ultramontanisme et

le conservatisme des alliés que sont l'Union nationale et l'Église catholique d'une part et d'autre part comme nous l'avons évoqué un Parti libéral qui représente le développement étatique démontrant une volonté de sécularisation et de respect des droits et libertés. Leurs affrontements même s'ils donnent lieu à une révolution, n'ont pas la même violence que ceux de la Révolution française. De même, on n'assiste pas à une dynamique de polarisation et de radicalisation des conflits. Autant avant qu'après la révolution c'est l'évolution graduelle des changements qui prévaut même si la Révolution tranquille leur fait prendre un tournant décisif et constitue une piste de décollage pour la précision et l'institutionnalisation éventuelles de la laïcité.

En résumé, la Révolution tranquille est portée par un parti politique participant au système de partis politiques en place avant 1960. Ensuite, elle est l'occasion de conflits et de changements structurels et des mentalités qui n'ont pas la même ampleur violente et ne représente pas une coupure aussi radicale que celles de la Révolution française. Finalement, les conditions historiques dans lesquelles s'inscrit la révolution québécoise ne mènent pas à l'adoption d'un modèle de laïcité de combat et à une polarisation des affrontements entre camps idéologiques en présence.

#### *Les idéologies étatiques : fondation des conceptions de la laïcité*

Alors que les révolutions québécoise et française s'avèrent des moments charnières dans la construction étatique et donc dans la fondation des politiques à venir, les idéologies étatiques sont des toiles de fond, des philosophies constitutives et des cadres de référence qui établissent les paramètres des laïcités en question.

Les mécanismes d'interaction avec la trame de la laïcité dépendent des spécificités historiques et nationales propres aux cas du Québec et de la France. L'apparition de l'idée mise en œuvre par des politiques de la laïcité en France précède d'environ cent ans une manifestation d'une concrétisation telle dans les politiques québécoises. Au-delà de ces différences d'ordre chronologique, c'est la manière dont l'idéologie étatique, soit la doctrine dominante émergeant de la dispute idéologique au cœur du processus politique, vient mâliner les termes du débat sur la laïcité qui nous intéresse.

*L'interculturalisme, un cadre francophone des relations multiculturelles.* Suite à la Révolution tranquille, où une modernisation et une sécularisation accélérées sont

provoquées par la prise du pouvoir des libéraux de Jean Lesage, après une gouvernance de 20 ans des conservateurs traditionnels unionistes sous Maurice Duplessis, s'amorce une série de changements graduels, notamment la déconfessionnalisation progressive du système d'éducation. Le contexte d'après-guerre est aussi marqué par une diversification et un afflux plus important de l'immigration canadienne. L'arrivée d'une importante cohorte de Néo-Canadiens sert de toile de fond à l'émergence du multiculturalisme canadien et de l'interculturalisme québécois. Qu'est-ce que l'interculturalisme québécois? Cette idéologie est un cadre de solution afin de comprendre et régler les problèmes de la société en processus de diversification croissante. Cette doctrine s'est développée de façon largement implicite. Elle émerge au cours des années 1960 et se précise dans un cadre de confrontation au cours des années 1970 et 1980. Le processus a été marqué par les divers rebondissements du nationalisme québécois en relation avec l'évolution des discours et des paramètres du multiculturalisme canadien (Rocher, Labelle, Field et Icart 2007, 1-2).

Il faut préciser d'emblée qu'il n'y a jamais eu à ce jour de loi sur l'interculturalisme adoptée par le gouvernement québécois et que les textes officiels ne désignent pas eux-mêmes le modèle québécois d'intégration, d'interculturel. Ce terme étant employé pour qualifier autre chose (Rocher et al. 2007, 21). L'interculturalisme est davantage le fruit d'un développement implicite et est élaboré autour d'un consensus qui est établi à travers divers rapports de commissions et documents gouvernementaux. François Rocher, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart, à l'occasion des travaux de la Commission Bouchard-Taylor, ont déposé un rapport sur la formation et le rôle du concept d'interculturalisme dans l'État et la société québécois. Ils ont établi, suite à une exégèse et une analyse historique de la formation de la philosophie interculturelle québécoise, la liste de ses fondements. Ainsi, l'interculturalisme

reconnaît la diversité comme une des caractéristiques constitutives du peuple québécois ; s'inscrit dans le Québec défini comme société francophone qui affirme le français comme langue publique commune et langue de citoyenneté, [et] invite toutes les composantes de la société québécoise à s'associer pleinement à ce projet collectif ; favorise le rapprochement et l'acceptation des différences dans le respect mutuel, entre les citoyens d'origines diverses (majorité francophone, minorité anglophone, minorités ethnoculturelles, peuples autochtones) par le dialogue interculturel, par la sensibilisation de toutes les composantes de la société québécoise au patrimoine commun [et] par le rappel que le Québec est une société démocratique où la participation et la contribution de tous les citoyens sont attendues et favorisées ; vise à éliminer

toute forme de discrimination directe et systématique, à l'endroit des citoyens d'origines diverses, ce qui implique notamment la promotion de la présence des citoyens d'origines diverses dans tous les secteurs de la vie nationale [et] la reconnaissance et l'exercice de la citoyenneté à part entière (Rocher et al. 2007, 49).

Selon cette énonciation des principes constitutifs de l'interculturalisme, l'immigration, les communautés culturelles et la diversité religieuse sont perçues positivement dans le prisme de cette idéologie étatique. Ce sont les liens, les échanges et le dialogue entre la majorité et les autres groupes qui construisent le cadre de la citoyenneté politique. Finalement cette citoyenneté politique et le dialogue interculturel s'expriment dans la langue française, langue officielle du Québec.

À partir de ce constat, il est juste de se demander quelles sont les origines d'une telle manière de voir. La volonté initiale est de façonner une ligne directrice pour adapter le cadre des politiques québécoises au caractère de la société pluraliste. Une série de commissions et de rapports gouvernementaux<sup>16</sup> forment l'embryon de cette voie québécoise au cours des années 60 et 70. Ils investissent les champs de l'éducation et de l'immigration par le biais de recommandations de mesures qui progressivement visent à franciser et déconfessionnaliser le système d'éducation.

Ces premiers jalons sont confirmés alors que la langue française est déclarée langue officielle du Québec par l'entremise de la loi 22 et l'adoption de la Charte de la Langue française en 1977. Rocher et ses collègues citent Gagnon et Iacovino décrivant cette dernière mesure comme l'établissement, par le Parti québécois à son premier mandat, d'une « vision d'une communauté politique linguistique unilingue et ethniquement pluraliste au Québec, une vision qui contribuerait du reste à nourrir les futurs modèles d'intégration » (Rocher et al. 2007, 5; Gagnon et Iacovino 2003, 421).

Durant cette même période, on assiste au développement d'une politique québécoise d'immigration fondée sur un engagement à obtenir plus de pouvoir pour le gouvernement de Québec et sur la volonté de créer une voie distincte vis-à-vis les modèles d'intégration dominants dans l'environnement politique nord-américain. Depuis la Révolution française le modèle jacobin ou républicain d'intégration

---

<sup>16</sup> Le rapport Parent (1965-1966) propose la mise en place de cours de français aux nouveaux arrivants adultes, le rapport Gauthier (1967) propose de fonder le système scolaire sur la langue et non la religion et le rapport Gendron (1972) met l'immigration au centre du projet collectif dans la foulée de la Révolution tranquille (Rocher et al. 2007, 3-5).

universaliste et d'assimilation s'est répandu à plusieurs États occidentaux. Ce modèle est basé « sur la laïcité et sur une nette distinction entre le public et le privé (et) vise l'assimilation des individus et des immigrants aux valeurs universalistes de la République, sans égard à leurs valeurs et leurs traditions culturelles particulières » (Gignac 1997, 34). Les politiques d'assimilations se sont ensuite butées à certains nœuds et ont dû faire face à un remodelage en sol nord-américain. Aux États-Unis le modèle de *melting pot* a pris forme pendant tout le vingtième siècle tandis qu'au Canada à partir de 1971 le multiculturalisme a été affiché comme position.

Dans un Livre blanc de 1978 sur le développement culturel, il est affirmé que la province se distingue du « monolithisme culturel » associé au *melting pot* américain et à la « mosaïque canadienne »<sup>17</sup>. On y vante l'originalité de la voie québécoise qui a su créer un carrefour de convergence des autres traditions culturelles tout en développant ce moteur qu'est la culture québécoise. La langue française joue ainsi un rôle indispensable de liant dans un nécessaire dialogue entre les cultures et de catalyseur du rapprochement entre le groupe québécois francophone majoritaire et les autres groupes. La présence d'une multiplicité de groupes culturels qui conservent leur particularité, apparaît comme une valeur ajoutée aux forces du Québec (Rocher et al. 2007, 9-10). La diversité culturelle et religieuse est ainsi partie prenante du cadre idéologique québécois.

Une autre source de définition de l'idéologie étatique québécoise est le nationalisme québécois et la réaction qu'il engendre au gouvernement fédéral canadien. L'affirmation nationale qui est entamée au cours de la Révolution tranquille par l'Équipe du Tonnerre et qui se poursuit par la suite n'est pas nécessairement bien perçue par la classe politique canadienne, surtout depuis l'émergence du Parti québécois et la crise d'Octobre de 1970. Cette méfiance n'a pas toujours été de mise. Selon Guy Laforest,

c'est sans conteste Lester B. Pearson, premier ministre de la fédération de 1963 à 1968, qui a fait le plus pour l'idée de partenariat dans la compréhension de notre régime politique. Dans un Canada de plus en plus préoccupé par l'effervescence de la Révolution tranquille au Québec, Pearson accéda aux demandes pressantes de voix fortes mais modérées, comme celle d'André Laurendeau, et mis sur pied en 1963 la Commission d'enquête sur le bilinguisme

---

<sup>17</sup> On attribue généralement au multiculturalisme le tort inverse. Alain Gagnon affirme ainsi que le multiculturalisme canadien « tombe dans le relativisme culturel. L'idée que l'existence des cultures des communautés ethniques soit admise, a priori, mène selon plusieurs à l'effritement de la *polity* canadienne et diminue l'obligation des échanges interculturels, réduisant d'autant le vouloir vivre ensemble » (Gagnon 2000, 11).

et le biculturalisme. Coprésidée par Davidson Dunton et Laurendeau, la Commission servit de thérapie de choc aux Canadiens en proclamant, dans un rapport préliminaire paru en 1965, que le pays traversait la crise la plus grave de son histoire. Adeptes du fédéralisme coopératif, le gouvernement de M. Pearson demanda à la Commission de faire des recommandations pour que la fédération se développe d'après le principe d'égalité (*equal partnership* en anglais) entre les deux peuples qui l'avaient fondée (Laforest 1998, 56-57).

Cette idée de partenariat entre les deux peuples fondateurs est aussi rendue par le concept de dualisme, dont l'émergence remonte à l'Acte de Québec de 1774. Au départ la doctrine du dualisme qui admettait uniquement la reconnaissance égale des deux cultures s'est développée en tant que régime politique très complexe après avoir survécu à l'Acte d'Union de 1791<sup>18</sup>. L'histoire du dualisme a connu divers rebondissements se traduisant par des périodes où le dualisme était en vogue, notamment au début du XX<sup>e</sup> siècle alors qu'Henri Bourassa consacre le pacte dualiste comme fondement moral du Canada, et d'autres où les relations des partenaires de la fédération prennent l'allure d'une confrontation, notamment après la Seconde guerre mondiale où les nationalismes canadien-français et canadien-anglais s'entrechoquaient. La politique de fédéralisme coopératif de Pearson a permis la reconnaissance des principes de dualisme et du nationalisme québécois durant la Révolution tranquille (McRoberts 1999, 24-26; 42-75).

Un point tournant survient vers la fin des années 1960.

On ne cherche plus de compromis et la volonté de répondre de quelque manière aux aspirations nationalistes québécoises ne renâtra pas pendant les décennies qui suivront. Les trois partis se sont ralliés autour d'une stratégie qui, face au nationalisme québécois, privilégie l'affrontement et son anéantissement. Cette volte-face radicale a été rendue possible par l'apparition d'un acteur politique nouveau : un francophone originaire du Québec déclare que toute volonté de consentir un compromis avec le nationalisme québécois est vaine, mal fondée, voire immorale. Il propose plutôt d'incorporer les francophones dans une identité pancanadienne (McRoberts 1999, 87).

Ce nouvel acteur politique est Pierre Elliott Trudeau. Sa vision du fédéralisme pancanadien imprègne profondément les discours politiques canadiens et est au moins en partie responsable de l'échec de l'entente du Lac Meech en 1990 (McRoberts 1999, 92). Trudeau en effet rompt avec l'esprit de partenariat que prônent Pearson et

---

<sup>18</sup> Une des manifestations de ce régime a été la garantie accordée au Canada-Est (le Québec) d'un nombre égal de sièges avec le Canada-Ouest peu importe l'évolution du poids démographique (McRoberts 1999, 27).

Laurendeau notamment<sup>19</sup>. Selon ce dernier, il faut répondre au défi que pose cette problématique : « comment intégrer le Québec nouveau dans le Canada d'aujourd'hui sans restreindre l'élan québécois, mais aussi sans risquer l'éclatement du pays? » (Laforest 1999, 57).

Pierre Elliot Trudeau, selon sa propre conception de l'unité nationale, décide d'aller à l'encontre des recommandations de la Commission Laudendeau-Dunton et annonce le 8 octobre 1971 la prochaine mise en place d'une nouvelle politique du multiculturalisme. Trudeau dissocie, à l'encontre de la vision de la Commission, les concepts de biculturalisme et de bilinguisme. S'il conserve le bilinguisme au niveau des langues officielles, il affirme que le multiculturalisme correspond mieux à la nouvelle réalité du pays. Ayant des convictions priorisant l'individu, selon lesquelles les cultures doivent être préservées à travers la protection des droits et libertés des personnes et non nécessairement à travers les groupes culturels, Trudeau affirme cette orientation d'emblée. Au cours des années 1970, l'accent est de plus en plus mis sur la protection des pratiques folkloriques des cultures immigrantes. En considération de critiques mettant en cause le gaspillage des fonds publics à propos du folklore, une nouvelle orientation est attribuée au tournant des années 1980, qui donne plus d'importance à la lutte au racisme et à la discrimination contre les personnes issues de minorités visibles (McRoberts 1999, 174-177).

Trudeau n'adopte pas de loi officielle sur le multiculturalisme durant ses mandats de premier ministre (c'est Brian Mulroney qui le fera en 1988) car il n'est pas foncièrement attaché au principe de multiculturalisme<sup>20</sup> et le Québec réagit vivement et négativement à l'annonce de la loi en 1971. L'objectif premier de Trudeau est plutôt de mettre en échec le nationalisme québécois par la mise au rancart du principe du biculturalisme fondateur de la doctrine du dualisme.

---

<sup>19</sup> René Lévesque aussi est présenté par Laforest comme étant un promoteur de cette idée de partenariat. Alors qu'il était membre du Parti libéral, lors d'un congrès en 1967, Lévesque a affirmé qu'il fallait proposer au Canada anglais « de maintenir une association non seulement de voisins mais de partenaires dans une entreprise commune sans laquelle il nous serait, aux uns et aux autres, presque impossible de conserver et de développer sur ce continent des sociétés distinctes des États-Unis ». Par la suite, Lévesque promeut cette idée de partenariat avec le Canada par le concept de souveraineté-association (Laforest 1999, 59-60).

<sup>20</sup> McRoberts affirme que d'une part les ministres se succédant au poste de ministre responsable du Multiculturalisme sont des députés moins chevronnés et d'autre part que les budgets accordés sont dérisoires si l'on compare par exemple au bilinguisme officiel. Trudeau ne fera pas d'autre discours sur le multiculturalisme après 1971 (McRoberts 1999, 178-179).

Dans ce contexte, le Québec dont la reconnaissance est moins forte dans la fédération canadienne suite à l'abandon du biculturalisme à l'origine de l'idée de pacte des deux peuples fondateurs, ne peut se résoudre à accepter de s'inscrire dans le régime multiculturaliste canadien. « Cela n'empêchera pas le gouvernement québécois de créer des programmes qui reproduisent en quelque sorte les mesures adoptées par Ottawa » (McRoberts 1999, 181). Ainsi, le Québec suit les orientations canadiennes en protégeant le folklore et en luttant contre le racisme et la discrimination des minorités visibles sans jamais utiliser le terme de multiculturalisme ou ses dérivés lexicaux.

Les responsables québécois nient toutefois reproduire l'esprit du multiculturalisme et soulignent les différences. Selon eux, le régime québécois insiste davantage sur l'importance pour les immigrants de s'adapter à la communauté majoritaire.

Contrairement à la politique fédérale du multiculturalisme, elle reconnaît l'existence d'une culture dominante commune. Bon nombre d'universitaires affirment cependant que, pour ce qui est des politiques concrètes, on relève en vérité fort peu de différences entre les deux niveaux de gouvernement, si ce n'est un cadre linguistique plutôt que bilingue dans le cas du Québec. Ainsi, le gouvernement du Québec essaie de mettre en œuvre précisément la vision d'une société francophone « ouverte » proposée par la commission Laurendeau-Dunton, afin que les nouveaux venus « conservent et enrichissent s'ils le désirent, les valeurs culturelles auxquelles ils tiennent ». Tout comme la Commission, il n'entend pas faire de concession sur la question de la nature fondamentalement biculturelle du pays (McRoberts 1999, 182).

Ainsi, c'est une dynamique conflictuelle d'affirmation nationale et d'interprétation différente de l'histoire et des enjeux politiques canadiens qui ont entraîné la promotion d'un cadre interculturel proprement québécois et distinct du modèle canadien.

Le débat canadien a aussi évolué dans le temps, en partie en dialogue avec les intervenants québécois. Les tentatives de réaliser la souveraineté du Québec, ainsi que l'émergence d'un nationalisme canadien-anglais ou pancanadien et d'une plus grande affirmation nationale des peuples autochtones découlent toutes de cette dynamique. Selon Will Kymlicka, le fédéralisme tel qu'il est pratiqué au Canada actuellement ne peut mettre un terme au sentiment des « deux solitudes ». Seul un fédéralisme multinational « aurait le grand avantage de maintenir, pour le Québec, un lien direct avec les institutions pancanadiennes et une participation concrète avec celles-ci » (Kymlicka 1998, 48) et permettrait de dénouer l'impasse actuelle.

Selon Charles Blattberg, il faut repenser le cadre des relations entre le Québec et le

reste du Canada pour que les Québécois développent un sentiment de « chez soi » et se réapproprient la Constitution canadienne face à laquelle ils se sentent aliénés. Il faut d'abord cesser de se concevoir comme nation et choisir plutôt le mode de la communauté de citoyens, selon la vision patriotique du républicanisme classique, c'est-à-dire avant que le nationalisme revendique le terme de patriote. C'est à travers une conversation patriotique où des opposants amis (Canadiens-anglais, Québécois, Autochtones, minorités ethniques), disposés à écouter et à échanger de façon ouverte, élimineraient peu à peu les points de discorde sur la compréhension de l'histoire commune et des enjeux actuels, et établiraient une reconnaissance mutuelle et véritable pouvant refonder une communauté de citoyens canadiens sur la base d'un « bien commun civique » (Blattberg 2004, 14-16; 199). En adoptant cette approche de la conversation patriotique fondée sur la quête de compréhension des fondements communs des institutions plutôt que sur une négociation visant le compromis, les différences entre le multiculturalisme et de l'interculturalisme n'apparaîtraient plus comme insurmontables.

Lors de ces échanges, d'autres développements de la doctrine interculturelle ont permis de préciser davantage les contours de l'idéologie québécoise, avec des débats autour des notions de communautés culturelles, de culture publique commune et de cadre civique commun : leur explication en détail n'est pas nécessaire pour notre analyse. Il suffit de comprendre que l'interculturalisme est une idéologie étatique québécoise qui s'est construite dans la mouvance d'une remise en question du modèle républicain en vogue dans plusieurs pays occidentaux et par une volonté de distinction des modèles nord-américains. Ensuite, la raison d'être de l'interculturalisme est de répondre aux défis du pluralisme croissant de la société en raison de l'afflux important d'immigrants à l'époque d'après-guerre. Il se caractérise par une volonté de valoriser les particularités des cultures immigrantes et d'établir un dialogue ouvert entre les groupes communautaires dans la langue prédominante, le français. Le rapport de l'interculturalisme à la laïcité est tenu dans les premières décennies. Le développement d'un système d'éducation francophone en processus de déconfessionnalisation, le modèle d'accueil des immigrants et le nationalisme québécois, découlent tous du seuil de modernisation accéléré apporté par la Révolution tranquille. Le cadre interculturel demeure néanmoins signifiant pour la laïcité car il lui donnera ses orientations futures.

Nous voyons que les spécificités de l'établissement de la doctrine étatique québécoise arrivent au cours de la trajectoire d'une construction étatique et à l'époque où elle se développe. C'est au lendemain de la Révolution tranquille que ses premiers germes apparaissent. Elle coïncide avec une ère d'affirmation nationale sans précédent dans son histoire et au moment de l'avènement de la société pluraliste. Ces faits colorent la composition de l'interculturalisme et orientent l'institutionnalisation du droit et de l'éducation à venir.

*Le républicanisme, prisme politique de la laïcité française.* Avant de poursuivre notre démarche, qui est essentiellement chronologique, il convient de présenter une définition représentant l'esprit républicain français sans entrer dans une discussion philosophique détaillée du concept<sup>21</sup> qui nous mènerait trop loin de nos objectifs. Selon Dominique Schnapper, sociologue française, qui présente une vision républicaine de la citoyenneté,

la nation se définit par son ambition de transcender par la citoyenneté des appartenances particulières, biologiques (telles du moins qu'elles sont perçues), historiques, sociales, religieuses ou culturelles, de définir le citoyen comme individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières, en deçà et au-delà de toutes ses déterminations concrètes (Schnapper 2003, 73).

Il est significatif qu'immédiatement suite à cette définition, apparaît un programme politique pour mettre en œuvre cette citoyenneté au cœur de laquelle la laïcité figure au premier plan. Ainsi selon elle,

la laïcité, en particulier, est un attribut essentiel de l'État moderne, parce qu'elle permet de transcender la diversité des appartenances religieuses, de consacrer le passage dans le privé des croyances et des pratiques, de faire du domaine public le lieu, religieusement neutralisé, commun à tous les citoyens, qu'elle que soit l'Église à laquelle ils appartiennent (Schnapper 2003, 73-74).

Quelques caractéristiques distinguent cette vision républicaine de l'interculturalisme québécois. Alors que le cadre québécois de citoyenneté envisage positivement le pluralisme et la diversité culturelle au sein de la société, l'idéologie française prône le dépassement, voire l'oblitération des caractéristiques ethniques et religieuses des individus qui en tant que citoyens sont considérés dans une égalité universaliste. La

---

<sup>21</sup> Le débat visant à redéfinir les termes du républicanisme français demeure très vivant. Nous soulignons la contribution d'une multitude d'auteurs qui cherchent tantôt à rendre plus inclusif le modèle actuel (Mesure et Renaut 2002; Baubérot 2006; Laborde 2002, 2008, 2009; Amselle 2001; Gresh 2006) et d'autres qui défendent le modèle républicain actuel (Debray 2004; Pena-Ruiz 2003). Un ouvrage présentant un débat entre Alain Touraine et Alain Renaut permet de comprendre les multiples enjeux de la laïcité républicaine à travers les points de vue divergents des protagonistes (Renaut et Touraine 2005).

laïcité est selon cette vision un corollaire et une façon pratique d'appliquer cette citoyenneté abstraite. Ces considérations aidant à la compréhension de l'esprit républicain français, retournons à la Révolution française pour comprendre les moments clés de l'installation de cet esprit dans les institutions françaises.

Nous avons quitté la scène française alors que la France vient de vivre une décennie révolutionnaire; elle a tenté en vain d'expurger de l'espace public toute référence catholique et a traversé des épisodes de conflits idéologiques violents. Comme l'a mis en lumière Jacques Verrière, la Révolution française est loin d'avoir inauguré une ère de stabilité et de paix sociale. Différents régimes se succèdent en effet, la France étant au XIX<sup>e</sup> siècle successivement gouvernée par des monarchies, des républiques et des empires. Ces changements d'autorité politique soulignent une instabilité et une lutte acharnée des divers camps pour la gouverne de la nation française.

Sur le plan religieux, un régime de concordat alimenté par diverses ententes<sup>22</sup>, prévaut et apaise les relations tendues entre l'Église romaine et l'État français. Le Concordat est réalisé dans un esprit de compromis caractérisant Napoléon Bonaparte qui reconnaît le rôle du culte catholique dans l'histoire de la France, mais aussi d'autres cultes sans renoncer aux acquis de la Révolution française. Selon Portalis, le premier Directeur des Cultes, « la liberté que nous avons conquise et la philosophie qui nous éclaire, ne sauraient se concilier avec l'idée d'une religion dominante, et moins encore avec l'idée d'une religion exclusive (Mayeur 1997, 17-18). En 1830, lors de la prise d'Alger, le général de Beaumont se fait l'émissaire de l'esprit concordataire en affirmant que le roi Charles X reconnaîtra la « sainte religion » de Mahomet. Le monarque est pourtant offusqué de la caractérisation de religion sainte de l'islam faite par son général et aucun statut n'est accordé au culte d'Allah (Mayeur 1997, 20).

L'établissement d'une trajectoire stable allié à l'institutionnalisation de l'idéologie étatique dominante, se produit à l'orée de la Troisième République en 1870. C'est à ce moment que la philosophie étatique dominante actuelle, le républicanisme s'enracine durablement dans le sol institutionnel français. L'esprit républicain n'est pas une idée universelle mais bien une doctrine nationale qui prend les contours que lui donnent l'histoire, la société et la philosophie de chaque État. La variante républicaine

---

<sup>22</sup> Les différentes ententes ayant façonné le régime de concordat sont la convention entre Napoléon Bonaparte et Pie VII du 6 avril 1802, les articles organiques du culte catholique et les décrets de 1807 et 1808 relatifs au culte israélite (Mayeur 1997, 14).

américaine par exemple n'est pas équivalente à la version française. En effet, les États-Unis ne présentent pas d'anticléricalisme et ne prônent pas de sécularisation aussi profonde, ni une laïcité aussi formelle et explicite qu'en France (Mayeur 1997, 29; Kuru 2007, 571).

À la différence entre les États s'ajoutent celles entre les époques alors que la Deuxième République de France de 1848 « ignore la laïcité » et « se veut d'esprit religieux ». C'est tout de même au cours des débats suscités par certaines mesures favorables à un retour à un lien plus organique entre l'État français et l'Église durant la Deuxième République que renaît l'esprit républicain français paré d'anticléricalisme. Edgar Quinet, écrivain et historien français, affirme alors le 19 février 1850 qu'il faut « fonder l'école sur le principe qui se retrouve au fond de toutes nos lois (...), séculariser la législation, séparer le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, la société laïque et l'Église (Mayeur 1997, 29-30).

La Troisième République est le moment où cette philosophie républicaine pénètre durablement le cénacle des institutions françaises pour n'être inquiétée qu'à l'époque du régime de Vichy entre 1940 et 1944 alors que la France est sous occupation allemande. Selon Kuru, c'est à ce moment qu'on assiste à un tournant décisif alors que « Catholicism was influential in the French polity before the Third Republic, while assertive secularism became dominant afterward ». Nous sommes d'accord avec l'approche qu'il privilégie:

the continuity-based approach is also important for two points. First, the revolutionary period (...) constituted the ideological predecessor of the secular state building in the early Third Republic. Second, the establishment of assertive secularism did not mean the end of a two-century-long debate on state-religion relations in France. The struggle between the anticlerical assertive secularists and conservatives has continued (Kuru 2009, 137).

En effet, la dominance de l'école de laïcité de combat, qui est la manifestation du républicanisme français dans son rapport au religieux, n'en est pas une sans opposition. Le républicanisme à la française et la laïcité de combat, sont alimentés par leurs disputes constantes avec le camp adverse.

L'instabilité des régimes du XIX<sup>e</sup> siècle est le fait d'une dispute intense entre les républicains et les monarchistes et leur allié le clergé conservateur. Cette dispute se poursuit au-delà de l'établissement de la Troisième République et c'est cette crainte

suscitée par un nouveau basculement vers la monarchie qui nourrit la ferveur et l'unité du camp républicain. La polarisation, que nous avons déjà relevée à l'époque de la révolution, agit dans la dynamique de la République française en solidifiant les deux camps<sup>23</sup>. Pendant les trente premières années du nouveau régime, le choix n'est pas posé entre laïcité de combat et laïcité plurielle ou modérée mais entre anticléricalisme et retour à la monarchie catholique. C'est dans cette dynamique de polarisation que se consolide l'idéologie républicaine et la laïcité française. Le slogan de Léon Gambetta, « le cléricalisme voilà l'ennemi ! » (Kuru 2009, 145) ne laisse pas de place au doute quant à l'inimitié des républicains envers le clergé. Le contraste est frappant avec la période d'établissement de l'interculturalisme au Québec alors que la question religieuse ne s'y manifeste que par le projet de déconfessionnalisation du système d'éducation. Le déclin accéléré des élites traditionnelles canadiennes-françaises (Mathieu 2001, 99) ne donne pas lieu à un climat d'affrontements d'une même ampleur ou à une radicalisation des conflits.

La Ligue de l'enseignement créée par le franc-maçon Jean Macé en 1866 est dans les premiers temps un des fers de lance d'une sécularisation proactive et une pétition en faveur d'une école laïque qui vient à contenir plus de 1 200 000 signatures, est déposée à l'Assemblée nationale. Suite à cette initiative, le républicain Jules Ferry instaure une série de mesures qui rendront l'école « gratuite, laïque et obligatoire ». En 1886, une loi interdit notamment l'enseignement aux membres du clergé, environ 15 000 enseignants étant donc exclus de la profession. D'autres mesures viennent solidifier cette tendance de laïcité de combat. En 1884, la prière est abolie à l'ouverture des sessions parlementaires et le divorce est rétabli. En 1885, les hôpitaux sont également laïcisés et en 1889 le service militaire obligatoire est étendu aux membres du clergé (Kuru 2009, 146-147). Ces mesures hâtives de laïcisation, avec un effet aussi profond sur les institutions, sont particulières au cas français. Le cas québécois est plutôt un exemple d'implantation graduelle de la trajectoire de laïcisation et de déconfessionnalisation du système scolaire.

---

<sup>23</sup> En reconnaissant ce processus de polarisation, nous n'affirmons pas pour autant que les deux camps sont monolithiques et constitués uniquement de radicaux. Il existe des nuances qu'il ne faut pas occulter pour comprendre le portrait global. Ainsi, des républicains libéraux et des catholiques modérés et libéraux, plus aptes aux compromis, font partie du débat mais ne réussissent pas à ralentir la tendance à la polarisation qui s'opère alors (Mayeur 1997, 111-115).

L'affaire Dreyfus galvanise cette dynamique polarisante d'opposition de la société française. Dreyfus était un homme militaire d'origine juive qui en 1894 a été condamné à la prison à vie étant reconnu coupable de trahison. En 1898, il est reconnu que les accusations ont été portées sur de fausses bases et alimentées par de l'antisémitisme. Une réaction divisée a été constatée dans l'opinion publique alors que les partisans républicains appuient la cause de Dreyfus et les monarchistes conservateurs lui sont hostiles. L'affaire connaît d'autres rebondissements mais en bout de ligne en 1906 Dreyfus est exonéré des accusations, la conspiration ayant été mise au jour, et la crédibilité des monarchistes en a été sérieusement affectée, profitant à l'inverse, à l'image et à la cause des républicains (Kuru 2009, 147).

On constate donc que cette Troisième République a vécu une dynamique d'opposition tendant à la polarisation et à la radicalisation entre les promoteurs d'une vision séculière et laïque d'un côté et de l'autre côté les acteurs prônant un retour à l'ordre monarchique et catholique. La confirmation de la tendance en faveur de la sécularisation s'opère par une série d'actions politiques favorables à une séparation croissante entre l'Église et l'État, d'une part, et par le discrédit de la légitimité des monarchistes catholiques, d'autre part. En outre, la trajectoire d'institutionnalisation du républicanisme laïque prend racine à l'occasion de la Troisième République. L'institutionnalisation d'une laïcité de combat ou affirmative se poursuit au vingtième siècle dans les domaines du droit et de l'éducation.

#### *Institutionnalisation par le droit et l'éducation*

Alors que la révolution constitue le moment fondateur d'une trajectoire politique, l'installation de l'idéologie étatique confirme l'établissement de cette trajectoire et permet la précision du cadre de la pensée au niveau national. La consolidation de cette trajectoire s'atteint par l'institutionnalisation, une étape cruciale où le droit<sup>24</sup> et les institutions sociales et politiques traduiront ce cadre philosophique en politiques concrètes, notamment dans le domaine de l'éducation où se constatent prioritairement l'institutionnalisation de la laïcité en France (Lépinard 2008, 109). Au Québec, l'absence

---

<sup>24</sup> Il est à noter que nous ne procéderons pas à une analyse jurisprudentielle des diverses lois instituant la laïcité au Québec et en France. Nous présenterons plutôt les grandes lignes et grands principes orientant l'institutionnalisation de la laïcité.

de prise de position officielle de l'État quant à la laïcité rend difficile la reconnaissance d'une telle équation. La laïcité québécoise en tant que régime implicite est marquée par la déconfectionnalisation du système d'éducation<sup>25</sup> de même que par l'adoption d'accommodements raisonnables.

Les périodes d'institutionnalisation du Québec et de la France si elles consolident les laïcités française et québécoise, présentent une fois de plus des contrastes à plusieurs niveaux. La période française d'institutionnalisation débute au 19<sup>e</sup> siècle et s'étend sur la totalité du XX<sup>e</sup> siècle et sur le début du XXI<sup>e</sup> siècle et comporte une parenthèse importante, le régime de Vichy. De plus, la laïcité française continue d'irriguer profondément les institutions, s'inscrivant même dans la Constitution. La période d'institutionnalisation de la laïcité québécoise se déroule, elle, sur une plus courte période, environ cinquante ans, et son moment fort ne survient qu'au cours des années 1990.

*La laïcité française instituée par la séparation et la neutralité.* Les premières mesures d'institutionnalisation surviennent en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle alors que des lois visant à séparer l'État des églises sont mises en place. Les lois scolaires de la Troisième République et d'autres lois visent dans cette optique à laïciser les soins hospitaliers et le mariage. Le dénouement de l'affaire Dreyfus jette l'opprobre sur le clergé s'opposant aux républicains laïques.

Le camp républicain ajoute, sur l'erre d'aller, une nouvelle série de lois sur la laïcisation dont la loi du 1<sup>er</sup> juillet obligeant les organisations religieuses à être autorisées par l'État. Les cibles de cette mesure sont les ordres catholiques, notamment les Jésuites. David Saunders commente :

the years 1901 to 1904 were a time of Republican ascendancy. For radical secularists, the final extirpation of religion from public life seemed at hand, thanks to secular's reason enduring aggression – la guerre à toujours [sic] – against superstition and religious darkness; that is, against the alleged obscurantism of the Catholic Church. This radical line is identified with the neo-Jacobin figure of Emile Combes (Saunders 2008, 63).

---

<sup>25</sup> C'est le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école mis en place en 1997 qui introduit l'idée que le Québec est dépositaire d'une laïcité ouverte, idée donc autour de laquelle se forme un large accord (Maclure et Taylor 2010, 74) et qui est reprise par le rapport Bouchard-Taylor. La laïcité ouverte deviendra le modèle québécois.

En 1902, Émile Combes devient le premier ministre de France. Combes, lui-même franc-maçon, s'entoure d'un cabinet d'hommes politiques d'allégeance maçonnique<sup>26</sup>. Combes met de l'avant la loi du 7 juillet 1904 interdisant tout service d'éducation provenant de communautés religieuses. Durant les trois ans que dure le gouvernement de Combes, environ 10 000 écoles sont fermées et 30 000 ordres catholiques, dont une bonne partie jésuite, sont démembrés (Kuru 2009, 148).

C'est également lors de ce gouvernement de Combes que les palabres entourant l'adoption de la loi du 9 décembre 1905 mettant fin au Concordat de 1801 et instituant la séparation de l'État et de l'Église sont entamés dans la foulée d'une rupture des relations diplomatiques entre la France et le Vatican. Différentes motions et propositions quant à cette loi sont présentées et Aristide Briand, « figure centrale de la construction de la loi » (Baubérot 2006b, 23), dépose un rapport où il fait état notamment des possessions de l'Église. Maxime Petit, auteur du vaste ouvrage *La Troisième République*, révèle la vision d'un député modéré Alexandre Ribot, qui redoute que cette loi constitue un divorce trop brutal avec l'Église et les croyants. Selon Ribot,

il fallait procéder par étapes, amener pacifiquement le clergé à un système de liberté, ne pas paraître ignorer Rome, alors que les nations protestantes elles-mêmes comprennent la portée d'influence qu'exerce le pape dans l'univers et conservent des relations avec le Saint-Siège, se rendre compte des dangers intérieurs et extérieurs auxquels la rupture du Concordat exposerait la France et, pour toutes ces raisons, négocier (Petit 1936, 127).

Malgré les mises en garde de plusieurs députés modérés et progressistes souhaitant notamment protéger l'esprit concordataire, le gouvernement est résolu à ne pas négocier ou atténuer la force de la loi sur la Séparation qui est adoptée par les deux chambres à majorité républicaine (Petit 1936, 127).

Avant le vote sur la loi de 1905, Combes est contraint de démissionner suite au scandale des fiches<sup>27</sup>. Le premier article de la loi de 1905 affirme que « la République

---

<sup>26</sup> Les loges maçonniques sont considérées comme un pilier du mouvement anticlérical. Maurice Larkin pense que cette emprise des francs-maçons sur l'appareil politique de cette Troisième République doit davantage être vu comme un symptôme d'un sentiment général chez les penseurs républicains radicaux (Kuru 2009, 148).

<sup>27</sup> L'affaire des fiches révélée par *Le Figaro* met en cause le premier ministre Combes qui a collaboré avec les francs-maçons pour consigner sur environ 25 000 fiches les allégeances politiques et religieuses des officiers militaires. Le but de cette entreprise est de laïciser l'armée. On vise ce qui est très contestable à empêcher l'avancement des officiers favorables au clergé (Kuru 2009, 151).

assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public»<sup>28</sup>. Le deuxième article déclare que

la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, (...) seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. Les établissements publics du culte sont supprimés (...).

Cette loi, référence incontournable de la laïcité française<sup>29</sup>, établit les principes à la base du principe de laïcité, la liberté de conscience, la séparation des Églises et de l'État et le libre exercice des cultes (Weil 2007, 16). Néanmoins, nulle part dans l'énoncé de cette loi le terme de « laïcité » n'apparaît. Cette absence ne signifie pas que l'objet de cette loi n'est pas la laïcité, mais seulement que le terme de laïcité, encore jeune, n'est pas très répandu à l'époque. Au contraire, selon la définition qu'en fait Fernand Buisson, pionnier et précurseur parmi les spécialistes de la laïcité, la loi de 1905 concorde tout à fait avec l'esprit et les termes de cette loi (Daled 2006, 41).

Il n'existe pas de consensus sur la nature de cette loi. Est-elle le fruit d'un compromis, est-elle modérée, voire libérale ou encore est-elle l'expression de l'anticléricalisme de certains acteurs de premier plan de l'époque? Pierre Daled juge que ce façonnement de laïcité lors de la Troisième République est le fruit d'un compromis entre quatre groupes<sup>30</sup> (Daled 2006, 36-37). Rémi Fabre accrédite cette thèse du compromis, affirmant toutefois que les ultras de des deux camps, les partisans de la déchristianisation et les plus fervents partisans du pape n'ont pu inscrire leur vision dans cette loi (Fabre 2007, 75). Jean Baubérot affirme que « c'est l'existence de plusieurs conflits cumulés qui a permis à la loi d'être, à terme, une loi réconciliatrice » (Baubérot 2006b, 24). Ahmet Kuru soutient qu'il est exagéré de concevoir la loi comme un pacte

<sup>28</sup> Cet extrait ainsi que le suivant proviennent du site internet de l'Assemblée nationale française. L'adresse de la page est la suivante : <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp> et elle a été consultée le 27 octobre 2010.

<sup>29</sup> Faire un inventaire de tous les ouvrages qui font référence à la loi de 1905 est vain tant cette liste est longue. En fait, on ne peut parler d'histoire de la laïcité française sans faire mention de cette loi de Séparation des Églises et de l'État.

<sup>30</sup> Premièrement, on trouve les catholiques sincères ou tièdes dépositaires d'un certain gallicanisme et opposés à une doctrine ultramontaine; en deuxième lieu, les protestants libéraux; troisièmement, les libres penseurs opposés à toute forme de religion et finalement, les républicains, les modérés et les radicaux (Daled 2006, 36-37).

libéral et porteur de tolérance alors que l'Église catholique demeure la principale cible de la loi de 1905. Ainsi,

it required all religious groups, particularly the Catholics, to be registered by the state as *associations cultuelles*, replacing their existing hierarchical organizations with a new bottom-up structure. (...) Second, the law banned the states funding of religion. That may sound like a simple church-state separation. Yet it was a unilateral abolishment of the concordat regime by removing the budget of the churches. As a result forty-two thousand priests ceased to be paid. (...) Last but not least, by the new law, churches and other types of religious buildings that were built by 1905 became public property, except those built entirely by private funds from 1801 to 1905. Religious communities would need state authorization to use their own buildings and the items inside them. Moreover the state would record the inventory of all goods inside church buildings.(...) Physical resistance occurred in approximately five thousand out of sixty-three thousand parishes, where the recording took place (Kuru 2009, 150-151).

Cette lecture du régime de la loi de Séparation des Églises et de l'État met en lumière l'inscription de la loi dans la dynamique conflictuelle entre les républicains et l'Église catholique et empêche de célébrer de façon univoque la loi de 1905 comme une grande réconciliation des deux France.

Il ne faut pas oublier que la religion catholique constitue très largement la religion la plus pratiquée à l'époque<sup>31</sup>. La loi de 1905 contient en effet les germes d'un différend retentissant de la société française et son vaste réseau ecclésial. En 1906, le pape Pie X décrie comme inique la loi de 1905, s'en prenant entre autre à l'établissement des associations cultuelles. Cette réaction du pape est perçue comme un appel à la résistance dans les milieux catholiques et « ce qui n'était qu'un mouvement de contestation monarchiste et parisien s'étend désormais en province, principalement dans les régions à forte tradition catholique comme l'Ouest breton et vendéen, le Sud-Est du Massif, le Nord, le Pays basque et une partie des Alpes » (Weil 2007, 19).

Les effets de la loi de 1905 ne sont pas confinés à la France métropolitaine. Le 27 septembre 1907, le gouvernement français investi de sa « mission civilisatrice » (Achi 2007, 243) étend à l'Algérie, « territoire pleinement français depuis 1848 » (Weil 2007, 22), le régime de séparation de la loi de 1905. « Achievant l'œuvre du régime républicain, le combat politique laïc était en effet au cœur du projet de transformation des sociétés

---

<sup>31</sup> Kuru rappelle que la diversité religieuse était loin d'être en vigueur sous la Troisième République, le recensement du milieu des années 1870 indiquant 35 387 703 catholiques sur 36 000 000 de recensés (Kuru 2009, 143).

coloniales. Non sans contradictions, ce dernier poursuivait l'émancipation des indigènes de l'emprise du dogme religieux » (Achi 2007, 43). Le gouverneur général de l'Algérie, Ernest Roume, met en garde contre une application stricte du régime de séparation dans la société algérienne non-sécularisée. Selon le gouverneur, le régime de séparation devrait souligner la sécularisation d'une société et non la précéder. Des aménagements particuliers sont ainsi réalisés pour convenir au contexte algérien. Ainsi,

les associations cultuelles, mais aussi les principales mosquées et les fondations pieuses, se trouvent (...) placées sous le contrôle de l'administration coloniale. «Continuation de l'exercice de la domination coloniale par d'autres moyens », le nouveau régime des cultes se révèle un « puissant moyen de domestiquer la population musulmane par le biais d'un clergé officiel et de prévenir (par la même) toute forme de protestation émanant de la sphère religieuse » (Achi cité par Weil 2007, 22-23).

Les impératifs politiques de contrôle des populations et de sécurité se superposent dans le cas algérien aux objectifs de laïcité. L'application du régime de séparation en sol algérien dénote toutefois encore une façon républicaine d'envisager le religieux comme un phénomène à baliser.

Les décennies suivantes montrent une continuité dans l'application du régime de séparation en France et, à partir des années 1920, une accalmie dans les relations conflictuelles entre l'Église catholique et la République française. Une rupture fondamentale survient lors de la défaite militaire de la France en 1940 face aux troupes nazies. Il s'ensuit un régime d'occupation de plus de quatre ans, dont le siège est établi à Vichy et la gouverne assurée par le général Pétain. Le général Pétain abandonne l'appellation de République française et choisit le substrat plus neutre d'État français. L'Église catholique<sup>32</sup> saisit alors l'opportunité d'accroître son rôle politique et se rallie au général Pétain. Plusieurs prélats n'hésitent pas à blâmer les républicains et la laïcité pour la défaite face aux Allemands. Le régime pro-clérical en profite pour mettre en place durant cet intervalle de l'histoire française des politiques à contre-courant des politiques laïques préconisées par les républicains en ciblant particulièrement le domaine scolaire.

---

<sup>32</sup> Le rôle de l'Église sous Vichy a suscité plusieurs polémiques, mobilisant des membres de l'Église, des critiques anticléricaux et des analyses académiques. Nous retenons l'interprétation de Jacques Duquesne qui affirme que l'Église durant l'occupation n'a pas agi comme un bloc monolithique. Les divers éléments de cet ensemble composite qu'est l'Église ont plutôt réagi de différentes façons face au régime de Pétain (Duquesne 1966; Atkin 1992, 152).

Trois membres du clergé, Albert Rivaud, Emile Mireaux et Georges Ripert<sup>33</sup>, assurent la fonction de ministre de l'éducation jusqu'en décembre 1940. Jacques Chevalier, un intellectuel académique pro-clérical, leur succède ensuite. Ces ministres rétablissent notamment « le droit des congrégations religieuses d'enseigner », celui des clercs d'enseigner dans les écoles publiques et celui des municipalités de subventionner les écoles libres. (Weil 2007, 23-6; Atkin 1992, 151-2; 157-8).

La chute du Régime de Vichy marque la fin de cet intermède clérical des politiques d'éducation et la République est réinstaurée. Deux conséquences se font sentir : le rôle de l'Église décline dans la vie politique de la République et la trajectoire républicaine de laïcité est rétablie sans pour autant que l'on constate un retour au *statu quo ante*.

L'Église n'est pas, comme on pourrait le penser, présentée comme une ennemie de la nation française, une collaboratrice nazie et un rouage intrinsèque du Régime de Vichy et de l'occupation allemande, mais son rôle politique devient plus restreint dorénavant. Certains facteurs aident à éviter le déshonneur total pour l'Église, notamment l'opposition vindicative et connue de plusieurs individus et groupes catholiques au régime d'occupation et la profession de foi catholique du héros national de guerre, le Général de Gaulle. L'Église se contente désormais surtout d'œuvrer à la re-christianisation de la société française tout en appuyant la droite dans sa prise de position en faveur du financement public des écoles privées confessionnelles (Kuru 2009, 154-155).

La trajectoire de laïcité républicaine ne ressort pas non plus indemne de l'expérience de Vichy et semble être dépourvue pour environ trois décennies du caractère de laïcité de combat qui l'a caractérisée pendant plus d'un siècle jusqu'alors. En 1946, les qualités « invisible, laïque, démocratique et sociale » de la République sont inscrites au préambule de la Constitution de la Quatrième République. Cette proclamation est ensuite inscrite officiellement à la Constitution de la Cinquième République douze ans plus tard. La laïcité française est également teintée du rôle

---

<sup>33</sup> Selon Atkin, ces ministres cléricaux ont fait preuve de prudence. Ils étaient « concerned above all else with the preservation of the fragile unity surrounding Petain, the first three education ministers were deeply reluctant to introduce any measure which might provoke an anticlerical backlash ». Ce sont davantage les politiques de leur successeur Chevalier qui ont constitué « the high point of clerical influence in Vichy » (Atkin 1992, 158).

croissant de l'Europe dans les politiques nationales, alors que la France signe la Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales qui reconnaît et protège la liberté de religion. La loi Debray de 1959 prévoit

que les écoles privées<sup>34</sup> [peuvent] conserver leur caractère propre et bénéficier de très importantes subventions, pouvant couvrir par exemple le salaire des enseignants et les frais de fonctionnement, en contrepartie de quoi elles [doivent] adopter les programmes de l'enseignement public et accepter les élèves sans discrimination, notamment en fonction des croyances (Rousseau 2006, 31).

Le droit à l'enseignement privé est en 1977 reconnu comme constitutionnel par le Conseil constitutionnel. « Enfin, à la suite de l'élection d'un gouvernement socialiste au début des années 1980, il y a (...) une tentative de contre-attaque laïque visant les écoles privées mais celle-ci [est] un échec tant le support populaire pour ces écoles [est] fort » (Rousseau 2006, 32).

Alors que les tenants républicains de la laïcité française établis depuis la Révolution française semblent être remis en question avec la fin de la Seconde guerre mondiale, une nouvelle problématique redonne de la vigueur à une laïcité affirmative, celle de l'affaire du foulard de 1989. La présence d'une minorité musulmane croissante en France établie depuis la fin de l'ère coloniale ne semble pas, avant ce point tournant, créer de problèmes intercommunautaires majeurs impliquant cette dernière, à l'exception de certains crimes racistes perpétrés contre des musulmans à Marseille au début des années 1970<sup>35</sup> (Wihtol de Wenden 2007, 141). À l'encontre d'une tradition jacobine réfractaire à la formation de groupes de la société civile<sup>36</sup> (Hall 1990, 78), l'attitude du gouvernement envers les musulmans est relativement ouverte à la formation

---

<sup>34</sup> À l'époque, les statistiques font état de 16% de la totalité des élèves de France fréquentant des établissements scolaires privés (Rousseau 2006, 31).

<sup>35</sup> Catherine Wihtol de Wenden relève que ces crimes ont incité l'Algérie à interrompre unilatéralement l'émigration vers la France en 1973 (Wihtol de Wenden 2007, 141).

<sup>36</sup> Peter A. Hall présente ainsi ce rapport entre la République et les associations : « if other governments made policy in response to pressure from organized interests, the French State was portrayed as a strategic actor, capable of imposing its own preferences on society, even in the face of resistance from organized interests ». Cette image de l'État français est enracinée dans la tradition jacobine issue de la Révolution française. « In reaction to the many corporate bodies that seemed bastions of privilege under the *ancien régime*, the revolutionaries agreed with Jean-Jacques Rousseau that 'if the general will is to be able to express itself, it is essential that there should be no partial society within the State and that each citizen should think only of his own thoughts' » (Hall 1990, 78).

d'associations qui défendent les intérêts des travailleurs immigrants musulmans<sup>37</sup>.

Vincent Geisser, politologue français indique que

jusqu'au début des années 1980, la gestion du fait islamique en France est dominée par une conception technocratique, inspirée par le libéralisme giscardien<sup>38</sup>. Adoptant une approche pragmatique, le secrétariat d'État aux travailleurs immigrés encourage alors les collectivités à mettre par elles-mêmes des structures spécifiques afin de répondre aux besoins et aux demandes des populations dites « musulmanes » (Geisser 1997, 149).

Un changement s'articule alors que les musulmans de France commencent à exprimer d'autres types de revendications. Ce sont les immigrants de la deuxième génération qui ayant fréquenté les institutions scolaires françaises constatent la misère d'une population musulmane largement maghrébine vivant dans les banlieues. Ils mettent de l'avant des revendications plus culturelles.

Des organismes médiatiques, comme France Plus et SOS Racisme, ont porté au sein du débat politique national la thématique d'une « culture beur », présentée comme une contribution originale et universelle des jeunes de banlieues à la construction à venir de la société française (Geisser 1997, 167).

Une marche nationale de Marseille à Paris des jeunes beurs en 1983 symbolise la large adhésion à ce nouveau mouvement. Les jeunes filles beures jouent également un rôle de premier plan dans le cadre de ces formes d'activisme associatif. En créant l'idée d'une culture beure unifiée, pourtant en partie factice, les leaders des associations musulmanes construisent un cadre de référence pouvant servir de repères aux musulmans, aux arabophones et aux Maghrébins de France. Désormais, ceux-ci peuvent revendiquer une double appartenance beure et française<sup>39</sup>. En tant que beurs, les jeunes espèrent que

---

<sup>37</sup> Withol de Wenden affirme que les revendications de ces groupes au cours des années 1970 visent strictement à promouvoir leurs intérêts de travailleurs. Conséquemment, les groupes se présentent et sont perçus sous l'étiquette générique de travailleurs immigrants, sans référence à la religion (Withol de Wenden 2007, 141).

<sup>38</sup> Le libéralisme giscardien n'est pas sans limite. Dans plusieurs autres pays comme la Grande-Bretagne et l'Allemagne, des lois ont reconnu la citoyenneté des travailleurs immigrants qui ont obtenu le droit de demeurer au pays et de s'intégrer. Les politiques de Giscard-d'Estaing entre 1978 et 1980 ont prévu d'organiser le retour volontaire puis forcé de ressortissants nord-africains, surtout Algériens. Les cibles initiales sont de 100 000 étrangers expulsés par an (Weil 2005, 17).

<sup>39</sup> Cette formulation dualiste du sentiment d'appartenance exprime un attachement aux valeurs de la culture française et à la culture d'origine véhiculée par la famille. Comme le dit Jocelyne Cesari, « cette dualité est à la fois source d'enrichissement mais aussi de déchirements, notamment lorsque la culture de la famille est méprisée dans la société environnante. À cet égard, la discrimination symbolique ou matérielle subie par les jeunes d'origine maghrébine s'explique largement par le syndrome postcolonial qui rend difficile, voire impossible, leur reconnaissance comme citoyens et Français à part entière même si leurs comportements sont par ailleurs largement francisés » (Cesari 1998, 52).

leur adhésion aux valeurs républicaines leur vaudra la reconnaissance d'une participation croissante à la société française (Geisser 1997, 167; Wihtol de Wenden 2007, 143; Cesari 1998, 52).

C'est au cours de l'éclosion de cette nouvelle formation identitaire et revendicatrice de la minorité musulmane que survient la première des multiples affaires du foulard. En effet, peu de temps après les célébrations du bicentenaire de la Révolution française à l'automne 1989 explose la première affaire du foulard. Un instituteur expulse de sa classe trois étudiantes qui refusent d'enlever leur foulard islamique<sup>40</sup>. Les médias se saisissent rapidement de l'affaire, le journal *Libération* affirmant le 4 octobre que « le port du voile heurte la laïcité du Collège de Creil » (Rocheftort 2002, 146). Un compromis survient entre la direction du collège et les familles desdites étudiantes. Ce compromis stipule que les élèves peuvent porter leur voile dans l'enceinte de l'école mais doivent se dévoiler une fois en classe. Le compromis semble fonctionner pendant un certain temps, mais les trois jeunes filles décident de remettre leur voile, sous la pression de certaines associations musulmanes ou de leaders religieux tant catholiques que musulmans suppose-t-on, et sont expulsées derechef. Alors que dans les premiers temps, la classe politique par prudence politique<sup>41</sup> ne se prononce pas officiellement sur cette affaire, la presse française en fait ses choux gras (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 11-20; Rocheftort 2002, 145-146).

Un grand débat public par l'entremise des médias se met en branle sur le port du voile dans les écoles. Durant les premières semaines, les lignes de clivage habituelles de la gauche et de la droite ne se font pas sentir dans la prise de position sur le voile : les camps de la gauche et de la droite sont divisés voire déchirés sur la question<sup>42</sup> (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 12, 14). Rapidement, c'est la question du genre qui retient l'attention sous l'angle de l'égalité des sexes. « Jamais, en effet, le débat public ne s'est

---

<sup>40</sup> « Foulard » et « voile » sont ici employés comme termes équivalents.

<sup>41</sup> « Si les grands partis comme les grandes organisations de la société civile paraissent incapable de trancher, c'est que la question ne parvient pas à être politique au sens habituel du terme. Elle ne parvenait pas à départager selon un axe clair la gauche de la droite, le camps du progrès et celui de la tradition » (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 18).

<sup>42</sup> « Évoquer le foulard à l'automne 1989 produisait les mêmes effets, toutes choses étant égales par ailleurs, que la question de l'innocence ou de la culpabilité du capitaine Dreyfus un siècle plus tôt : le sujet suscitait, au sein des groupes les plus unis, la discorde, l'incapacité de s'entendre parce qu'on ne parvenait plus à s'écouter » (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 12).

autant focalisé sur le principe d'égalité des sexes<sup>43</sup>, inscrit dans la constitution depuis 1946 » (Rochefort 2002, 145). Après qu'une journaliste du *Canard enchaîné* ait déploré le manque d'analyse de l'affaire du foulard sous l'angle de l'égalité des sexes, les journalistes et des organismes de la société civile et des personnalités publiques commencent à s'attaquer au problème sous cet angle. *Le Monde* présente la « déclaration du Grand Orient de France », l'organisation des francs-maçons français qui

insiste sur le foulard comme inacceptable symbole de soumission – sous la pression de la Grande Loge féminine (...). Plusieurs féministes expriment avec force leur hostilité au foulard. L'avocate Gisèle Halimi démissionne avec fracas de SOS Racisme déplorant que son slogan – « Touche pas à mon pote » ne se décline qu'au masculin. Michèle Barzach, ancienne ministre de la Santé, réproouve le foulard « en tant que femme » et défie Danielle Mitterrand, dont la déclaration en faveur de la tolérance a provoqué un tollé, de venir s'expliquer avec elle devant les caméras (Rochefort 2002, 149).

Du côté des élites politiques, les partis et organisations ne prennent pas position, mais lorsque Charles Pasqua, Jean-Pierre Chevènement ou Henri Emmanuelli s'expriment sur la question, ils prennent la parole à titre individuel et ils condamnent unanimement le port du voile (Gaspard et Khosrokhavar 1995, 20). Le ministre de l'éducation Lionel Jospin saisit le Conseil d'État de la problématique du port du voile à l'école. Le Conseil le 27 octobre 1989 décrète qu'il ne peut interdire définitivement le port du voile et d'autres signes religieux mais qu'une appréciation en fonction des circonstances, par exemple en présence du refus de certains enseignements ou d'actes de propagande, doit se faire au cas par cas (Rochefort 2002, 146).

Cette affaire met en lumière une tension entre l'école républicaine fondée depuis plus de cent ans par les lois scolaires de la Troisième République et la minorité musulmane dont l'importance démographique ne cesse de croître. Les musulmans de France occupent également plus de visibilité, au point de constituer aujourd'hui le plus important groupe minoritaire national et la plus imposante communauté musulmane d'Europe. Selon la vision républicaine, un rôle positiviste est accordé à l'école publique en France depuis la Troisième République. Ainsi, l'école selon cette perspective doit former dans un espace scolaire neutre des individus éclairés, les libérant ainsi de la voie erratique des préjugés et des appartenances particularistes, notamment régionales,

---

<sup>43</sup> Éléonore Lépinard nous rappelle qu'en France, le discours féministe de la parité doit se substituer à une formulation plus compatible avec le cadre républicain selon lequel une égalité abstraite doit prendre le dessus sur des revendications en termes de catégories sociales plus concrètes (Lépinard 2007, 165).

provinciales, religieuses ou autres. « Le projet républicain consistait à fonder une Éducation nationale qui avait vocation à homogénéiser la nation et unifier le territoire » (Mohsen-Finan et Geisser 2005, 115).

Cette conception universaliste est toujours présente chez les divers acteurs scolaires qu'ils soient enseignants, parents d'élèves, membres de la direction et intervenants de tous ordres gravitant dans l'univers scolaire. Les caractères universaliste, neutre et abstrait sont des balises idéologiques qu'il semble très difficile de remettre en question ou d'interpréter en dehors du crédo républicain. L'école républicaine est ainsi érigée en tant que mythe et « boîte noire » et les acteurs scolaires « ont une tendance naturelle à se réfugier spontanément derrière les jugements d'autorité émis par ce que certains appellent les « nouveaux clercs de la laïcité » (Mohsen-Finan et Geisser 2005, 116). Alors que les jugements de ces derniers ne sont pas uniformes et que les principes de l'école républicaine sont confrontés à de nouvelles revendications culturelles, religieuses et identitaires, les différentes affaires du voile de 1989, 1994 et 2003-2004, mettent en demeure la République de tracer une ligne entre les comportements compatibles et incompatibles avec la neutralité républicaine de l'école française. C'est pour remplir cette mission que le Président Chirac met sur pied la commission Stasi le 3 juillet 2003.

La laïcité française a donc vécu un long et tortueux processus d'institutionnalisation au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Le premier acte est celui de la loi de la séparation des églises et de l'État de 1905 dont les principes servent de trame à la laïcité jusqu'à nos jours. Cette loi est en même temps l'assaut final des républicains servant à anéantir les prétentions de l'Église à exercer un rôle politique prépondérant. Alors que l'on croyait la cause cléricale complètement réglée, une occasion inespérée survient lors de l'établissement du Régime de Vichy. Ce régime met en place des lois restaurant le rôle de l'Église catholique dans le domaine de l'éducation. La chute de Vichy permet le retour de la République qui ne manque pas d'inscrire le caractère laïque de son régime dans la Constitution. La trajectoire républicaine laïque semble ressentir les contrecoups de l'intermède cléricale de Vichy alors qu'est permis le financement des écoles privées confessionnelles. L'affaire du voile vient ressouder la laïcité affirmative alors que les groupes musulmans revendiquent une identité culturelle et religieuse particulariste. Ces revendications jurent avec le crédo républicain.

*Institutionnalisation de déconfessionnalisation et d'accommodement raisonnable.* Au Québec les conditions d'institutionnalisation de la laïcité diffèrent du cas français. Le cadre interculturel est une philosophie d'affirmation du Québec mise de l'avant pour constituer une alternative au multiculturalisme canadien et au *melting pot* américain, tout en étant une variation du discours multiculturel qui s'établit dans différents pays du monde. Le contenu philosophique de l'interculturalisme est ouvert à la contribution originale des cultures et religions immigrantes à la société québécoise. Sa présence comme ligne directrice des politiques québécoises de l'intégration et de la laïcité est beaucoup plus implicite que l'affirmation du cadre républicain français. En conséquence de ce caractère implicite de l'interculturalisme, la laïcité québécoise évolue de façon informelle jusque dans les années 1990 où elle fait son apparition dans le rapport Proulx sous l'appellation de laïcité ouverte. La laïcité « n'a (par contre) pas fait l'objet d'aucune prise de position officielle de l'État » québécois (Racine 2008, 16).

L'institutionnalisation de la laïcité se reflète prioritairement dans le domaine scolaire. C'est en quelque sorte l'école qui constitue la locomotive de la laïcité au Québec et le domaine à partir duquel la traduction d'idées laïques à travers des politiques concrètes s'opère principalement. À partir de la création du ministère de l'Éducation, suite à la recommandation du rapport Parent, se met en branle une réforme de déconfessionnalisation du système scolaire. Le rapport Parent de 1964 « posait déjà le principe de neutralité de [l'État] qui ne doit favoriser ni défavoriser aucune religion et celui de la liberté de conscience et de religion » (Racine 2008, 16). Ces objectifs et principes orientent les réformes de laïcisation progressive et de déconfessionnalisation du système d'éducation. C'est au niveau des études postsecondaires que s'amorce le processus avec la déconfessionnalisation des Chartes des universités de Montréal en 1967 et Laval en 1970 ainsi que par la création des cégeps sur une base non-confessionnelle en 1967. Au cours de la même décennie les soins de santé et les services sociaux sont également pris en charge par l'État (Rocher 2009, 37).

Les années 1970 inscrivent les fondements et l'esprit des réformes de la Révolution tranquille et du mouvement des droits et libertés de la personne dans un cadre juridique alors qu'est votée, suite à l'adoption dans la lignée de la *Déclaration canadienne des droits* de 1960, la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec en 1975. Le Canada se dote également de la *Charte canadienne des droits et libertés* en 1982. Ces

documents officiels constituent la fondation constitutionnelle et juridique des lois à venir. L'État québécois est donc investi de ces deux niveaux de gouvernance et de représentation, alors que sa présence dans le cadre fédéral canadien le met aux prises avec une « formule bicéphale d'insertion sociale proposée respectivement par le Canada et le Québec, soit les voies du multiculturalisme et de l'interculturalisme » (Gagnon 2001, 49). Les normes juridiques et les politiques québécoises ont donc la particularité d'avoir cette double marque. Cette complexité n'empêche pas les différentes chartes de partager des principes communs. Ces documents

protègent les droits et libertés fondamentaux des individus, dont l'égalité de traitement devant la loi et la liberté de conscience et de religion, et proscrivent plusieurs formes de discrimination, y compris celles fondées sur les religions. Des lois favorisant une religion ou faisant indûment obstacle à la liberté de conscience d'un citoyen sont depuis susceptibles d'être invalidées par les tribunaux en vertu du contrôle de la constitutionnalité des lois. La laïcité de l'État québécois et de ses institutions se trouve ainsi approfondie et consolidée sous l'influence de l'institutionnalisation de cette culture des droits et libertés (Maclure et Taylor 2010, 72-73).

Ainsi, l'article 2 a) de la Charte canadienne et l'article 3 de la Charte québécoise se rapportent à la liberté de conscience et ne comportent pas de différence significative dans leur énoncé. Ces énoncés protégeant la liberté de conscience ainsi que l'article 15 de la Charte québécoise et l'article 10 de la Charte canadienne prohibant la discrimination notamment contre l'appartenance religieuse se renforcent mutuellement car

les normes ou politiques qui restreignent la liberté de religion ou de conscience affectent presque toujours certaines catégories de personnes, de convictions ou de croyances plus que les autres, si bien qu'elles peuvent également être considérées comme entraînant une discrimination directe ou indirecte fondée sur la religion ou la conscience. Inversement, les normes qui entraînent une discrimination au détriment de certaines personnes ou certains groupes en raison de leur religion ou leurs convictions pourront être considérées comme restreignant leur liberté de religion ou de conscience dans la mesure où l'inégalité de traitement entraîne une « pression à la conformité », qui peut équivaloir, si elle est assez sérieuse à une forme de coercition (Woehrling 2009, 117-118).

Ce sont la liberté de conscience et l'égalité de traitement proscrivant la discrimination religieuse qui fondent l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse. L'accommodement raisonnable permet légalement à un citoyen de demander à une institution, un individu ou une personne morale, s'il s'estime lésé dans

sa liberté de libre exercice de la religion en vertu de la neutralité de l'État envers les différentes religions, qu'une entente négociée donne lieu à un accommodement raisonnable<sup>44</sup> (Woehrling 2009, 118-119). Si l'accord négocié n'est pas satisfaisant pour l'une des parties, un recours judiciaire peut avoir lieu. La contestation des jugements des cours de première et deuxième instance peut mener jusqu'à la Cour Suprême du Canada. L'accommodement raisonnable en matière de religion est ainsi une conséquence de l'interprétation par les tribunaux de la liberté de conscience et de l'égalité de traitement.

Étant donné que les accommodements raisonnables sont des moyens privilégiés pour instituer la liberté de conscience dans la société québécoise et que la sphère judiciaire est centrale à la garantie du droit à l'accommodement raisonnable, on peut affirmer que les tribunaux sont des acteurs importants de la laïcité québécoise<sup>45</sup>. Aussi, le juge Sopinka de la Cour suprême du Canada déclare dans l'affaire *Adler c. Ontario* en 1996 que le « caractère laïque des (écoles publiques) est lui-même prescrit par l'article 2a) de la Charte comme l'ont statué plusieurs tribunaux au Canada » (Woehrling 2009, 123). Ce jugement se révèle une obligation pour les écoles publiques d'être laïques pour respecter le principe de neutralité de l'État.

On ne peut pourtant dire que le gouvernement ne fait que se conformer à la vision édictée par la Cour Suprême et les tribunaux et que conséquemment la laïcité québécoise est un processus essentiellement juridique où le gouvernement joue un rôle de simple exécutant. En fait, le gouvernement québécois a joué un rôle important dans le maintien d'un système scolaire primaire et secondaire confessionnel jusqu'en 2000. Après l'adoption de la Charte québécoise en 1975, le statut confessionnel des commissions scolaires ainsi que l'enseignement religieux catholique ou protestant

---

<sup>44</sup> Une des caractéristiques de l'obligation d'accommodement raisonnable est qu'elle est fondée sur la croyance subjective et la conviction de conscience selon laquelle le renoncement d'une pratique religieuse d'un individu, le port d'un couvre-chef, d'un voile ou de la barbe pour des raisons religieuses impliquerait un manquement à l'intégrité personnelle. Cette croyance subjective s'ancre dans une appropriation et une interprétation personnelles des rituels religieux. Un des écueils auquel sont confrontés les tribunaux est de mesurer cette conviction et d'appréhender cette croyance subjective et de débusquer une instrumentalisation frauduleuse de la conviction religieuse dans le but de bénéficier d'avantages (Maclure et Taylor 2010, 104-125). Les accommodements raisonnables doivent présenter un coût non-excessif pour l'employeur ou l'institution qui doit mettre en œuvre le compromis. « Le croyant doit ainsi assumer la responsabilité d'une pratique qui impose des coûts excessifs à son employeur, à ses collègues ou à l'institution même si elle relève d'une conviction de conscience » (Maclure 2008, 232).

<sup>45</sup> Luc Tremblay affirme que le mécontentement lié aux accommodements raisonnables est attribuable à un tournant multiculturaliste idéologique ou postmoderne de la Cour suprême s'ancrant dans une lecture plus radicale de la Charte et s'opposant aux valeurs de la majorité québécoise (Tremblay 2009).

obligatoire sont maintenus. Au milieu des années 1980 un régime d'option est instauré alors que sont offerts des cours d'enseignement religieux et un enseignement moral, le secteur protestant proposant également un enseignement religieux non confessionnel. Cet aménagement confessionnel apparaît discriminatoire sous le prisme de la Charte québécoise alors que les élèves catholiques et protestants jouissent de privilèges particuliers.

Les lois en cause ne conservent alors leur légalité qu'en vertu de clauses dérogatoires qui permettent de se soustraire aux dispositions de la Constitution canadienne et à la Charte des droits et libertés de la personne du Québec. Le fait même de devoir recourir à une clause dite dérogatoire signifie à sa face même, que les lois scolaires relativement à la confessionnalité sont discriminatoires et que l'on veut éviter des contestations judiciaires à ce chapitre (Milot 2002, 139).

Les clauses dérogatoires sont reconduites jusqu'en 2000 alors que finalement le statut confessionnel des commissions scolaires est révoqué. C'est à l'occasion de la mise en place de cet avant-dernier chapitre du processus de déconfessionnalisation, le dernier étant l'abandon des cours confessionnels religieux au profit des cours d'éthique et de culture religieuse, que sont posées des balises plus claires autour de la laïcité québécoise.

Alors que depuis la Révolution tranquille et depuis l'officialisation de la culture des droits et libertés par l'adoption de la Charte québécoise de 1975, on assiste à une affirmation progressive de l'ouverture du Québec au pluralisme et à la diversité culturelle, la reconduction de la clause dérogatoire protégeant le statut confessionnel du système scolaire apparaît comme une mesure anachronique ne concordant pas avec la philosophie se dégageant des orientations politiques québécoises. « En 1995, les membres des États généraux de l'éducation, à la majorité, ont recommandé au gouvernement de franchir les derniers pas vers la déconfessionnalisation et de réaliser la laïcité scolaire » (Racine 2008, 17-18). Ils proposent également de « « déverrouiller » la confessionnalité garantie par l'article 93 de la Loi constitutionnelle canadienne » de 1867 sur laquelle s'appuie les partisans du système confessionnel « pour assurer à tous les élèves l'éducation aux valeurs communes que nous souhaitons partager et ainsi achever la séparation de l'Église et de l'État » (Milot 2002, 140). Le *Groupe de travail sur la place de la religion à l'école* mis en place par la ministre de l'éducation Pauline Marois en 1997, signataire du rapport Proulx, se précise à la suite des États généraux en recommandant la déconfessionnalisation des commissions scolaires et la mise en place de commissions

scolaires linguistiques. Le rapport Proulx met de l'avant le concept de laïcité ouverte dont le cœur est la reconnaissance de la liberté de conscience et l'égalité pour tous. L'ouverture au pluralisme croissant de la société québécoise et les principes à la base de la conception de la laïcité québécoise doivent être assumés et affirmés sans équivoque (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école 1999, 229). L'adoption de la recommandation principale de ce rapport est confirmée par la loi 118<sup>46</sup> adoptée en 2000 qui déconfessionnalise le système d'éducation<sup>47</sup>.

On assiste également dans les années 1990 à un débat sur le port du hijab à l'école publique. Ce débat s'est

aussi avéré un des moments décisifs de la construction de ce modèle de laïcité ouverte. Sans qu'il y ait unanimité, un accord assez large s'est alors dégagé pour permettre aux élèves portant le foulard de fréquenter l'école publique plutôt que de les exclure et de les pousser ainsi vers des écoles privées religieuses. La plupart des intervenants participant au débat en sont venus à la conclusion que, en plus de porter atteinte au droit à l'égalité et à la liberté de conscience des élèves, l'interdiction du foulard les priverait vraisemblablement d'une occasion unique de socialisation avec des jeunes et des enseignants provenant de tous les milieux et de toutes les origines (Maclure et Taylor 2010, 75).

La comparaison du débat du foulard au Québec et des affaires du voile en France révèle des différences de traitement fondamentales. Au Québec, le débat débouche sur un accord assez large permettant de dégager une ouverture générale envers le port du voile. La neutralité de l'État est interprétée comme l'absence de favoritisme d'une religion ou d'une vision séculière dans l'intérêt de rapports interculturels harmonieux et d'une intégration à la société qui ne prétend pas effacer les différences entre les individus. En France, l'opinion majoritaire qui émerge peu à peu est un refus du port du voile à l'école publique sous prétexte qu'il constitue une oppression de la femme par l'homme. La neutralité, dans cette optique, caractérise l'espace scolaire qui doit être exempt de marque d'identité religieuse (Maclure et Taylor 2010, 51). Les différences évoquées confirment néanmoins que les versions québécoise et française du débat sur le foulard islamique se font selon les termes, les paramètres et conceptions véhiculés par les idéologies étatiques respectives.

---

<sup>46</sup> Le terme de laïcité ou de laïcisation est par ailleurs absent de l'énoncé de la loi 118 et ne sert pas à définir le processus de déconfessionnalisation (Milot 2002, 145).

<sup>47</sup> La loi 95 adoptée en 2005 qui prévoit l'abandon de l'enseignement confessionnel des religions et son remplacement par le cours d'éthique et de culture religieuse fait également suite à une recommandation du rapport Proulx.

Le modèle québécois de laïcité, institutionnalisé par la déconfessionnalisation progressive des services publics et notamment de l'éducation, et garanti juridiquement par l'obligation d'accommodement raisonnable, est dans les années 2000 remis en question alors que les médias révèlent une série d'accommodements raisonnables qui sont perçus comme déraisonnables par une majorité de l'opinion publique<sup>48</sup>. Selon Luc Tremblay, « l'élément déclencheur [a été] la décision de la Cour suprême du Canada rendue en 2006 dans l'affaire du kirpan, l'affaire Multani. Cette décision a fait éclater au grand jour certaines conséquences troublantes d'une jurisprudence élaborée depuis plus d'une vingtaine d'années » (Tremblay 2009, 215). Selon Jocelyn Maclure, la polémique qui a donné lieu à la mise sur pied de la commission Bouchard-Taylor, a été un révélateur d'un malaise identitaire alimenté par une critique du mode d'intégration pluraliste du Québec. Selon la lecture critique des accommodements raisonnables, ces derniers seraient incompatibles avec les valeurs québécoises, dont la laïcité et l'égalité homme-femme. Maclure défend néanmoins la pertinence du modèle québécois pluraliste conforme aux paramètres de la société contemporaine québécoise<sup>49</sup> (Maclure 2008, 229). Quelle que soit la compréhension avenue de la polémique des accommodements raisonnables, ce débat a soulevé tant de passion qu'il est devenu « l'un des débats de société les plus importants au Québec » sans qu'il y ait d'attentats, comme aux États-Unis et en Espagne, « d'assassinats de personnalité publique (comme Theo Van Gogh aux Pays-Bas), de crise aux ramifications internationales (la « crise des caricatures ») ou la simple possibilité, comme ce fut le cas en Ontario de la création de mécanismes d'arbitrage fondé sur la charia en matière de droit de la famille » (Maclure 2008, 215). C'est dans ce contexte où déferlent des éditoriaux corrosifs et des sondages manifestant une critique croissante des accommodements raisonnables en matière

---

<sup>48</sup> Des sondages parus dans *La Presse* indiquent le 27 août 2007 que « 73% des Québécois [craignent] que les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, les accommodements raisonnables, ne dérapent et deviennent hors contrôle » et le 9 octobre « qu'une majorité de Québécois s'opposait à tous les accommodements fondés sur des motifs religieux, majorité qui pouvait atteindre plus de 90% » pour certains des accommodements examinés (Tremblay 2009, 215).

<sup>49</sup> En réalité, ces critiques s'appuient sur une lecture alternative et plus rigide, à l'instar de la vision laïque française, de la laïcité et de l'égalité homme-femme. Selon Jocelyn Maclure, en ce qui a trait à la laïcité, ces critiques confondent dans leur analyse de l'espace public deux sens que peuvent prendre la neutralité de l'État. Le premier sens préconise un État ne favorisant aucune religion ou vision séculière. Le deuxième va dans le sens d'un espace institutionnel dénué de signes d'identité religieuse. Selon cette interprétation, la proposition d'interdiction du voile dénoterait l'utilisation indifférente de ces deux acceptations sans les distinguer clairement. Les exigences de la laïcité seraient plus compatibles avec la première définition de la neutralité (Maclure 2008, 227-228; Maclure et Taylor 2010, 50-51).

religieuse que le gouvernement Charest met sur pied le 8 février 2007 la commission Bouchard-Taylor.

L'institutionnalisation de la laïcité québécoise a suivi un parcours en trois temps. Le premier temps constitue le moment précurseur où est amorcée la déconfessionnalisation du système d'éducation et que sont énoncés les principes directeurs de la société pluraliste et des fondements de laïcité québécoise à venir par la commission Parent au cours des années 1960. Le deuxième temps est l'inscription de la culture des droits et libertés dans l'univers institutionnel et juridique québécois et canadien. Les chartes canadienne et québécoise inscrivent comme fondation des politiques à venir les principes de liberté de conscience et d'égalité de traitement prohibant une discrimination fondée sur l'appartenance religieuse. L'interprétation des tribunaux canadiens des principes édictés dans la Charte canadienne et la Charte québécoise la liberté de conscience et de l'égalité de traitement a donné lieu à une jurisprudence reconnaissant l'obligation d'accommodement raisonnable. Le troisième temps est marqué par l'achèvement de la déconfessionnalisation du système scolaire mettant fin à une politique de reconduction de la clause dérogatoire. Cette clause protégeait la confessionnalité garantie par l'article 93 de la Loi constitutionnelle canadienne de 1867 et était en non-conformité avec l'interprétation de la Cour suprême du Canada qui insiste sur la déconfessionnalisation des commissions scolaires. Le rapport Proulx met aussi de l'avant le concept de laïcité ouverte représentant les spécificités du régime laïque québécois. La laïcité, tout comme l'interculturalisme, demeure un régime implicite alors que l'État québécois ne s'est pas déclaré officiellement laïque à ce jour.

## Conclusion

Selon le sociologue français Marcel Gauchet, qui préfère l'expression *sortie de religion* à celui de laïcité<sup>50</sup>, « la sortie de la religion, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus » (Gauchet 1998, 14). Selon cette description de l'état de sortie de religion ou de laïcité, les États français et québécois ont vécu et vivent ce processus de transformation, même si la laïcité prend un sens différent en France et au Québec. On peut affirmer que ces deux États vivent une expérience de sortie de religion ou de laïcité. L'examen comparatif des trajectoires laïques française et québécoise a permis la compréhension des moments clés et des dynamiques qui ont engendré les spécificités et différences constatées lors de l'analyse du concept de laïcité dans les rapports Stasi et Bouchard-Taylor : les révolutions, la mise en place et le positionnement des idéologies étatiques ainsi que l'institutionnalisation de la laïcité. Récapitulons d'abord les points forts des trajectoires historiques de la laïcité avant de considérer le rôle des commissions vis-à-vis des trajectoires respectives. Enfin, examinons certains éléments qui animent le paysage politico-social et institutionnel de la laïcité depuis ce temps.

### *Points forts des trajectoires québécoise et française de la laïcité*

L'étude du moment charnière des révolutions a permis de comprendre que la Révolution française et la Révolution tranquille constituent deux événements d'ampleur et de nature différentes en ce qui a trait à leur rôle dans la construction étatique et de l'installation de la trajectoire de la laïcité. La Révolution française de 1789 établit une rupture fondamentale au niveau des structures politiques de l'État : le mouvement républicain et démocratique fait basculer l'ancien régime où la monarchie absolutiste et le clergé régnaient dans un monde où les privilèges faisaient foi de tout. La Révolution française a démontré la prévalence d'un anticléricalisme du fait que la religion catholique

---

<sup>50</sup> Gauchet préfère recourir à l'expression « sortie de religion » car il préfère éviter les éventuelles confusions entourant l'utilisation des termes laïcisation et de sécularisation. Il reconnaît néanmoins qu'en France la sortie de religion « a emprunté une voie singulière dont le mot « laïcité » résume bien la spécificité » (Gauchet 1998, 9).

a été associée aux vicissitudes et iniquités de l'ancien régime. Ainsi elle a été prise pour cible dans un cycle de violence révolutionnaire, entreprise d'ailleurs qui n'a pas réussi à complètement annihiler l'ennemi. Cet épisode sanglant appelé la Terreur a inauguré un climat de confrontation et de polarisation entre le camp républicain et celui de leurs opposants monarchistes et ecclésiastiques.

La Révolution tranquille constitue aussi un changement important dans l'histoire politique québécoise, même si elle n'est pas une révolution politique où sont renouvelées les structures étatiques. La Révolution tranquille de 1960 met fin à un long règne du parti de l'Union nationale et de son chef Maurice Duplessis qui avait permis au clergé catholique de conserver un rôle important dans les domaines de l'éducation, de la santé et des services sociaux ainsi qu'une emprise sur la conception de la morale et des mœurs. La Révolution tranquille a été l'occasion d'une baisse dans la pratique et dans l'adhérence stricte aux préceptes de la religion catholique en même temps qu'un développement étatique se traduisant par une prise en charge de l'éducation, des services sociaux et des soins de santé publics par le gouvernement du Québec. La transformation québécoise est sous le sceau de la réforme et de l'affirmation nationale et ne prend pas la forme d'une tentative d'expurgation violente de la religion comme sous la Terreur française.

Les périodes d'installation des idéologies étatiques française et québécoise présentent aussi des contrastes, tant au niveau de la nature des doctrines adoptées, des contextes où ces doctrines se développent que de leurs liens avec la laïcité. L'interculturalisme québécois est une politique cohérente et implicite dont la substance se développe à travers diverses commissions et documents gouvernementaux à partir des années 1960. Cette politique se veut une alternative au multiculturalisme canadien et au *melting pot* américain. Plus précisément, elle est une modalité de l'affirmation nationale face à un discours multiculturaliste qui atténue l'importance du Québec vis-à-vis la tradition où les deux peuples fondateurs étaient, en théorie, considérés à part égale pour établir les politiques fédérales. L'époque d'émergence de l'interculturalisme dicte la fonction de cette politique. Alors qu'elle émerge dans les années 1960, elle se veut une façon de concevoir la société québécoise avec l'arrivée croissante des immigrants. Le discours québécois interprète cette diversification de la population comme une occasion positive de présenter une société dynamique et ouverte. Peu à peu, s'articulent les particularités de l'interculturalisme alors que l'accent est mis sur un dialogue respectueux

entre les communautés et les cultures diverses, dans la langue officielle et la culture publique commune. La laïcité ne fait pas partie en tant que telle des discussions autour du modèle québécois d'intégration dans les premiers temps.

Le républicanisme français est mis en place suite à un siècle d'instabilité politique suivant la Révolution française lors de la Troisième République inaugurée en 1870. Le républicanisme poursuit la tendance entreprise lors de la décennie révolutionnaire : il ne s'inscrit pas dans l'esprit concordataire qui consiste plutôt en une forme de compromis depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle où sont reconnues les différentes composantes religieuses de la société française. Le républicanisme français s'exprime dans un discours universaliste et prônant l'abstraction des différences, notamment culturelles et religieuses, par l'avènement d'une séparation entre l'Église et l'État, le terme de laïcité n'étant pas encore d'usage consacré à l'époque. Cette doctrine s'élabore avec des mesures hâtives dont les lois en éducation visent à rendre l'école « laïque, gratuite et universelle ». Une loi interdit alors à environ 15 000 instituteurs cléricaux d'enseigner. L'affaire Dreyfus inculquant faussement de trahison un officier juif de l'armée française profite aux républicains qui plaident pour son innocence et discrédite le clergé qui soutient les accusations.

Le troisième domaine examiné, l'institutionnalisation, permet de constater le renforcement et la consolidation des trajectoires respectives de la laïcité au Québec et en France avec les différences qui sont constatées à l'étude des précédents moments-clés. Le parcours de la laïcité française se révèle sinueux au cours du XX<sup>e</sup> siècle. La loi de 1905 introduit formellement le principe de séparation de l'État et des Églises et est célébrée par plusieurs comme un pacte laïque rassembleur et un fruit d'un compromis entre les divers partis politiques et visions de la société française. Cette loi s'attaque aux possessions de l'Église en rendant public les édifices de l'Église catholique et leur contenu. Les inventaires des immeubles de l'Église donnent lieu à certaines confrontations physiques découlant de résistance d'une partie du clergé et des fidèles. La défaite militaire des troupes françaises au début de la Seconde guerre mondiale donne lieu à un régime d'occupation de l'armée allemande sous la gouverne du général Pétain. Les références et le programme républicains sont rapidement désavoués et des mesures pro-cléricales sont mises en place ciblant notamment le domaine de l'éducation. L'après-guerre ne voit pas le rétablissement immédiat d'une laïcité républicaine. Les

premières décisions laissent pourtant présager un retour à l'orthodoxie républicaine alors que la constitution de la Quatrième République de 1946 proclame le caractère laïque de la France et que celle de la Cinquième République de 1958 introduit cette affirmation laïque dans son corpus principal. Après l'adhésion de la France à la *Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales* reconnaissant et protégeant la liberté de religion ratifiée en 1953, la loi Debray de 1959 autorise le financement étatique des écoles privées, y compris celles ayant un statut confessionnel. La minorité musulmane, s'étant faite discrète jusqu'alors, revendique davantage au niveau culturel dans les années 1980 s'accolant une étiquette beure et espérant une intégration en tant que français et beur. La première affaire du foulard éclate en 1989 mettant au jour un inconfort envers le voile musulman. Le discours républicain et la laïcité affirmative qui prônent l'oblitération des différences au profit d'une citoyenneté abstraite, refait alors surface et se rétablit comme la doctrine dominante, acquérant ainsi la propriété de cadre d'interprétation du voile.

Au Québec, l'institutionnalisation de la trajectoire de la laïcité se précise surtout à partir des années 1990, mais se confirme dans un cadre de politiques autour de la fin des années 1960. C'est avec la déconfessionnalisation des services publics et en particulier du système d'éducation que s'amorce cette institutionnalisation. La déconfessionnalisation s'amorce au niveau des études postsecondaires et supérieures, suite aux recommandations du rapport Parent entre 1967 et 1970. L'institutionnalisation de la culture des droits et libertés oriente également la trajectoire de laïcité québécoise dans les Chartes canadienne et québécoise. La liberté de conscience et l'égalité de traitement prohibant la discrimination entre autre religieuse donnent corps à la jurisprudence canadienne des accommodements raisonnables. Les magistrats de la Cour Suprême du Canada interprètent ces principes canadiens et gouvernement québécois s'inscrit en faux contre cet avis en adoptant et reconduisant une clause dérogatoire protégeant le caractère confessionnel des commissions scolaires jusqu'en 2000. Le rapport Proulx recommande la révocation du statut confessionnel des commissions scolaires et préconise le ralliement autour d'une laïcité ouverte reconnaissant les principes sous-jacents de l'interculturalisme, même si la laïcité ouverte et l'interculturalisme demeurent implicites, ne faisant pas l'objet d'une loi. Un débat sur le foulard à l'école permet de dégager un accord large, alors que son interdiction éventuelle

serait, selon une majorité d'intervenants, une entorse au principe de liberté de conscience.

*Positionnement des commissions Bouchard-Taylor et Stasi vis-à-vis des trajectoires de la laïcité*

Nous avons constaté que les trajectoires de la laïcité ne sont pas des blocs monolithiques et ne reflètent pas des philosophies statiques et inaltérables. Si elles n'ont pas un caractère fixe, les trajectoires de la laïcité s'orientent et se consolident à partir de certaines tendances qui s'inscrivent à l'occasion de moments clés. Les décisions politiques, les rapports de commissions commandés par le gouvernement lors de certaines périodes charnières, les relations intergouvernementales à l'intérieur d'un pays ou d'une structure supranationale, les changements démographiques, les décisions judiciaires ainsi que les moments politiquement structurants comme les révolutions et les régimes d'occupation, constituent à des degrés divers des points tournants où peuvent se renforcer certaines tendances politiques ou constituer des trajectoires alternatives. En définitif, les sociétés et les États ne sont jamais coupés de leur trame historique, y compris des phases antérieures où la religion jouait un rôle plus déterminant. On peut même dire qu'« il y a dans ce passage » vers la laïcisation et la sécularisation « métabolisation et transformation au sein même du lien social et de l'organisation politique de ce qui se donnait sous forme religieuse dans les sociétés anciennes » (Gauchet 1998, 14). Cette idée de continuité dans la transformation s'allie à la vision d'Ahmet Kuru selon laquelle les conditions d'émergence des révolutions permettent de comprendre le type de laïcité engendrée.

Admettre cette vision dynamique de l'histoire soucieuse des racines des sociétés et de leurs institutions politiques n'implique pas la sous-estimation des décisions politiques et le rôle des commissions postérieures à la révolution. Notre récit des laïcités française et québécoise permet de distinguer le rôle clé de certaines commissions et de leurs analyses et de leur compréhension des enjeux historiques façonnant la laïcité. Ainsi, l'énoncé de la loi de la séparation des Églises et de l'État de 1905 a été fortement influencé par la vision du rapport Briand en France notamment en ce qui a trait à l'appropriation publique des biens ecclésiastiques. Au Québec, on constate l'importance cruciale de la vision du rapport Parent dont les différents tomes ont été publiés en 1963 et 1964. Ce rapport a fortement influencé le cadre d'intégration des nouveaux arrivants,

donné une impulsion à la création du ministère de l'Éducation du Québec et au processus de déconfessionnalisation du système scolaire et a établi les fondations du cadre interculturel et de la philosophie de la laïcité québécoise. Le rapport Proulx publié en 1999 a mis au jour le concept de laïcité ouverte dont les fondements et la compréhension de l'histoire récente du Québec ont été repris par plusieurs spécialistes qui ont parfois désigné le modèle québécois d'une autre façon<sup>51</sup>. De plus, sa proposition de non-reconduction de la clause dérogatoire protégeant le caractère confessionnel des commissions scolaires est accueillie favorablement. En découle la création des commissions scolaires linguistiques en 2000 et la révocation de leur statut précédent, catholique ou protestant.

Nous avons souligné l'importance à la suite de Jane Jenson et Neil Bradford des commissions comme producteurs autonomes d'idées contribuant au développement de la trajectoire institutionnelle, alors que les conceptions qu'elles véhiculent sont souvent adoptées puis institutionnalisées (Jenson 1994 ; Bradford 1998). Selon cette optique, les commissions ne sont pas de négligeables interfaces de relations publiques pour légitimer les politiques en cours, d'autant plus que le parcours de ces politiques est loin d'être linéaire et inflexible. Les commissaires, des individus choisis pour leurs compétences et leur champ d'expertise pour remplir les missions attribuées aux commissions, ne sont pas de simples témoins d'une réalité objective. Ils sont plutôt des individus avec un engagement politique, apportant un bagage de postulats et réflexions philosophiques enrichis de valeurs accessibles au public. Ces membres des commissions vont interpréter, à l'aune de leurs expériences, connaissances et jugements, les enjeux qui se présentent à eux et créer un rapport aux analyses inédites pouvant marquer les trajectoires institutionnelles<sup>52</sup>. Cependant, ils agissent tous dans un contexte politique particulier.

On connaît par exemple les positions de Gérard Bouchard, qui en tant que nationaliste québécois, s'est intéressé en 2001 au concept de nation dans une société

---

<sup>51</sup> Jocelyn Maclure et Charles Taylor désignent ce modèle comme la laïcité libéral-pluraliste tout en admettant un ralliement autour de la laïcité ouverte (Maclure et Taylor 2010, 69-76). Jean Baubérot fait plutôt état de laïcité interculturelle (Baubérot 2008). Micheline Milot adopte quant à elle l'expression de laïcité de reconnaissance (Milot 2008, 62-66).

<sup>52</sup> Les récentes commissions Stasi et surtout Bouchard-Taylor témoignent de l'actualité de notre entreprise, mais constituent aussi une certaine limite, alors qu'il est plus difficile d'appréhender avec recul les conséquences des commissions, surtout celle du Québec.

pluraliste qui doit faire face à des défis complexes d'intégration. Le Québec, selon lui, doit renoncer à l'essentialisme et à la volonté assimilationniste et mettre de l'avant un modèle présentant

des paliers d'interaction entre acteurs individuels suivant des règles non-contraignantes (autres que les balises fondamentales établies par le droit) telles que les acteurs peuvent se poser à leur manière, en accord avec leurs traditions ou leurs orientations, et transiger avec le social selon des stratégies et adhésions qui leur sont propres, le tout résultant non pas en un ordre proprement dit, mais dans une dynamique plurielle et imprévisible qui contient ses propres mécanismes de correction, de redressement et de réaligement. On y reconnaîtra en l'occurrence, les deux temps de la politique de reconnaissance selon Charles Taylor (respect des identités mais aussi inclusion dans une société) (Bouchard 2001, 34).

Cette affirmation en plus de révéler l'adhésion aux préceptes et valeurs sous-jacentes du modèle québécois d'intégration de l'auteur, met en lumière la compatibilité des systèmes de pensée de Charles Taylor et de Gérard Bouchard.

Il est impossible de présenter une analyse sur la vision de la laïcité des 20 membres de la commission Stasi, incluant le président de la commission et son rapporteur général. Il suffit de discuter de la position connue de quelques membres de cette commission, Jean Baubérot, Régis Debray et Henri Pena-Ruiz. Jean Baubérot est le seul membre dissident de la commission Stasi n'ayant pas voulu supporter la recommandation de l'interdiction des signes religieux ostentatoires de l'école publique. Il présente une critique des différents seuils de laïcisation en France alors qu'il n'y a pas eu selon lui suffisamment de négociation entre les diverses composantes de la société française dans la formation du pacte laïque. La loi de 1905 aurait dû notamment davantage impliquer l'Église catholique pour obtenir un accord qui soit satisfaisant pour toutes les parties. Une autre critique concerne le caractère idéologique et intégriste de la laïcité républicaine. Selon lui,

le schéma d'un tel discours est le suivant : une cause donnée se trouve valorisée au maximum. Le sujet, l'agent de la lutte, et aussi son objectif propre sont très fortement idéalisés. Tous les aspects complexes de la réalité, qui pourraient amener à nuancer le propos, à relativiser quelque peu la lutte menée, à tenir compte de facteurs divergents, voire contradictoires se trouvent dévalorisés. Ainsi, les positions différentes ont tendances à être ramenées à une seule, considérée comme LA position adverse et diabolisée à l'extrême (Baubérot 2006a, 23).

Régis Debray et Henri Pena-Ruiz sont deux des membres de la commission Stasi qui ont appuyé les recommandations et conclusions du rapport. Pena-Ruiz analyse les enjeux actuels de la laïcité française à partir de certaines représentations mythiques. Ainsi l'Église catholique ou toute forme de religion institutionnalisée représente une forme d'intrusion dans la relation spirituelle et individuelle qu'ont certaines personnes avec Dieu. Marianne, la figure héroïque de la Révolution française arborant fièrement le drapeau tricolore, est le symbole de la République et celui de la libération qu'elle a fait advenir.

« Sa raison d'être est de promouvoir ce qui unit tous les hommes, non ce qui les divise et les enferme dans des « différences ». D'où la nécessaire séparation de l'État et des Églises, réalisation juridique de la laïcité. L'égalité des divers croyants et des athées, mais aussi des divers croyants entre eux, de même que la liberté de conscience de chacun sont à ce prix » (Pena-Ruiz 2004, 63-64).

Régis Debray affirme de son côté que la prohibition du voile va dans le même sens que l'interdiction des signes visibles, marques d'une propagande religieuse, politique ou commerciale. Le port de ces signes peut être interprété comme « un acte militant, avec une dimension de propagande missionnaire doublée de discrimination sexuelle, par nature susceptible de provoquer des manifestations et réactions de signe contraires » (Debray 2004, 15). Ces réactions de signes contraires consisteraient par exemple dans le port de la croix ou de la kipa pour réagir au port très visible du voile. Ces motifs contribuent à la nécessité d'une loi d'interdiction des signes ostentatoires.

Les intellectuels, spécialistes et divers intervenants qui ont fait partie de la commission Stasi en France tout comme Bouchard et Taylor au Québec ont donc, selon leurs convictions, leur vision, leur lecture des événements ayant mené à la mise sur pied des commissions avec mandat d'éclairer le tout, produit un rapport s'inscrivant de façon originale dans la trajectoire des laïcités respectives. Du côté français, le 3 mars 2004, soit trois mois après le dépôt du rapport de la commission Stasi, une loi interdisant le port de signes religieux ostentatoires est entérinée selon une des recommandations principales de ce rapport. La réaction du gouvernement québécois face au rapport Bouchard-Taylor se révèle plus ambivalente. Malgré un discours ouvertement accueillant au rapport Bouchard-Taylor, certaines recommandations dont celle de l'adoption d'un livre blanc de la laïcité définissant les orientations laïques québécoises, ne sont pas mises en application. Un crucifix demeure encore sur les murs de l'Assemblée nationale à

Québec. Le projet de loi 94 déposé en mars 2010 établissant des balises à propos des accommodements raisonnables et subordonnant ceux-ci aux principes d'égalité des sexes et de neutralité de l'État de la Charte, est aussi un désaveu de l'analyse de Bouchard et Taylor de la laïcité, de la neutralité et de l'égalité de traitement.

*Le problème musulman, la mondialisation et la laïcité*

Comment comprendre l'après-commission au Québec et en France ? Assiste-t-on en France à la confirmation de la laïcité affirmative et au Québec à l'affermissement du modèle de laïcité ? Il est plus facile de répondre positivement dans le cas français, étant donné les 7 ans qui nous séparent du dépôt du rapport de la commission Stasi. En France, la laïcité de combat qui s'opposait jadis au clergé catholique, avec qui les républicains entretenaient un rapport antagonique, semble s'être rabattu sur une autre cible, l'islam. Ahmet Kuru démontre bien l'exceptionnelle réaction française face à ce qu'il désigne comme le problème musulman, auquel est confronté l'ensemble des pays européens vivant avec cette imposante minorité de 15 millions pratiquant l'islam en sol européen. C'est en France que cette minorité musulmane est la plus nombreuse avec 4,5 millions de personnes. Le débat entourant le port du voile, qui se décline en sol français comme les affaires du foulard, illustre la différence entre la France et d'autres pays européens. Une enquête portant sur le traitement de ce débat dans 12 journaux majeurs britanniques et français révèle une importante disproportion. Les journaux britanniques présentent 18 articles traitant du débat sur le port du foulard à l'école entre 1989 et 1999. Au cours de la même période, les journaux français présentent 1174 articles à propos de l'affaire du foulard ! La minorité musulmane française bénéficie également moins d'aménagements particuliers que ses voisins européens<sup>53</sup> et la France demeure le seul pays européen qui interdit le port du voile des élèves à l'école publique (Kuru 2008, 1). La loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, promulguée le 7 octobre 2010, ciblant le port de la burqa et le niqab, est aussi une mesure sans précédent en Europe.

---

<sup>53</sup> Contrairement à la Grande-Bretagne, aux Pays-Bas et à l'Allemagne, la France ne présente pas de programme d'instruction islamique dans ses écoles publiques. L'Hexagone compte seulement 3 écoles privées musulmanes, dont aucune n'est subventionnée par l'État. La Grande-Bretagne, les Pays-Bas et l'Allemagne en comptent respectivement 140, 48 et 3. Des 140 écoles musulmanes britanniques 7 sont subventionnées par les fonds publics; les 48 écoles néerlandaises sont subventionnées par l'État tout comme les 3 écoles allemandes (Kuru 2008, 1).

S'il est vrai que c'est surtout l'islam revendicateur qui est en faux dans le discours républicain et son caractère universaliste aspirant à aplanir les différences de l'espace public et surtout institutionnel, il existe une forte présomption de prosélytisme de l'islam dans ce dernier. Les revendications particularistes, que l'on retrouve par exemple chez un Tariq Ramadan, bien qu'il prône un dialogue interreligieux donnant cours à des rapports plus harmonieux entre chrétiens, juifs, musulmans et dépositaires d'autres croyances, sont considérées avec un haut degré de suspicion par les tenants du crédo républicain. Ainsi, Tariq Ramadan croit à l'intégration des musulmans d'Europe. « However, Ramadan believes that integration does not mean wholesale assimilation. Muslims must be allowed to develop their own European Muslim identity and culture just as other faiths and ethnic groups have done before them. Integral to that culture is Muslim acceptance of constitution, laws and frameworks of any European country in which a Muslim lives » (Esposito 2010, 113). On assiste à un accueil plutôt défavorable de la part des républicains devant ce type de discours admettant l'existence d'une culture nationale et des sous-cultures particulières<sup>54</sup>.

Suite aux évènements du 11 septembre 2001, où les tensions intercommunautaires sont très vives<sup>55</sup>, alors que se multiplient les incidents où les islamistes fondamentalistes et les groupuscules terroristes prennent pour cible des pays européens, la laïcité républicaine brouille désormais les « clivages traditionnels » et justifie des propositions à saveur sécuritaires (Roy 2005, 12 ; Leveau 2005, 50 ; Vertovec et Wessendorf 2010, 5-6).

Les opposants aux politiques laïques récentes limitant le port du voile continuent d'exprimer leurs critiques. Éléonore Lépinard déplore les demi-mesures de la volonté de normalisation des relations entre l'État et la minorité musulmane alors que l'interdiction du port du voile dans les écoles va à l'encontre de la création en 2003 du Conseil français du culte musulman, salué comme une reconnaissance des hautes instances politiques de la seconde religion française et du besoin de traitement équitable de l'islam (Lépinard 2008, 108). Selon Cécile Laborde, la laïcité française profite aux catholiques majoritaires et n'insiste pas suffisamment sur l'égalité de tous (Laborde 2009, 19-20).

---

<sup>54</sup> Voir par exemple la réaction de Caroline Fourest aux positions de Ramadan : selon elle, les propos pacifistes de Ramadan et sa promotion d'une intégration harmonieuse cachent une vision prosélyte selon laquelle l'Occident serait la prochaine terre promise de l'islamisme (Fourest 2010, 391 - 392).

<sup>55</sup> Les émeutes des banlieues françaises en 2005 en sont un exemple (Vertovec et Wessendorf 2010, 6).

Dans les grandes lignes, la vision du rapport de la commission Stasi est reconnue et traduite par des politiques concrètes. Dans un modèle républicain qui dresse une ligne rigide face aux écarts d'une norme citoyenne établie et qui aspire à un espace public dépourvu de signes religieux, des questions continueront sans doute à se poser sur le déficit d'intégration des communautés musulmanes. La primauté des impératifs de protection de l'ordre public, visible dans les grands documents officiels français depuis la Révolution française, témoigne d'un refus de concevoir l'identité à l'aide d'un autre prisme que celui de l'identité nationale et d'une crainte d'accepter le caractère dynamique, fluide et multiple des identités, a fortiori selon la forme pluraliste que prend la société d'aujourd'hui. Ce triomphe d'une laïcité aux valeurs conservatrices non sans compatibilité avec certains discours d'extrême droite, permettra-t-il l'adaptation à « l'évolution pluriculturelle des sociétés modernes, à la mondialisation, aux transformations (certains parlent de déclin) de l'État-nation ». Face à cette transformation continue, « la question de la communauté politique et de la citoyenneté » (Baubérot 2008, 236) continuera de se poser avec acuité.

Au Québec, un peu plus de deux ans, nous sépare du dépôt du rapport Bouchard-Taylor. Les discours politiques du gouvernement semblent ouvertement réceptifs à ce rapport et au modèle de laïcité qu'il présente. Néanmoins, loin de constater l'approfondissement d'une laïcité inclusive et la confirmation du modèle souple de dialogue interculturel ayant marqué implicitement l'histoire du Québec, on assiste plutôt à un resserrement politique du modèle québécois et un virage conservateur dans la lignée de certains états prônant ou ayant promu le multiculturalisme.

Il est plutôt paradoxal de constater que le premier ministre Jean Charest et chef du parti libéral, ce même parti qui a lancé la Révolution tranquille, affirme que le Québec est porteur d'une laïcité ouverte et du même trait « dépose (...) un projet de loi qui impose à toute personne qui reçoit des services de l'État de le faire à visage découvert. Il dicte aussi à tout employé de l'État de travailler à visage découvert » (Dutrisac 2010, A1). Une autre mesure restrictive ciblant les populations musulmanes est mise de l'avant dans le cadre du projet de loi 94, soit l'interdiction du port du voile dans tous les établissements préscolaires, incluant les garderies en milieu familial. L'application de la

restriction aux travailleuses en milieu familial est d'ailleurs jugée abusive par la Fédération des femmes du Québec<sup>56</sup>.

Cette redéfinition de la laïcité québécoise par le projet de loi 94 semble plaire à quasiment tous les Québécois et une grande majorité de Canadiens. En effet, selon un sondage Angus Reid dont les résultats sont commentés par un article du quotidien *Le Devoir* et dont le sous-titre est « la laïcité ouverte reçoit un appui quasi unanime au Québec », 95% des Québécois et 80% du *Rest of Canada* appuient le projet de loi 94. Michael Ignatieff, chef du Parti libéral du Canada, appuie aussi ce projet de loi. Tous ne célèbrent pas la proposition législative, alors que « pour sa part, le président du Conseil musulman montréalais, Salam Elmenyawi, estime que le projet de loi 94 représente une « époque sombre pour à la fois le Québec et le Canada, une période où les gouvernements légifèrent à l'encontre des minorités religieuses et où la xénophobie triomphe au profit de la tolérance » (Bélaïr-Cirino 2010, A1). Finalement, le gouvernement du Québec a déposé une directive interdisant l'enseignement religieux dans les garderies subventionnées juste avant la fin de la session parlementaire clôturant l'an 2010, en permettant toutefois de présenter certaines références culturelles, telles le sapin de Noël. Des membres d'un comité conseil qui étudiait la question disent avoir été ignorés, notamment Pierre Anctil, ancien président du Comité des relations interculturelles. Anctil a affirmé que

ce qui était assez clair, c'est que ce n'était pas négociable. C'était pour nous dire que la décision était prise et que toute forme d'expression religieuse était nuisible pour le développement et l'intégration des jeunes enfants...J'ai expliqué au comité que cette question était délicate du point de vue des droits fondamentaux protégés par les chartes. Et la directive semble violer les droits fondamentaux. Je pense que l'État prend des risques en s'immisçant dans ce genre de problématique (*Le Quotidien* 2010, 22).

La position du gouvernement constitue une distanciation nette vis-à-vis de la laïcité ouverte, telle que définie dans les commissions Proulx et Bouchard-Taylor ainsi qu'un virage conservateur s'inscrivant dans des paysages politiques québécois, canadien et international où le discours sécuritaire de l'après 11 septembre prend racine. Au Canada comme au Québec, des partis d'allégeance conservatrice ont fait d'importantes

---

<sup>56</sup> Cette information provient du site internet du *Devoir* et c'est la Presse canadienne qui en est la source. L'adresse de la page internet est la suivante : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/310177/en-bref-garderies-a-domicile-la-ffq-pour-la-burqa> et cette page a été consultée le 8 décembre 2010.

percées électorales depuis le début des années 2000. Le Parti conservateur du Canada est ainsi au pouvoir aux Chambres des communes depuis 2006, même s'il a une position de gouvernement minoritaire. Les Conservateurs de Harper ont aussi réussi une percée importante au Québec alors que le Parti conservateur était presque absent du paysage politique québécois depuis 1993. En faisant de la critique des accommodements raisonnables et du modèle d'intégration québécois un cheval de bataille électoral, l'ADQ est parvenue à former l'opposition officielle à Québec aux élections de 2007. Aux dernières élections de 2008, l'ADQ n'a pas réussi à démontrer sa crédibilité et a connu une importante marginalisation. Les discours des partis adverses, le Parti libéral et le Parti québécois semblent cependant avoir été teintés des orientations adéquistes. Le gouvernement libéral se réclame d'une laïcité ouverte, mais adopte des mesures restreignant la visibilité du religieux dans l'espace public. Le Parti québécois propose quant à lui l'interdiction du port de signes religieux dans l'ensemble de la fonction publique, incluant les infirmiers et les enseignants, proposition qui, selon le co-président de la commission Bouchard-Taylor, Gérard Bouchard, s'affichant ouvertement comme souverainiste, va à l'encontre de la Charte canadienne et des décisions de la Cour suprême du Canada<sup>57</sup>.

D'autres pays comme la Grande-Bretagne et les Pays-Bas, typiquement associés au multiculturalisme, suivent ce courant conservateur. En Grande-Bretagne, le gouvernement de coalition dirigé par le premier ministre David Cameron propose « to help meet a Conservative pledge in the election to reduce annual net immigration, currently running at around 200,000, to the “tens of thousands” by the end of this parliament, the government is introducing a cap on the number of economic migrants entering the country from outside the European Union » (Economist 2010, 15-6). Aux Pays-Bas, suite à l'assassinat de deux personnalités connues dont le politicien d'extrême-droite Pim Fortuyn en 2002,

established political parties have gone a long way to meet the followers of Fortuyn in their discontent about multicultural society and the growing number of Muslim citizens (...). How to explain this radical shift, which transformed the Netherlands from what seemed like a paragon of toleration and openness to a xenophobic and inward-looking country (Prins et Saharso 2010, 86)?

---

<sup>57</sup> Cette réaction de Bouchard provient d'une page internet dont l'adresse est <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2010/03/17/006-bouchard-pq.shtml> qui a été consultée le 14 décembre 2010.

Cette question peut se poser autant pour le cas néerlandais que pour les cas québécois et britannique, dont les discours semblent avoir été récemment imprégnés d'une grande méfiance envers les immigrants et particulièrement des musulmans. Les attentats du 11 septembre 2001, ainsi que ceux de Madrid en mars 2004 et de Londres en juillet 2007, commis par des groupuscules terroristes islamistes, démontrent la détermination de ces individus prêts à mourir pour la cause de l'islam flétrie par les guerres et d'Afghanistan, d'Irak ainsi que pour l'occupation des territoires palestiniens par Israël. L'islam mondialisé ne se traduit pas simplement par un mouvement jihadiste radical même si Al-Qaeda et les groupes fondamentalistes prêts à utiliser la violence pour atteindre leurs fins, font partie de cette nouvelle réalité. La révélation du parcours de certains des kamikazes du 11 septembre permet de comprendre que l'ennemi ressemble à un musulman normal intégré (Roy 2002, 212-213 ; 223-224). La peur, la méfiance voire l'aversion des populations occidentales pour l'immigrant musulman qui peut dissimuler un fondamentaliste, voire un terroriste permettraient de comprendre le large appui populaire pour les mesures anti-immigration ou anti-islam<sup>58</sup>. En examinant la situation d'un autre angle, on se rend compte qu'à notre époque, sous les auspices de la mondialisation, les facteurs géopolitiques peuvent jouer un rôle important pour la compréhension de certaines politiques publiques.

Les caractères inclusifs et ouverts du cadre laïque québécois sont remis en question, par une série de mesures. L'après-commission Bouchard-Taylor, laissait pourtant entrevoir aux partisans du modèle interculturel, inclusif, de reconnaissance et ouvert du Québec, une belle opportunité d'inscrire la laïcité à la québécoise plus officiellement dans les institutions. Son caractère implicite, l'aura probablement rendu plus apte à être instrumentalisé et aussi plus malléable, donc plus susceptible de se voir attribuer une orientation différente. Comme le dit Jean Baubérot, selon la perspective québécoise jusqu'à tout récemment,

l'accommodement raisonnable donne une possibilité d'exister comme minoritaire. Il permet aussi de ne pas vivre englobé par son identité majoritaire, ce qui serait un risque d'autant plus réel qu'il n'est [parfois] pas socialement visible. L'accommodement, les pratiques d'harmonisation constituent non seulement un outil d'interculturalisme mais aussi un instrument, créateur d'individualité laïque, contre tout enfermement communautaire (Baubérot 2008, 253).

---

<sup>58</sup> Pour une analyse du concept d'islamophobie en Europe, voir l'analyse de Vincent Geisser (Geisser 2005).

N'est-ce pas le nouvel esprit de la démocratie de permettre aux différentes pratiques, visions et cultures de coexister paisiblement et dans un esprit de respect mutuel afin de façonner l'ensemble ? Les défis posés par le respect de la diversité culturelle sont plus aigus que jamais. Pour s'inscrire dans la vision de la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle* de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture de 2001, il faudra se méfier de l'attrait des discours mettant l'accent sur la sécurité et éviter les dérives populistes.

## Bibliographie

- Achi, Raberh. 2007. « Laïcité d'empire. Les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial » dans Patrick Weil, dir., *Politiques de la laïcité au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Presses Universitaires de France, 237-263.
- Atkins, Nicholas. 1992. « The Challenge to Laïcité : Church, State and Schools in Vichy France, 1940-1944 ». *The Historical Journal* 35 (1): 151-169.
- Baubérot, Jean. 2006a. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour-d'Aigues, France : Éditions de l'Aube.
- Baubérot, Jean. 2006b. « Les enjeux scientifiques de la l' historiographie de la loi de 1905 » dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, dir., *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 21-32.
- Baubérot, Jean. 2007. *Les laïcités dans le monde*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Baubérot, Jean. 2008. *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France?* La Tour-d'Aigues, France : Éditions de l'Aube.
- Bélaïr-Cirino, Marco. 2010. « Voile : le ROC appuie Charest. La laïcité ouverte reçoit un appui quasi unanime au Québec ». *Le Devoir* (Montréal), 29 mars : A1.
- Bertaud, Jean-Paul. 2004. *La Révolution française*. Paris: Éditions Perrin.
- Blattberg, Charles. 2004. *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bouchard, Gérard. 2001. « Nation et co-intégration : contre la pensée dichotomique » dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, dir., *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Montréal : Québec Amérique, 21-36.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. 2008. « Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation ». Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec.
- Boudon, Jacques-Olivier. 1997. « Le cardinal Langénieux, l'épiscopat français et le XIV<sup>e</sup> centenaire du baptême de Clovis » dans Michel Rouche, dir., *Clovis, histoire et mémoire*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 695-708.
- Bradford, Neil. 1998. *Commissioning Ideas. Canadian National Policy Innovation in Comparative Perspective*. Don Mills, On.: Oxford University Press.

- Braudel, Fernand. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris : Armand-Colin.
- Braudel, Fernand. 1958. « Histoire et sciences sociales : la longue durée ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 13 (4) : 725-753.
- Cesari, Joceyne. 1998. *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles : Éditions Complexe.
- Clark, Warren. 2003. « Religion – Évolution de la pratique religieuse au Canada ». *Tendances sociales canadiennes* 11-008 (printemps): 2-6.
- Daled, Pierre. 2006. « Aux origines du principe de « laïcité » » dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, dir., *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 35-44.
- Debray, Régis. 2004. *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*. Paris : Éditions Gallimard.
- Duquesne, Jacques. 1966. *Les Catholiques français sous occupation*. Paris: Grasset.
- Dutrisac, Robert. 2010. « Québec choisit la laïcité ouverte. Il faudra avoir le visage découvert pour avoir droit à des services publics ». *Le Devoir* (Montréal), 25 mars : A1.
- Esposito, John L. 2010. *The future of Islam*. New York : Oxford University Press.
- Fabre, Rémi. 2007. « L'élaboration de la loi de 1905 » dans Patrick Weil, dir., *Politiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris : Presses Universitaires de France, 47-75.
- Fourest, Caroline. 2010. *Frère Tariq. Le double discours de Tariq Ramadan*. Paris : Grasset.
- Gaspard, Françoise et Farhad Khosrokhavar. 1995. *Le foulard et la République*. Paris : Éditions La Découverte.
- Gagnon, Alain-G. 2000. « Plaidoyer pour l'interculturalisme » dans *Possibles* 24 (4) : 11-25. En ligne.  
 <[http://classiques.uqac.ca/contemporains/gagnon\\_alain\\_g/plaidoyer\\_intercul\\_turalisme/plaidoyer\\_interculturalisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/gagnon_alain_g/plaidoyer_intercul_turalisme/plaidoyer_interculturalisme.pdf)>  
 (page consultée le 12 décembre 2010).
- Gagnon, Alain-G. 2001. « Le Québec, une nation inscrite au sein d'une démocratie étriquée » dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, dir., *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Montréal : Québec Amérique, 37-65.

- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. 2003. «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté» dans Alain-G. Gagnon, dir., *Québec : État et société, tome 2*, Montréal : Éditions : Québec Amérique, 413-438.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard.
- Geisser, Vincent. 1997. *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*. Paris : Presses de Science Po.
- Geisser, Vincent. 2005. «L'islamophobie en France au regard du débat européen » dans Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan, dir., *Musulmans de France et d'Europe*. Paris : CNRS Éditions, 59-79.
- Gérard Bouchard s'en prend au PQ. 2010. En ligne.  
 <<http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2010/03/17/006-bouchard-pq.shtml>>  
 (page consultée le 14 décembre 2010).
- Gignac, Jean-Luc. 1997. «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka ». *Politique et sociétés* 16 (2) : 31-65.
- Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. 1999. «Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise ». Gouvernement du Québec.
- Gueniffey, Patrick. 2000. *La politique de la Terreur*. Paris: Gallimard.
- Hall, Peter A. 1990. « Pluralism and Pressure Politics » dans Peter A. Hall, Jack Hayward, Howard Machin, dir., *Developments in French Politics*. Basingstoke, Hampshire, R-U. : Macmillan Education LTD, 77-92.
- Israel, Jonathan I. 2006. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1650-1752*. New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. 2010. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Jenson, Jane. 1994-1995. « Commissioning Ideas: Representation and Royal Commissions » dans Susan Philips, dir., *How Ottawa Spends. 1994-1995. Making Change*, 39-69.
- Jourdan, Annie. 2004. *La révolution, une exception française?* Paris : Flammarion.
- Kuru, Ahmet T. 2007. « Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion ». *World Politics* 59 (4): 568-594.

- Kuru, Ahmet T. 2008. « Secularism, State Policies, and Muslims in Europe. Analyzing French Exceptionalism ». *Comparative Politics* 41 (1): 1-19.
- Kuru, Ahmet T. 2009. *Secularism and State Policies Toward Religion. The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 1998. « Le fédéralisme multinational au Canada : un partenariat à repenser » dans Guy Laforest et Roger Gibbins, dir., *Sortir de l'impasse. Les voiles de la réconciliation*. Montréal : Institut de recherche en politique publique, 15-54.
- Laborde, Cécile. 2009. « Républicanisme critique vs républicanisme conservateur : repenser les « accommodements raisonnables » ». *Critique internationale* 44 (juillet-septembre) : 19-33.
- La directive de Québec provoque des remous. 2010. *Le Quotidien (Saguenay)*, 22 décembre : 22.
- Laforest, Guy. 1998. « Se placer dans les souliers des autres partenaires dans l'union canadienne » dans Guy Laforest et Roger Gibbins, dir., *Sortir de l'impasse. Les voiles de la réconciliation*. Montréal : Institut de recherche en politique publique, 55-84.
- Lamonde, Yvan. 2001. *Trajectoires de l'histoire du Québec*. Montréal : Éditions Fides.
- Lamy, Michel. 2008. *Nationalisme québécois, PLQ et UN (1960-1968)*. Rapport de recherche. Département de science politique. Université Laval.
- La presse canadienne. 2010. « En bref – Garderies à domicile : la FFQ pour la burqa ». En ligne.  
<<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/310177/en-bref-garderies-a-domicile-la-ffq-pour-la-burqa>>  
(page consultée le 8 décembre 2010)
- Lépinard, Éléonore. 2007. *L'égalité introuvable. La parité, les féministes et la République*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Lépinard, Éléonore. 2008. « Gender and multiculturalism : the Politics of Difference at Crossroads » dans Alistair Cole, Patrick Le Galès et Jonah D. Levy, dir., *Developments in French Politics 4*. Basingstoke, Hampshire, R-U. : Palgrave Macmillan, 92-110.
- Leveau, Rémy. 2005. « Le choc du 11 septembre » dans Rémy Leveau et Khadija

- Mohsen-Finan, dir., *Musulmans de France et d'Europe*. Paris : CNRS Éditions, 49-57.
- Loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des Églises et de l'État. 1905. En ligne. <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>> (page consultée le 13 novembre 2010).
- Maclure, Jocelyn. 2008. « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodements de la diversité religieuse : une thèse interprétative » dans Maire McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid, dir., *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*. Montréal : Fides, 215-242.
- Mayeur, Jean-Marie. 1997. *La question laïque. XIXe-XXe siècle*. Paris : Fayard.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal.
- Martin, Jean-Clément. 1998. *Contre-Révolution et Nation*. Paris : Éditions du Seuil.
- Marseille, Jacques. 2002. *Nouvelle histoire de la France. II. De la Révolution à nos jours*. Paris : Éditions Perrin.
- Mathieu, Geneviève. 2001. *Qui est Québécois? Synthèse du débat sur la redéfinition de la nation*. Montréal : VLB Éditeur.
- McRoberts, Kenneth. 1993. *Quebec. Social Change and Political Crisis*. Toronto : Éditions McClelland & Stewart.
- McRoberts, Kenneth. 1999. *Un pays à refaire. L'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*. Québec : Éditions du Boréal.
- Mesure, Sylvie et Alain Renaut. 2002. *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris : Flammarion.
- Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*. Turnhout, Belgique : Brepols.
- Milot, Micheline. 2008. *La laïcité*. Ottawa : Novalis.
- Mohsen-Finan, Khadija et Vincent Greisser. 2005. « Enjeux et sens de l'affichage de son « islamité » dans le champs scolaire français » dans Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan, dir., *Musulmans de France et d'Europe*. Paris : CNRS Éditions, 115-130.
- Morin, Edgar. 1991. *La méthode. Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*. Paris : Éditions du Seuil.

- Morin, Michel. 2009. « De la reconnaissance officielle à la tolérance des religions : l'état civil et les empêchements de mariage de 1628 à nos jours » dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir., *Le droit, la religion et le « raisonnable »*. Montréal : Thémis, 50-91.
- Petit, Maxime. 1936. *La Troisième République*. Paris : Librairie Larousse.
- Pena-Ruiz, Henri. 2003. *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*. Paris : Éditions Gallimard
- Pena-Ruiz, Henri. 2004. « Laïcité : principes et enjeux actuels ». *Cités* 18 (2) : 63-75.
- Prins, Baukje et Sawitri Saharso. 2010. « From toleration to repression. The Dutch backlash against multiculturalism » dans Steven Vertovec et Susanne Wessendorf, dir., *The Multiculturalism backlash. European discourses, policies and practices*. Oxon, R-U., 72-91.
- Racine, Jacques. 2008. « Vers la laïcité scolaire » dans Maire McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid, dir., *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*. Montréal : Fides, 15-26.
- Rochefort, Florence. 2002. « Foulard, genre et laïcité en 1989 ». *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 75 (3) : 145-156.
- Rocher, François, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart. 2007. Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme (rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles).
- Rocher, Guy. 2009. « L'évolution religieuse de la société québécoise » dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir., *Le droit, la religion et le « raisonnable »*. Montréal : Thémis, 31-51.
- Rousseau, Guillaume. 2006. *La nation à l'épreuve de l'immigration. Le cas du Canada, du Québec et de la France*. Boisbriand : Éditions du Québécois.
- Roy, Olivier. 2002. *L'Islam mondialisé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Roy, Olivier. 2005. *La laïcité face à l'Islam*. Paris : Hachette Littérature.
- Saunders, David. 2008. « France on the knife-edge of religion : commemorating the Centenary of the law of 9 December 1905 on the separation of church and state » dans Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood, dir., *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge, R-U. : Cambridge University Press, 56-81.

- Schnapper, Dominique. 2003. *La communauté des citoyens*. Paris: Gallimard.
- Scrap the cap. 2010. *The Economist* 397 (no 8709): 15-16.
- Sewell, William H. Jr. 1990. « Collective Violence and Collective Loyalties in French: Why the French Revolution Made a Difference ». *Politics & Society* 18 (décembre): 527-552.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*. New York : Cambridge University Press.
- Stasi, Bernard. 2003. « Rapport au président de la République ». Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, République française.
- Tremblay, Luc B. 2009. « Religion, tolérance et laïcité : le tournant multiculturel de la Cour Suprême » dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir., *Le droit, la religion et le « raisonnable »*. Montréal : Thémis, 213-259.
- Tulard, Jean. 1993. *Histoire de France. Les Révolutions*. Paris : Le Livre de Poche.
- Urvoy, Dominique. 1996. *Les penseurs libres dans l'islam classique*. Paris : Éditions Flammarion.
- Verrière, Jacques. 2000. *Genèse de la nation française*. Paris: Flammarion.
- Vertovec, Steve et Susanne Wessendorf. 2010. « Introduction. Assessing the backlash against multiculturalism in Europe » dans Steven Vertovec et Susanne Wessendorf, dir., *The Multiculturalism backlash. European discourses, policies and practices*. Oxon, R-U., 1-31.
- Vovelle, Michel. 1976. *Religion et révolution*. Paris: Hachette.
- Vovelle, Michel. 1988. *La Révolution contre l'église. De la raison à l'être suprême*. Bruxelles : Éditions Complexe.
- Vovelle, Michel. 1992. *Idéologies et mentalités*. Paris: Gallimard.
- Weil, Patrick. 2005. *La République et sa diversité*. Paris : Éditions du Seuil et la République des idées.
- Weil, Patrick. 2007. « Introduction. La loi de 1905 et son application depuis un siècle » dans Patrick Weil, dir., *Politiques de la laïcité au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris : Presses Universitaires de France, 9-43.
- Wihtol de Wenden, Catherine. 2007. « From Migrants to Citizens : Muslims in France » dans Alex G. Hargreaves, John Kelsay and Sumner B. Twiss, dir., *Politics and*

*Religion in France and the United States*. Plymouth, R-U.: Lexington Books, 139-153.

Woherling, José. 2009. « Quelle place pour la religion dans les institutions publiques? » dans Jean-François Gaudreault-DesBiens, dir., *Le droit, la religion et le « raisonnable »*. Montréal : Thémis, 115-168.

## Annexe

Membres de la commission sur l'application du principe de laïcité et leur fonction :

*Président de la commission :*

Bernard Stasi (ancien ministre et médiateur de la République).

*Rapporteur général de la commission :*

Rémy Schwartz (doyen des commissaires du gouvernement, conseiller d'État).

*Membres de la commission :*

Mohamed Arkoun (professeur émérite d'histoire de la pensée islamique).

Jean Baubérot (président honoraire de l'École pratique des hautes études, titulaire de la chaire d'histoire et sociologie de la laïcité).

Hanifa Cherifi (médiatrice au ministère de l'Éducation nationale).

Jacqueline Costa-Lascoux (juriste, directrice de recherche).

Régis Debray (professeur d'université, philosophie, écrivain).

Michel Delabarre (député-maire de Dunkerque, ancien ministre).

Nicole Guedj (avocate).

Ghislaine Hudson (proviseure de lycée).

Marcel Long (vice-président honoraire du Conseil d'État).

Nelly Olin (sénatrice-maire).

Henri Pena-Ruiz (maître de conférence, philosophe, écrivain).

Gaye Petek (présidente de l'association ELELE).

Maurice Quénet (recteur d'académie, chancelier d'université).

René Rémond (professeur d'université, président de la Fondation nationale des sciences politiques).

Raymond Soubie (président d'Altédia).

Alain Touraine (directeur d'étude à l'École des hautes études en sciences sociales).

Patrick Weil (directeur de recherche).

