

• C A N A D I A N •
DIVERSITÉ
C A N A D I E N N E

**LA VALEUR
DE NOS DROITS**
(PARCE QUE NOS DROITS, ON Y CROIT)

**THE VALUE
OF OUR RIGHTS**
(BECAUSE WE BELIEVE IN OUR RIGHTS)

New title from
QUEEN'S SCHOOL OF POLICY STUDIES SERIES
MCGILL-QUEEN'S UNIVERSITY PRESS


SCHOOL OF
Policy Studies
www.queensu.ca/sps/

The Multiculturalism Question

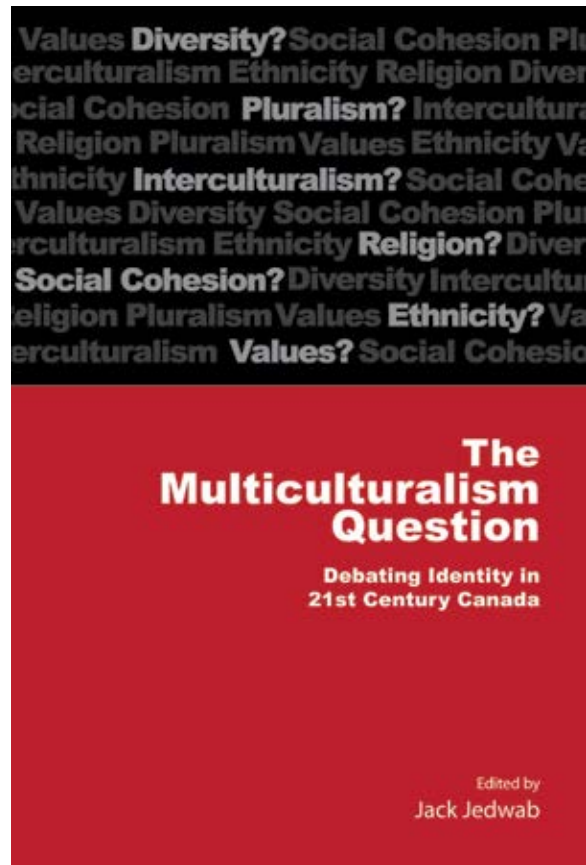
Debating Identity in 21st Century Canada

Edited by Jack Jedwab

Canada's policy of multiculturalism has been the object of ongoing debate since it was first introduced in 1971. Decades later, Canadians still seem uncertain about the meaning of multiculturalism.

Detractors insist that government has not succeeded in discouraging immigrants and their descendants from preserving their cultures of origin, thereby undercutting a necessary identification with Canada, while supporters argue that immigrant groups' ability to influence their adjustments to Canada has strengthened their sense of belonging. Beyond what often seems to be a polarized debate is a broad spectrum of opinion around multiculturalism in Canada and what it means to be Canadian. *The Multiculturalism Question* analyzes the policy, ideology, and message of multiculturalism. Several of Canada's leading thinkers provide valuable insights into a crucial debate that will inevitably continue well into the future.

Jack Jedwab is executive director of the Association for Canadian Studies.



February 2014

Queen's Policy Studies Series – School of Policy Studies

ISBN 978-1-55339-422-8 \$39.95 paper

6 x 9 266 pp

Available at fine bookstores everywhere or order direct from:

http://www.mqup.ca/multiculturalism-question--the-products-9781553394228.php?page_id=73&

3

Remettre en cause la valeur de la
Charte des valeurs

JACK JEDWAB

4

Questioning the Value of the Values Charter

JACK JEDWAB

5

La Charte des valeurs québécoises : co-exister
[exister ensemble] dans la catho-laïcité de l'État
et la sécurisation de l'immigration

ABDELWAHED MEKKI-BERRADA

11

Les enjeux de la Charte des valeurs québécoises
en tant que politique assimilationniste :
une augmentation du sentiment de menace et de
la légitimation des préjugés

DIANA CARDENAS, ELODIE ROEBROECK,
MATHIEU PELLETIER-DUMAS ET
ROXANE DE LA SABLONNIÈRE

15

Québécois Francophone Attitudes towards
Women Wearing the Hijab and Niqab: Implications
for the "Charte des Valeurs Québécoises"

RICHARD Y. BOURHIS, RANASIOUFI AND SHAHA EL-GELEDI

22

Dancing the Horah? "Charting" Directions for
State, Religion and Québec Values

SHAUNA VAN PRAAGH

25

What's Behind the Secularism Charter?
How Quebecers Comprehend the Place of Values
and Rights around Questions of Identity

JACK JEDWAB

33

Les aléas publics d'une refondation de la politique
d'intégration en France

AHMED BOUBEKER

38

Oublions les signes ostentatoires :
la sagesse politique invite à légiférer
sur ce qui fait consensus

JEAN-PIERRE PROULX

41

La démocratie repose sur des principes
et non pas sur des valeurs

VICTOR ARMONY

43

The Politics of Language, Identity, Nationalism:
Reflections on the Quebec Charter of Values in
the Post-National Era

CELINE COOPER

47

The Charter of Québec Values:
A View from Cultural Psychiatry

LAURENCE J. KIRMAYER AND JASWANT GUZDER

52

La Charte de la laïcité du Parti Québécois :
un sentiment de trahison chez les maghrébins
du Québec

LAMINE FOURA

54

Political Integration and the Charter of Values

MORTON WEINFELD

57

L'islam, épouvantail électoraliste péquiste

DENISE HELLY

DIVERSITÉ CANADIENNE EST PUBLIÉ PAR /
CANADIAN DIVERSITY IS PUBLISHED BY



PRÉSIDENT / OUTGOING PRESIDENT

Jocelyn Létourneau, Université Laval

SECRETARIE DE LANGUE FRANÇAISE ET TRÉSOSIÈRE / FRENCH LANGUAGE SECRETARY AND TREASURER

Vivek Venkatesh, Concordia University

REPRÉSENTANTE DE L'ATLANTIQUE / ATLANTIC PROVINCES REPRESENTATIVE

Jeanne-Mance Cormier, Musée acadien de l'Université de Moncton

REPRÉSENTANTE DU QUÉBEC / QUEBEC REPRESENTATIVE

Yolande Cohen, UQAM

REPRÉSENTANTE DE L'ONTARIO / ONTARIO REPRESENTATIVE

Eve Haque, York University

**REPRÉSENTANTE DES PRAIRIES ET DES TERRITOIRES DU NORD-OUEST /
PRAIRIE PROVINCES AND NORTHWEST TERRITORIES REPRESENTATIVE**

Adele Perry, University of Manitoba

REPRÉSENTANTE DE LA COLOMBIE-BRITANNIQUE ET DU YUKON / BRITISH COLUMBIA AND YUKON REPRESENTATIVE

Peter Seixas, University of British Columbia

REPRÉSENTANTE DES ÉTUDIANTS / STUDENTS' REPRESENTATIVE

Celine Cooper, University of Toronto

DIRECTEUR GÉNÉRAL DE L'AEC / EXECUTIVE DIRECTOR OF THE ACS

Jack Jedwab

DIRECTEUR DES PROGRAMMES ET ADMINISTRATION / DIRECTOR OF PROGRAMMING AND ADMINISTRATION

James Ondrick

CHARGÉE DE PROJET PRINCIPALE / SENIOR PROJECT MANAGER

Sarah Kooi

**CANADIAN
DIVERSITÉ
CANADIENNE**

REDACTEUR EN CHEF / EDITOR-IN-CHIEF

Jack Jedwab

DIRECTRICE À LA RÉDACTION / MANAGING EDITOR

Sarah Kooi (Association for Canadian Studies)

GRAPHISME ET MISE EN PAGE / DESIGN & LAYOUT

CAMILAHGO, design graphique
camilahgo@gmail.com

Diversité canadienne est une publication trimestrielle de l'Association d'études canadiennes (AEC). Elle est distribuée gratuitement aux membres de l'AEC. Diversité canadienne est une publication bilingue. Tous les textes émanant de l'AEC sont publiés en français et en anglais. Tous les autres textes sont publiés dans la langue d'origine. Les collaborateurs et collaboratrices de Diversité canadienne sont entièrement responsables des idées et opinions exprimées dans leurs articles. L'Association d'études canadiennes et un organisme pancanadien à but non lucratif dont l'objet est de promouvoir l'enseignement, la recherche et les publications sur le Canada. L'AEC est une société savante et membre de la Fédération canadienne des sciences humaines et sociales.

Canadian Diversity is a quarterly publication of the Association for Canadian Studies (ACS). It is distributed free of charge to individual and institutional members of the ACS. Canadian Diversity is a bilingual publication. All material prepared by the ACS is published in both French and English. All other articles are published in the language in which they are written. Opinions expressed in articles are those of the authors and do not necessarily reflect the opinions of the ACS or sponsoring organizations. The Association for Canadian Studies is a voluntary non-profit organization. It seeks to expand and disseminate knowledge about Canada through teaching, research and publications. The ACS is a scholarly society and a member of the Humanities and Social Science Federation of Canada.

COURRIER / LETTERS

Des commentaires sur ce numéro ?

Écrivez-nous à Diversité canadienne :

Diversité canadienne / AEC
1822A, rue Sherbrooke Ouest
Montréal, Québec H3H 1E4

Ou par courriel au <sarah.kooi@acs-aec.ca>

Vos lettres peuvent être modifiées pour des raisons éditoriales.

Comments on this edition of Canadian Diversity?

We want to hear from you!

Canadian Diversity / ACS
1822A, rue Sherbrooke Ouest
Montréal, Québec H3H 1E4

Or e-mail us at <sarah.kooi@acs-aec.ca>

Your letters may be edited for length and clarity.

REMETTRE EN CAUSE LA VALEUR DE LA CHARTE DES VALEURS

Au nom de l'harmonie interculturelle, le gouvernement du Parti Québécois a proposé d'interdire le port de la kippa par un médecin lorsqu'il traite un patient, celui d'une croix par une infirmière, d'un hijab par une éducatrice en garderie et d'un turban par un professeur d'université. Cependant, rien de positif ne peut émerger de mesures qui sont manifestement discriminatoires. Pourtant, malgré le choc et la consternation que ces mesures ont causés chez plusieurs observateurs au Québec, ces propositions étaient plutôt populaires. En effet, il semblerait que le public ait été si séduit par ces propositions que le gouvernement Marois leur a accordé une place privilégiée dans sa Charte des valeurs, une Charte qui, semble-t-il, allait mener le PQ vers une victoire majoritaire lors des élections du printemps 2014.

Il est évident que les individus ciblés par cette Charte qui allaient potentiellement contrevenir à ces prétendues valeurs étaient les musulmans, les juifs et les sikhs. En effet, alors que les répercussions d'une telle législation soulevaient les inquiétudes de plusieurs, la plus grande crainte était que les personnes appartenant à ces communautés deviennent encore plus stigmatisées. Ces inquiétudes se sont avérées légitimes puisqu'un nombre grandissant de préjugés s'est mis à émerger de la sphère publique et ceci a particulièrement pu être observé dans les commentaires mis en ligne dans des médias sociaux.

Le débat autour de la Charte des valeurs a permis à certaines déclarations non fondées au sujet du port de symboles religieux de voir le jour. Souvent, les assertions venant de partisans de la Charte étaient érigées sur une logique boiteuse. Certains ont par exemple soutenu que les femmes musulmanes travaillant dans le service public seraient prêtes à enlever leurs hijabs afin de conserver leurs emplois et que ceci était également vrai pour ce qui en est des femmes qui sont prétendument obligées de le porter. Mais si en effet, comme certains individus pro-Charte l'ont prétendu, les maris forcent leurs épouses à porter des hijabs, il est alors peu probable qu'elles vont pouvoir s'en départir et par conséquent, elles vont perdre leurs emplois. Inversement, ces femmes qui enlèveraient leurs hijabs étaient fort probablement libres de le faire dans un premier temps et n'étaient donc pas contraintes à le porter. Selon les défenseurs de la Charte, les individus exhibant des symboles religieux visibles ne sont pas en mesure d'exécuter leurs fonctions gouvernementales d'une manière neutre. Une telle idée, qui semble plutôt spéculative, a été véhiculée comme une évidence par plusieurs partisans de la Charte. Le gouvernement Marois a insisté sur le fait que très peu d'individus pro-Charte étaient motivés par des préjugés, et ce, malgré le fait que des enquêtes sur l'opinion publique suggéraient le contraire. Le gouvernement a maintenu que l'interdiction de porter des symboles religieux ne brimait pas de droits. Pourtant, le président de la Commission des droits de la personne de la province a averti les Québécois que cette loi porte atteinte aux droits et libertés de l'individu. Le directeur du volet canadien d'Amnistie Internationale a également émis un avertissement semblable. Mais le porte-parole et ministre responsable de la Charte, Bernard Drainville, a écarté ces avis, affirmant qu'ils ne constituaient qu'une opinion parmi tant d'autres. Une autre supposition non fondée était que le fait de supprimer les symboles religieux ostensibles de la sphère publique réduirait les actes de terrorisme. Les partisans de la Charte des valeurs ont vanté le succès de pratiques similaires en France. Mais peu d'experts du domaine de l'immigration, de l'intégration et de la diversité dans le monde considèrent la France comme modèle à suivre à cet égard. En fait, les observateurs de l'étranger sont beaucoup plus enclins à considérer le Canada comme modèle.

Dans le cas de la France, un essai rédigé par le professeur de sociologie français Ahmed Boubeker nous révèle à quel point la loi française sur la laïcité est difficile et problématique à implanter et les inégalités sociales qu'elle a engendrées. La défaite du Parti Québécois le 7 avril a porté un coup sévère à la proposition d'adopter une Charte des valeurs du Québec. Les articles compris dans ce numéro ont été rédigés avant la défaite du Parti Québécois et par conséquent, touchent aux problèmes théoriques et pratiques liés à la Charte ainsi qu'aux conséquences que celle-ci aurait sur l'harmonie et la cohésion sociale. Les auteurs de ces articles nous proposent des arguments fondés sur des recherches menées en sociologie, psychologie et politique. Les arguments exposés dans ces articles demeurent très pertinents, peu importe l'orientation que peut prendre le débat autour de la place de la religion dans notre société.

Jack Jedwab

QUESTIONING THE VALUE OF THE VALUES CHARTER

In the name of intercultural harmony, the government of the Parti Québécois proposed to make it illegal for a practicing doctor to wear a kippah, a nurse to wear a cross, a daycare worker to wear a hijab or a university professor to wear a turban. Nothing good could come from such obviously discriminatory measures. Yet to the shock and dismay of many observers in Québec, the proposals were quite popular. Indeed the proposals appeared to be so appealing to the public that the previous Government made them central to its proposed Charter of Values which it believed would be the key to giving it a majority in a spring 2014 election.

The obvious targets for potential violation of these so-called values were Muslims, Jews and Sikhs. Indeed while concerned with the impact of such legislation, the greater fear was that persons identifying with these communities would be the object of increased stigma. Indeed these worries were given legitimacy as the debate gave rise to a heightened expression of prejudice in the public sphere and this was especially apparent when following the commentary in social media.

The debate to which the Charter of Values gave rise produced a number of observations about the display of religious symbols that were not supported with evidence. Often the assertions made by its supporters seemed counterintuitive. For example, it was assumed that those Muslim women in the public service would be ready to remove their hijabs to keep their jobs (and that includes those purportedly forced to wear them). But if indeed, as some pro-Charter supporters assumed, the husbands were forcing wives to wear the hijabs than it follows that they would be unlikely to remove them and hence would lose their jobs. Conversely those removing the Hijab were likely to have been able to do so to begin with and hence were unlikely to have been forced to do so. Charter supporters argued that those wearing visible religious symbols could not perform government functions in a neutral manner. This observation which seems rather unfounded was presented as self-evident by many Charter supporters. The Government insisted that relatively few supporters of the Charter were motivated by prejudicial sentiment despite public opinion surveys suggesting otherwise. The government insisted that the ban on religious symbols did not constitute a rights violation. Yet Quebecers were advised by the President of their province's Human Rights Commission that the proposed law contains several infringements on individual rights and freedoms. The Canadian head of Amnesty International has also issued a similar warning. But the Charter's chief Ministerial spokesperson, Bernard Drainville, dismissed these opinions as just one amongst many. Yet another unfounded assumption was that the removal of visible religious symbols would reduce acts of terrorism. Those defending the Charter of Values pointed to the success of similar practices in France. But few experts on questions of immigration, integration and diversity across the globe look at France as a model in that regard. In fact, observers from abroad are far more inclined to look to Canada as a model.

In the case of France an essay by French Sociology Professor Ahmed Boubeker reveals just how challenging and problematic the implantation of French secularist law and the societal divisions to which it has given risen. The defeat of the Parti Québécois in the April 7th election dealt a severe blow to its proposed adoption of a Charter of Québec Values. The essays included in this volume were written prior to the defeat of the Parti Québécois and hence addressed the theoretical and practical problems associated with the Charter as well as its implications for harmony and cohesion. Several of the essays offer evidenced-based insights from the fields of sociology, psychology and politics. The arguments offered remain very relevant to whatever direction the discussion takes about the place of religion in society.

Jack Jedwab

LA CHARTE DES VALEURS QUÉBÉCOISES : CO-EXISTER (EXISTER ENSEMBLE) DANS LA CATHO-LAÏCITÉ DE L'ÉTAT ET LA SÉCURISATION DE L'IMMIGRATION

ABDELWAHED MEKKI-BERRADA (Ph.D.) est anthropologue de la santé mentale. Il est professeur au département d'anthropologie de l'Université Laval (Québec, Québec, Canada) et collabore avec des acteurs universitaires, communautaires et politiques en Amérique du Nord, en Afrique du Nord et en Asie du Sud. Son enseignement et ses recherches portent essentiellement sur les interactions dynamiques entre culture, islam, sécurisation de l'immigration, et santé mentale. A cet effet, il développe des projets de recherche-intervention-évaluation au Canada, en Inde et au Maroc.

Le Projet de loi no. 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, proposé par le gouvernement minoritaire du Québec en automne 2013, repose sur plusieurs objectifs dont celui de mieux construire la paix sociale en renforçant un vivre ensemble respectueux de nos différences, tout en assurant la neutralité de l'État. Il est à se demander cependant si le port d'un symbole à consonance religieuse, expression de la liberté de conscience des élu(e)s et des fonctionnaires, va à l'encontre du principe de neutralité de l'État ? Il me semble certes important, tel que stipulé dans le Projet de loi no. 60, que les services de l'État soient offerts et reçus à visage découvert, mais ceci ne concerne que la burkha et peut-être le niqab si rarement utilisés au Québec, et non le hijab, encore moins la kippa, la croix ou le turban visés par le Projet de loi no. 60. Ce dernier ne se limite certes pas au port des symboles religieux ostentatoires, mais le présent texte insiste sur ce point en particulier car il révèle d'une part des non-dits collectifs et représente, d'autre part, le principal point d'achoppement entre le parti au pouvoir et la population. En fait le Projet de loi no. 60 et son Chapitre II/Section II : « Restriction relative au port d'un signe religieux », me servent ici d'ancrage pour souligner trois processus mis en œuvre : la (dé)construction du « vivre ensemble », la catho-laïcisation de l'État et la sécurisation de l'immigration. Le présent texte va donc au-delà de La Charte elle-même pour brièvement explorer trois processus qui en constituent les conditions d'émergence.

«À l'inverse des cannibales exotiques qui adoptaient volontiers ceux qu'ils mangeaient, ayant ainsi conscience qu'ils mangeaient leurs pareils, l'Occident, en général, n'adopte pas ceux qu'il absorbe, s'interdisant en effet de penser l'autre comme une métaphore de soi-même.» (Kilani 2006:371)

«L'axiome tacite, qu'il faut bien prendre ici le risque d'énoncer, est : «Tout citoyen — en tant qu'il est un être vivant — est un terroriste potentiel.» Mais qu'est-ce

qu'un État, qu'est-ce qu'une société régis par un tel axiome? Peuvent-ils encore être définis comme démocratiques, ou même comme politiques?» (Agamben 2014:23)

La charte des valeurs québécoises qui voit le jour en septembre 2013 a été déposée à l'Assemblée nationale et par le gouvernement du Québec, le 7 novembre 2013, sous l'intitulé *Projet de loi no. 60: Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les*

hommes et encadrant les demandes d'accommodement. Nous y ferons référence, dans la suite de cet article, par *Projet de loi 60*. Ce projet de loi repose sur plusieurs objectifs dont je ne soulignerai ici qu'un seul, fondamental, à savoir celui de mieux construire la paix sociale en renforçant un vivre ensemble respectueux de nos différences, tout en assurant la neutralité de l'État. Un tel objectif, qui semble faire l'unanimité au Québec, le *Projet de loi 60* se propose de l'atteindre en réitérant, avec raison, quelques impératifs démocratiques non-négociables, à savoir : 1) baliser les demandes d'accommodements religieux par des règles dont les buts premiers sont de favoriser l'équité pour toutes et tous, d'insister sur l'égalité entre les femmes et les hommes, et d'éviter la discrimination ; 2) interdire le prosélytisme dans les institutions publiques ; et 3) séparer les religions de l'État afin qu'aucune d'elles n'influence ni les décisions politiques et juridiques, ni le fonctionnement des institutions publiques. Le gouvernement du Québec souhaite alors que ses fonctionnaires « incarnent » la neutralité de l'État en leur interdisant le port de « signes religieux ostentatoires ». Il est à se demander cependant si le port d'un hijab, d'une kippa, d'une croix, d'un turban ou autre symbole à consonance religieuse, ou en d'autres termes si la liberté de conscience des élu(e)s et des fonctionnaires, va à l'encontre du principe de neutralité de l'État ? Il me semble certes important, tel que stipulé dans le *Projet de loi 60*, que les services de l'État soient offerts et reçus à visage découvert, mais ceci ne concerne que la burkha et le niqab si rarement utilisés au Québec, et non le hijab, encore moins la kippa, la croix ou le turban. Le projet de Charte ne se limite pas au port des symboles religieux ostentatoires, mais le présent texte insiste sur ce point en particulier car il révèle d'une part des non-dits collectifs et représente, d'autre part, le principal point d'achoppement entre le parti au pouvoir et la population. En fait le *Projet de loi 60* et son Chapitre II/Section II : « Restriction relative au port d'un signe religieux », me servent ici d'ancrage pour souligner trois processus mis en œuvre : la (dé)construction du « vivre ensemble », la catho-laïcisation de l'État et la sécurisation de l'immigration. Le présent texte va donc au-delà de la Charte elle-même pour brièvement explorer trois processus qui en constituent les conditions d'émergence.

VIVRE ENSEMBLE AVEC LE PROJET DE LOI 60

Parmi les nombreuses critiques dont fait l'objet la notion de « vivre ensemble », l'une des principales dénonce le fait que cette notion ne se départ pas de l'ethnisation des rapports sociaux et de l'essentialisation des origines et de la différence (Fall et al. 2005 ; Krieg-Planque 2003). Cependant, la critique la plus répandue concerne le fait que l'expression devient un idéologème irénique qui dit le compromis et le « politiquement correct », l'inclusion et la convergence pour évacuer la tension que portent nos sociétés. L'expression s'insère dans la dynamique des sociétés occidentales d'immigration à rechercher des expressions qui sauraient être « acritiques », neutres, et qui videraient la tension et neutraliseraient le conflit (Fall,

à paraître). Cette précision étant faite, la notion de vivre ensemble, telle qu'employée dans ce texte, doit surtout à Hannah Arendt (1961) et Roland Barthes (2002). Face au totalitarisme qui érode la pluralité, Arendt énonce le vivre ensemble en le posant comme l'essence même du politique qui émerge dans les interstices de l'incontournable polyphonie des acteurs sociaux. Au-delà de la diversité des héritages et des traditions, chaque être humain doit être à même d'apporter à la pluralité, au vivre ensemble, ce qu'il a de plus singulier. C'est de cette voie, qui peut amener à faire de la puissance de chacun la puissance de la multitude, qu'est attendue l'épanouissement de l'être humain. La problématique de la liberté dans la pluralité, chère à Arendt, se retrouve également chez Barthes qui s'élève contre les phalanstères de l'utopiste Fourier, tout comme Foucault fustige la prison, l'asile (2004) et l'Hôpital général (1972), hauts-lieux d'exercice du pouvoir disciplinaire visant ultimement à invisibiliser, voire à effacer la différence (« la déraison », 1972) et la pluralité, par la répression s'il le faut et par un « gigantesque emprisonnement moral » (Foucault 1972 : 632). Barthes oppose à ce vivre ensemble forcé et homogénéisant un autre vivre ensemble, médian, où le sujet est à la fois « solitaire et solidaire » (Coste 2008 : 204), et qui allie l'indépendance du sujet et la sociabilité du groupe, avec en filigrane cette question : « À quelle distance dois-je me tenir des autres pour construire avec eux une sociabilité sans aliénation ? » Barthes et Arendt se distancient ainsi de Touraine pour qui le vivre ensemble repose sur une subjectivation personnelle et un « procès de subjectivation » à travers lequel l'individu (re)devient sujet par sa capacité progressive de s'affranchir des contraintes externes, familiales, collectives, via l'amour de soi et la reconnaissance chez les autres du même travail pour (re)devenir sujet (Touraine 2007 ; 1997 ; Wiewiorka 2012). Il y a lieu de se demander (comme l'auraient peut-être fait Barthes et Arendt s'ils étaient encore de notre 21^e siècle global et pluriel), s'il n'y aurait pas un autre mode de subjectivation à explorer plus à fond et qui, central dans la plupart des populations non-occidentales, construirait la liberté du sujet plus dans des espaces collectifs que par l'individuation ? Une telle interrogation exige cependant de décentrer, en la questionnant, l'individuation occidentale pour mieux comprendre les expériences des personnes immigrantes et réfugiées d'origine non-occidentale.

Une condition nécessaire et préalable à la construction du vivre ensemble tel que conçu dans cet article, consiste en la capacité que se donne le sujet d'interagir avec l'Autre sans crainte, sans mépris, sans rejet et en toute liberté : j'avance ainsi l'hypothèse, à contre-courant d'un certain statu quo, qu'il est plus aisé de remplir cette condition quand le sujet est fortement ancré dans une tradition originelle qui fait sens pour lui. Un tel ancrage se traduit par des pratiques culturelles et un ethos, et tous trois, ancrage, pratique et ethos, concourent vers un procès de subjectivation qui confère au sujet la satisfaction de soi et la confiance en soi qui permettent justement la capacité d'aller librement et activement vers l'Autre, sans crainte, sans haine et sans mépris. Pour le sujet québécois

religieux, dont une pratique culturelle et un mode d'être au monde consistent à porter une croix, un hijab, une kippa, un turban ou autre atour, le vivre ensemble a pour condition de possibilité la (ré)conciliation, sans aliénation, du sujet avec sa « tradition originelle » comme avec sa société « d'accueil », lesquelles il co-construit tout en leur appartenant. Lui enlever son symbole religieux revient, consciemment ou non de la part des législateurs, et que le sujet soit par ailleurs fonctionnaire ou non, à lui imposer l'éloignement de sa tradition ; et l'éloigner ainsi de sa tradition tend à le désolidariser de la société d'accueil qui ne le reconnaît plus pour ce qu'il est mais pour ce qu'elle souhaite qu'il soit. La « tradition » qui autorise la subjectivation doit être comprise dans le sens gadamérien du terme (Gadamer 2005 ; 1996b), c'est-à-dire comme étant un foyer de sens qui gouverne le rapport du sujet au monde. Une tradition qui « gouverne » mais qui n'impose cependant pas une obéissance aveugle (Gadamer 1996a), elle est au contraire dépendante du sujet culturel qui la maintient vivante en la réinterprétant sans cesse ; elle ne vit que « par la grâce de l'interprétation » (Ricoeur 1969:31) qu'en fait le sujet. L'articulation entre tradition et subjectivation, sur laquelle reposerait un vivre ensemble fort et dont bénéficieraient les personnes immigrantes tout comme la société d'accueil, représente toutefois un défi majeur que le Québec contemporain est encore loin de relever, du moins pas avec le *Projet de loi 60* en son état actuel. Mais il est vrai que nous avons fait du chemin depuis l'Édit de Fontainebleau qui, en 1685, interdisait aux non-catholiques (les protestants surtout) de s'installer en Nouvelle France... et depuis lors, le Québec sera fortement imprégné de catholicisme jusqu'aux années 1960.

PROJET DE LOI 60 ET (CATHO)LAÏCITÉ

L'interdiction proposée par le *Projet de loi 60*, quant au port de symboles religieux, n'est pas neutre et ne repose pas sur un principe universel de la laïcité. Il s'agit plutôt d'un jeu de séduction, entre le gouvernement et la majorité, reposant sur une « catho-laïcité » qui, d'une part, autorise la présence du crucifix et de la prière catholique dans des lieux où se font et se défont les lois (conseils municipaux, assemblée nationale) et d'une catho-laïcité où, d'autre part, la personne catholique n'a nul besoin de porter de symboles religieux pour exprimer sa liberté de conscience, contrairement par exemple à la kippa juive ou au turban sikh qui constituent un acte de foi incontournable pour ceux qui les portent. Le *Projet de loi 60* nous suggère ainsi une laïcité qui repose, consciemment ou non pour ses architectes, sur leur mémoire catholique. Une telle catho-laïcité contemporaine trouverait des liens historiques lointains avec la Réforme protestante qui au 16^{ème} siècle accordait « un certain pouvoir religieux aux laïcs » (Baubérot 2007:18). La notion de catho-laïcité, apparaissant probablement pour la première fois dans un texte du philosophe Edgar Morin (1990), est largement reprise par les historiens et philosophes des religions, incluant Baubérot (2007 ; 2006)

et Laborde (2008) pour qui elle renvoie à « ce qui fait figure de pratiques ou d'apparences "neutres" [mais qui] sont en fait profondément marquées par la tradition catholique même si elles ne sont plus revendiquées comme telles » (Jacquemain et Braush 2010:45). Avant d'opérer une véritable déconfectionnalisation de l'État, ce que souhaiterait le *Projet de loi 60*, encore faut-il commencer par « déconfectionnaliser la laïcité » (Kilani 2006 ; 2005). Cette déconfectionnalisation de la laïcité ne peut cependant passer par l'imposition d'un code vestimentaire aux citoyennes et citoyens, incluant les fonctionnaires dont l'un des droits fondamentaux est la liberté de conscience et d'expression de cette conscience sans que, toutefois, leurs droits ne les écartent de leur sens du devoir qui consiste à offrir aux citoyens des services de qualité et équitables, nonobstant l'expression symbolique de tout ancrage ethnique, confessionnelle ou sexuel.

Si l'on accorde à l'État le soin de réprimer la personne-fonctionnaire quand elle exprime symboliquement son ancrage religieux, la porte est alors grand ouverte pour étendre une telle répression dans tous les lieux publics ; il s'agit alors ici de ne pas confondre laïciser (négocier le lien entre la religion et l'État), séculariser (réduire la place de la religion dans le champs social) (Milot 2002) et assimiler (rendre semblé à soi). En commençant par imposer une laïcité qui brime la liberté d'expression symbolique et religieuse des employé(e)s de la fonction publique et parapublique, le gouvernement actuel du Québec (2014) risque paradoxalement d'exacerber le sentiment religieux et communautariste qu'il souhaite combattre et qui pourrait se développer même chez ceux et celles qui jusqu'ici ne portent aucun symbole supposément religieux, comme cela s'observe avec la laïcité assimilationniste française notamment. Aucun employé de l'État ne peut être privé du droit de porter des atours symboliques, en plus des uniformes que certaines fonctions exigent (ex. : juges, policiers, militaires, etc.), que ces atours symbolisent ou non l'orientation sexuelle de la personne, son appartenance ethnique ou religieuse, tout en s'assurant qu'il n'y ait pas de prosélytisme, que le pouvoir hiérarchique des fonctionnaires ne serve pas à imposer des pratiques religieuses données, et tout en autant que l'égalité, l'équité et la sécurité minimale de soi et des autres soient respectées. *Ce n'est pas la laïcité qui est ici questionnée, mais bien le processus catho-laïque et biopolitique* (Foucault 2004 ; 1972) proposé par le gouvernement actuel pour y parvenir. Processus biopolitique qui tend du même coup à construire l'immigrant en menace.

PROJET DE LOI 60 ET SÉCURISATION DE L'IMMIGRATION

Le Québec n'abrite pas aujourd'hui un régime autoritaire et cette affirmation est si évidente qu'elle ne demande même pas à être démontrée. Par contre, il est urgent de rappeler ce que nous apprend l'Histoire, à savoir que la « sécurisation » contribue fortement à l'émergence de régimes autoritaires.

La sécurisation est le processus par lequel un enjeu social et politique est discursivement construit en un enjeu de sécurité. Dans sa définition la plus répandue, la sécurisation implique l'identification de menaces jugées existentielles [*existential threat*] (Buzan et al. 1998) et la légitimation de mesures exceptionnelles pour y répondre (Buzan et Hansen 2009; CASE 2006; Wæver 1995). Cette approche est utile lorsque la sécurisation d'un enjeu est d'une évidence troublante; dans la plupart des cas cependant, la sécurisation est le fruit de la convergence sur un objet de plusieurs domaines d'insécurité (Huysmans 2006), comme l'immigration à travers l'image du migrant construit plus ou moins subtilement en menace pour les sécurités nationale (terrorisme, criminalité), économique (chômage) et culturelle (menace identitaire). La sécurisation de l'immigration génère parfois un « état d'exception » qui devient une « technique normale de gouvernement » (Agamben 2003 :29; 2002), voire une « technique de gouvernement normale et permanente » (Agamben 2014 :22) qui, le plus souvent, légitimise une violence xénophobe informelle mise en acte par des partis politiques ou de simples citoyens (Butler 2006). Une telle technique de gouvernement devient aujourd'hui un paradigme sécuritaire qui occupe une place démesurée depuis le 11 septembre 2001 (Bigo 2005; Agamben 2003). L'obsession sécuritaire sert aussi à drainer des votes pour des gouvernements en perte de légitimité et pour qui cette stratégie peut s'avérer électoralement fructueuse, comme cela est le cas en automne 2013 pour les extrême-droite autrichienne, française et norvégienne dont le succès ne cesse de grandir et dont le principal cheval de bataille est le migrant érigé en menace existentielle.

Outre les violences « extraordinaires » (torture, persécution) dont le Québec est aujourd'hui à l'abri et qui relèvent de l'exceptionnalité juridique et politique, il convient de tenir compte des violences plus « ordinaires » (Scheper-Hughes & Bourgois 2004) auxquelles les minorités sont confrontées dans leur quotidienneté. La violence ordinaire vise une « catégorie sacrificielle » (Kilani 2009; 2006) légitimée par la construction du migrant en un « étranger menaçant et pourvu de topiques négatifs » (Crettiez 2006 :208). Outre le vandalisme perpétré en août 2013 sur la mosquée de Saguenay et qui serait un fait isolé, les quotidiens québécois et canadiens des 2 et 3 octobre 2013 (Le Devoir, The Gazette, The Globe and Mail, National Post, La Presse, Le Soleil) faisaient le bilan de dizaines de cas de harcèlement haineux survenus en un mois à l'égard de musulmanes (voilées et non-voilées). Le quotidien La Presse (21 décembre 2013) rapportait aussi qu'une jeune femme voilée, à cause de son islamité affichée, aurait été menacée par un homme armé d'un pistolet. Combien de « faits isolés » faudra-t-il tolérer avant de s'inquiéter? En considérant les symboles dits religieux comme menaçant les compétences professionnelles des employé(e)s de l'État, la laïcisation prônée par le *Projet de loi 60* conduit déjà, avant même son adoption, à des élans d'ethnicisation et de radicalisation dirigés vers des migrantes menaçantes. Des groupes radicaux par-ci obligent certaines femmes à porter le hijab; un gouvernement par-là

les contraint à l'ôter: les violences ordinaires s'insinuent ainsi au cœur même de la normalité pour constituer une « culture de la terreur » (Taussig 2004) qui peut prendre des formes diverses, parfois subtiles. Et ces formes de violence: ont-elles une incidence sur le bien-être émotionnel et la santé mentale des personnes qui affichent leur obédience religieuse au Québec? Voici une autre question qui exige d'être mieux documentée, d'autant que la santé mentale, en plus d'être personnelle, est aussi une ressource collective (Mekki-Berrada 2010; Mekki-Berrada et al. 2013; Rousseau et al. 2013; Mekki-Berrada & Rousseau 2011; Rousseau & Mekki-Berrada 2008).

PROJET DE LOI 60 : EN SOMME ...

alors que le *Projet de loi 60* devait mettre la laïcité au centre des débats publics et politiques, force est de constater que ce débat a focalisé sur le hijab et la menace à la fois genrée et identitaire qu'il représente aux yeux de l'Occident, surtout depuis la tragédie du 11 septembre 2001. Encore faut-il que le symbole le plus décrié, le hijab, soit religieux et imposé par l'islam: en sommes-nous bien certains? Et si c'était l'État qui s'accordait le pouvoir herméneutique-politique d'attribuer une signification religieuse au hijab? Et si le hijab était pour celle qui le porte, moins un symbole religieux qu'un mode d'être au monde? (Asad 2006; Mahmood 2005). Cette part de l'Occident postcolonial qui se pose en s'opposant, qui considère le hijab comme le témoin matériel d'une culture primitive menaçante, cherche-t-il à se convaincre qu'il est bel et bien le sauveur civilisé? (Mahmood 2005; Abu-Lughod 2002; Strathern 1988). Ces questions méritent d'être consciencieusement posées et documentées avec toute la sérénité, la vigilance et la responsabilité sociale et politique qu'elles imposent.

Co-exister (exister ensemble) dans le respect de l'autre tout en rassemblant les forces des minorités et celles de la majorité pour édifier une société sûre d'elle-même et confiante en son avenir, est sans nul doute l'un des plus grands défis de la démocratie québécoise. Trop grand défi pour être relevé par un *Projet de loi 60* qui divise encore plus qu'il n'unit, si l'on se fie aux débats publics émotionnels qu'il suscite et à tous les sondages disponibles, incluant ceux des firmes de sondage sur lesquelles s'appuie le gouvernement du Québec, telles que Léger Recherche, Stratégie, Conseil, dont les résultats les plus récents publiés le 7 décembre 2013 indiquent que 45% des Québécoises et Québécois sont en faveur du *Projet de loi 60*, et que 45% y sont défavorables (Léger 2013 :11; 12). Un tel défi de société ne peut non plus se contenter de la construction discursive et politique de l'autre en menace existentielle. Quant à la catho-laïcité inconsciemment mise de l'avant par le *Projet de loi 60*, il est urgent qu'elle cède sa place à une véritable laïcisation qui commencera par libérer l'État des scories de sa pensée religieuse; et cette mise en ordre de la pensée n'a nul besoin de passer par une répression visant d'abord l'interdiction du port de symboles religieux par des personnes-

citoyens-fonctionnaires, incluant les médecins, les professeurs et chercheurs universitaires, avant de poursuivre sa suite logique en étendant graduellement et subrepticement l'interdiction dans les interstices de la vie de toutes les citoyennes et de tous les citoyens. Le *Projet de loi 60* révèle ce qui aurait dû être une évidence : nous n'avons pas encore appris à vivre ensemble. Et cela s'apprend en effet : par l'expérience d'abord, à force de co-exister dans l'ouverture à la pluralité. Par l'éducation populaire ensuite, grâce à des partenariats démocratiques entre les organismes gouvernementaux, les organismes communautaires autonomes et la société civile. Ainsi que par des programmes de sensibilisation sans cesse renouvelés qui visent à mieux informer les uns et les autres sur tant les traditions culturelles des personnes réfugiées et immigrantes que sur celles des personnes de la majorité. Sans oublier de souligner, dans ces programmes, la mémoire québécoise meurtrie par les rapports souvent douloureux que la majorité pourrait avoir tissés avec l'Église jusque dans les années 1960. Expérience et éducation populaires donc, mais aussi formation et sensibilisation continues des employé(e)s de l'État, incluant les ministres et autres décideurs politiques, afin qu'ils et elles soient en mesure d'assumer leurs responsabilités citoyennes en toute neutralité, avec ou sans hijab, kippa, crucifix, turban ou autre symbole relié à la liberté de conscience ; cette dernière étant par ailleurs protégée par le paragraphe 2. de la Charte canadienne des droits et libertés, et par les chapitres I.3. de la Charte des droits et libertés de la personne telle que ratifiée par le gouvernement du Québec.

REMERCIEMENTS

Merci à Mohamed Ly pour avoir contribué à la rédaction du premier paragraphe de la section Vivre ensemble avec le *Projet de loi 60*, et à Milkhael Elbaz pour avoir attiré mon attention sur la notion de catho-laïcité. Les propos tenus dans ce texte n'engagent cependant que moi.

RÉFÉRENCES

ABU-LUGHOD, L. (2002). Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility. Do Muslim Women Really Need Saving?: Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist* 104(3):783-790

AGAMBEN G. (2014). Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie *Le Monde diplomatique*, janvier 2014:22-23

AGAMBEN, G. (2003). État d'exception. *Homo Sacer* II, 1. Paris, Seuil

AGAMBEN, G. (2002). *Moyen sans fin*: Notes sur la politique. Paris, Rivages

ARENDT, H. (1961). *La condition de l'homme postmoderne*. Paris, Calmann-Lévy

ASAD, T. (2006). French Secularism and the "Islamic Veil Affair" *The Hedgehog Review* (Spring & Summer 06): 93-106

BARTHES, R. (2002). *Comment vivre ensemble*: cours et séminaires au Collège de France 1976-1977. Paris, Éditions du Seuil. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste

BAUBÉROT, J. (2007). Transferts culturels et identité nationale dans la laïcité française. *Diogenes* (2-218): 18-27

BAUBÉROT, J. (2006). *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube

BIGO, D. (2005). Gérer les transhumances. La surveillance à distance dans le champ transnational de la sécurité. In: M-C. Granjon (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*. Paris, Karthala. Pp. 129-160

BUTLER, J. (2006). *Indefinite Detention*. In: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres, Verso

BUZAN, B., HANSEN, L. (2009). *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge, Cambridge University Press

BUZAN, B., WÆVER, O., DE WILDE, J. (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Londres, Lynne Rienner Publishers

CASE COLLECTIVE (2006). *Critical Approaches to Security in Europe: A Network Manifesto*. *Security Dialogue*, 37, 4: 443-487

COSTE, C. (2008). *Comment vivre ensemble de Roland Barthes: vie et mort d'un site littéraire*. *Recherches & Travaux* (72): 201-215

CRETTEZ, X. (2006). *Violence et nationalisme*. Paris, Odile Jacob

FALL, K., FORGET, D., VIGNAUX, G. (2005). *Construire le sens, dire l'identité. Catégories, frontières, ajustement*. Paris/Québec, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme/Presses de l'Université Laval

FALL, K. (à paraître, 2013): *La formule vivre dans le débat public québécois (2006-2011): éruption, circulation et réappropriations*

FOUCAULT, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris, Gallimard

FOUCAULT, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard

GADAMER, H.G. (2005). *L'herméneutique en rétrospective*. Paris, Vrin.

GADAMER, H.G. (1996a) [Version revisitée]: *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Éditions du Seuil

GADAMER, H.G. (1996b). *La philosophie herméneutique*. Paris, Presses Universitaires de France

HUYSMANS, J. (2006). *The Politics of Insecurity. Fear, Migration and Asylum in the EU*. Londres, Routledge.

JACQUEMAIN M., BRAUSCH G. (2010). Neutralité: de quoi, pour qui, comment?. *Revue Nouvelle* (Septembre): 42-49

KILANI, M. (2009). Violence extrême. L'anthropologie face aux massacres de masse. In: Saillant F. (dir.) *Réinventer l'anthropologie? Les sciences de la culture à l'épreuve de la globalisation*. Montréal: Liber.

KILANI, M. (2006). « La laïcité entre universalisme et hiérarchie » *Journal des anthropologues* (106-107): 369-376.

KILANI, M. (2005). Il faut déconfectionner la laïcité. *Journal des anthropologues* (100-101): 37-48.

KRIEG-PLANQUE, A. (2003). *Purification ethnique*. Paris, CNRS Éditions

LÉGER RECHERCHE, STRATÉGIE, CONSEIL (2013). La politique provinciale et le baromètre des personnalités au Québec. Publication: 7 décembre 2013. Le Devoir. Document téléchargé le 2 janvier 2014 à partir de www.ledevoir.com/documents/pdf/sondage7decembre.pdf

MAHMOOD, S. (2005). *Politics of Piety*. Princeton, Princeton University Press

MEKKI-BERRADA A. (dir., 2010). *L'Islam en anthropologie de la santé mentale: Théorie, ethnographie et clinique d'un regard alternatif*. Münster-Hamburg-London-Wien: Lit Verlag, *Études d'anthropologie sociale*. 200 pages

MEKKI-BERRADA A., MOFFETTE D., KILANI M., ETTOUSSI A., HELLY D., SCHENSUL J.J., EL KHAYAT G. (2013). Droits précaires, déchirures émotionnelles et résilience des migrantes subsahariennes en transit au Maroc. In Saillant F. & K. Truchon, *Droits et cultures en mouvements*, Québec, Presses de l'Université Laval. Pp. 229-250

MEKKI-BERRADA A., ROUSSEAU C. (2011). Tradition, quête de sens et expériences traumatiques vécues par les réfugiés algériens installés à Montréal. *L'Autre, cliniques, cultures & sociétés*, 12(1): 68-76

MILOT, M. (2002). La laïcité dans le nouveau monde, le cas du Québec. Turnhout, Brepols

MORIN, E. (1990). Le trou noir de la laïcité. *Le Débat* (1-58): 35-38

RICOEUR, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Éditions Du Seuil

ROUSSEAU C., FARRADJI T., MEKKI-BERRADA A., JAMIL (2013). North African Muslim immigrant families: Giving meaning and coping with the war on terror. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 11(2): 136-156

ROUSSEAU C., MEKKI-BERRADA A. (2008). La transmission traumatique au cœur des processus de reconstruction. In Blais L., (Éd.) *Vivre à la marge: Réflexions autour de la souffrance sociale*. Presse de l'Université Laval: Collection sociétés, cultures et santé. Pp. 105-120

SCHEPER-HUGHES, N., BOURGOIS, P. (dir., 2004). *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing

STRATHERN, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press

TAUSSIG, M. (2004). Terror as Usual. In: Nancy Schepher-Hughes et Philippe Bourgois (dir.), *Violence in War and Peace. An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing

TOURAINÉ, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris, Fayard

TOURAINÉ, A. (2007). *Penser autrement*. Paris, Fayard

WÆVER, O. (1995). Securitization and desecuritization. In: Ronnie D. Lipschutz (dir.) *On security*. New York, Columbia University Press

WIEVIORKA, M. (2012). Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation. *Fondation maison des sciences de l'homme – Working Paper Series*, 16: 1-14

LES ENJEUX DE LA CHARTE DES VALEURS QUÉBÉCOISES EN TANT QUE POLITIQUE ASSIMILATIONNISTE : UNE AUGMENTATION DU SENTIMENT DE MENACE ET DE LA LÉGITIMATION DES PRÉJUGÉS

DIANA CARDENAS est étudiante au doctorat recherche en psychologie à l'Université de Montréal. Elle s'intéresse à comprendre comment les différentes identités des individus deviennent intégrées suite à des changements personnels majeurs, tel que l'immigration. Elle s'intéresse aussi à explorer les conséquences de l'intégration des identités sur le bien-être et les attitudes intergroupes des individus.

ELODIE ROEBROECK est étudiante en psychologie à l'Université Blaise Pascal (France). Ses travaux de recherche portent sur les processus qui amènent les individus à adhérer à des politiques d'intégration des immigrants (multiculturalisme, interculturelisme, modèle républicain), et aux conséquences de cette adhésion sur les préjugés et le bien-être.

MATHIEU PELLETIER-DUMAS est étudiant au doctorat recherche en psychologie à l'Université de Montréal. Ses recherches visent notamment à comprendre comment les politiques nationales visant à intégrer les immigrants affectent les préjugés dirigés vers ces derniers.

ROXANE DE LA SABLONNIÈRE est professeure agrégée en psychologie à l'Université de Montréal. Ses recherches portent sur les défis auxquels les immigrants sont confrontés lorsqu'ils se trouvent exposés à une nouvelle culture. Les théories qu'elle développe portent sur une reconceptualisation de la privation relative (sentiment de menace) et sur les processus associés à l'intégration de nouvelles identités culturelles au sein du concept de soi. Elle travaille également auprès d'autres groupes soumis à des changements sociaux profonds, notamment en Mongolie, en Russie, au Kirghizstan et en Afrique du Sud.

Le but de cet article est de présenter les effets néfastes qu'aura la Charte des valeurs québécoises sur la cohésion sociale du Québec. Plus spécifiquement, nous argumentons qu'en tant que politique assimilationniste, la Charte accentuera les préjugés envers les immigrants par le biais de deux mécanismes : la création d'un sentiment de menace ainsi que la légitimation des préjugés envers les immigrants.

La Charte des valeurs québécoises annoncée par le Parti québécois a suscité de nombreuses réactions émanant de toutes les strates de la population : allant de l'immigrant nouvellement arrivé au Québec au Québécois dit « de souche » et du travailleur de la construction au professeur d'université.

Selon Monsieur Drainville, Ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne,

la Charte et ses propositions « sont porteuses de cohésion, d'harmonie, de paix sociale ». Malgré les bonnes intentions de Monsieur Drainville et du gouvernement péquiste, quantité d'études scientifiques mettent en lumière une réalité différente. Des décennies de recherche en psychologie sociale sur la présence et l'émergence des préjugés et de la discrimination démontrent une moins grande cohésion sociale dans les sociétés où les immigrants¹ doivent délaisser leur culture

(contexte assimilationniste) comparativement aux sociétés où les immigrants sont encouragés à maintenir leur culture d'origine (contexte multiculturel).

Le but du présent texte est de présenter une synthèse de la recherche scientifique qui lie les politiques nationales assimilationnistes (comme la Charte des valeurs québécoises) à une augmentation des préjugés envers les immigrants. Plus spécifiquement, nous argumentons que les politiques assimilationnistes influencent les préjugés à partir de deux processus : 1) le sentiment de menace, et 2) la légitimité perçue de l'expression des préjugés. Ainsi, nous mettons en évidence que la Charte ne favorisera aucunement la cohésion sociale, mais entraînera plutôt le morcellement de cette même cohésion.

EFFETS DES POLITIQUES D'INTÉGRATION DES IMMIGRANTS SUR LES PRÉJUGÉS

Historiquement, le Québec était une terre d'accueil de choix pour les immigrants. Depuis longtemps, la province a valorisé la diversité culturelle en promouvant l'homologue du multiculturalisme, l'interculturalisme. Les immigrants se sont installés au Québec en grand nombre, entre autres parce que les Chartes des droits et libertés du Québec et du Canada protègent les droits individuels, dont la liberté d'expression de chacun. Le multiculturalisme pratiqué au Québec vise à ce que les immigrants conservent leur culture d'origine tout en adoptant la culture des Québécois. Ainsi, un immigrant « intégré » en est un qui s'adapte à la culture québécoise, par exemple, en travaillant dans une école Francophone tout en maintenant les traditions culturelles et religieuses de sa culture d'origine, comme l'observance du mois de Ramadan.

En rupture avec les traditions historiques en matière d'immigration au Québec, nous proposons que le projet de Charte des valeurs québécoises proposé par le gouvernement est de nature assimilationniste. Une politique assimilationniste vise à ce que les immigrants délaissent leur culture d'origine et adoptent les comportements, les normes et la culture du pays d'accueil. Donc, un immigrant « assimilé » en est un qui délaisse sa langue, sa culture et ses pratiques religieuses pour adopter celles du groupe majoritaire. Dans ce sens, la proposition visant à interdire le port de signes religieux dits ostentatoires pour les agents de l'État est une politique assimilationniste. En effet, un juif sera contraint de retirer sa kippa et une musulmane devra retirer son voile afin de pouvoir continuer à travailler pour l'État. Par conséquent, la Charte des valeurs québécoises marque une rupture avec la tradition multiculturelle ou interculturelle de la province selon laquelle les individus peuvent conserver leur héritage religieux et culturel en habitant au Québec, car elle force les travailleurs de l'État à délaisser des aspects centraux de leur culture d'origine.

De nombreuses études scientifiques ont relevé les implications néfastes d'une politique nationale assimilationniste sur les relations entre les différents groupes culturels (Guimond et coll., 2013 ; Zick, Küpper, & Hövermann, 2011). Par exemple, une étude à laquelle sur 1 232 personnes ont participé a montré que les politiques en matière d'immigration influencent les préjugés envers les immigrants (Guimond et coll., 2013). Dans cette étude, les chercheurs ont classé quatre pays selon leur niveau d'assimilationnisme, allant du moins assimilationniste au plus assimilationniste : le Canada, le Royaume-Uni, les États-Unis et l'Allemagne. Ils ont ensuite évalué le lien entre cette classification et les préjugés envers les immigrants. Les résultats montrent que plus un pays est assimilationniste, plus sa population exprime des préjugés négatifs dirigés vers les immigrants. Plus précisément, en Allemagne, pays qui fait la promotion de l'assimilation, la population a globalement davantage de préjugés envers les immigrants qu'au Canada, pays qui promeut des politiques multiculturalistes.

Par ailleurs, d'autres recherches montrent que le soutien des individus envers les politiques d'intégration des immigrants est fortement lié aux préjugés envers ces derniers (Guimond et coll., 2013 ; Wolsko, Park, & Judd, 2006). Par exemple, un individu qui est fortement en accord avec l'idée que « Les gens qui viennent aux Pays-Bas devraient essayer de se comporter comme les Hollandais » (traduction libre de Verkuyten, 2011, p. 794) a plus de préjugés envers les immigrants comparativement à une personne qui est moins en accord avec cette phrase. En outre, des études expérimentales confirment l'effet direct et causal des politiques d'intégration des immigrants sur la tolérance et l'ouverture à l'égard de ceux-ci. Par exemple, Verkuyten (2011) a manipulé expérimentalement la saillance de la politique assimilationniste d'un pays, c'est-à-dire qu'il a attiré l'attention des participants sur le contexte assimilationniste du pays. Les résultats montrent que lorsque le contexte assimilationniste est saillant, les citoyens, et particulièrement ceux qui sont fortement attachés à leur culture, manifestent davantage de préjugés envers les immigrants (Verkuyten, 2011). Une autre expérience indique que le fait de rendre le multiculturalisme saillant provoque l'effet contraire en diminuant les préjugés envers les immigrants (Wolsko et coll., 2000), ce qui souligne l'impact du contexte politique sur les préjugés.

En résumé, les résultats des études précédentes et de plusieurs autres recherches suggèrent que la Charte des valeurs québécoises, en tant que politique assimilationniste, entraînera une hausse des préjugés et des comportements discriminatoires envers les immigrants. Cela dit, ces études n'expliquent pas pourquoi les politiques assimilationnistes mènent à plus de préjugés. Les théories et recherches en psychologie sociale suggèrent deux raisons principales qui pourraient expliquer cette relation : 1) les politiques assimilationnistes augmentent le sentiment de menace chez la population et 2) les politiques assimilationnistes légitiment les préjugés et comportements discriminatoires.

LES POLITIQUES ASSIMILATIONNISTES ET LA MENACE

Lorsqu'un gouvernement adopte une politique assimilationniste, telle que la Charte des valeurs québécoises, il envoie un message clair à la population : notre culture est menacée. Plus spécifiquement, l'adoption d'une politique assimilationniste laisse sous-entendre que l'on craint que les valeurs de la société puissent être diluées, voire dissoutes (Moghaddam, 2008) par des immigrants qui possèdent des valeurs perçues comme étant incompatibles avec celle de la société hôte. Le but d'une politique assimilationniste est donc de préserver les valeurs de la société, valeurs étant menacées de manière symbolique.

Un sentiment de menace symbolique émerge lorsqu'un individu juge que certains groupes culturels possèdent des valeurs morales, des croyances et des attitudes différentes et incompatibles avec son groupe culturel (Stephan & Stephan, 2000). Par exemple, un Québécois « de souche » qui pense que les symboles de sa culture sont menacés par les symboles portés par certains immigrants ressentira de la menace symbolique. Un gouvernement qui annonce une politique assimilationniste le fait sous prétexte de protéger la société de cette menace. Cependant, en agissant ainsi, le gouvernement ne diminue pas le sentiment de menace dans la population. En effet, des chercheurs ont trouvé un lien positif entre le soutien à une politique assimilationniste et la perception d'une menace symbolique au Canada (Montreuil & Bourhis, 2001) et en France (Wagner, Tisserant, & Bourhis, 2013). Autrement dit, plus une personne appuie les politiques assimilationnistes telles que la Charte, plus elle perçoit que sa culture est menacée par les immigrants.

Par ailleurs, le lien entre la menace et les préjugés a été extensivement étudié (Quillian, 1995; Riek, Mania, & Gartner, 2006; Tougas, de la Sablonnière, Lagacé, & Kocum, 2003). Par exemple, une étude effectuée aux États-Unis démontre que les Américains se sentant fortement menacés par la culture des immigrants mexicains ressentaient plus de préjugés envers ces personnes que ceux ne percevant aucune menace (Stephan & Stephan, 2000). En outre, de nombreuses études (Pettigrew et coll., 2008; Quillian, 1995; Smith & Ho 2002) ainsi qu'une méta-analyse incluant 30 004 participants indiquent que le sentiment de menace augmente les préjugés (Riek et coll., 2006).

En somme, les études portant sur la menace et les préjugés indiquent que l'adoption d'une politique assimilationniste telle que la Charte des valeurs québécoises risque de répandre un sentiment de menace dans la société et de favoriser un climat d'intolérance envers les immigrants. De plus, un deuxième facteur explique comment les politiques assimilationnistes favorisent les préjugés : elles les légitiment.

LES POLITIQUES ASSIMILATIONNISTES ET LA LÉGITIMATION DES PRÉJUGÉS

Lorsqu'un gouvernement adopte une politique visant à assimiler et à forcer les immigrants à délaissé leurs symboles religieux et culturels, il légitime ou normalise officiellement les préjugés envers les immigrants. En effet, dans un pays démocratique comme le Canada, l'État représente le peuple, ses valeurs et ses intérêts. Quand les gouvernements adoptent des lois, celles-ci sont susceptibles d'être intégrées par la population comme des principes devant guider les comportements sociaux. Par exemple, le gouvernement a d'abord adopté une loi obligeant le port de la ceinture de sécurité en voiture avant que ce geste fasse partie du quotidien des automobilistes. Aujourd'hui, la plupart des personnes attachent leur ceinture sans même y penser (Lessig, 1995). Grâce à la politique adoptée par le gouvernement, attacher sa ceinture est devenu une norme socialement acceptée dans la société, c'est-à-dire ce que les membres de la population « doivent » faire. Les politiques adoptées par un gouvernement finissent donc par être intégrées dans la vie de tous les jours des individus et deviennent des normes dictant les comportements à endosser.

Puisque la Charte des valeurs est une politique assimilationniste, elle projette dans la société une norme assimilationniste ; elle demande aux individus qu'ils s'assimilent à la culture québécoise « de souche ». Quand ceux-ci ne suivent pas la norme et continuent, par exemple, de porter leurs signes religieux, ils s'opposent à la norme assimilationniste de la nation. Le fait qu'ils agissent de façon anti-normative et qu'il y ait une politique nationale assimilationniste servira donc de justification aux préjugés et aux actes de discrimination à leur encontre. Plusieurs exemples extrêmes peuvent être cités pour démontrer cet effet, tels que la politique nazie en Allemagne ou le génocide au Rwanda. Lorsque les soldats allemands amenaient les juifs dans les chambres à gaz ou quand les Hutus massacraient les Tutsis, ils justifiaient ou légitimaient leurs actions par la politique nationale de leurs pays (Zimbardo, 2008). En imposant une politique assimilationniste aux employés de l'État, le gouvernement du Québec crée une norme de type assimilationniste : tous ceux qui ne s'assimilent pas, deviendront, en raison de la politique assimilationniste, des cibles légitimes de préjugés, ce qui fera augmenter significativement les préjugés et les actes discriminatoires envers eux. Malgré le fait que cette politique s'applique seulement aux employés de l'État, la norme d'assimilation, elle, se généralisera à toutes les sphères de la société.

Par ailleurs, les individus qui ont déjà des préjugés contre les immigrants pourraient légitimer leurs croyances personnelles en s'appuyant sur la politique assimilationniste adoptée par l'État et exprimer encore plus de préjugés. En effet, plusieurs théories en psychologie, allant de la psychanalyse à la psychologie cognitive, avancent l'idée que les individus utilisent des idéologies ou des rationalisations pour légitimer leurs attitudes, valeurs et croyances (Moghaddam, 2008). De

surcroît, plusieurs études montrent qu'une politique assimilationniste peut être utilisée comme instrument de légitimation de la hiérarchie entre les différents groupes sociaux. Ainsi, les personnes soutenant la hiérarchie sociale et les inégalités entre les groupes sociaux ont tendance à adhérer davantage à une politique assimilationniste (Levin et coll., 2012), car ce type de politique permet de promouvoir la position dominante des membres du pays d'accueil. Ces personnes exprimeront ensuite des préjugés envers les immigrants (Levin et coll., 2012). En adoptant une politique assimilationniste, un gouvernement permet donc aux gens qui ont des préjugés envers les immigrants de justifier leurs attitudes et comportements discriminatoires. Par exemple, une compagnie, sous prétexte d'appuyer le gouvernement dans sa politique assimilationniste, pourrait maintenant justifier un processus d'embauche discriminatoire envers les minorités religieuses. Ainsi, la Charte des valeurs québécoises entraînera des répercussions négatives pour les immigrants en légitimant les préjugés envers ceux-ci.

CONCLUSION

Dans ce texte, nous avons présenté des recherches soulignant les effets néfastes des politiques assimilationnistes sur la cohésion sociale d'une société, et plus particulièrement, sur les préjugés envers les immigrants. Nous avons aussi proposé deux mécanismes qui pourraient expliquer cette relation: l'augmentation de la menace symbolique et de la légitimation des préjugés. Ces deux mécanismes peuvent se produire de façon simultanée. Il est possible qu'après l'adoption de politiques assimilationnistes, telles que la Charte des valeurs québécoises, certaines personnes se sentiront menacées, tandis que d'autres trouveront qu'il est maintenant légitime d'avoir des préjugés envers les immigrants. Ces deux processus ont la même fin: l'augmentation des préjugés. Cependant, cet effet ne sera qu'amplifié chez les individus qui ressentent à la fois une menace et qui légitiment les préjugés. Dans tous les cas, contrairement aux déclarations de Monsieur Drainville, nous pouvons estimer, en nous basant sur nombreuses études en psychologie sociale, qu'adopter la Charte des valeurs québécoises ne ferait que diminuer la cohésion sociale au Québec.

NOTE

Le terme « immigrant » est employé dans le présent texte par souci de simplicité. Par contre, ce terme réfère aux immigrants de toutes générations qui ne font pas partie du groupe culturel québécois Francophone « de souche ».

RÉFÉRENCES

- GUIMOND, S., CRISP, R. J., DE OLIVEIRA, P., KAMIEJSKI, R., KTEILY, N., KUEPPER, B., & ZICK, A. (2013). Diversity policy, social dominance and intergroup relations: predicting prejudice in changing social and political contexts. *Journal of Personality and Social Psychology*, 104, 941-958
- LESSIG, L. (1995). *The regulation of social meaning*. The University of Chicago Law Review, 62, 943-1045
- LEVIN, S., MATHEWS, M., GUIMOND, S., SIDANIUS, J., PRATTO, F., KTEILY, N., PITPITAN E. V., & DOVER, T. (2012). Assimilation, multiculturalism, and colorblindness: Mediated and moderated relationships between social dominance orientation and prejudice. *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 207-212
- MOGHADDAM, F. M. (2008). *Multiculturalism and intergroup relations: Psychological implications for democracy in global context*. Washington, DC: American Psychological Association
- MONTREUIL, A., & BOURHIS, R. Y. (2001). Majority acculturation orientations toward "valued" and "devalued" immigrants. *Journal of Cross Cultural Psychology*, 32, 698-719
- PETTIGREW, T. F., CHIST, O., WAGNER, U., MEERTENS, R. W., VAN DICK, R., & ZICK, A. (2008). Relative deprivation and intergroup prejudice. *Journal of Social Issues*, 64, 885-401
- QUILLIAN, L. (1995). Prejudice as a response to perceived group threat: Population composition and anti-immigrant and racial prejudice in Europe. *American Sociological Review*, 60, 586-611
- RIEK, B. M., MANIA, E. W., & GARTNER, S. L. (2006). Intergroup threat and outgroup attitudes: A meta-analytic review. *Personality and Social Psychology Review*, 10, 336-353
- SMITH, E. R., & HO, C. (2002). Prejudice as intergroup emotion: Integrating relative deprivation and social comparison explanations of prejudice. In I. Walker & H. J. Smith (Eds.), *Relative deprivation: Specification, development and integration* (pp. 332-364). Cambridge: Cambridge University Press
- STEPHAN, W. G., & STEPHAN, C. W. (2000). An integration threat theory of prejudice. In S. Oskamp (Ed.), *Reducing prejudice and discrimination* (pp. 23-46). Mahwah, NJ: Psychology Press
- TOUGAS, F., DE LA SABLONNIÈRE, R., LAGACÉ, M., & KOCUM, L. (2003). Intrusiveness of minorities: Growing pains for the majority group? *Journal of Applied Social Psychology*, 33, 283-298
- VERKUYTEN, M. (2011). Assimilation ideology and outgroup attitudes among ethnic majority members. *Group Processes Intergroup Relations*, 14, 789-806
- WAGNER, A.-L., TISSERANT, P., & BOURHIS, R. Y. (2013). Propension à discriminer et acculturation. *Revue internationale de psychologie sociale*, 26, 5-34
- WOLSKO, C., PARK, B., JUDD, C.M., & WITTENBRINK, B. (2000). Framing interethnic ideology: Effects of multicultural and color-blind perspectives on judgments of groups and individuals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 635-54
- ZIMBARDO, P. (2008). *The Lucifer effect: Understanding how good people turn evil*. New York, NY: Random house trade

QUÉBÉCOIS FRANCOPHONE ATTITUDES TOWARDS WOMEN WEARING THE HIJAB AND NIQAB: IMPLICATIONS FOR THE “CHARTRE DES VALEURS QUÉBÉCOISES”

RICHARD Y. BOURHIS was educated in the French and English school system in Montreal, obtained a B.Sc. in Psychology at McGill University and a Ph.D. in Social Psychology at the University of Bristol, England. He was Associate Professor in the Psychology Department at McMaster University in Ontario and is currently Professor in the Psychology Department at UQAM. Richard Bourhis published extensively in English and French on immigrant/host community relations, discrimination & cross-cultural communication. He was director of the Concordia-UQAM Chair in Ethnic Studies in Montreal and director of the Centre des études ethniques des universités montréalaises (CEETUM). He received a doctorate “Honoriscausa” from Université de Lorraine, France, the Queen Elizabeth II Diamond Jubilee Medal in Québec and was elected Fellow of the Royal Society of Canada in 2012.

RANA SIOUFI is a first-generation Canadian, born in Ottawa, Ontario. She obtained a B.Sc. in psychology at the University of Ottawa. She is currently a Ph.D. candidate in social psychology at the Université du Québec à Montréal (UQAM). In 2012, she received the Joseph-Armand Bombardier doctoral Scholarship from the Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC) of Canada. Using the Interactive Acculturation Model, her PhD research examines key social psychological correlates of inter-provincial migration within the bilingual belt of Canada. She has published on intercultural communication, discrimination, intergroup empathy and acculturation orientations toward valued/devalued minorities.

Of Muslim background, **SHAHA EL-GELEDI** received her early education in Arabic in Libya and Saudi Arabia. Following her immigration to Canada, she completed her secondary education in the French school system of Québec. She pursued her education in English and obtained her B.A. in Psychology from McGill University. She completed her Ph.D. in Social Psychology at the Université du Québec à Montréal (UQAM) and focused her research on intergroup relations between immigrant and host communities in multiethnic settings such as Québec and Ontario. Her Doctoral Thesis received the Certificate of Academic Excellence from the *Canadian Psychological Association*.

Using computer generated photos, this study investigated Québécois Francophone attitudes toward women wearing the Islamic veil and toward immigrants in Québec. Results revealed that Québécois Francophones had the least favourable attitudes toward a woman wearing the niqab followed by one wearing the Catholic veil and one wearing the hijab. The most favourable attitudes were held toward a woman dressed in western clothing. Analyses showed that negative attitudes toward Arab Muslim immigrants were correlated with unfavourable attitudes toward women wearing the hijab and the niqab.

In Québec as in Canada, the Islamic veil has become the flashpoint of intergroup tensions between Christian host communities and immigrants of Arab Muslim background (Biles & Ibrahim, 2002). In French Québec, perceptions of Arab Muslims are aggravated by the wearing of the Islamic veil in public spaces such as the street and within state institutions of the Province. In the autumn of 2013 the Parti Québécois Government proposed the Charter of Québec values as part of its identity platform designed to win its bid for an early re-election from a minority to a majority Government. Known as “la Charte des valeurs québécoises” (Bill 60) the law proposed a modification of the Québec Charter of human rights and freedoms to in effect legislate Muslim, Jewish and Sikh employees to either remove their religious signs at work or be expelled from Québec State jobs including the public administration, the courts, municipalities, hospitals, social services, daycares, schools, colleges and universities. However the proposed law allowed religious symbols such as the Catholic cross to prevail in institutions such as the Québec National Assembly in the name of its cultural significance for the Québécois Francophone majority. In essence, this Charter targeted mainly the few Muslim women actually employed in the Québec provincial government who also happened to wear the hijab, thus unsettling vulnerable religious minorities about the legitimacy and security of their position as valued members of Québec society.

To what degree did this Charter of Québec values proposed by the nationalist Parti Québécois Government cater to underlying prejudicial attitudes towards Arab Muslims and especially toward women wearing the Islamic veil? The present study was conducted in 2007 and explored Québécois Francophone attitudes towards women wearing the hijab and the niqab during the Québécois debate on “unreasonable accommodation” during the Bouchard-Taylor commission (2008). Together these debates stigmatised the presence of Muslim women wearing the hijab and the niqab in an avowed secular Québec society (Milot, 2008).

As with speech style, dress styles can serve as a marker of religious affiliation, gender, geographical and ethnic origin, profession, and social class. Majority reactions towards religious dress styles can be polarized given the perceived voluntary nature of their adoption by religious minorities. There are different types of Islamic veils worn not only across Muslim countries, but also in receiving societies of the western world. In line with religious prescriptions requiring women to dress modestly, many Muslim women wear a scarf covering their hair, but not the face: a veil commonly known as the “hijab”. The hijab is the most commonly worn Islamic veil in Muslim countries and in western societies, including Europe and North America. The “niqab” is prescribed mainly in Saudi Arabia and is a black cloth covering the whole body and entire face, leaving only the eyes visible. The niqab is rarely worn in receiving countries of the western world but is the focus of much media attention and is being banned from public

spaces in a growing number of European countries including Belgium and France (Welch, 2007). Despite sustained alarmist media attention, it is estimated that less than 50 women actually wear the niqab in Québec (Ouimet, 2007).

Interview studies have sought to understand the Islamic veil from the point of view of Muslim women who wear it (Alvi, Hoodfar, & McDonough, 2003). For many Muslim women settled in western democracies, the veil can symbolize personal and collective identification with particular varieties of the Islamic faith, while it can also serve as a marker of social differentiation from the Christian mainstream. Qualitative interviews with veiled women in Montreal and Toronto have shown that the veil can also be worn by Muslim women for strategic reasons related to freedom of movement and individual upward mobility (Hoodfar, 2003). Furthermore, wearing the veil can be used to reassure Muslim family members that one remains loyal to the precepts of Islam while pursuing western educational and professional achievements not otherwise acceptable without wearing the Islamic veil (Hoodfar, 2001).

Host communities of the western world are often ambivalent or hostile toward Muslim women who wear the Islamic veil in public settings. Attitudes toward the hijab and especially the niqab are very negative in the European Union (Allen & Nielsen, 2002). For example, a study measured Belgian host majority attitudes toward the Islamic veil, subtle prejudice, and anti-Arab attitudes (Saroglou, Lamkaddem, van Pachterbeke & Buxant, 2009). Results showed that willingness to ban the veil and being uncomfortable with its use were related to subtle prejudice against immigrants in general and strong scores on the anti-Arab western ethnocentrism scale. The study concluded that “aversion toward the veil thus seems to reflect both ethnic prejudice and anti-religious disposition” (p.427).

In Québec, the Islamic veil also triggers negative reactions and is seen by many as a religious symbol challenging fundamental French Canadian values (Lepicq & Ciceri, 2001). Muslim women wearing the hijab and niqab are seen by some as a threat to the hard fought equal rights achieved by the women’s movement of the last fifty years as well as the secular gains achieved in Québec after a century of struggle against the domination of the Catholic Church (Baril & Lamonde, 2013). Some also perceive the veil as a political symbol of the rising power of religious fundamentalism in the world, while others perceive it as a refusal by immigrant Muslim women to integrate within mainstream Francophone society in Québec (Benhabib, 2009; McDonough, 2003).

The Québec government selected immigrants from North Africa because, as former French colonies, much of its educated population were French/Arabic bilinguals. As a result, more than 85% of the Arab background population in Québec speaks French thus contributing to the ascendancy of the French speaking majority in the Province. However, as a sizable proportion of immigrants from Arab countries are

Muslims, they tend to be perceived negatively by Québécois Francophones (Antonius, 2002; Helly, 2004). Census data showed that the Arab Muslim population of Québec increased from 108,620 in 2001 to 243,430 in 2011, thus representing 3.1% of the Québec population whose majority remains overwhelming of Christian background (82.2%). Attitude studies showed that Québécois Francophone undergraduates were least comfortable with Arab Muslims and evaluated them less favourably than other immigrant groups, while feeling more threatened by their presence than by other immigrant groups including Haitians and West Indians (Bourhis, Barrette, & Moriconi, 2008; Montreuil, Bourhis, & Vanbeselaere, 2004).

Negative attitudes toward Arab Muslims can be aggravated by the issue of the Islamic veil. A public opinion survey showed that 62% of Québec Francophones believed that Muslim women who wear the Islamic veil pose a problem for Québec society (Roy & Gagné, 2007). Another polling survey found that 57% of Québec respondents thought the Québec government should ban religious signs such as the Islamic veil worn by some civil servants in the public administration (Castonguay, 2010). Because the niqab covers the whole face, public attitudes toward this type of veil are more negative than those toward the hijab. In March 2010, a Muslim woman wearing the niqab was expelled from a French language course offered to new immigrants by the Québec Government at a college in Montreal. Following this incident, the Québec Liberal government proposed Bill 94 banning the niqab from the public administration, schools, and hospitals. At that time a public opinion poll showed that 95% of Quebecers and 80% of Canadians supported a ban on the niqab for all employees of provincial and municipal government institutions (Angus Reid Public Opinion, 2010). However, Bill 94 was allowed to die at the end of the legislative session of the Québec National Assembly in 2012.

Other than snapshot opinion polls concerning the Islamic veil, few detailed social psychological studies investigated host majority attitudes toward the hijab and niqab. Given the contentious issue of the Islamic veil in Québec, our study was designed to assess attitudes endorsed by Québécois Francophones in Montreal.

Québécois Francophone undergraduates completed a questionnaire containing photos of a woman dressed in western clothing, dressed as a Catholic nun, wearing a hijab, and wearing a niqab. Participants were asked to give their impressions of each woman depicted in the photos. We expected attitudes to vary depending on the dress code of the stimulus women. The white woman in the photo wearing western clothing was the most similar to our Québécois Francophone participants and could be perceived as an ingroup member. Reflecting the classic ingroup favouritism effect, Francophone undergraduates were expected to have the most favourable attitudes toward the woman dressed in western clothing (Brown, 2010). We included a picture of a woman dressed as a Catholic nun

with the veil and cross because Catholicism was an important dimension of French Canadian identity and it was only a generation ago that Québec pupils were taught by veiled Catholic nuns (McDonough, 2003). Despite the fact that the majority of Québec Francophones categorise themselves as Catholics, we expected attitudes toward the woman dressed as a nun to be less favourable than toward the woman wearing secular western clothing, but more favourable than women wearing the Islamic veil, who are both religiously and ethnically dissimilar from Québécois Francophones. We expected attitudes to be even less favourable toward the woman wearing the niqab than the one wearing the hijab. By virtue of covering the whole face other than the eyes, the niqab represents a more extreme manifestation of religious differentiation than the more familiar hijab.

METHOD

Only participants who were born in Québec, had French as their mother tongue, whose parents were born in Québec, and self-identified as Québécois Francophone were retained for the analyses. The final sample of respondents consisted of seventy-six Québécois Francophone undergraduates enrolled in the Faculty of Education of l'Université du Québec à Montréal (UQAM). These education undergraduates are the future teachers to be employed in the Francophone primary and secondary school system of greater Montreal with its mainly multiethnic, multilingual and multi-religious pupil population. The mean age of the students was 22.7 years; 32 were male and 44 were female.

A white French-Canadian male experimenter dressed in western clothing distributed French language questionnaires to UQAM education undergraduates during class time. Following the instructional set voiced in French, participants completed the 30 minute questionnaire, returned it to the experimenter, and were debriefed in class.

FIGURE 1: PHOTOS OF SAME COMPUTER GENERATED IMAGE OF A FEMALE DRESSED IN DIFFERENT ATTIRE



Western Nun Hijab Niqab

On each page of the questionnaire, black and white photos of the same computer generated image of a white female in the following attire were shown to participants: western clothing, nun clothing, wearing a hijab, wearing a niqab (see Figure 1). Participants rated on a 7-point Likert scale (1= Never / None;

7= Always / All) each of the photos on the following five items: How often have you personally seen women dressed this way on the street, in stores, at University, or in health clinics? How many women dressed this way have you had as a friend or colleague? How much would you like a woman dressed this way as a close friend? How much do you like the way this person is dressed? How religious is this person? Attitudes toward each stimulus photo were also measured on a 7-point Likert Scale (1 = Not at all, 4 = Moderately; 7 = Very much) using the following five items: I think this person is attractive; friendly; intelligent; competent; threatening.

More general ethnic attitudes toward different immigrant groups in Québec were also measured using the thermometer scale ranging from very unfavourable (0°), to neutral (50°), to very favourable (100°) (Esses, Haddock, & Zanna, 1993). Favourability ratings were obtained for the following six groups: Québec Francophones, Québec Anglophones, French immigrants, Chinese immigrants, Haitian immigrants and Arab Muslim immigrants. An intergroup bias score was computed for each target group in the following manner. First, an overall favourability score was computed toward all ethnic outgroups other than Québec Francophones. Then, the overall attitude toward outgroups was subtracted from the score given by a respondent for each target group. These difference scores were used as measures of intergroup bias toward each target group. A positive score indicates that the target group

was more favourably rated than all ethnic outgroups taken together, while a negative score means that the target group was less favourably rated than all the ethnic outgroups taken together.

RESULTS

As seen in Figure 2, Québécois Francophones reported mostly seeing women dressed in western clothing in public settings. They often saw women wearing the hijab while they seldom saw women wearing the niqab. Participants reported having mostly friends and colleagues dressed like themselves in western clothing, but almost none wearing the hijab or Catholic veil and none at all wearing the niqab. As regards preferences for close friends, Québécois Francophones preferred women dressed like them followed by women wearing the hijab, while Catholic nuns and niqab-wearing Muslims were least desired. Participants liked western clothing most, followed by the hijab while the Catholic veil and the niqab were least preferred. Results in Figure 2 also show that participants rated the Catholic nun as the most religious, followed by the Muslim woman wearing the niqab. The woman wearing the hijab was rated as highly religious, while the woman dressed in western clothing was rated as least religious.

FIGURE 2: RATING WOMEN WEARING WESTERN CLOTHING, MUSLIM HIJAB, THE CATHOLIC VEIL AND THE MUSLIM NIQAB. QUÉBÉCOIS FRANCOPHONES AT UQAM

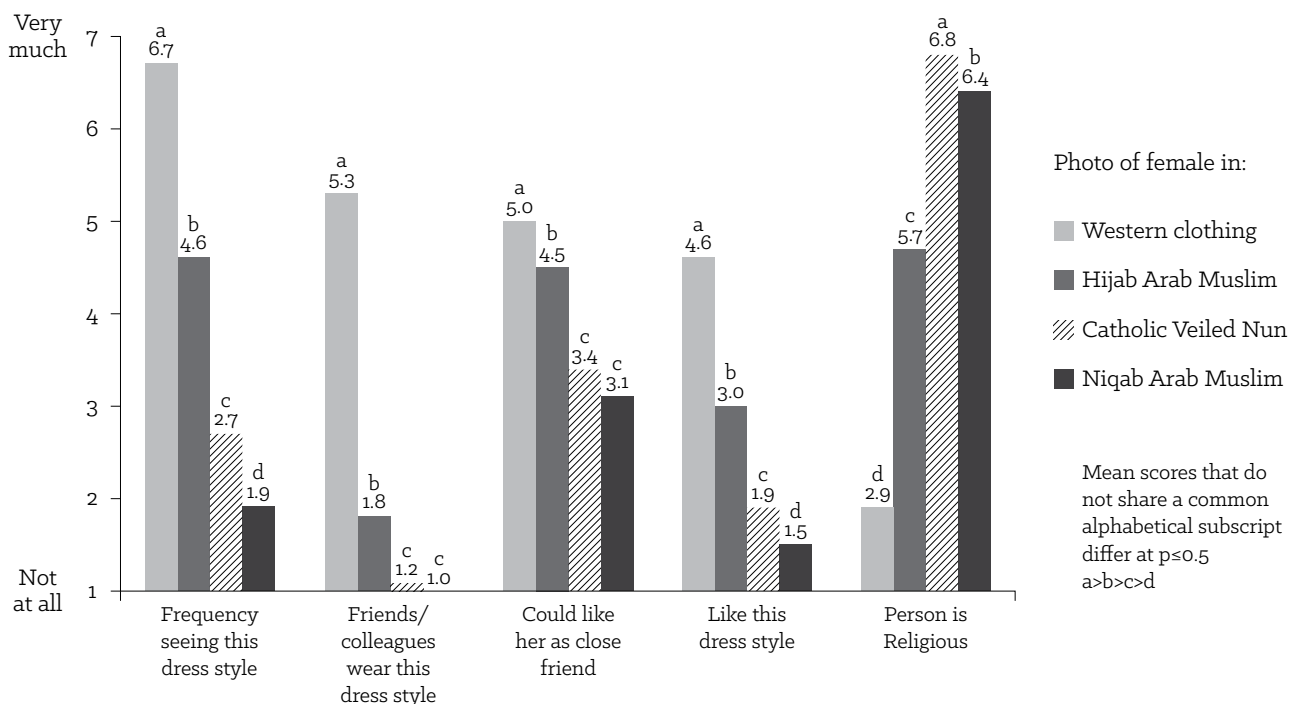


FIGURE 3. EVALUATIVE RATINGS WOMEN WEARING WESTERN CLOTHING, MUSLIM HIJAB, THE CATHOLIC VEIL AND THE MUSLIM NIQAB. QUÉBÉCOIS FRANCOPHONES AT UQAM

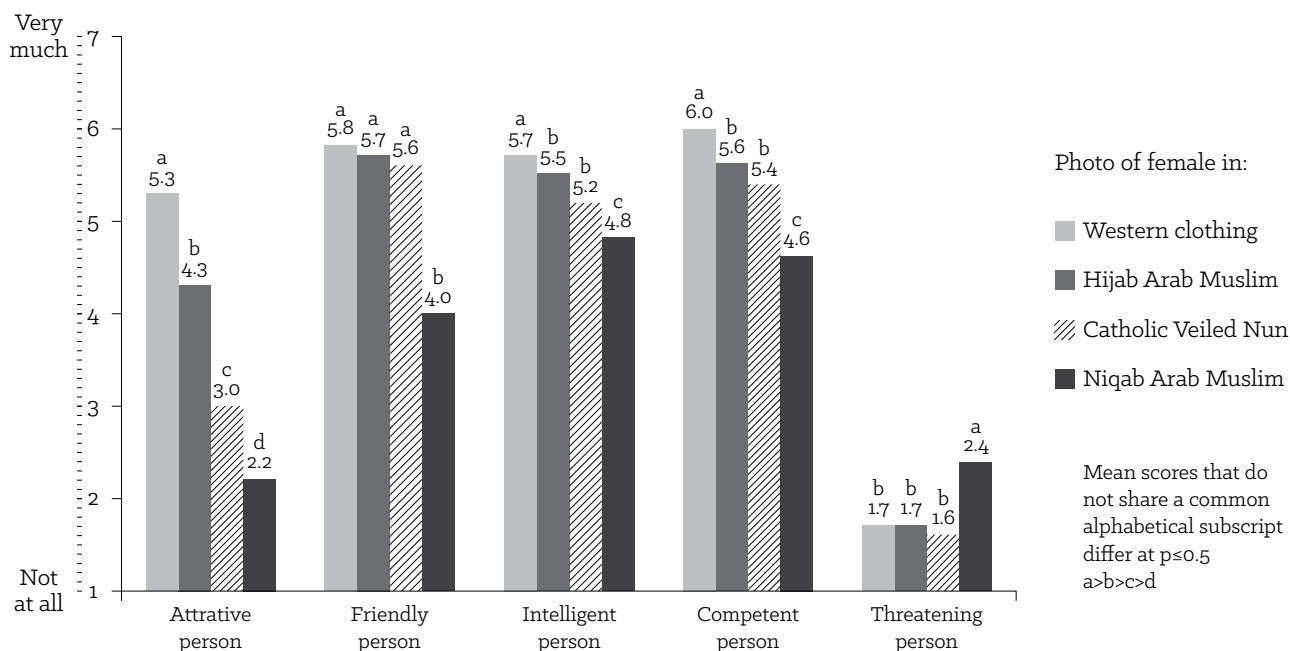


Figure 3 reveals some of the perceptions Québécois Francophones had regarding women dressed in religious dress styles compared to a woman like them wearing western clothing. In terms of attractiveness, they rated the woman wearing the niqab as the least attractive followed by the woman dressed as a nun. The woman wearing the hijab was rated moderately attractive while the woman dressed in western clothing was perceived as most attractive. Figure 3 also shows that Québécois Francophones rated the woman wearing the niqab as less friendly, less intelligent, less competent than all the other women depicted in the photos. The woman dressed in western clothing was rated more intelligent and competent than the Muslim woman wearing the hijab and the woman wearing the Catholic veil. Québec Francophones did not feel any of the women depicted in the photos were particularly threatening except for the one wearing the niqab which was slightly threatening.

Ethnic attitudes, measured with the Thermometer scale and calculated as difference scores, showed the classic ingroup favouritism effect. Québécois Francophones expressed strong ingroup favouritism as is evident of their highly favourable rating of Québec Francophones ($M = 13.96$). They reported more favourable attitudes toward immigrants from France ($M = 4.31$) than toward Haitian immigrants ($M = -1.77$) and Chinese immigrants ($M = -2.62$). Despite their ancestral minority status in Québec, Québec Anglophones were rated less favourably ($M = -5.33$) than immigrants from France and visible minority immigrants such as Haitians and Chinese. As predicted, Québécois Francophones expressed the least

favourable attitudes toward Arab Muslim immigrants ($M = -8.54$).

Pearson's correlation coefficient was used to test if attitudes toward the Islamic veil were related to favourability ratings of Arab Muslim immigrants on the Thermometer scale. We collapsed the attitudes items – attractive, friendly, intelligent, and competent – used in the rating of each dress codes (western, nun, hijab, and niqab) to create a “favourable attitude” score. Results showed no significant correlation between favourable attitudes toward the woman wearing western clothing and the Catholic veil in the photos and attitudes toward Arab Muslim immigrants on the thermometer scale. However, results revealed a significant positive correlation between unfavourable ratings of the women wearing the hijab ($r(74) = .42, p < .001$) and the niqab ($r(74) = .32, p < .001$) and unfavourable ratings of Arab Muslim immigrants. Clearly, negative ratings of Arab Muslims in general were related to the rejection of women wearing the hijab and especially the niqab.

DISCUSSION

In line with the classic ingroup favouritism effect, Québécois Francophones had more favourable attitudes toward the secular ingroup woman dressed in western clothing than toward outgroup women dressed in the hijab and niqab. Participants expressed the least favourable attitudes toward the Muslim woman wearing the niqab: she was seen as least intelligent and competent, least attractive and friendly and

more threatening than all the other stimulus women depicted in the photos. These results are concordant with the wider debate against wearing the niqab and public opinion against the full-face veil across Québec. In a September 2013 national poll dealing with opinions towards the Charter of Québec values, results showed that 90% of Québec respondents were against the full-face veil worn not only by Government public servants but also by individual citizens seeking services from government institutions (Léger, 2013). The same poll showed that 49% of Québécois Francophones were in favour of the Charter of Québec values, while 72% of Québec Anglophones were against it along with 66% of Allophones. By February 2014, a CROP polls showed that Québécois Francophone support for the Charter increased to 68%, while rejection of the Charter remained strong amongst Anglophones and Allophones at over 75% (Leduc, 2014). It remains that up to 2014, it is the rejection of full-face veils (niqab) which remains most consensual across the usual linguistic and rural/urban divides in Québec.

As expected, Québécois Francophones perceived the Muslim woman wearing the hijab to be less desirable as a close friend, less attractive, intelligent and competent than the ingroup woman dressed in western clothing. As was found in Belgium, results confirmed that unfavourable attitudes toward Arab Muslim immigrants in general were correlated with negative attitudes toward the hijab and niqab. Such results were obtained with well-educated Québécois Francophones attending university in downtown Montreal where there is plenty of opportunity to see and meet Muslim women wearing the hijab. This banal prejudice against veiled women may help account for some of the indifference towards the plight of Muslim women who, under the Charter, may have to choose between expressing their religious identity through wearing the hijab and keeping their job in Québec government institutions.

Contrary to our hypothesis, Québec Francophones did not rate the woman dressed as a Catholic nun more favourably than the woman wearing the hijab: both types of veiled women were devalued on intelligence and competence while the nun was rated less attractive and desirable as a close friend than the Muslim woman wearing the hijab. These results may reflect Québec's secularization following decades of control by the Catholic Church until the late 1950s. Ambivalent attitudes toward the woman wearing the Catholic veil may be linked with this memory of Catholic supremacy opposing the emancipation of women in Québec society. While the virtual disappearance of veiled Catholic nuns from Québec society has drawn little public attention, it is the arrival of Muslim veiled women that has aroused the most concern in the media and in public discourse. That Québécois Francophones were unfavourably disposed towards both the veiled Catholic nun and the Muslim woman wearing the hijab reflect the secular concerns of these respondents. It is such concerns along with unfavourable perceptions of Arab Muslims that may help

account for Québécois Francophone support for the Charter of Québec values which nevertheless maintains key symbols of Catholicism in public settings justified as historical icons of Québécois Francophone mainstream culture. Adoption of the Charter (Bill 60) is decried not only by Muslim, Jewish and Sikh minorities, but also by civil rights advocates who see the law as stigmatizing and segregationist, undermining the integration of vulnerable religious minorities in Québec. Such an analysis of the Charter was given by a McGill University health professional who noted that:

“Excluding personal expressions of culture, religion and spirituality by employees working in public institutions will prevent people from learning about each other and will lead to more stereotyping, discrimination and social exclusion. The charter will thus undermine efforts to build a tolerant and inclusive society, and will increase ethnic conflict both at home and abroad. It is a major step backward in the effort to build a pluralistic society committed to human rights”

L. J. Kirmayer, et al., (2013)

REFERENCES

- ALLEN, C. & NIELSEN, J. S. (2002). Summary report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001. Vienna, Austria: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- ALVI, S. J., HOODFAR, H., & MCDONOUGH, S. (Eds.) (2003). *The Muslim veil in North America: issues and debates*. Toronto: Women's Press.
- ANGUS REID PUBLIC OPINION (2010). Veil ban in Québec: Four-in-five Canadians approve of Québec's face veil legislation. Angus Reid Public Opinion: A Vision Critical Practice, 27 March 2010. Retrieved from www.visioncritical.com/category/global-opinions-and-trends.
- ANTONIUS, R. (2002). Un racisme «respectable». In J. RENAUD, L. PIETRANTONIO, & G. BOURGÉAULT (Eds.), *Les relations ethniques en question: Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001* (pp. 253-271). Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- BARIL, D. & LAMONDE, D. (2013). *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec*. Québec: Presses Université Laval.
- BENHABIB, D. (2009). *Ma vie à contre-Coran: une femme témoigne sur les islamistes*. Montréal: VLB éditeur.
- BILES, J., & IBRAHIM, H. (2002). Testing “The Canadian diversity model”: hate, bias and fear after September 11. *Canadian Issues*, September, 54-58.
- BOUCHARD, G. & TAYLOR, C. (2008). *Fonder l'avenir: Le temps de la construction: Rapport*. Québec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- BOURHIS, R. Y., BARRETTE, G., & MORICONI, P. A. (2008). Appartenances nationales et orientations d'acculturation. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 40, 90-103.
- BROWN, R. (2010). *Prejudice: Its social psychology*. Second edition: Chichester, UK: Wiley-Blackwell.

CASTONGUAY, A. (2010, February 18). Sondage Léger Marketing-Le Devoir — Le gouvernement Charest trop «accommodant». Le Devoir. Retrieved from www.ledevoir.com

EL-GELEDI, S. & BOURHIS, R. Y. (2012). Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims. *International Journal of Intercultural Relations*, 36, 694-706.

ESSES, V. M., HADDOCK, G. & ZANNA, M. P. (1993). Values, stereotypes, and emotions as determinants of intergroup attitudes. In D. M. MACKIE & D. L. HAMILTON (Eds.), *Affect, Cognition, and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception* (pp. 137-166). San Diego, CA: Academic Press.

HELLY, D. (2004). Are Muslim discriminated against in Canada since September 2001? *Canadian Ethnic Studies*, 36(1), 24-47.

HOODFAR, H. (2001). *Le voile islamique : Volet 1. Le voile comme espace de négociation de l'identité et de la modernité: Du Moyen-Orient au Canada*. Montréal: Cahier des conférences/working papers, No.7, Chaire Concordia-UQAM en études ethniques.

HOODFAR, H. (2003). More than clothing: Veiling as an adaptive strategy. In S. J. Alvi, H. Hoodfar, & S. McDonough (Eds.), *The Muslim veil in North America: Issues and debates* (pp.3-40). Toronto: Women's Press.

KIRMAYER, L. J. (2013). The values charter would be unhealthy. *The Gazette*, October 15, p. A23.

LEDUC, L. (2014). L'appui à la charte est maintenant majoritaire. *La Presse*, 3 mars, 2014

LÉGER (2013). Sondage de l'Agence QMI par Léger Marketing. *Journal de Montréal*, 16 septembre 2013, pp. 2-3.

LEPICQ, D. & CICERI, C. (2001). *Le voile islamique: Volet 2. Les «affaires» du voile en France et au Québec*. Montréal: Cahiers des conférences/working papers, No 8. Chaire Concordia-UQAM en études ethniques. Bourhis.richard@uqam.ca

MILLOT, M. (2008). *La Laïcité*. Ottawa. Novalis.

MCDONOUGH, S. (2003). Perceptions of the hijab in Canada. In S. J. ALVI, H. HOODFAR, & S. MCDONOUGH (Eds.), *The Muslim veil in North America: Issues and debates* (pp.121-142). Toronto: Women's Press.

MONTREUIL, A., BOURHIS, R. Y. & VANBESELAERE, N. (2004). Perceived threat and host community acculturation orientations toward immigrants: comparing Flemings in Belgium and Francophones in Québec. *Canadian Ethnic Studies*, 36, 113-135.

OUIMET, M. (2007, September 24). *Sous le voile*. *La Presse*, p. A2.

ROY, C. & GAGNÉ, L. M. (2007, January 15). Les retombées du 11 septembre: C'est envers la communauté arabe que les Québécois affichent le plus de réticences. *Le Journal de Montréal*, p. Nouvelles 2.

SAROGLOU, V., LAMKADDEM, B., VAN PACHTERBEKE, M., & BUXANT, C. (2009). Host society's dislike of the Islamic veil: The role of subtle prejudice, values, and religion. *International Journal of Intercultural Relations*, 33, 419-428.

WELCH, T. (2007). The prohibition of the Muslim headscarf: Contrasting international approaches in policy and law. *Denning Law Journal*, 19, 181-217. Retrieved from <http://heinonline.org>

DANCING THE HORAH? “CHARTING” DIRECTIONS FOR STATE, RELIGION AND QUÉBEC VALUES

SHAUNA VAN PRAAGH is an Associate Professor in the Faculty of Law, McGill University, where she has taught since 1993, and a member of McGill’s Centre for Human Rights and Legal Pluralism. Her writing related to social diversity and law focuses on the members of religious communities, and brings a legal pluralist approach to questions of identity, practice and policy.

The Charter of Québec Values can be held up to constitutional scrutiny and criticized for the lack of connection between their objectives and the mechanisms envisaged for achieving them. Beyond that analysis, however, it is helpful to employ the metaphor of the ‘horah’, a Jewish circle dance, to probe the connections between directed choreography (top-down) and the actual movements of the dancers (bottom-up). The paper suggests that social projects require distinctive variations created by active participants, and refers to the Ethics and Religious Culture course in Québec high schools as a rich illustration of the lessons learned from watching (or dancing) the horah.

In August of 2013, the Québec government leaked news of a proposed Charter of Québec Values: the province planned to curtail the wearing of prominent religious symbols and dress in order to underscore the secular nature of its institutions and governance. In the weeks that followed, the government issued a set of proposals explicitly intended to establish the religious neutrality of the state, offer clear rules that weigh requests for accommodation against a backdrop of respect for gender equality, and affirm values fundamental to collective Québec identity. This set of proposals was something meant to ‘chart’ the way forward, something that tried to fix the ways in which we constitute ourselves as Quebecers and construct the society to which we belong and within which we interact. These proposals culminated in Bill 60¹, officially the *Charter affirming the values of State secularism and religious neutrality and of equality between women and men, and providing a framework for accommodation requests*, but still referred to as the *Charter of Québec Values*, that was introduced in November 2013 in Québec’s National Assembly by the Minister responsible for Democratic Institutions and Active Citizenship.

Any “charter” or “constitution” embodies state desire to define community, articulate dreams, and express commitment. The already established Charters — whether that of Québec or Canada — indicate the importance of individual freedoms and the protection of individuals from infringement of those freedoms. In Québec, individuals can bring claims of discrimination against other individuals, as well as against the state; under the Canadian Charter, individuals are primarily protected from discriminatory state action. The newly introduced Charter of Québec Values insisted that gender equality be built into the assessment of such claims, that clients of state services be protected from explicit or perceived discrimination stemming from the religious identities of state employees, and that the collective “face” of the state be transparently secular. The most striking mechanism to be implemented in the name of these objectives was to prohibit state employees from wearing ostentatious symbols or items of clothing — including a cross, a hijab, a kippah, a turban — assumed to be imbued with religious meaning.²

The immediate and understandable reaction to the Charter of Québec Values — and to the guidelines and legislated rules it incorporates — is to hold it up for scrutiny against already established constitutional frameworks and Charters of rights and freedoms guarantees. When we focus on how courts would respond to a hypothetical challenge to a rule forbidding state employees from wearing conspicuous signs of religious identity, we quickly end up assessing the proportionality of the objectives behind such a rule against the impact on individual fundamental human rights to expression, association, and belief. Constitutional invalidity is a fairly easy conclusion to that hypothetical assessment. Without disagreeing with the “values” put forward as primordial by the Québec government — including gender equality and the separation of church and state, both already built into implicit and explicit institutional principles, policies, and practices — it is questionable at best to assert that the proposed limits on individual self-presentation are the only or even one appropriate way to promote or secure those values.

The constitutionality of the provisions of Québec’s proposed new Charter — that is, their consistency with freedoms guaranteed in the *Québec Charter of Human Rights and Freedoms* and the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* — is indeed significant. But, as I suggest in this short essay, analysis of constitutionality is best understood as a starting point or frame, rather than as an attempted conclusion to an ongoing conversation. What is more complicated, and yet crucial, is the dynamic interplay of religion and state, individuals and communities, that happens both before and beyond courts and the constitutional analysis in which they are expert. Like a dance, that interaction is characterized by ongoing motion, steps that must be learned but can be modified, and intricate rules governing the moves by each dancer³. The search for a template in response to anticipated conflicts, or for a fixed, clear model meant to promise and deliver certainty is certainly understandable. It is the search embarked upon by the Québec government as self-named choreographer of the dance. Instead, however, the dance may defy the kind of choreography in which the state specializes. Rather than following the explicit parameters of rules and regulations, it might take on a character and direction unarticulated and even unimagined by any choreographer or director.

The “horah” as a particular dance provides a more precise metaphor for a societal project whose framework is crucial, but whose content only appears through performance. The basic forms, steps and music of the Jewish “horah” are handed down — steeped in tradition, developed over time, and shaped by fundamental rules. Everyone moves in a circle, holding hands, and crossing one foot over and then one foot under. Easy to learn, the steps are basic. Easy to join in, there is always space for another dancer. The circles can be big or small; dancers might sing along as they move; there is always some occasion for celebration that is marked by the dancing of a horah. No one is excluded; everyone becomes part of a

moving, swaying, joyful community remembering its past, marking its present, and looking to its future. The contemporary government of Québec in 2013 might not have known how to dance a literal horah in the National Assembly. But its attempt to articulate what it called the “sacred values” of a shared Québec has much in common with a circle dance with simple, basic steps that everyone is invited to learn.

If we move beyond this basic description of the dance, or of a framework articulated through institutions of governance, what do we discover through its ever-changing performance? What does the dance actually look like and feel like, in its intensity, its “mixité”, its constantly changing rhythms and shapes? Removed from the strictures and structures of human rights jurisprudence or legislative initiatives, the dance takes on a more organic form, something that has to be described from the ground up⁴. The backdrop, the dance floor, the basic steps might well be sketched through formal law, state policies, and shared tradition. But, when we start to pay attention to all the permutations and combinations that capture the ways in which people actually move vis-à-vis each other, then the creativity of the individual dancers comes into focus. A younger dancer has to slow down to match the pace of the elderly women on either side; an overly enthusiastic dancer has to stop to retrieve his hat, lost due to the ever-increasing speed of his circle. One dancer’s steps are cautious in precarious heels; another’s are confident and even creative in integrating some of the hip-hop moves she knows.

The basic choreography of the horah doesn’t contain these details in the directions. Rather, it invites participants into the circle of a shared dance, and then hands over to those dancers the possibility of improvisation and variation. Indeed, the peculiarities of each dancer’s interactions with others turn into the common material from which the dance is formed. The horah is thus both a simple communal activity, and a dance with endless variations — dependent on the occasion, the venue, the music, and most importantly, the people. By analogizing the Charter of Québec Values to a horah, we might imagine secularism as the dance floor and the related provisions as the fundamental dance steps. But, just as the space and directions don’t capture the energy of the dance, there are limits inherent in drafting a project that tries to anticipate and resolve all conflicts between religious and state norms and narratives, principles and practices. Even the most explicit “lignes directrices” will count on real people to color in the lines. The dancers will assert their identities through their steps, their encounters with each other, and their shared but distinctive commitments to sustaining the horah’s spirited swirl.

The “Ethics and Religious Culture” (ERC) course, a mandatory part of Québec’s secondary school curriculum since 2008, is a concrete example of the lessons to be learned through this metaphorical reflection⁵. The ERC course is designed to enrich understanding of a variety of religious traditions and

to provoke discussion of ethical issues from diverse perspectives; no matter their own faith or cultural heritage, all Québec teenagers are expected to participate. In the coming months, the Supreme Court of Canada will decide an appeal from a Catholic high school whose request to meet the ERC requirement with an equivalent course taught from a faith-based perspective was refused by the Minister of Education⁶. Québec insists on the need for a uniform course, unmodified by the identity, history and vision of any particular school; Loyola High School insists that the government's cultural and faith-neutral approach to the course violates the school's confessional approach to its substance and pedagogy. There are lessons in the image of the horah for both. The high school, like any of the dancers, can accept its responsibility to execute the same basic steps as everyone else. And the government, as imagined choreographer, can accept the inevitability, and indeed desirability, of variations on a theme.

It is easy to see the parallel with discussion over the Charter of Québec Values. The suggested principles and rules were articulated in the name of communal endeavour or societal aspiration. In response, individuals and religious communities insisted that they could be part of the overall project without sacrificing crucial identity and protected rights. Just as was anticipated with an eventual constitutional challenge to the proposed Charter, the Loyola litigation will end with a court decision that articulates boundaries and provides conflict resolution. And yet the important conversation about religious diversity in the teaching of ERC — a principal site for ongoing reflection on the identity and institutions of today's Québec — will continue no matter the constitutional outcome. As with the horah, participants in Ethics and Religious Culture — teachers, administrators, parents, students, religious community leaders, and government representatives — will shape the ongoing delivery and content and repercussions of the course. Indeed, focusing on what actually happens in classrooms and corridors when adolescents learn and talk about Ethics and Religious Culture may well provide more guidance to the province and its educational institutions than any anticipated Supreme Court of Canada judgment.

As they learn the dance steps, and gain the confidence to imbue them with individual character, people will give meaning and value to their shared projects. It is their contributions that will inspire and fill out what have been labeled by a Québec government as the "sacred values" of a society. They will remind us that rules need flexibility, human interactions need supportive space, identity is always multifaceted, and implementing a collective vision requires respect and celebration of the individuals and groups who come together. "Charting" the way ahead is not exclusively in the hands of the state and its governing institutions and tools; a "charter" takes on content and meaning only when it's figuratively claimed by everyone, dancing in circles together.

NOTES

¹ Bill 60, Charter affirming the values of State secularism and religious neutrality and of equality between women and men, and providing a framework for accommodation requests, 1st Sess, 40th Leg, 2013, Québec (first reading). [Charter of Québec Values]

² Ibid. For types of employees affected and prohibited types of items see ss. 5 and 8. Also note the dual prohibition of religious symbols which cover an individual's face, which is embodied generally in s. 5 and specifically in s.6. This particular prohibition regarding face covering equally applies to individuals receiving government services and not only employees, see s.7.

³ See Shauna Van Praagh, "Identity's Importance: Reflections of - and on - Diversity", (2001) 80 Canadian Bar Rev. 605-619.

⁴ See Shauna Van Praagh, "Sidewalk Stories: Sites of Encounter and Co-Existence" in S. Azmi, L. Foster & L. Jacobs, eds., *Balancing Competing Rights in a Diverse Society* (Toronto: Irwin Law Books, 2012), and 'Sharing the Sidewalk' (2010) *Canadian Diversity* (Association of Canadian Studies) 6 (Special Issue on "Balancing Competing Human Rights")

⁵ See Shauna Van Praagh, "From Secondary School to the Supreme Court of Canada, and Back: Dancing the Tango of 'Ethics and Religious Culture'" (2012) *Fides et Libertas* 102 (*Journal of the International Religious Liberty Association*; Volume Title: "Secularism and Religious Freedom: Conflict or Partnership?"), and "You Say 'Multi', I Say 'Inter', but Don't Call the Whole Thing Off", (2012) *Canadian Diversity* (Association of Canadian Studies) 21 (Special Issue on "Multiculturalism and Interculturalism: Convergence or Divergence")

⁶ Québec (Procureur général) c. Loyola High School, 2012 QCCA 2139

WHAT'S BEHIND THE SECULARISM CHARTER? HOW QUEBECERS COMPREHEND THE PLACE OF VALUES AND RIGHTS AROUND QUESTIONS OF IDENTITY

JACK JEDWAB is presently Executive Vice President of the Association for Canadian Studies. From 1994-1998 he served as Executive Director of the Québec Region of the Canadian Jewish Congress. He holds a doctoral degree in Québec history from Concordia University. He has written essays in books, scholarly journals and in newspapers across the country. He is the founding editor of the magazines *Canadian Issues* and *Canadian Diversity*. Has authored several major government reports including 'Going Forward: the Evolution of Québec's English-Speaking Community' published by the Commissioner of Official Languages for the Commissioner of Official Languages and "A Stock-Taking of Recommendations in the Fight Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Other Manifestations of Intolerance in Canada, 1980-2000" for the Canadian Secretariat for the United Nations World Conference Against Racism.

Analysis of public opinion around the Québec Government's proposed Charter of Values suggests the need for greater nuance when assessing Quebecers' views on this emotional subject and notably as regards the relationship between perceived values, individual rights and group or collective identities. Discourse around the Charter has principally been organized around these three themes. Based on a detailed survey of 1000 Quebecers, this essay will examine various facets of public opinion on the Charter. The essay reveals that public views on whether rights and freedoms are at risk, opinions about immigrants and anxieties around identity are key underlying determinants that help explain support or rejection of the Charter of Values.

Analysis of public opinion around the Québec Government's proposed Charter of Values suggests the need for greater nuance when assessing Quebecers' opinions around this subject, particularly with regards to the relationship between perceived values, individual rights and group or collective identities. Discourse around the Charter of Values has principally been organized around these three themes, and the way people make the connections between them can help explain variations in opinion. Undoubtedly the political class that is spearheading the Charter of Values is focused largely on the relationship between values and identity and as much as possible seeks to remove concerns over rights from the equation. As such they will either contend that rights do not play a significant role in the issue or the crux of the issue is one of competing rights where there is an urgent need to

protect gender equality from religious freedom. Since gender equality is regarded as a fundamental societal value as well as a right it ranks higher on the hierarchy when rights are seen as competing. The protection of such values is further deemed to part of the population's collective identity and hence a conflict is constructed that pits the purported defenders of the values against its opponents. In the case of the charter, those violating values are persons that wear religious symbols in public institutions (i.e. hijabs, keepas, turbans and crosses). As "violators" their rights claims seem less valid to those supporting the Charter-especially in the case of Muslim women that wear hijabs since surveys reveal an important number of Quebecers believe that they are forced to do so. Finally the identity dimension of the issue casts those who wear such religious symbols and the minority communities with which

they identify as the “others” in an “us versus them” paradigm that is an essential part of the Charter of Values discourse.

The acceptance of religious symbols in the public domain is widely seen as integration issue with many second-generation Muslims, Sikhs and Jews transformed into newcomers that have problems adapting to the values and norms of the host society. Catholic Québec is the exception to an “us versus them” paradigm as many identifying as such are not regarded as part of a religious minority and hence are inclined to be construed as a threat to the majority “Québécois” identity on behalf of whom the government purports to affirm a collective right. The Government has proposed that the religious symbols of Catholics be regarded as part of the province’s heritage thus creating what might be described as a distinction between those with and those without roots.

OVERVIEW OF OPINION ON THE CHARTER AND RELEVANT ISSUES

That which follows will examine how opinion breaks down on the Charter of Values. The findings are based on a detailed examination of a survey of 1000 Quebecers conducted by the firm Leger... It will look beyond support for the Charter at various issues that are relevant towards better comprehension of the underlying drivers of opinion. Those for or against the Charter tend to diverge on a range of related questions

including the place of rights and freedoms in society and/or the perceived need for greater limits on them. They differ on issues of immigration and identity that are also germane in opinion formation on the Charter. To deepen insight into the Charter we will examine the views of Quebecers on the Charter on the basis of language as grouped into French and non-French (hence we combine the opinion of those whose mother tongue is English with those whose mother tongue is neither English nor French).

Analysis of the survey data reveal that perceptions that rights violations may arise from the Charter of Values have a profound impact on approval of the Charter. But supporters of the Charter are very ill at ease with submitting it to the courts for an opinion about its constitutionality. The survey also reveals that greater anxiety about immigration strengthens approval for the Charter.

As observed in the table below a majority of Quebecers support the Charter of Québec Values. More agree than disagree that the Charter violates fundamental rights but disagree than agree that it will better protect the rights of women. Even if a majority of Quebecers support the Charter and are unsure don’t agree that it violates fundamental rights they would like to see the Charter submitted to the courts for an opinion on its constitutionality. The survey reveals that more than one-third of Quebecers would endorse the idea of preventing people from wearing visible religious symbols in public.

TABLE 1: PERCENTAGE IN AGREEMENT ON QUESTIONS PERTAINING TO THE QUÉBEC CHARTER OF VALUES

Percentage Agree	Strongly Agree	Somewhat Agree	Somewhat Disagree	Strongly Disagree	Don't Know
I support the Charter of Québec Values, which restricts wearing visible religious symbols in public institutions	32%	20%	14%	24%	10%
The Government should prevent people from wearing visible religious symbols (hijabs, kippas, turbans, Christian cross, etc.) in public	21%	15%	23%	36%	5%
The Charter of Québec Values violates fundamental rights	22%	16%	20%	26%	14%
The Charter of Québec Values will better protect women's rights	16%	21%	21%	21%	21%
The Charter of Québec Values should be submitted to the Courts for an opinion on its constitutionality	31%	25%	12%	18%	14%

Source: Leger Marketing for the Montréal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

On issues of immigration and identity, Quebecers are evenly divided around whether the heritage of Québec society is threatened by the influx of immigrants. Nearly six in ten agree it is important to preserve the province's Catholic heritage. Over eight in ten Quebecers feel it is important to transmit

customs and traditions to children. Two-thirds disagree that immigrants should give up their customs and traditions. One in three respondents disagrees that members of religious minorities should have a say equal to that of the majority about issues of collective identity.

TABLE 2: PERCENTAGE IN AGREEMENT ON QUESTIONS PERTAINING TO THE QUÉBEC CHARTER OF VALUES

Percentage Agree	Strongly Agree	Somewhat Agree	Somewhat Disagree	Strongly Disagree	Don't Know
The heritage of Québec society is threatened by the influx of immigrants	26%	21%	23%	25%	6%
It is important to preserve the province's Catholic heritage	30%	29%	18%	16%	7%
Immigrants should give up their customs and traditions	12%	16%	37%	28%	7%
It is important for me to transmit my customs and traditions to my children	51%	33%	8%	2%	6%
Members of religious minorities should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity	24%	33%	18%	13%	12%

Source: Leger Marketing for the Montréal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

LANGUAGE AND GEOGRAPHY: WHICH PROVIDES GREATER INSIGHT INTO UNDERSTANDING OPINION ON THE CHARTER?

In the Montreal region some 49% of respondents endorsed the Charter of Québec Values versus 44% that were opposed and 7% undecided. The results challenge the assumption that opinion on the Charter of Values is divided along geographic rather than linguistic lines. Some observers insisted that the Charter principally sowed division between Montrealers and the rest of Québec. In effect, the Charter of Values is supported by roughly the same percentage of francophones inside Montreal as it is outside the region (with the exception of the Québec City region where support amongst francophones is somewhat lower). It is nonetheless inaccurate to conclude that people are lining up around on the issue on the basis of whether they are English or French. Ethnic and/religious identification are likely a better indicator of opinion with much of the ethnically non-French population strongly opposing the Charter of Values. Perhaps the framing of the issue as a "collective" value has contributed to giving it a nationalist appeal.

If in the Montreal region there is greater support for the Charter of Values that is not the case in the city or Island of

Montreal. A survey of Montreal city dwellers conducted by the firm CROP for Radio-Canada (October 11-15, 2013) shows that 58% of residents were opposed to the Charter. The only way to conclude that city of Montreal residents favour the Charter is if one is referring to the francophone population—"the majority of the majority".

But as do other surveys on the Charter of Values, the CROP-Radio-Canada is revealing in another regard. It provides gradations for the degree of support to help determine how firm or soft it is. Hence one finds that 40% of respondents that were very opposed to the Charter versus 18% that were very favorable (others were either somewhat opposed or somewhat favorable). The results prompted CROP Vice-President Youri Rivest to conclude that opponents of the Charter were far more vehement in their criticism.

As observed below in the Montreal Gazette-Leger survey there is a substantial gap between French and non-French respondents around the degree to which they respectively support the Charter of Values. They also differ profoundly on the extent to which the Charter violates fundamental rights with the non-French population far more likely to believe so. There are also substantial gaps on the immigration and iden-

tity issues with the majority of francophones agreeing that immigrants threaten Québec heritage and that members of religious minorities should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity. More than four in ten francophones agree that “the Government should prevent people from wearing visible religious symbols (hijabs, kippas turbans, Christian cross, etc.) in public” compared with one in six non-francophones. Francophones were more divided around whether “members of religious minorities

should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity.” There were some areas of convergence in opinion amongst Quebecers notably around the preservation of customs and traditions by immigrants and non-immigrants. Also a majority of francophones agreed that the Charter of Québec Values should be submitted to the Courts for an opinion on its constitutionality.

TABLE 3: PERCENTAGE IN AGREEMENT ON QUESTIONS PERTAINING TO THE QUÉBEC CHARTER OF VALUES ON THE BASIS OF LANGUAGE GROUPINGS (FRENCH AND NON-FRENCH)

Percentage Agree	French	Other	Percentage Agree	French	Other
I support the Charter of Québec Values, which restricts wearing visible religious symbols in public institutions	59%	31%	The heritage of Québec society is threatened by the influx of immigrants	52%	28%
The Charter of Québec Values violates fundamental rights	30%	65%	It is important to preserve the province's Catholic heritage	65%	39%
The Charter of Québec will better protect women's rights	42%	21%	Immigrants should give up their customs and traditions	31%	19%
The Charter of Québec Values should be submitted to the Courts for an opinion on its constitutionality	52%	71%	It is important for me to transmit my customs and traditions to my children	85%	83%
The Government should prevent people from wearing visible religious symbols (hijabs, kippas turbans, Christian cross, etc.) in public	41%	16%	Members of religious minorities should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity	51%	78%

Source: Leger Marketing for the Montréal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

SITUATING RIGHTS, VALUES AND IDENTITY IN OPINION ANALYSIS OF THE CHARTER

As noted previously greater nuance is needed in the analysis of public opinion around the Charter. If the question is not put in referendum like terms (either you're for or against it), there are degrees of support that might be reflected a scale of the most and least supportive of the Charter. Below an effort is made to offer a deeper analysis by providing such a breakdown of the Charter's most ardent supporters, its biggest detractors and those who are either conditionally favorable or unfavourable. We attempt to profile the four groups across a spectrum to understand how they respond to the rights, values and identity issues that underlie the Charter. I have divided opinion across four groups labelling them as “unconditional supporters (32% of the sample), soft supporters

(20% of the sample), soft opponents (14% of the sample) and those firmly opposed (24% of the sample). Considerable differences can be seen in the outlook of the four groups on the basis of how they respectively respond to questions on rights, values and identity. Only one in ten of the Charter's unconditional supporters believe that the Charter violates fundamental rights. That represents the widest gap between the most ardent and supporters and opponents of the Charter. The next widest gap is in the perception that the Charter will help better protect women's rights with the most its unconditional supporters far more convinced of such an outcome that its biggest detractors. The next biggest gap is in the extent to which immigrants are perceived as a threat with the Charter's strongest opponents much less likely to view newcomers as a threat. There is yet another sizeable gap in the extent to which fervent supporters and opponents agree that the Government should prevent people from wearing visible religious symbols

(hijabs, kippas, turbans, Christian cross, etc.) in public an idea which attracts some 63% of those most enthusiastic about the Charter and less than ten percent that are the least so.

As to the widest gaps in opinion between the softer supporters and opponents of the Charter the difference around

whether it is seen as a rights violation is most pronounced. A majority of the soft supporters and opponents both agree that the Charter should be submitted to the Courts to test its constitutionality. The softer supporters and opponents also differ noticeably on the extent to which they respectively view immigrants as a threat.

TABLE 4: PERCENTAGE THAT AGREE WITH THE STATEMENT "I SUPPORT THE CHARTER OF QUÉBEC VALUES WHICH RESTRICTS WEARING VISIBLE RELIGIOUS SYMBOLS IN PUBLIC INSTITUTIONS" CORRELATED WITH PERCENTAGE IN AGREEMENT ON OTHER QUESTIONS PERTAINING TO THE QUÉBEC CHARTER OF VALUES

I Support the Charter of Québec Values which Restricts Wearing Visible Religious Symbols in Public Institutions				
Percentage Agree (strongly and somewhat) on related issues	Strongly Agree (32%) Unconditional Supporters	Somewhat Agree (20%) Soft Supporters	Somewhat Disagree (14%) Soft Opponents	Strongly Disagree (24%) Firmly Opposed
The Charter of Values violates fundamental rights	11.2%	26.5%	49.0%	85.0%
Women wearing the hijab (veil that does not cover the face) choose to wear it freely	32.2	41.2%	56.7%	71.2%
The Charter of Québec will better protect women's rights	68.6%	44%	26.3%	4.6%
The Charter of Québec Values should be submitted to the Courts for an opinion on its constitutionality	39.7%	55.3%	66.5%	80%
The Government should prevent people from wearing visible religious symbols (hijabs, kippas, turbans, Christian cross, etc.) in public	62.8%	46.9%	17.6%	7.9%
The heritage of Québec Society is threatened by the influx of immigrants	72.7%	55%	32.9%	14.9%
It is important to preserve the province's Christian heritage	65.5%	63.3%	66.5%	44.2%
Immigrants should give up their customs and traditions	45%	29.2%	18.5%	11.7%
Members of religious minorities should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity	40.5%	61.4%	68.3%	82.9%
My city is enriched by the diversity of religious groups	31.7%	42.5%	57%	77.1%

Source: Leger Marketing for the Montréal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

Yet another axiom along which opinion can be divided is in the level of certainty as to whether the Charter violates rights. Again the groups were divided with those that are very certain the Charter violates rights (22%) those that are relatively certain (16%), those that are somewhat uncertain (20%) and those certain that it doesn't violate rights (26%). Looking at the results based on this axiom confirms the deep division over whether there is a rights violation amongst supporters and detractors of the Charter—a near 79 point spread in support for the Charter between those most and least certain that it constitutes a violation. Clearly those who are least likely to think it is a rights violation believe that women are forced to wear the Hijab as there is a 42 point gap on the end of each spectrum. There is a 47 point gap between the most and least convinced about the rights violation in the view that “members of religious minorities should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity. Some 37% of those least convinced it is a

rights violation believe that religious minorities should have an equal say. There is also a 51 point along either end of the rights axiom over whether “the Government should prevent people from wearing visible religious symbols (hijabs, kippas turbans, Christian cross, etc.) in public.” Some 61% are least convinced that rights are in question and believe that the ban on religious symbols should be extended to the public domain. Where the gap appears narrower across this spectrum is in the extent to which respondents agree with the idea of the Government preventing people from covering their faces in public.

Unlike the narrower gaps observed above between the Charter's softer supporters and opponents there is a big divide on certain underlying issues between the relatively certain and somewhat uncertain about rights violations and notably around the desire to submit the Charter to the courts to test its constitutionality.

TABLE 5. PERCENTAGE THAT AGREE WITH THE STATEMENT "THE CHARTER OF VALUES VIOLATES FUNDAMENTAL RIGHTS" CORRELATED WITH PERCENTAGE IN AGREEMENT ON OTHER QUESTIONS PERTAINING TO THE QUÉBEC CHARTER OF VALUES

Percentage Agree (strongly and somewhat) on related issues	The Charter of Values Violates Fundamental Rights			
	Strongly Agree (22%) Very Certain it Does	Somewhat Agree (16%) Relatively Certain	Somewhat Disagree (20%) Somewhat Uncertain	Strongly Disagree (26%) Certain that it Does not
Women wearing the hijab (veil that does not cover the face) choose to wear it freely	12%	39.8%	72.5%	90.9%
Women wearing the hijab (veil that does not cover the face) choose to wear it freely	71.1%	62.1%	42.1%	28.8%
The Charter of Québec will better protect women's rights	10.9%	24.8%	46.2%	72.2%
The Charter of Québec Values should be submitted to the Courts for an opinion on its constitutionality	85.8%	79.5%	52%	32.6%
Members of religious minorities should have a say equal to that of members of the majority about issues affecting collective identity	84.1%	75%	53.8%	36.9%
The Government should prevent people from wearing visible religious symbols (hijabs, kippas turbans, Christian cross, etc.) in public	9.7%	27.4%	42.9%	61.1%
The Government should prevent people from covering their faces in public	63.5%	63.1%	74.1%	89.1%
It is important to preserve the province's Christian heritage	47.9%	61.1%	56.5%	70.5%
Immigrants should give up their customs and traditions	18.4%	19.7%	30.5%	38.1%

Source: Leger Marketing for the Montréal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

Further analysis of the data on the desire for testing the constitutionality of the Charter of Values and the perception of whether the Charter violates fundamental rights reveals that those that most resist such a test are the most certain that there is no violation. Some observers will undoubtedly find

this paradoxical as they may assume that those least inclined to feel there is a violation would be more open to the test. But it is more likely that people want their views affirmed and hence those who most open to the test agree most that the Charter violates fundamental rights.

TABLE 6: PERCENTAGE THAT AGREE WITH THE STATEMENT "THE CHARTER OF QUÉBEC VALUES SHOULD BE SUBMITTED TO THE COURTS FOR AN OPINION ON ITS CONSTITUTIONALITY" CORRELATED WITH PERCENTAGE THAT AGREE WITH THE STATEMENT THE CHARTER OF VALUES VIOLATES FUNDAMENTAL RIGHTS

The Charter of Values Violates Fundamental Rights	The Charter of Québec Values Should Be submitted to the Courts for an Opinion on its Constitutionality			
	Strongly Agree	Somewhat Agree	Somewhat Disagree	Strongly Disagree
Strongly agree	54.8%	6.8%	3.4%	7.7%
Somewhat agree	19.0%	27.5%	13.4%	1.6%
Somewhat disagree	8.7%	30.3%	43.7%	11.5%
Strongly disagree	9.0%	23.1%	31.9%	69.8%
I don't know	4.8%	10.8%	6.7%	9.3%
I prefer not to answer	3.5%	1.6%	0.8%	0%

Source: Leger Marketing for the Montréal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

CONCLUSION

Our analysis demonstrated that ethno-linguistic considerations are better predictor of opinion formation around the Charter than geography. In other words the idea that Montreal and the rest of Québec are at odds over the issues is in part attributable to share of the non-French population in the area being examined. Some of this may be a function of the extent that the groups that believe they would either be directly or indirectly affected by such measures are mainly non-French and concentrated on the island of Montreal.

One of the fundamental issues upon which supporters and detractors of the proposed Charter of Values of Secularism are divided is the question of whether its ban on wearing religious symbols in public institutions constitutes a rights violation. The most ardent supporters of the Charter seem persuaded that such a ban would not be a violation. Discourse around the supremacy of collective values may be diminishing the degree to which supporters see the Charter as a rights issue. It may be that the very refusal to acknowledge that this is a matter of rights to begin with permits supporters to altogether dismiss the idea that anyone's rights are at stake.

This view may be further reflected in the extent to which a majority of the Charter's most fervent supporters do not think that members of religious minorities should not have an equal say in Québec identity debates. Thankfully most of the Charter's supporters do not hold that view. Yet most of them remain persuaded that there is no rights violation. An opinion issued by the President of the Québec Human Rights Commission profoundly contradicts that view. But devout supporters of the Charter seemingly dismiss that view and purportedly believe that on a matter of fundamental values, it is the elected officials and not the appointed judiciary that should have the final say. Alternatively they may point to France where such restrictions exist and are presumably not regarded as a rights violation. In effect, such arguments require that our existing rights codes and charters (i.e. the Québec Charter of Rights) be altogether thrown into question. They imply the potential subordination of rights to higher concerns with societal values and identity where ideally the three pillars of governance should be seen as interconnected.

REFERENCES

LEGER MARKETING for the Montreal Gazette and the Canadian Institute for Identities and Migration, September 18-20, 2013

WWW.RADIO-CANADA.CA/nouvelles/societe/2013/10/15/008-charte-valeur-montrealais-opinion.shtml, « 58 % des Montréalais s'opposent à la charte » texte sur le site web de Radio-Canada 15 octobre, 2013

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE, Québec (CDPDJ) http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/commentaires_orientations_valeurs.pdf. « Commentaires sur le document gouvernemental parce que nos valeurs, on y croit orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodement religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'état »

LES ALÉAS PUBLICS D'UNE REFONDATION DE LA POLITIQUE D'INTÉGRATION EN FRANCE

AHMED BOUBEKER, professeur de sociologie à l'Université de Saint-Etienne, travaille depuis une vingtaine d'années sur des problématiques de recherche au carrefour de l'anthropologie sociale et culturelle, de la sociologie des migrations et des sciences politiques. Il a dirigé plusieurs projets de recherches qui ont donné lieu à de articles et ouvrages, parmi lesquels : *L'immigration en héritage* (dir) Avec P. Galloro, Presses Universitaires de Lorraine, 2013 ; *Ruptures Postcoloniales*, (dir.) Avec N. Bancel et Alii. La découverte, 2011 ; *Histoire politique des immigrations (post)coloniales* (dir.). Avec A. Hajjat. Editions Amsterdam, 2008 ; *Les mondes de l'ethnicité*, Balland, 2003

L'affaire des rapports pour une refondation de la politique d'intégration a été au centre d'une polémique publique en France. Ahmed Boubeker, professeur de sociologie et corédacteur d'un des cinq rapports revient dans cet article sur cette séquence de l'actualité politique, entre novembre et décembre 2013, pour la resituer dans la trame plus longue d'un retour des passions politiques et d'une aphasie républicaine autour de la question des discriminations ethno-raciales. Il s'agit, selon son analyse, d'un symptôme du repli identitaire de la société française auquel est confrontée une gauche en mal d'assises populaires.

Un nouveau spectre hante l'Europe et c'est celui du multiculturalisme. En France, terre historique du modèle d'assimilation, on peut se demander de quoi cette hantise est-elle le nom ? Fin 2013, après la commémoration politiquement orchestrée du trentième anniversaire de la « marche pour l'égalité et contre le racisme » — dite marche des beurs —, c'est l'affaire des rapports pour une refondation de la politique d'intégration qui a fait actualité. La continuité entre les deux événements a peu été soulignée. Entre le tollé public autour des rapports et la sortie ratée des marcheurs de la naphthaline, il y a pourtant plus qu'un couac gouvernemental : un vrai symptôme du repli identitaire de la société française auquel est confrontée une gauche en mal d'assises populaires.

Je voudrais revenir dans cet article sur cette séquence très courte de l'actualité politique en France, entre novembre et décembre 2013, pour la resituer dans la trame plus longue d'un retour des passions politiques et d'une aphasie républicaine

autour de la question des discriminations ethno-raciales. Je précise que je me référerai essentiellement à l'expérience du groupe de travail que j'ai coprésidé avec le sociologue Olivier Noël dans le cadre interministériel de la refondation de la politique française d'intégration.

D'UN SIMULACRE DE COMMÉMORATION AU RETOUR DE L'INTÉGRATION'

« Une mise en mouvement des gens, c'est la formule que je retiens ! » C'est le premier ministre qui s'exprimait ainsi à la suite d'une première rencontre avec les responsables des groupes de travail sur l'intégration. J'avais, quant à moi, plutôt insisté sur la nécessité pour la gauche de rattraper trente ans d'occasions perdues avec les banlieues, pour que la commémoration de la marche de 1983 débouche sur des mesures concrètes et une vraie reconnaissance de la diver-

sité. L'agenda gouvernemental ne pouvait ignorer l'opportunité d'une correspondance entre l'acmé commémorative et la remise des rapports, et nous étions informés qu'une prise de parole au plus haut sommet de l'État devait clore ce grand moment d'anamnèse publique. Le Président François Mitterrand avait reçu les marcheurs à l'Élysée en 1983, mais les machines à intégrer étaient tombées en panne dans nos banlieues: trente ans plus tard, un nouveau chef de l'État socialiste allait-il annoncer son intention de réparer? D'abord ajournée, la déclaration publique a été oubliée. Comment expliquer un tel revirement? Si l'affaire Taubira ou la chronique d'une parole raciste libérée n'a pas facilité l'engagement d'une «présidence normale», c'est le grand bide de la commémoration de la Marche qui est aussi en cause. Sorti à grands coups de promotion médiatique, le film «La marche» qui devait servir de locomotive à la célébration de l'anniversaire n'a lui-même pas rencontré son public². Et les milieux associatifs de banlieue n'ont pas vraiment joué le jeu, à l'image du leader de la Marche Toumi Djaidja qui par «acte de désobéissance civique» a refusé de recevoir le ministre de la Ville, François Lamy :

«Certains cherchent à capter l'héritage sympathie suscité par la marche à travers cette commémoration, cela ne peut se faire à moindre frais.»³

Au-delà des éternelles rengaines médiatiques sur les banlieues, une épopée comme la marche pouvait donner lieu à un autre récit s'appuyant sur une reconnaissance de la petite histoire des quartiers populaires. Mais Toumi Djaidja lui-même ne peut que faire le constat d'une «histoire amputée» par une «rupture de transmission» :

«Là où est née cette marche, aujourd'hui dans ce quartier des Minguettes, la jeunesse ne peut relater cette histoire.»⁴

L'échec des beurs est celui d'une génération revenue de ses illusions de reconnaissance et de ses représentations naïves de l'autonomie individuelle. Mais c'est précisément à partir de ce moment critique que les héritiers de l'immigration deviennent eux-mêmes capables de reconnaître, dans leur expérience sociale, une condition nécessaire de leur liberté individuelle. Point de liberté en effet sans cadre définitionnel pour s'orienter dans un espace de valeurs et de questionnement et ouvrir ainsi une perspective critique à la politique de l'identité. La République, aussi éclairée soit-elle, ne peut s'adresser à l'homme universel, comme si la conscience échappait à toute détermination historique et sociale: pour construire un rapport effectif à l'universel, se libérer du particularisme, il s'agit de partir de quelque part, en travaillant sur ce qu'on était. Et cette anamnèse n'est possible qu'en s'appuyant sur des formes et des pratiques sociales⁵ qui permettent de se situer. Or, c'est une des responsabilités essentielles de l'action publique que de fournir un ancrage institutionnel à ces sphères d'interaction qui sont des supports de l'autonomie individuelle⁶ et du pouvoir d'agir⁷ des acteurs sociaux.

30 ans après la marche pour l'égalité, dans un contexte de crise et de profondes mutations, la société française souffre d'un grave problème de reconnaissance et de représentation de ses milieux populaires et il est devenu urgent de donner une autre place à des minorités stigmatisées et discriminées. C'est la raison pour laquelle notre groupe de travail «Faire société: pour une égalité réelle» a d'abord pointé l'importance du rôle de l'État qui doit garantir que les composantes de la société soient en capacité de se transformer en assurant la réussite de leurs enfants dans une société pluraliste et égalitaire. Seules des garanties⁸ institutionnelles sont susceptibles d'élargir les horizons de la citoyenneté et transformer les conditions d'existence et de mobilisation des acteurs des quartiers populaires dans une gouvernance à construire. Il s'agit ainsi de retrouver une perspective du social qui œuvre à la mise en mouvement des gens à travers une politique de reconnaissance de leurs compétences et de valorisation de leur expérience sociale.

Ces préconisations n'ont en fait rien de révolutionnaire. Elles s'inscrivent d'une part dans l'expérience délibérative de la Cinquième République acquise à travers la mise en œuvre du partenariat social⁹. D'autre part, elles sont dans la lignée d'une République réformée par l'invention du social au tournant du 19^e siècle. L'individualisme libéral héritier des Lumières et son idéal juridique d'un corps civique a alors été remis en question par le mouvement ouvrier et le positivisme des sciences sociales. La nation n'est pas qu'une association d'intérêts individuels comme tend à le prouver l'idée de solidarité: «Aux droits individuels s'ajoute donc un droit social, et la nation doit réintégrer non seulement dans leur être juridique individuel mais dans leur réalité concrète économique et sociale, ceux qui en forment la partie la plus nombreuse et la plus malheureuse.»¹⁰ Entre la classe et la nation, la République s'inscrit dans une tension constante pour concilier unité et diversité et c'est la sociologie¹¹ et son concept de société intégrée qui donne de nouvelles assises pour concilier les faits sociaux et l'idéal républicain.

Or, l'idée de société intégrée a vécu et la sociologie n'est plus la science de l'ordre et de la morale officielle qu'elle était jadis. Notre conception républicaine de l'État comme seule source de droit, au nom de la souveraineté populaire, est mise à mal par une pluralité des instances de justice. La souveraineté de l'État est devenue indéchiffrable, non seulement du fait de son décalage vis-à-vis de la société civile, mais aussi en raison de la complexité des sphères d'appartenance qui structurent celle-ci. Nous sommes à la fois travailleurs, consommateurs, inscrits dans de multiples réseaux, et chacun construit son expérience à travers différents mondes, différentes «cités»¹², différentes «sphères de justice»¹³ où la dimension citoyenne et politique a perdu son ancienne centralité. Paul Ricoeur y voit la forme nouvelle d'un paradoxe du politique qui donne l'impression d'une disparition de l'État à travers «le caractère indéchiffrable de l'appartenance politique»¹⁴. Pourtant, ajoute Ricoeur, même si nous avons l'impression de ne participer

qu'épisodiquement à la cité politique, la règle d'appartenance au corps politique reste spécifique :

« Le droit d'asile, le droit des minorités [...] tout cela obéit à des règles qui sont celles de la cité comme englobant et non pas comme l'une des cités situées dans une topographie des sphères d'appartenance »¹⁵

Cette citation permet de pointer le fait que si la société intégrée ne correspond plus à nos réalités politiques, l'intégration des immigrés reste néanmoins son dernier rempart. Le sociologue Abdelmalek Sayad ne nous a-t-il pas appris que « c'est l'État qui se pense en pensant l'immigration » ?¹⁶

L'ancienne forme d'un paradoxe du politique selon Ricoeur — entre rationalité de l'action publique et irrationalité de la violence politique — ressurgit avec la question de l'intégration. Que le modèle français soit dépassé, ce n'est un secret pour personne. Et ce n'est pas la faute des immigrés, mais bel et bien des mutations sociétales qui ont bouleversé la planète. La défense du modèle français fait désormais figure d'un parti pris rassurant pour défendre un héritage politique et intellectuel. Contrevenir à cette injonction d'une nostalgie de grandeur, c'est prendre le risque de la violence. C'est ainsi qu'il faut comprendre le mélodrame public autour de la publication de nos rapports sous l'angle du paradoxe politique. Avec d'une part une intention gouvernementale de

« renouveler en profondeur l'approche des questions d'intégration en France [...] en refusant d'enfermer les personnes immigrées ou issues de l'immigration dans des identités communautaires cloisonnées. »¹⁷

Et avec d'autre part, un tollé public et une surenchère politicienne qui aboutissent au fait que ces rapports ont un destin de pions dans une dramaturgie de l'actualité similaire à celui des populations dont ils traitent. Jean Pierre Cavallé est l'une des seules belles et hautes voix universitaires qui se soit levée pour pointer cette violence politico-médiatique :

« Et tout cela se fait, en France, au nom de la nation menacée, de la République en danger ! Autant de couvertures en fait du racisme pur et simple [...] ceux qui attaquent le rapport ne prennent même pas la peine de le discuter car les réactions d'hostilité qu'il suscite échappent en fait à toute raison. »

Et l'historien d'ajouter à propos de l'enterrement médiatique de nos travaux :

« Le rapport est ainsi présenté comme une sorte de monstre mort-né, un amas d'absurdités qui se ridiculiserait et se détruirait lui-même. Ses propositions [...] ne sont d'ailleurs présentées que d'une manière minimale — réduites à des sortes de slogans — tronquées, caricaturées et falsifiées de la manière la plus grossière. »¹⁸

LE GRAND ÉPOUVANTAIL DU MULTICULTURALISME

Le plus choquant dans cette réception médiatique, c'est le mépris qui témoigne d'un recul du débat public... d'au moins 30 ans ! On comprend mieux l'échec de la commémoration de l'anniversaire d'un événement comme la marche qui avait ouvert l'espace public à la diversité. L'enterrement public des rapports semble clore le moment commémoratif en rejouant la scène de l'après marche des illusions perdues de l'intégration des héritiers de l'immigration. À lire les médias, on a l'impression qu'une bande de voyous associatifs des banlieues s'est introduit en cachette dans les palais gouvernementaux. À droite l'affaire est entendue : la gauche des islamo-multiculturalistes veut saborder la République. Le Président de l'UMP Jean-François Copé a ainsi déclaré que

« ce rapport préconise d'ériger le communautarisme en nouveau modèle pour la France. »

Bigre ! Cela fait plus de 30 ans¹⁹ qu'on nous ressort cet épouvantail du multiculturalisme à l'américaine pour faire trembler dans les chaumières de l'hexagone. Cette opposition entre l'universalisme républicain et le multiculturalisme passe par pertes et profits le fait que la diversité ne se confond pas avec le pluralisme des cultures. En effet, cette pluralité ne va pas de soi dans un contexte où, loin d'être des totalités homogènes, les cultures de l'immigration sont des héritages réinterprétés et un bric-à-brac de mélanges hétérogènes. Le danger multiculturel n'est donc qu'un épouvantail qui se nourrit de l'ignorance et des petites peurs publiques, comme si la France était sous l'emprise de l'étranger. D'une part, les politiques se réclamant du multiculturalisme n'ont jamais été que des politiques correctives à la marge dans les pays où elles ont été appliquées, d'autre part elles ne sont pas préconisées dans notre rapport qui considère plutôt que la culturalisation des problèmes sociaux participe aujourd'hui d'une assignation à la différence inégalitaire.²⁰ C'est une vision caricaturale que de limiter la reconnaissance de la diversité à une dérive communautariste. Il n'y a pas de contradiction entre l'individualisme moderne et les politiques de reconnaissance lorsque celles-ci se revendiquent d'un idéal d'autonomie et de réalisation de soi, et d'autant plus lorsque les identités sont brisées et stigmatisées par le mépris social et l'exclusion. L'enjeu est donc clairement de poursuivre une dynamique démocratique dans le développement de l'égalité. Si l'on souhaite reconnaître les immigrés et leurs enfants comme des citoyens comme les autres, il faudrait commencer par « un changement de regard [...] dans le sens d'une valorisation de l'enrichissement mutuel des citoyens ».²¹

Il s'agit donc de considérer que les héritages d'immigration font partie de l'identité française et que ce n'est qu'en l'assumant que l'on peut sortir d'une attitude de mépris postcolonial. Nul besoin donc de perspective multiculturelle pour rendre compte de l'inégalité, les discriminations suffisent !

Paradoxalement, notre rapport est très critique sur la « Politique de la Ville » et les nouvelles formes de discriminations positives inspirées des méthodes de développement communautaires²² — ce qui souligne soit dit en passant la mauvaise foi des critiques. C'est la question de la confiance dans l'institution qui est posée quand l'ineffectivité du droit est patente et que les injonctions normatives ne trouvent pas de justification dans l'expérience des personnes qu'elles visent. Dans ce contexte, la morale publique qui se limite à réitérer les valeurs républicaines de façon ostentatoire est non seulement stérile, mais « la limite qui sépare de la pathologie sociale est franchie dès que l'adoption du point de vue moral conduit à l'autonomisation de ce même point de vue ».²³

Entre recomposition sociétale et nostalgie de grandeur, la France a un vrai problème. Dès que les mots intégration ou laïcité sont prononcés, on lâche les chiens d'une véritable police de la pensée. Cela ressemble à une panique morale. Entre les valeurs de la République et la façon dont sont traitées les minorités, le dilemme français se traduit de fait par une rupture d'égalité que souligne la montée des discriminations. Les chiffres²⁴ parlent d'eux-mêmes. C'est pourquoi la recommandation principale de notre rapport est la mise en place d'instances nationales de lutte contre les discriminations ethno-raciales.²⁵

Ce qui importe à travers les discriminations, ce sont les effets concrets et sociaux du racisme qu'on peut voir comme une pathologie sociale et une dérive des institutions de la cohésion nationale. Là où le social construit le cercle vertueux de la réciprocité et de la mutualité dans l'épaisseur des sociétés, ses supports d'individuation, ses sphères de justice et de reconnaissance, la discrimination s'établit dans un cercle vicieux de la dislocation, de la réification sociale, du mépris et du déni de reconnaissance.

Il est donc urgent de refonder la politique d'intégration.

Et n'en déplaise au Figaro, Copé, Finkielkraut et consorts, il s'agit ni plus ni moins d'inventer de nouvelles manières de faire société.

NOTES

¹ Il s'agit du groupe « Faire société : pour une égalité réelle » chargé des questions de citoyenneté, d'ordre public, de services publics, et de dialogue avec la société civile. Quatre autres groupes ont produit des rapports auxquels nous ferons allusion vu que la médiatisation a réduit l'ensemble de nos travaux à quelques préconisations ôtées de leur contexte.

² Cet échec souligne toute la gageure de construire un public artificiellement à coups de campagnes publicitaires. Au-delà de la qualité du film, la faible affluence dans les salles des gens de banlieue témoigne surtout de l'absence des relais intellectuels et de cadres qui auraient permis la réception du récit militant sur leur propre histoire.

³ Communiqué de presse de Toumi Djaidja, 14 octobre 2013

⁴ Ibid

⁵ Ce sont ces formes sociales auxquelles, selon Hegel, devraient revenir les droits universels accordés aux individus dans le sens où elles sont des biens sociaux de base au fondement d'une volonté libre. En s'appuyant sur cette conception hégélienne de la philosophie du droit, d'autres auteurs, tel Axel Honneth, soulignent les pathologies de la liberté qu'entraîne le défaut de contextualisation sociale des principes de justice. Cf Honneth Axel, *Les pathologies de la liberté*, Paris, La découverte, 2008

⁶ Cet enjeu est posé aux origines mêmes de la République sociale qui, pour prouver qu'elle est le bien commun par excellence, se doit de stimuler « l'effort des énergies associées pour imprimer le mouvement, non pour se substituer à la volonté des citoyens mais pour l'encourager, la soutenir, la porter pour ainsi dire sur les bras et amener chaque citoyen à l'épanouissement complet de son intelligence et de sa raison » (Discours de Gambetta aux ouvriers de Honfleur le 7 septembre 1881)

⁷ Le pouvoir d'agir des milieux populaires est constitutif de la société, ce qui pose problème ce sont les conditions de possibilité de son exercice. Belorgey souligne ainsi que le rôle de l'État en France consiste à « organiser les relations sociales par la définition de garanties au bénéfice de ceux dont les droits formels sont vidés de leur substance » (Belorgey Gérard, *Le gouvernement et l'administration de la France*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 14)

⁸ Ces garanties sont ainsi de trois ordres qui constituent les supports sociaux, économiques et juridiques d'une citoyenneté positive par laquelle chacun peut s'envisager et agir dans la société quelles que soient ses origines : garanties de mobilité (professionnelle, résidentielle, sociale, culturelle et socioculturelle); de représentation (en termes politiques et institutionnels, dans les politiques publiques); de sécurité

⁹ L'expression des partenaires sociaux n'est en effet pas seulement fondée sur la défense de leurs intérêts, mais aussi sur leur rôle public en vue de construire des rapports sociaux équitables, d'œuvrer à la construction de cadres sociaux, statutaires et juridiques de consolidation égalitaire de la position des travailleurs, à travers leur rôle légal, mais aussi à travers leurs attributions dans la cogestion de la protection sociale (Hervé Paris, *Faire société commune dans une société diverse*, nov. 2013)

¹⁰ Nicolet Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1995, p 404

¹¹ La sociologie permet de résoudre la sempiternelle question de l'achèvement de la révolution qui hante la République en dépassionnant la politique par le social : chacun sa place et son rôle au sein de la société intégrée et la division du travail social pourvoit à la solidarité tandis que l'ordre institutionnel impose ses normes : « les catégories de la sociologie vont assurer la fondation républicaine, à la fois dans la verticalité de l'histoire (...) et dans l'horizontalité d'un savoir des liens et des ancrages. » (Cingolani Patrick, *La République, les sociologues et la question politique*, Paris, La dispute, 2003, p. 60)

¹² Boltanski Luc, Thévenot Laurent, *De la justification*, Paris Gallimard, 1991

¹³ Walzer Michael, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997

¹⁴ Ricœur Paul, *La critique et la conviction*, Paris, Ed. Pluriel, 2001, p. 159

¹⁵ Ibid, p. 160

¹⁶ Sayad Abdelmalek, *Immigration et pensée d'État*, in « La double absence », Paris, Seuil, 1999, p.396

¹⁷ Extrait de la feuille de route du groupe de travail « Faire société » signée par le ministre de l'Intérieur et le ministre de la fonction publique.

¹⁸ Cavaillé Jean Pierre, Médiapart, 9 janvier 2014

¹⁹ Déjà au lendemain de la marche de 1983, le débat public en est resté à une controverse sans lendemain entre défenseurs du modèle français d'intégration et promoteurs du multiculturalisme anglo-saxon, alors même que le mouvement des beurs ouvrait une alternative fondée sur le développement du concept d'égalité. Et c'est encore et toujours le même argument qui est opposé par Copé and Cie à nos rapports : une vision de l'universalisme républicain qui se veut un rempart aux dérives communautaires, alors qu'elle repose elle-même sur une généalogie de la haute culture occidentale. Ce n'est ni plus ni moins qu'un « détournement patrimonial de la république » — pour reprendre l'expression de François Noudelmann — qui confond la citoyenneté des Lumières avec une version idéologique pour laquelle la prétention à l'universalisme autoriserait à faire l'économie d'une critique de sa propre tradition.

²⁰ Le droit à la différence n'a pourtant jamais été un slogan des héritiers de l'immigration qui ne revendiquent aucun droit culturel spécifique et c'est tout le malentendu du débat public. La question des banlieues est avant tout celle d'une fracture sociale de la société française qui se nourrit de l'échec de l'intégration et de l'égalité et qui a pris une dimension ethnique sur fond de discriminations. Bien entendu l'affaire est plus complexe. La confusion entretenue entre immigrés et jeunes de banlieue, les stratégies communautaires des pays d'origine ou de certains leaders religieux peuvent entretenir l'illusion culturaliste et la violence symbolique d'une assignation à la différence. Le grand malentendu, c'est de taxer de multiculturalisme des demandes identitaires qui se nourrissent de l'échec des politiques d'intégration avant de réclamer de quelconques droits culturels.

²¹ Extrait de la feuille de route du groupe de travail « Faire société. »

²² Le groupe « Faire société » préconise ainsi le retour à un droit commun effectif des politiques et dispositifs publics visant les milieux populaires. Et nos préconisations proposent quatre facteurs sur lesquels fonder l'effectivité du droit : l'instauration d'une effectivité du recours ; la résorption des pratiques affaiblissant le droit ; la transparence de l'action publique et la saisissabilité de la décision ; la sécurité juridique.

²³ Honneth Axel, *Les pathologies de la liberté*, Paris, La découverte, 2008, p. 77

²⁴ Avec 11 % de sa population née à l'étranger, le taux de pauvreté des immigrés y est quatre fois celui de la population majoritaire, alors que ce rapport n'est que d'un sur deux en moyenne dans l'OCDE.

²⁵ Il s'agit d'articuler les trois dimensions essentielles suivantes : une capacité juridique permettant d'être saisie et s'autosaisir des situations de discrimination ; un pilotage de l'action publique contre les discriminations ; la production, diffusion de la connaissance et formation sur les processus discriminatoires.

OUBLIONS LES SIGNES OSTENTATOIRES : LA SAGESSE POLITIQUE INVITE À LÉGIFÉRER SUR CE QUI FAIT CONSENSUS

JEAN-PIERRE PROULX détient un Ph.D. en théologie de l'Université de Montréal (1980). Il a été journaliste au quotidien *Le Devoir* de 1968 à 1974 et de 1981 à 1991, spécialisé dans les questions religieuses et d'éducation. Il a été professeur à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Montréal de 1991 à 2009 où il s'est intéressé particulièrement aux institutions scolaires québécoises. Il a aussi présidé le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école (1999) et le Conseil supérieur de l'éducation du Québec de 2002 à 2006. Il est à la retraite depuis 2009.

L'auteur observe que des cinq grandes propositions du gouvernement touchant la Charte des valeurs, quatre font l'objet d'un large consensus, notamment les deux plus importantes d'entre elles. La première veut affirmer juridiquement la laïcité de l'État ; la seconde entend prescrire « un devoir de réserve et de neutralité pour le personnel de l'État ». Par contre, l'interdiction faite aux employés des institutions publiques de porter des signes religieux ostentatoires soulève une très vive controverse. Surtout, il y a de fortes chances que cette mesure soit déclarée inconstitutionnelle parce que contraire à la liberté de religion garantie par les chartes québécoise et canadienne. Au surplus, le gouvernement n'a pas fait la preuve de sa nécessité. L'auteur estime donc que la sagesse politique serait de s'en tenir à ce qui fait consensus, ce qui marquerait à tous égards un progrès.

Tout a été dit sur le projet de Charte des valeurs. Les arguments en faveur ou contre ont été déployés de part et d'autre jusqu'à saturation. Pourtant, la proposition gouvernementale compte cinq éléments : quatre d'entre eux emportent largement l'adhésion. Seule l'interdiction des signes religieux ostentatoires dans les institutions publiques pose problème. Mais l'opinion publique ne fait guère la distinction. On accepte ou on rejette tout en bloc. La solution politique à ce conflit consiste donc à accepter ce qui fait consensus, soit :

- Proclamer juridiquement la laïcité de l'État et par conséquent sa neutralité au regard des religions et des façons séculières de voir le monde, la séparation de l'État et des religions et l'égalité de tous sans égards à leurs croyances. Établir les règles d'encadrement des demandes d'accommodement ;

- Inscire dans la loi un devoir de réserve et de neutralité du personnel de l'État ;
- Obliger les personnes qui donnent un service ou reçoivent un service de l'État de le faire à visage découvert.

Premièrement, l'affirmation du principe de laïcité dans la Charte des droits et libertés servira éventuellement à interpréter son application. Cela se défend, mais c'est aussi un couteau à deux tranchants. En effet, tôt ou tard, ce sont les tribunaux qui seront appelés à définir la laïcité. Comme il ne s'agit pas d'un concept univoque, comme en fait foi la diversité de son application dans le monde occidental, on se réserve des surprises. Mais le plus important n'est pas là : la laïcité de l'État fait consensus et légitime le législateur de passer à l'action à cet égard.

Secondement, l'inscription dans la loi des règles d'encadrement des accommodements raisonnables ne fait pas problème. Ce sera même une mesure pédagogique utile. Ces règles ont déjà été définies par les tribunaux, mais les institutions comme les personnes sauront mieux à quoi s'en tenir.

Troisièmement, prescrire que tout agent de l'État doit se montrer impartial à l'égard des personnes au service desquels il œuvre, quelles que soient leurs convictions religieuses ou leurs façons séculières de concevoir le monde va de soi. L'affirmer dans la loi accomplira l'essentiel de l'objectif premier de la loi qui est d'assurer la neutralité de l'État. Au surplus, c'est la mesure qui fait le plus largement consensus : 71 % des Québécois y sont favorables, révélait un sondage CROP¹.

Du reste, on ne part pas de rien. Au plan juridique, il existe déjà des balises touchant la neutralité en matière religieuse. Ainsi, la Charte québécoise des droits et libertés interdit à tous, aux institutions comme aux personnes, la discrimination pour des motifs religieux.

On trouve encore dans le milieu de l'éducation des dispositions exigeant l'impartialité du personnel. Ainsi, la loi sur l'Instruction publique fait aux enseignantes et enseignants un devoir « d'agir d'une manière juste et impartiale dans ses relations avec ses élèves » (art. 22). Le programme Éthique et de culture religieuse précise : « Puisque ces disciplines renvoient à des dynamiques personnelles et familiales complexes et parfois délicates, un devoir supplémentaire de réserve et de respect s'impose au personnel enseignant, qui ne doit pas faire valoir ses croyances ni ses points de vue ».

En somme, inscrivons dans la loi qui va proclamer la neutralité de l'État des dispositions analogues. En passant, maintenant que les évêques ont déclaré qu'ils ne s'opposeraient pas au déplacement du crucifix de l'Assemblée nationale, profitons-en pour y assurer, dans le siège même de l'État, sa neutralité.

Quatrièmement, on convient encore aisément que les personnes qui dispensent ou reçoivent un service de l'État doivent le faire à visage découvert². C'est d'ailleurs l'opinion commune. Mais le gouvernement estime en outre que l'affirmation de la neutralité de l'État doit aussi passer par l'interdiction faite au personnel des institutions publiques, et jusque dans les garderies, de porter des signes religieux ostentatoires. Ce n'est pas là un moyen irrationnel. Il est d'ailleurs imposé légalement dans d'autres pays. Ce n'est pourtant pas le meilleur, ni surtout le plus souhaitable. C'est aussi le plus discutable et le plus discuté. En effet, les Québécois sont manifestement divisés à peu près à parts égales, confirment aussi bien les sondages que la discussion publique.

J'estime pour ma part que le port de signes religieux ostentatoires n'entraîne pas en soi une violation de la règle d'impartialité. Mais « cet encadrement permettrait de refléter la neutralité de l'État », soutient le gouvernement. Pourtant,

ce qui importe ce n'est pas le « reflet de la chose », mais la chose elle-même. D'autant qu'il y a un prix fort à payer pour assurer ce reflet. En effet, c'est très probablement porter atteinte à la liberté de religion de ceux et celles qui portent ces signes et les exclure de façon discriminatoire. Certes, le gouvernement estime, implicitement du moins, qu'il n'en est rien. Au surplus, révèle encore les sondages, la moitié de la population estime — à tort à notre avis — que cette mesure ne violerait pas les droits fondamentaux³. Mais pour s'assurer qu'il a raison, le gouvernement, à la lumière de la jurisprudence connue, prendra un risque juridique et politique énorme. Il peut s'éviter et nous éviter collectivement cela.

Le port d'un signe religieux ne constitue pas en soi un instrument de prosélytisme. Pour la plupart, il s'agit essentiellement, selon leur « croyance sincère », subjective et personnelle, d'obéir à une prescription de leur religion. Elle n'entraîne aucune volonté de convertir qui que ce soit, ni ne les oblige à favoriser ou défavoriser personne. Du reste, c'est l'expérience citoyenne la plus commune dans nos rapports quotidiens avec des personnes portant des signes religieux⁴. D'autant que la bonne foi se présume. Rien n'indique qu'il en est actuellement autrement dans nos rapports avec les quelques agents de l'État porteurs de signes religieux, pas plus maintenant que dans l'avenir.

Néanmoins, beaucoup de citoyennes et des citoyens se sentent mal à l'aise, voire choqués, par certains signes religieux ostentatoires et en particulier le voile islamique. Mais il s'agit là d'une tout autre affaire. C'est une question de tolérance. À cet égard, la psychologie sociale nous apprend que la tolérance se développe par l'éducation et par les contacts réels entre personnes différentes. C'est d'ailleurs pourquoi l'école québécoise, dont l'une des missions est la socialisation des enfants, s'y emploie à travers ses règles de conduite et ses programmes et spécifiquement par le cours Éthique et culture religieuse par l'apprentissage du dialogue interculturel.

Demeure « la » question ! D'aucuns voient en effet dans le voile islamique un symbole de la soumission de la femme musulmane à l'homme, et donc un accroc inacceptable au principe de l'égalité des sexes.

L'objection mérite certes réflexion. Mais elle tiendrait davantage s'il était évident ou en avait fait clairement la preuve que le voile islamique a la portée qu'on lui attribue. Au contraire, c'est là l'objet d'une vive controverse. En revanche, une chose est claire : le port de ce vêtement est lié à une croyance religieuse, à tout le moins subjective, laquelle relève donc de la liberté de religion. Dès lors, la limite que l'on voudrait apporter à cette liberté devra être justifiée dans le cadre d'une société libre et démocratique. Certes, la Cour européenne des droits de l'homme a déjà conclu que le principe constitutionnellement affirmé de la laïcité de l'État suffisait à justifier cette limite. Mais pour l'heure, la laïcité n'est pas affirmée dans la Constitution

canadienne. En inscrire le principe dans la Charte québécoise des droits et libertés ne changera rien à l'affaire puisque celle-ci demeurera soumise à la Charte canadienne. Aussi, rien n'indique, à la lumière de la jurisprudence connue, que la Cour suprême du Canada parviendrait à la même conclusion que la Cour européenne, bien au contraire.

NOTES

¹ Crop-La Presse — La charte des valeurs, perception des Québécois, septembre 2013. Voir aussi le reportage dans *Le Soleil*, 18 septembre 2013 : (en ligne) <http://www.lapresse.ca/le-soleil/actualites/societe/201309/17/01-4690394-sondage-crop-linterdit-sur-les-signes-religieux-accentue-la-division.php>. Crop est la seule maison de sondage à avoir proposé une analyse fine des tendances en permettant aux répondants de se prononcer sur les éléments constituant le projet de charte. Il se distingue par ailleurs des autres sondages par un appui plus faible à l'encadrement des signes ostentatoires, soit 42%. Les autres éléments font largement consensus. Il se distingue aussi par la typologie des Québécois qu'il a construite à partir de leurs « attitudes à l'égard de l'immigration, la religion et son expression dans l'espace public » : les « catholiques pure laine » (29%); les « croyants tolérants » (29%); les « laïcs fermés » (21%); les « laïcs ouverts » (21%). Les plus forts appuis à la charte proviennent des « catholiques pures laines » (71%) et des « laïcs fermés » (57%); les deux autres groupes la rejettent très majoritairement.

² Ibidem

³ Léger Marketing, Les accommodements religieux au Québec, 26 août 2013. Sondage mené pour l'agence QMI, (en ligne) http://www.leger360.com/admin/upload/publi_pdf/20138261fr.pdf

⁴ Léger Marketing, Que pensent les Québécois des accommodements religieux?, Avril 2013. Sondage mené pour le Secrétariat aux institutions démocratiques et à la participation citoyenne. <http://www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca/laicite-identite/documentation/sondage-accommodements-rapport.pdf>

LA DÉMOCRATIE REPOSE SUR DES PRINCIPES ET NON PAS SUR DES VALEURS

VICTOR ARMONY est professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal et chercheur au Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité (CRIDAQ). Il est l'auteur, entre autres, du livre *Le Québec expliqué aux immigrants* (VLB Éditeur, 2012).

La démocratie est fondée sur certains principes, dont la liberté et l'égalité. Le propre aux valeurs, en contexte démocratique, c'est le pluralisme et non pas l'uniformité. Les lois encadrent les comportements en reflétant les préférences normatives de la population, mais personne n'est obligé d'accommoder ses convictions aux mandats de la majorité ou de l'État.

(Note: Cet article a été rédigé avant la défaite électorale du Parti Québécois en 2014.)

Alors que le gouvernement québécois cherche à faire adopter une Charte des Valeurs, il devient pertinent de se pencher sur l'idée même de «valeurs», ainsi que sur leur lien avec le projet — en principe, partagé par tous les Québécois — de bâtir une société démocratique et inclusive. En fait, bien que l'on fasse du port de «signes religieux ostentatoires» le cœur de la démarche, il faut souligner que les valeurs renvoient nécessairement au domaine de l'intériorité — subjective, psychique, affective — plutôt qu'au domaine des manifestations extérieures du comportement. C'est pourquoi nous «adhérons» à des valeurs: nous les intériorisons, les faisons nôtres (nous nous les «approprions», dira-t-on, pour mettre l'accent sur l'agence individuelle). C'est-à-dire que, grâce à la Charte, l'État se donnerait des outils d'encadrement de la conduite des citoyens sous prétexte de restreindre certains choix de conscience. Mais ce n'est pas le seul paradoxe. Ainsi, ces «valeurs fondamentales» que l'on veut affirmer s'offrent à la fois comme un choix (car l'adhésion découle d'un acte de volonté) et comme une évidence qui s'impose d'elle-même, car de telles valeurs devraient aller de soi, s'offrant comme rationnellement et normativement irréfutables aux yeux

de toute personne raisonnable et juste. Et encore un autre paradoxe: les valeurs sont, par définition, exclusives — elles ne peuvent pas coexister avec des valeurs incompatibles, sauf dans l'ignorance, la contradiction ou la «tolérance» hypocrite — mais, moralement, elles sont, aussi par définition, inclusives, car il est impensable, d'un point de vue universaliste, de ne pas vouloir intégrer autrui à la «vie bonne». Autrement dit, si «mes valeurs» sont les «bonnes valeurs», je suis obligé, par simple justice, de m'assurer qu'elles soient aussi les valeurs de tous. L'État risque de devenir ainsi éducateur — ou plutôt rééducateur — bienveillant, mais implacable, des esprits «égérés» ou «déviants»... C'est pourquoi je ne suis pas le seul à penser que, peu importent les motifs politiques, la précaution est de mise avant de se lancer dans l'instauration gouvernementale d'une liste de valeurs.

Alors que, depuis le début de ce siècle, nous assistons à une remontée des appels à la «défense de nos valeurs (occidentales, généralement)», un déplacement singulier s'est opéré sur le plan de la conception de la démocratie: celle-ci, en tant que forme d'organisation de la société, devrait se fonder sur des «valeurs communes», apparemment menacées par l'arrivée massive d'immigrants en provenance de cultures non occidentales. Cela explique l'apparition, dans plusieurs

pays, de « déclarations d'adhésion aux valeurs communes », comme celle que l'on fait signer aux candidats à l'immigration au Québec depuis 2009. Sans aucun véritable statut légal, ce type de serment place l'individu devant un acte qui admet symboliquement l'ascendant de la puissance étatique sur son intériorité, pourtant inviolable en vertu de la liberté de conscience. Notons qu'il n'existe aucune procédure similaire dans l'histoire des démocraties occidentales modernes (c'est-à-dire une qui oblige l'individu à certifier devant l'autorité publique son assentiment ou, si l'on se refuse à signer, à avouer sa dissidence à l'égard d'une liste d'énoncés normatifs). Par contre, un serment qui engagerait l'immigrant (et, pourquoi pas, le non-immigrant aussi) à agir dans le respect des lois, voire dans la loyauté envers ses concitoyens, serait parfaitement cohérent avec les bases de la démocratie, car la démocratie est fondée sur des principes et non pas des valeurs. Ainsi, par exemple, l'égalité entre les hommes et les femmes découle du principe d'égalité en droit et dignité de tous les êtres humains. Mais affirmer que les valeurs relèvent de l'intériorité ne signifie pas que, collectivement, nous ne puissions guider nos relations sociales, ainsi que l'action de l'État, par des valeurs partagées. En fait, la démocratie sert précisément à cela : trouver des accords et gérer les désaccords autour de valeurs et d'intérêts. Le propre aux valeurs, en démocratie, c'est la pluralisme, non pas l'uniformité. La société doit bien débattre de valeurs et des intérêts pour en arriver à des objectifs communs et peut, en ce sens, prioriser certaines valeurs (et certains intérêts) de façon légitime afin d'établir ses grandes orientations. Mais personne n'est obligé d'accommoder ses préférences normatives — appelons-les croyances, convictions, idéaux, etc. — aux mandats de la majorité ou de l'État : un citoyen est obligé de se conduire dans le respect de la légalité, non pas à y croire. J'insiste pour éviter tout malentendu : les institutions peuvent, bien sûr, invoquer et favoriser certaines valeurs (par exemple, la prédominance d'une langue sur les autres) si cela reflète une volonté générale — rarement un consensus — démocratiquement constituée.

Il est souvent question, dans les débats sur les valeurs, de référer au « message » (que l'on veut envoyer aux immigrants, par exemple) ou à la « sensibilisation » (dans le but de combattre la discrimination, entre autres). Rien n'empêche à l'État de tenter d'« éclairer le souverain », comme disaient les révolutionnaires, mais cela ne l'autorise aucunement à contraindre les individus à déclarer leur consentement ou à leur imposer (ou interdire) des actions au nom du « message » que cette imposition est censée véhiculer. Enfin, un autre argument des défenseurs des « valeurs communes » veut que la cohésion sociale demande l'existence d'un foyer moral (ou, plus vaguement, culturel) pour pouvoir bien fonctionner. Cette lecture — étonnement utilitariste quand on avance une thèse morale — est souvent validée en l'opposant au relativisme culturel : si l'on n'a pas de valeurs communes, toutes les valeurs s'équivalent et, en dernière instance, tout est permis (jusqu'au cannibalisme, l'inceste, etc.). La manœuvre est pourtant fallacieuse, car le pluralisme n'est ni statique ni le

point d'arrivée mais, au contraire, la condition de possibilité pour construire une Cité démocratique, lieu de compromis et d'équilibres fragiles. L'égalité entre les hommes et les femmes ou la séparation entre l'Église et l'État, si l'on prend ces deux acquis que la plupart d'entre nous souhaitons préserver, sont le résultat de processus politiques déployés sous les principes de la démocratie et à l'aune du pluralisme. Ce sont deux acquis auxquels notre société tient particulièrement pour des motifs historiques, si bien qu'ils sont devenus des « valeurs » largement (quoique non unanimement) partagées. Et nous, comme société, faisons collectivement le choix de les privilégier (ainsi, l'opinion publique, les partis politiques et les médias francophones du Québec consacrent beaucoup plus d'attention à l'enjeu de l'égalité des hommes et des femmes qu'à celui de l'égalité entre les personnes d'ascendance européenne et les personnes d'ethnicité minoritaire, alors qu'on peut supposer que, sur le plan des principes démocratiques, les deux enjeux revêtent la même importance).

Demandons-nous : quel sort réservent les défenseurs des « valeurs communes » à ceux et celles qui croient que les hommes et les femmes ne sont pas égaux ou que l'État et l'Église ne devraient pas être séparés ? Sont-ils à exclure, à punir, à reformer pour crime d'opinion ? Bien sûr que non, ils répondront, car nous ne vivons pas en dictature ! Mais que faire si, derrière le comportement de ces individus, se trouve une « anti-valeur » (disons, porter un signe religieux qui paraît connoter la subjugation de la femme) ? Autrement dit, leur intériorité s'extériorise dans l'espace social : l'idée devient une action observable. Plusieurs semblent penser aujourd'hui que l'État peut alors, légitimement, déclencher ses mécanismes coercitifs, cela dans le but de protéger les « valeurs communes » sous attaque. Or, quel genre de sémiotique viendra expliciter les chaînes de sens qui mènent de la disposition intérieure au symbole visible, de l'« anti-valeur » implicite à la « valeur commune » explicite ; quel type d'expertise légale motivera la sanction d'un comportement jugé déviant à cause de l'univers moral de l'individu (sa foi, par exemple) et non pas de la nature concrète de la conduite elle-même (par exemple, porter un ornement sur les vêtements ou se couvrir les cheveux) ? Quant à moi, je pense que l'exercice de la puissance étatique sur l'individu en raison des convictions que ce dernier possède, aussi déplaisantes ou absurdes à nos yeux soient-elles, ou de la simple expression de telles croyances sans qu'aucune loi ne soit violée, constitue un grave écart vis-à-vis des principes démocratiques et du pluralisme. Il faudrait, à tout le moins, faire la preuve de l'existence d'un danger imminent et quantifiable pour que l'on songe à limiter nos droits fondamentaux en tant que lourd prix à payer pour sauver notre démocratie. Quelqu'un peut-il sérieusement assurer que cette démonstration a été faite au Québec ?

THE POLITICS OF LANGUAGE, IDENTITY, NATIONALISM: REFLECTIONS ON THE QUÉBEC CHARTER OF VALUES IN THE POST-NATIONAL ERA

CELINE COOPER is a PhD Candidate in the department of Humanities, Social Sciences and Social Justice Education at the Ontario Institute for Studies in Education (OISE) at the University of Toronto. She is a weekly Opinion columnist with the Montreal Gazette and a regular contributing writer for Policy Magazine.

The goal of this article is to offer some reflection and social/political context for the current debate over Bill 60, the Charter of Québec Values. The author's starting point is that nations and the discourses constructed to validate them are "historically situated constructs that have helped legitimate particular relations between the state and capitalism" (Heller, 2011, p. 191). Hence, this Charter debate can tell us something meaningful about the tensions underlying nationalism, language, culture and identity in Québec and the broader Canadian context as they are influenced by processes of post-nationalism currently unfolding in the early 21st century. This contribution should be considered a tentative first step to situate this Charter debate into an emerging field of thought in sociolinguistics and related social science disciplines in which scholars engage with globalization.

The modest goal of this article is to offer some reflection and social/political context for the current debate over the Charter of Québec Values (Bill 60: *Charter affirming the values of State secularism and religious neutrality and of equality between women and men, and providing a framework for accommodation requests*).

I begin this discussion from the starting point that nations and the discourses constructed to validate them are "historically situated constructs that have helped legitimate particular relations between the state and capitalism" (Heller, 2011, p. 191). These processes require actors who must necessarily shift and adapt their strategies to the social, political and economic conditions of any given historical period. I argue that the arrival of this Charter debate can tell us something meaningful about the tensions underlying nationalism, language, culture and identity in Québec and the broader Canadian context as they are influenced by processes of post-nationalism currently unfolding in the early 21st century.

The following question serves as a plumb line for my reflections here: why a Québec Charter of Values and why now? Two additional considerations flow from this: First, who are the architects of this Charter and why are they defining "Québec values" in a particular way? Second, what purpose do fixed ideas about "Québec values" and what it means to be a Québécois serve?

Suffice it to say that sustained theoretical and political interrogations of this Charter — its *raison d'être*, what it means (or not), to whom and why — involve more elaboration than is possible to enter into here. As such, this contribution should be considered a tentative first step to try and situate this debate into an emerging field of thought in sociolinguistics and related disciplines in which scholars engage with globalization (see Blommaert, 2010, p. 2).

LANGUAGE AND POST-NATIONALISM

I hasten to add that discussing the world in post-national terms does not negate the continued relevance and power of nations, nationalism and nation-states. That being said, modernist approaches to nations and nation-states — particularly those with significant and continued institutional investments in the *one language/one culture/one nation paradigm* (see, for example, Anderson, 1983; Hobsbawm, 1990; Bauman and Briggs, 2003; Heller, 2011) as the Parti Québécois' approach to Québec still does — are being challenged in this new global era. We live in a time where the scale, scope and intensity of international human migration and interaction has increased dramatically; where rapidly evolving information technologies, the internet and social media have flattened state borders and — in some cases — rendered their linguistic, cultural or information laws moot; and public spaces (workplaces, media, schools, streets) are becoming increasingly globalized and thus more and more culturally diverse and multilingual.

Joan Pujolar writes that “[p]ost-national processes and discourses are those that question in specific ways the fundamental ideological architecture of nation-states” (Pujolar 2007, 73). The processes described above are making it progressively difficult for nation-states to ensure monolingual or monocultural public spaces. When this diversity brings with it corresponding demands for recognition or accommodation by minority groups, it is often interpreted as a threat to the integrity or even the survival of the nation as it has been imagined into being by actors who have labored over time and space to produce and reproduce it as something fixed or timeless. These are the kinds of tensions we are seeing in Québec right now.

Why does any of this matter to the Charter debate?

First of all, it matters because the issue of language is so inextricably bound up in constructions of Canadian state-formation and nationalisms, and because language has become “the site for articulating exclusions which can no longer be stated in terms of race and ethnicity” (Haque, 2012 p. 4). Second, it matters because the very idea of pinning a “people” and their “values” — necessarily imagined as culturally homogenous and linguistically uniform — to a territory hemmed in by man-made boundaries is becoming more and more challenging at this point in history. Third, it matters because Bill 60 includes an amendment to the preamble of the Québec charter of rights and freedoms giving gender equality, the French language, secularism, state neutrality primacy over other rights, including religious freedom. And finally it really matters because, as we are already seeing, there has been a palpable rise in social intolerance, violence and hostility against minorities — Muslim women in particular — since the charter was introduced in September¹.

WHY A QUÉBEC CHARTER OF VALUES AND WHY NOW?

It is worth taking a moment to pull the frame back and think about the conditions under which the current Parti Québécois government (who has introduced Bill 60) came to power.

The 2012 Québec provincial election was born of one of the most fractious and dynamic social revolutions seen in Québec since the Quiet Revolution. The writ was dropped in August over the clamor of *cacerolazos* (“casseroles”) and public spaces - streets, subways, parks, bridges, schools, particularly in Montreal — surging with protestors wearing the now iconic *carré rouge* (meant to symbolize student debt — i.e., squarely in the red). With the adoption of Bill 78: *An act to enable students to receive instruction from the postsecondary institutions they attend*, what had begun as a small-scale student strike (or boycott, depending on your viewpoint) against plans by the Québec Liberal government to hike tuition evolved into a commanding intergenerational movement. The uprising tapped into the momentum of the Arab Spring (the reason the movement in Québec is referred to as the *Printemps érable* or Maple Spring) and the global Occupy movement with their deeper struggles against corruption, authoritarian government, the rise of neoliberalism, corporatization of education, poverty, unemployment and uneven wealth distribution (see Cooper, 2012).

It was notable, then, that the PQ campaign strategy during the election did not focus on the economy, corruption or education. Instead, it focused on a series of flagship policy priorities centered around language, culture, identity, and sovereignty. They promised to introduce a charter of secularism and legislation strengthening language laws. In the end, it won them the election, but by a razor thin margin. When the ballots were tallied on election-day² the PQ had secured a minority government — only the third in Québec’s history³. The result was an indication that the population of Québec had not handed the PQ a mandate for a third referendum on sovereignty, or — arguably — anything else in their catalogue of proposed language and identity legislation.

Nevertheless, the PQ followed through on their campaign promises. Bill 14, *An Act to amend the Charter of the French language, the Charter of human rights and freedoms and other legislative provisions* was introduced in December of 2012. After months of tense public hearings and political wrangling with the opposition Liberals and the Coalition Avenir Québec in the National Assembly, the bill died on the order paper in November of 2013.

On September 10th 2013, Democratic Institutions Minister Bernard Drainville held a press conference in Québec City to officially introduce his government’s proposed Charter of Québec Values. The legislation, as has been widely discussed, would ban provincial employees in public institutions (inclu-

ding daycare and health care workers, police officers, judges, teachers and employees at the provincially run liquor board, for example) from wearing “ostentatious” religious symbols. Drainville’s announcement was accompanied by an illustrated pictogram depicting images of heads and hands adorned with the items that would be allowed and banned under the proposed Bill: Muslim veils and hijabs, Jewish kippahs, Sikh turbans and large Christian crucifixes worn around the neck — clearly ostentatious and therefore prohibited; Necklaces featuring small crucifixes, small earrings with the Islamic crescent moon and Star of David rings — non-ostentatious and therefore acceptable. On November 7th, the PQ officially tabled the legislation in the National Assembly.

REPRODUCING THE NATION — THE CONTINUITY OF CRISIS

The PQ’s strategy for securing a majority government and create winning conditions for a referendum on sovereignty appears to revolve around positioning themselves as the guardians of cultural survival for the francophone majority. Not insignificantly, this was the role of the Roman Catholic Church prior to the Quiet Revolution when French Canadian nationalism took a statist turn.

It is worth repeating that prior to the 1960s French Canadian identity was not defined by Québec’s borders but along ideological lines. French Canadians were encouraged by the Roman Catholic Church to coalesce around three social tenets — faith, race and language — which would ensure their collective survival in the face of perceived external dangers: Anglicization, Protestantism, and later, feminism, urbanization, modernization, and industrialization.

When secularization began to take root during Québec’s Quiet Revolution, race and religion were no longer seen as appropriate categories of identity in the new civic (and not ethnic) approach to nationalism. Race and religion were discursively absorbed into language as the main marker of identity and guarantee of collective existence, and the key symbol of national legitimacy (see Cooper 2011, 2012).

Bill 60 has sparked the latest public “crisis” of identity and nationalism, with all their attendant implications for social organization, equality and belonging in this place we call Québec. Yet despite the rhetoric, no one seems to be under any illusions that we’re having a debate about secularism, least of all the PQ government itself. There is a good reason it rebranded its original Charter of Secularism as a Charter of Québec Values. If there really were a crisis about separation of church and state requiring urgent government action, it seems that the first step would have been simple. Remove the crucifix that hangs above the Speakers chair in the Québec National Assembly. But this is not about secularism, or gender

equality. As Eva Mackey reminds us, it is “the reproduction of crisis [that] allows the nation to be a site of a constantly regulated politics of identity” (Mackey, 2002, see also Hage 1996).

CONCLUSION

Allow me the indulgence of returning to that now-iconic pictogram introduced during Minister Drainville’s press conference on the 10th of September. Those faceless, disembodied heads depicting which religious symbols would and would not be permitted by the government under the Charter struck me at the time as more bizarre than offensive or instructive. Apparently I wasn’t the only one. Columnist and former PQ strategist Josée Légault writing in *l’actualité* said it was “Kafka meets Monty Python” (Légault, 2013). In a piece for the Canadian (English-language) newspaper the *Globe and Mail*, *La Presse* newspaper columnist Patrick Lagacé (who usually writes in French) wrote that it was like “Mr. Rogers meets modernity” (Lagacé, 2013). Perhaps, in a funny way, it is that pictogram and the reactions to it that best capture the challenges, continuities and contradictions of nation-building in the post-national era.

NOTES

¹ In early September a mosque in the Saguenay region was vandalized with what was said to be pig’s blood. In late September, the *Centres des femmes du Québec* reported a rise in intolerance, violence and racist incidents toward women who wear the veil. Videos of hijab-clad women in Montreal being harassed on buses and in the streets have made their rounds on YouTube. In late November, two female daycare workers were photographed by a stranger as they walked six young children through the streets of Verdun on their way to a local park. Their picture was taken without their knowledge or approval and then posted online. Suddenly, the image was showing up on the pages of newspapers and social media. Many hateful comments were posted under the picture on Facebook: “2 bullets: it’s hunting season, let’s go!” and “Let’s burn these women and have them raped by pigs first!”

In a radio interview on CBC *Daybreak*, one of the daycare workers (speaking under the pseudonym of Julie) said everything had changed for her and her colleagues since the photo was taken and circulated in the media. She said they can no longer bring the children outside at all, for fear of being taunted and photographed. “We’re zoo animals,” she said. (Cooper, 2013)

² September 4, 2012

³ The Parti Québécois won 54 out of 125 seats in the National Assembly. Four seats separate the PQ from the opposition Liberals, who won 50 (Premier Jean Charest himself lost his seat). In the popular vote, the PQ won 31.9 percent to the Liberals’ 31.2 percent, while the upstart Coalition Avenir Québec led by François Légault received 19 seats and 27 percent of the vote.

REFERENCES

- ANDERSON, BENEDICT. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- APPADURAI, ARJUN. 2006. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham and London: Duke University Press.
- BAUMAN AND BRIGGS, CHARLES. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOMMAERT, JAN. 2010. *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COOPER, CELINE. Spring 2012. Interculturalism, Nationalism and Language in Québec: A Critical Sociolinguistic approach. *Canadian Diversity* 9(2): 34-38.
- COOPER, CELINE. December 2012-January 2013. The Québec Question in the 21st Century: The Power and Limits of Language and Identity Politics. *Inside Policy* 33-38.
- COOPER, CELINE. 2013. "Hard to deny values charter is eroding social climate," *Montreal Gazette*. December 2. Retrieved from <http://www.montrealgazette.com/life/Hard+deny+values+charter+eroding+social+climate/9234111/story.html>.
- HAGE, GHASSAN. 1996. Nationalist anxiety or the fear of losing your other. *The Australian Journal of Anthropology* 7(2):121-140.
- HAQUE, EVE. 2012. *Multiculturalism Within a Bilingual Framework: Language, Race and Belonging in Canada*. Toronto, University of Toronto Press.
- HELLER, MONICA. 2011. *Paths to post-nationalism: A critical ethnography of language and identity*. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBSAWM, E.J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAGACÉ, PATRICK. 2013. The PQ's not racist - just running scared. *The Globe and Mail*. 10 September. Retrieved from <http://www.theglobeandmail.com/globe-debate/the-pqs-not-racist-just-running-scared/article14224364/>
- LÉGAULT, JOSÉE. 2013. Charte des valeurs québécoises : la sorti de secours. *L'Actualité*. 10 September. Retrieved from <http://www.lactualite.com/opinions/le-blogue-de-josee-legault/la-sortie-de-secours/>
- MACKEY, EVA. 2002. *The House of Difference: Cultural Politics and National Identity in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- PUJOLAR, JOAN. 2007. "Bilingualism and the nation-state in the post-national era": 71 – 95 in *Bilingualism: A Social Approach*, edited by Monica Heller. London: Palgrave Macmillan.

THE CHARTER OF QUÉBEC VALUES: A VIEW FROM CULTURAL PSYCHIATRY

LAURENCE J. KIRMAYER, M.D. is James McGill Professor and Director of the Division of Social and Transcultural Psychiatry, McGill University. He is Editor-in-Chief of the journal *Transcultural Psychiatry* and directs the Culture & Mental Health Research Unit at the Jewish General Hospital in Montreal, where he conducts research on culturally responsive mental health services, the mental health of Indigenous peoples, and the anthropology of psychiatry. He co-edited the volumes: *Understanding Trauma: Integrating Biological, Clinical, and Cultural Perspectives* (Cambridge University Press); *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada* (University of British Columbia Press); *Cultural Consultation: Encountering the Other in Mental Health Services* (Springer); and *Re-Visioning Psychiatry: Cultural Phenomenology, Critical Neuroscience, and Global Mental Health* (Cambridge, forthcoming). He is a Fellow of the Canadian Academy of Health Sciences.

JASWANT GUZDER, MD is Head of Child Psychiatry, Director of Childhood Disorders Day Hospital, and senior staff of the Cultural Consultation Service, Jewish General Hospital. She is Associate Professor of Psychiatry in the Divisions of Child Psychiatry and Social and Transcultural Psychiatry, McGill University, Montreal. She co-edited the volume *Cultural Consultation: Encountering the Other in Mental Health Services* (Springer). She is active in clinical training and research in India, Jamaica and other centres and is an artist and a mother.

Cultural diversity can contribute to mental health. Research demonstrates that familiarity with others can reduce prejudice and that the positive valuation of one's own cultural identity by others can reinforce self-esteem and well-being. Recognition in public institutions is one important dimension of such social recognition. As well, there is evidence that systematic recognition of cultural and religious identity in health services contributes to improved care. The presence of clinicians from diverse backgrounds in the health care system is an essential resource to improve the accessibility, appropriateness and effectiveness of health care. In addition to undermining fundamental human rights, therefore, the proposed Québec Charter of Values may negatively affect the health of minority groups as well as impeding their access to safe, equitable, and effective health care.

The current proposal by the Parti Québécois for a Charter of Québec Values raises key questions about the direction of our society. Despite the claim that they will foster an egalitarian society, we believe that the Charter proposals are profoundly misguided for many reasons. By restricting expression of religious identity in public institutions, the Charter will undermine basic human rights of freedom of expression of religion and culture. Although respect for human rights is the most funda-

mental issue, and sufficient reason for rejecting the Charter, this paper briefly reviews evidence from cultural psychiatry, psychology and social sciences that suggests that the Charter will have negative effects on mental health, well-being and social integration (Kirmayer, 2012).

Given that certain symbols, items of clothing, and modes of dress are central to everyday religious practice in many tradi-

tions, their use in public settings is protected by human rights charters and legislation. However, in addition to the fundamental right to practice one's religion, there are important considerations for the Charter that stem from social science research on identity, integration and mental health. Specifically, the Charter and its proponents ignore the following relevant facts:

- Cultural, religious, spiritual and moral values, traditions, identities and practices play an important role in individual and collective mental health, resilience and well-being;
- Some of the benefits of cultural and religious identity and practice come from their positive public recognition, acceptance, and valorization;
- Lack of familiarity with particular groups or identities may lead to increased stereotyping and discrimination;
- On the other hand, stereotyping and discrimination are reduced with greater exposure to minorities, especially when they occupy positions of trust, power and authority in public institutions;
- Health care services and the clinical encounter are important arenas where people get to know about others' identities and traditions and develop a measure of trust and mutual understanding;
- Diversity within the healthcare workforce can improve accessibility and quality of care for minorities and increase acceptance of minorities and of diversity within the larger society. (Kirmayer, Guzder, & Rousseau, 2014)

CULTURAL DIVERSITY AND MENTAL HEALTH

Language, religion, ethnicity and other aspects of cultural background are potential sources of strength, resilience and belonging (Carpentier & de la Sablonniere, 2013; Umana-Taylor, 2011). There is evidence that practicing religion or other spiritual or moral traditions can contribute to better mental health, perhaps because it provides a supportive community and a worldview that provides meaning to adversity, and positive values to orient one's life (Jarvis et al., 2005; Green & Elliot, 2010; Koenig, 2009). The positive effects of cultural identity also come from recognition and respect by others, which is necessary to guide equitable sharing and redistribution of resources (Fraser & Honneth, 2003; Licata, Sanchez-Mazas & Green, 2011). To promote mental health, therefore, we need to actively engage others in ways that respect their backgrounds.

There is much research documenting the role of ethnic enclaves as a buffer against the negative effects of prejudice and discrimination in the larger society (Jurcik et al., 2013). Such discrimination has been shown to have effects on the mental health of migrants, with increases in the prevalence of major mental health problems as well as more common forms of emotional distress (Bosqui, Hoy & Shannon, 2013; Hassan, Rousseau & Moreau, 2013; Shaw et al., 2012). This is particularly important in the development of children and adolescents. Studies of immigrant, refugee and ethnic minority children indicate that exclusionary practices in a society increase the risk of difficulties in school as well as physical and mental health problems (e.g. Huynh & Fuligni, 2010; Ruiz-Casares et al., 2014). Allowing members of ethnocultural and religious minority groups to participate fully in public institutions is an important pathway toward their health and vitality and their ultimate integration into a society that aims not at homogeneity but a rich and lively diversity.

We all seek a balance between the comfort and familiarity of sameness and the vibrancy and stimulation of diversity (Kirmayer, 2011a). But lack of exposure to others leads to unfamiliarity, and unfamiliarity breeds stereotypes, prejudice and mistrust. Those who live in highly diverse urban settings like our large cities are more likely to become comfortable with diversity and see it as a source of strength and creativity. People who live in settings where they have little exposure to diversity may find others from different backgrounds strange and the whole idea of diversity challenging or even threatening. Rather than exploiting the stereotypes and prejudice that come from lack of familiarity, then, we need more education and exposure to diversity to actively promote mutual understanding and acceptance.

NEUTRALITY AS A VEIL FOR DISCRIMINATION

Under the banner of secularism and neutrality, the proposed Charter launches an attack on minorities and on the very idea of diversity in society. Neutrality — in the sense of equity, fairness, openness and even-handed recognition — does not depend on ignoring difference or insisting that individuals hide their identities. On the contrary, it means recognizing people for who they are and insuring they have the same opportunities, agency, voice and presence in public institutions as others, regardless of their identity (Kirmayer, 2012).

Over 82% of the Québec population identify as Christian; another 12% declare no religion. Those with non-Christian religious affiliations constitute a small minority of less than 6% and it is these groups that are explicitly targeted in the Charter. It is striking that this small minority is viewed as a threat to the integrity of Québec society. This seems to be an example of what has been called the "fear of small numbers," in which a dominant group frames itself as threate-

ned and besieged in order to justify restrictions on minorities (Appadurai, 2006).

Given the nature of religious practice, exclusion of symbols from public institutions will also mean the exclusion of certain individuals and traditions. This is, of course, not an accidental byproduct of the Charter but central to its significance. Although presented as liberating, in fact, the Charter is most restrictive of those for whom a particular style of dress is part of their daily observance of religion or spirituality. This process of exclusion will diminish the integrity of Québec society.

Tolerance, mutual understanding and respect come from dialogue with others. Public displays of religious affiliation are affirmations of personal and communal identities and values from which we all can learn. Excluding personal expressions of culture, religion, and spirituality by employees working in public institutions will prevent people from learning about each other and will lead to greater stereotyping, discrimination and social exclusion. The Charter will thus undermine efforts to build a tolerant and inclusive society and will increase ethnic conflict both at home and abroad. It is a major step backward in the effort to build a pluralistic society committed to human rights.

THE POLITICS OF DIVISION: MAKING A RELIGION OF SECULARISM

The thinking behind the Charter is a throwback to an earlier time when racism, anti-Semitism and discrimination against minorities were features of everyday life in Québec — as they also were elsewhere in Canada (Satzewich, 2011). Both Anglophone and Francophone institutions participated in this intolerance. Indeed, the Jewish General Hospital, where both of the authors work, was built in the 1930s because of systematic discrimination at major academic and health care institutions in Montreal.

Given this history, and the francophone experience as a minority in the larger North American context, Québec politicians should have a good understanding of the importance of recognition and respect for collective identity and well-being. But there are particular features of Québec history that have led to some difficulties appreciating the experience of local ethnic, religious and linguistic minorities. Memories of the colonial history of Québec and the injustices of Anglophone domination, in particular, seem to hamper awareness of the impact of the Charter — or else are used to justify its evident repression and exclusion of minorities. As Joppke (2008) points out, attitudes toward the veil are mirrors of identity of the larger society that is moved to enact restrictive legislation.

Québec society had a long history of domination by the Catholic Church and, from the 1950s, many steps were taken

to diminish the role of the church in everyday life. Only a few decades ago, nuns in habits were a common sight on the street and religious values suffused everyday life. In fact, despite efforts to secularize, Québec remains a society profoundly shaped by Catholicism. The role that this history plays in current debates is seen by the frequency that those seeking to justify the suppression of other traditions refer in positive ways to this recent experience of throwing off the oppression of the Church. Unfortunately, in making this connection, they assume that this very specific local experience provides insight into the meaning of religious institutions for people from very different backgrounds. For example, the framers of the Charter mistakenly view the religious clothing and symbols of other traditions, such as the Sikh turban or Jewish kippah, as analogous to Christian symbols like the nun's habit or the cross. In fact, the meaning and purpose of such clothing for the wearer and for others varies widely across traditions.

Arguments from Québec's past have been transposed to interpret a very different current reality rooted in the dynamics of global migration and growing hybridity. The solutions that seemed to have worked for an earlier dilemma will certainly not have the same impact on this entirely different situation. Interestingly, our own research with francophone Québécois found that many who thought of themselves as secular, nevertheless turned to religion or spirituality to cope with serious illness (Groleau, Whitley, Lesperance, & Kirmayer, 2008). Hence, the self-depiction of Québec as a secular state ignores the experiential reality of many of its "old stock" members. It is hard to see how ignoring or suppressing this reality will contribute to open, welcoming attitudes toward others with their own religious and spiritual commitments.

In the last 50 years, we have made real strides in moving beyond the history of discrimination in public institutions, including schools, hospitals, social services, police and the courts. Now, the Charter proposal is sowing the seeds of dissension by proposing a policy that violates fundamental human rights and creates an environment openly hostile to minorities. Freedom to practice one's religion and other aspects of culture are fundamental human rights and integral to the mental health of individuals and communities (Kirmayer, 2012). The current effort to limit religious freedoms has capitalized on global anxieties about the "Other" — usually framed as someone from Muslim or other non-Christian background. There is evidence that such political manipulation of fear and mistrust has had negative impacts on the security and well-being of many minorities as well as the population as a whole (Rousseau et al., 2011).

Confronted with the obvious irony of exempting the large Christian crosses in the legislature, on Mont Royal, and on the Québec flag, advocates insist these are essential parts of Québec's historical patrimony—and not strictly religious. This view fails to comprehend the meaning and message of these symbols to those who are not Christian. These exemptions also

perpetrate a very selective view of history that ignores the centrality of First Nations peoples and the contributions of many other immigrant groups. Aboriginal peoples had their traditions undermined and suppressed by government policies and have struggled long and hard to regain and revitalize their own spirituality. Indeed, honouring their history and traditions with prominent symbols in public institutions would be an important acknowledgement of our collective history (Saul, 2008).

From an Indigenous perspective, images of co-existence emphasize not integration or assimilation but mutual tolerance and respect, in which Indigenous peoples and Euro-Canadians move along toward a shared future along their separate paths. For Iroquois, this is symbolized by the wampum belt with two parallel rows (representing two paths or vessels, two nations, etc.) and three beads representing peace, respect, and friendship bridging the rows (Kirmayer, et al., 2011). The message is clear: “Peaceful coexistence among conflicting voices is possible, but only from within a dialogical relationship” (Turner, 2006, p. 85).

The citizens of Québec come from many different backgrounds. Many minority groups have been here for generations and rightfully expect to have their values and traditions fully represented and respected in mainstream public institutions. For some, religion or spirituality are key aspects of what constitutes them as individuals and as a community. Other newcomers have come here fleeing persecution in their countries of origin. All have chosen Québec because they see it as a society that is committed to values of equality and mutual respect. Honouring these values requires not just toleration of others but active recognition and engagement with diversity, giving others a place in all of our institutions.

PLURALISM, MULTICULTURALISM AND DIVERSITY IN CIVIL SOCIETY

In the discussion of the Charter, Premier Pauline Marois made some misleading statements about the negative effects of multiculturalism in the UK and has implied that French republicanism avoids these pitfalls. In fact, these claims have little basis in reality. The UK is not rife with ethnic conflict and France certainly is not free of it. Many have critiqued the way that the French ideology of republicanism has worked to marginalize, silence and exclude minorities (Ben Jalloun & Bray, 1999; Joppke, 2008).

The Commission for a Multi-Ethnic Britain, report, *The Future of Multi-Ethnic Britain* advanced the ideal of a “community of communities” and of individuals undergirded by a strong human rights framework (Modood, 2007). While “ethnicity” has been institutionally marginalized or politically distained as a source of inter-group conflict on much of the European mainland, Britain has enjoyed a measure of ethnic assertiveness that includes promoting “positive” images that challenge

longstanding stereotypes (Kivisto, 2002).

In reality, though, it is Canada — and Québec — that have been among the most positive examples of successful pluralism, advancing the ideal of creating societies inclusive of diversity. Multiculturalism, which the Québec government rejects as a political policy, actively supports diversity as a source of collective strength and shared identity (Kivisto, 2002; Kymlicka, 2007). Although the metaphor of interculturalism, which the Québec government favours, would seem to imply a symmetrical relationship — with an equal exchange between two cultures — in its application by the Parti Québécois, *interculturalisme* appears to be coded language for the re-enactment of systems of domination, marginalization and exclusion. The fear of losing one’s own identity stands in the way of deeper exchange, power sharing, and mutual transformation through encounters with the cultural other.

Despite criticism of multiculturalism, there is evidence that it has promoted social integration and well-being (Beiser, 2009; Bloemraad, 2006). Though many have proclaimed the death of multiculturalism, it is fairer to describe it as an unfinished project (Ryan, 2011). Multiculturalism, genuine interculturalism, and other inclusive approaches to pluralism need encouragement and consistent support through education and social policy.

In its mental health strategy, the Mental Health Commission of Canada (2012) noted the importance of developing a health care system that is culturally safe. Cultural safety, in this context, comes from recognizing colonial histories and systems of racialized identity and discrimination that have oppressed Indigenous peoples and many minority groups in Canada since its inception. Only by recognizing this history, and actively supporting the inclusion of minorities at the center of our public institutions can we redress this historical inequity.

Culturally competent mental health care provides an opportunity to advance this project, by respecting the nature of individuals’ cultural backgrounds and identities in the clinical encounter (Kirmayer, 2011a,b). There is evidence that systematic recognition of cultural and religious identity in health services contributes to improved care. The presence of clinicians from diverse backgrounds in the health care system is an essential resource to improve the accessibility, appropriateness and effectiveness of health care. For many from minority communities, having a clear presence among professionals in health care institutions and other public settings is a source of comfort and trust as well as an acknowledgement of the openness and inclusiveness of our society.

In fact, new waves of migration to Québec will lead to even greater diversity, changing the nature of our culture and community. We need to respond to this inevitable process of culture change by dialogue rather than political repression, promoting a vision of pluralism and unity in diversity, rather

than ethnic nationalism. Far from leading to divisiveness, dialogue and engagement with others, learning about their traditions and living together, can strengthen the social fabric so that we all benefit from the rich tapestry of diversity (Meyer & Brysac, 2012). Respecting each other — not simply for our common humanity but precisely for our uniqueness — is the way to build a healthy, strong and creative society. Diversity itself is a value that must take a place beside our commitments to insuring basic freedoms, equality, and human dignity.

REFERENCES

- APPADURAI, A. (2006). *Fear of small numbers: an essay on the geography of anger*. Durham: Duke University Press.
- BEISER, M. (2009). Resettling refugees and safeguarding their mental health: lessons learned from the Canadian Refugee Resettlement Project. *Transcultural Psychiatry*, 46(4), 539-583.
- BEN JELLOUN, T., & BRAY, B. (1999). *French hospitality: Racism and North African immigrants*. New York: Columbia University Press.
- BLOEMRAAD, I. (2006). *Becoming a citizen: incorporating immigrants and refugees in the United States and Canada*. Berkeley: University of California Press.
- BOSQUI, T. J., HOY, K., & SHANNON, C. (2013). A systematic review and meta-analysis of the ethnic density effect in psychotic disorders. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 1-11.
- CARPENTIER, J., & DE LA SABLONNIERE, R. (2013). Identity profiles and well-being of multicultural immigrants: the case of canadian immigrants living in Québec. *Frontiers in Psychology*, 4, 80. doi: 10.3389/fpsyg.2013.00080
- FRASER, N., & HONNETH, A. (2003). *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso.
- GROLEAU, D., WHITLEY, R., LESPERANCE, F., & KIRMAYER, L. J. (2010). Spiritual reconfigurations of self after a myocardial infarction: Influence of culture and place. *Health & Place*, 16(5), 853-860.
- HASSAN, G., ROUSSEAU, C., & MOREAU, N. (2013). Ethnic and religious discrimination: The multifaceted role of religiosity and collective self-esteem. *Transcultural Psychiatry*, 50(4), 475-492.
- HUYNH, V. W., & FULIGNI, A. J. (2010). Discrimination hurts: The academic, psychological, and physical well-being of adolescents. *Journal of Research on Adolescence*, 20(4), 916-941.
- GREEN, M., & ELLIOTT, M. (2010). Religion, health, and psychological well-being. *Journal of Religion and Health*, 49(2), 149-163.
- JARVIS, G. E., KIRMAYER, L. J., WEINFELD, M., & LASRY, J. C. (2005). Religious practice and psychological distress: the importance of gender, ethnicity and immigrant status. *Transcultural Psychiatry*, 42(4), 657-675.
- JOOPKE, C. (2009). *Veil: Mirror of Identity*. Cambridge: Polity.
- JURCIK, T., AHMED, R., YAKOBOV, E., SOLOPIEIEVA JURCIKOVA, I., & RYDER, A. G. (2013). Understanding the role of the ethnic density effect: issues of acculturation, discrimination and social support. *Journal of Community Psychology*, 41(6), 662-678.
- KIRMAYER, L. J. (2011a). Les politiques de l'altérité dans la rencontre clinique. *L'Autre: Cliniques, Cultures et Sociétés*, 12(1), 16-29.
- KIRMAYER, L. J. (2011b). Multicultural medicine and the politics of recognition. *Journal of Medicine and Philosophy*, 36(4), 410-423.
- KIRMAYER, L. J. (2012). Culture and context in human rights. In M. Dudley, D. Silove & F. Gale (Eds.), *Mental Health and Human Rights: Vision, Praxis and Courage* (pp. 95-112). Oxford: Oxford University Press.
- KIRMAYER, L. J., DANDENEAU, S., MARSHALL, E., PHILLIPS, M. K., & WILLIAMSON, K. J. (2011). Rethinking resilience from indigenous perspectives. *Canadian Journal of Psychiatry*, 56(2), 84-91.
- KIRMAYER, L. J., GUZDER, J., & ROUSSEAU, C. (Eds.). (2014). *Cultural Consultation: Encountering the Other in Mental Health Care*. New York: Springer.
- KIVISTO, P. (2002). *Multiculturalism in a global society*. Oxford, UK: Blackwell Pub.
- KOENIG, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-291.
- KYMLICKA, W. (2007). *Multicultural odysseys: navigating the new international politics of diversity*. New York: Oxford University Press.
- LICATA, L., SANCHEZ-MAZAS, M., & GREEN, E. G. T. (2011). Identity, immigration, and prejudice in Europe: A recognition approach. In S. J. Schwartz, K. Luyckx & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 895-916). New York: Springer.
- MENTAL HEALTH COMMISSION OF CANADA. (2012). *Changing Directions, Changing Lives: The Mental Health Strategy for Canada*. Ottawa: Mental Health Commission of Canada.
- MEYER, K. E., & BRYSAK, S. B. (2012). *Pax ethnica: where and how diversity succeeds*. New York: PublicAffairs.
- MODOOD, T. (2007). *Multiculturalism*. Cambridge, UK: Polity.
- ROUSSEAU, C., HASSAN, G., MOREAU, N., & THOMBS, B. D. (2011). Perceived discrimination and its association with psychological distress among newly arrived immigrants before and after September 11, 2001. *American Journal of Public Health*, 101(5), 909-915.
- RUIZ-CASARES, M., GUZDER, J., ROUSSEAU, C., & KIRMAYER, L. J. (2014). Cultural roots of well-being and resilience in child mental health. In A. Ben Arieh, I. Frones, F. Casas & J. Korbin (Eds.), *Handbook of Child Well-Being* (pp. 2379-2407). New York: Springer.
- RYAN, P. (2010). *Multicultiphobia*. Toronto: University of Toronto Press.
- SATZEWICH, V. (2011). *Racism in Canada*. Don Mills: Oxford University Press.
- SAUL, J. R. (2008). *A Fair Country: Telling Truths About Canada*. Toronto: Viking Canada.
- SHAW, R. J., ATKIN, K., BECARES, L., ALBOR, C. B., STAFFORD, M., KIERNAN, K. E., PICKETT, K. E. (2012). Impact of ethnic density on adult mental disorders: narrative review. *British Journal of Psychiatry*, 201(1), 11-19.
- TURNER, D. A. (2006). *This is not a peace pipe: towards a critical indigenous philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.
- UMANA-TAYLOR, A. J. (2011). Ethnic identity. In S. J. Schwartz, K. Luyckx & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 791-809). New York: Springer.

LA CHARTE DE LA LAÏCITÉ DU PARTI QUÉBÉCOIS : UN SENTIMENT DE TRAHISON CHEZ LES MAGHRÉBINS DU QUÉBEC

LAMINE FOURA, Double formation en ingénierie aérospatiale et en théologie musulmane, ingénieur dans une entreprise en aéronautique à Montréal. Il a apporté une contribution à titre d'assistant de recherche aux travaux du GRIMER (Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux de l'UQAM) de 2005 à 2007. Membre de la Table de concertation Maghreb du Ministère de l'immigration et des communautés culturelles du gouvernement du Québec de 2003 à 2008.

Lamine a participé en 2006-2007 et 2007-2008 en sa qualité de collaborateur à l'émission BAZZO.TV sur les ondes de Télé Québec. Co-Fondateur du Congrès Maghrébin du Québec et animateur d'émissions de radio sur les ondes Médias Maghreb 1450AM

La communauté maghrébine se sent trahie par le Parti Québécois; le Parti qu'elle a soutenu jusqu'alors n'a pas réussi à tenir ses promesses électorales et propose une charte qui risque de lui nuire. Le débat autour de l'adoption d'une Charte de la laïcité s'est transformé en un procès de la religion musulmane et a donné lieu à la propagation d'un discours islamophobe dans les médias et la sphère publique.

Au moment où la communauté maghrébine, une communauté francophone, avait un grand espoir avec l'arrivée du Parti Québécois au pouvoir au Québec, pour l'aider à régler le problème du taux de chômage très élevé, le Parti Québécois n'a pris aucune action concrète dans le sens d'adresser cette problématique durant près d'un an au pouvoir, pire encore il propose une charte qui va plutôt exclure une partie de cette communauté qui a pu, suite à des efforts considérables, se trouver un emploi dans le secteur public ou parapublic québécois.

UN ESPOIR OU UN MIRAGE

Ce sentiment d'espoir, vis à vis du Parti Québécois, vient essentiellement du fait que la présence de cette communauté de plus en plus importante au Québec, est le résultat d'une

politique favorisant l'immigration francophone initiée et encouragée par ce même parti. L'échec de l'intégration professionnelle de cette communauté est une remise en cause de la politique d'immigration du gouvernement québécois adoptée depuis plus de 20 ans. De plus, les membres de cette communauté font face à des réalités sociales, économiques et législatives qui enracinent une discrimination systémique à leurs égards. Les gouvernements successifs n'ont pas fait grand chose pour adresser cette problématique, il y a eu une tentative d'action soit le projet de loi sur la discrimination dont le débat public en commission parlementaire a eu lieu en 2006 mais il n'a jamais vu le jour. Une communauté jeune, hautement scolarisée et francophone se retrouve exclue au moment où le Québec a besoin de toutes ses ressources humaines pour faire face aux grands défis économiques. Les membres de la communauté maghrébine qui font face à ce problème de chômage, ont cherché des alternatives pour intégrer le marché de l'emploi, pendant que les hommes ingénieur, technicien, médecin et

enseignant optent pour des métiers comme taxieur, agent de sécurité, infirmier ou enseignant, les femmes aussi étant ingénieure, docteure, technicienne, médecin et enseignante ont opté pour des formations de reconversion de plusieurs années comme infirmière, éducatrice en service de garde ou enseignante au primaire ou au secondaire. Ces secteurs, en demande de main d'œuvre au Québec durant les dernières années, leur ont permis d'avoir un travail. Malgré les impacts négatifs sur ces personnes en terme d'estime de soi, de sentiment de rejet et de déclassement social, les témoignages sont unanimes que ces femmes et ces hommes, assument pleinement leur fonction. Le Québec, à travers leur drame personnel, a pu se permettre d'avoir des taxieurs ingénieurs ou médecins, des éducatrices en garderie médecin, ingénieure ou même possédant un Ph.D.. et des infirmières médecin ou vétérinaire avec des années d'expérience de pratique dans leur pays d'origine. Parmi ces femmes et ces hommes, il y a ceux qui sont croyants et ceux qui sont athées, il y a ceux qui sont pratiquants et ceux qui le sont moins, il y a ceux qui portent des signes religieux et ceux qui n'ont pas mais à travers les défis soulevés par les uns et par les autres, ils partagent toutes et tous leur amour du Québec et leur volonté de participer à son développement.

Le Parti Québécois au pouvoir et après une inaction totale sur la question de la discrimination à l'emploi, propose à un projet de charte de la laïcité pour mettre fin aux rêves des uns et des autres de faire partie du Québec et de participer à son développement. Après que l'état a failli à sa responsabilité envers ces femmes et ces hommes qui subissaient de la discrimination systémique et qui se sont débrouillés seuls pour se trouver une place au Québec, le Parti Québécois, à travers son projet de charte de la laïcité décide d'aller les chercher dans ces places pour les exclure à nouveau, telle est la perception du message du Parti Québécois au sein de la communauté maghrébine à travers son projet de charte pour la laïcité.

Avant même son adoption par l'assemblée nationale, ce projet de loi a renforcé des stéréotypes envers les différentes communautés en général et la communauté musulmane en particulier. Le débat lancé par le gouvernement du Parti Québécois autour de ce projet de charte a permis au discours islamophobe de prendre place dans les grands médias. Un sentiment de méfiance s'est installé au sein de la société québécoise, cette méfiance va encore avoir comme impact une augmentation du taux de chômage des communautés culturelles et la communauté maghrébine en particulier. Le débat autour du projet de charte de la laïcité du Parti Québécois s'est transformé en un procès de la religion musulmane. Les Québécoises de confessions musulmanes portant le foulard sont devenues la cible d'attaques verbales et physiques sur les ondes des grands médias québécois, dans les rues du Québec, et dans les transports publics. Les Maghrébins qui ont choisi le Québec pour vivre dans une société nord-américaine libérale et francophone, se retrouvent rattrapés par la volonté

de certains politiciens québécois qui veulent importer au Québec le modèle français qui a démontré ses défaillances et ses limites à travers les ghettos urbains et les ghettos psychologiques que vit la France.

Cette volonté d'exclusion éternelle d'une communauté francophone nous pousse à se poser une question sur la véritable définition de la citoyenneté québécoise chez les tenants de ce projet. Si l'importance de la langue commune qui est le français pour le Québec est très compréhensible à plusieurs égards, cette volonté d'effacer toute diversité dans la sphère publique donne l'impression de l'existence d'un projet de citoyenneté ethnique inaccessible aux autres que s'ils s'assimilent totalement au modèle de l'ethnie cible dans ses croyances et dans ses non croyances.

Le boom économique en Alberta les dernières années a créé un flux migratoire à l'intérieur du Canada qui a aussi touché le Québec, la communauté maghrébine attachée à l'environnement francophone québécois malgré un taux de chômage élevé et les défis d'intégrations et le déclassement social au niveau professionnel de certains, a choisi de rester dans sa grande majorité au Québec. La question qui se pose maintenant est-ce que le Parti Québécois à travers son projet de la charte de la laïcité va réussir à pousser une des plus grandes communautés de l'immigration francophone à quitter le Québec? J'espère que non, la communauté maghrébine et tout le Québec doit se mobiliser pour bloquer le passage d'un tel projet dans l'intérêt du Québec et de son avenir.

POLITICAL INTEGRATION AND THE CHARTER OF VALUES

MORTON WEINFELD is a Professor of Sociology at McGill University, where he holds the Chair in Canadian Ethnic Studies. He has published widely in the areas dealing with the sociology of ethnic and racial diversity, immigration, multiculturalism, in Canada and elsewhere, and in the field of modern Jewish studies. Among his publications are the volumes *Ethnicity, Politics, and Public Policy: Case studies in Canadian diversity*, co-edited with Harold Troper, and *Like everyone else but different: the paradoxical success of Canadian Jews*.

This article seeks to examine the proposed Québec Charter of Values within the context of the political integration of minorities in North America. In particular, the focus is on the election of ethno-religious minorities to major positions in Canada and the United States. The record in Québec is found lacking. In addition, it is suggested that European models for minority integration, endorsed by many supporters of the proposed Québec Charter, leave much to be desired.

(Note: This article was written before the defeat of the Parti Québécois government in the 2014 elections. But the issues which animated the debate on secularism, religion, and diversity in Québec remain current, at least in large sections of public opinion. So too for the arguments developed below. Since this article was written, the elections for the European Parliament in May 2014 saw a sharp increase in support for the National Front in France, to 25% of the vote. This raises further questions about the desirability of the French model as a blueprint for diversity in Québec.)

The proposed Québec Charter of Values, notably articles which would prohibit the wearing of “ostentatious” religious symbols by all provincial public employees, seeks the goal of entrenching secularism in Québec society. The proposal has come under sustained attack. Some fear the move is largely a pre-election ploy by the PQ to attract nationalist votes. In late August Liberal leader Justin Trudeau, cited in the *Montreal Gazette* of Aug. 29, 2013, compared the Charter to the legal barriers of segregation and discrimination facing Ame-

rican blacks at the dawn of the civil rights movement. Even former Premier Jacques Parizeau in the Oct. 3 2013 *Journal de Montreal* criticized the proposal as going too far. A day later so did former Premier Lucien Bouchard, followed, in milder form, by former Premier Bernard Landry. And philosopher Charles Taylor speaking at McGill compared it to a Monty Python sketch...

Many people argued that this charter would be out of step with other North American jurisdictions. But Bernard Drainville, the Québec Minister in charge of the Charter, tried to rebut that claim. He pointed out in an interview with the *Globe and Mail* on Sept 12, 2013 that indeed two American states, Nebraska and Pennsylvania, have on the books laws which restrict the religious clothing of public school teachers. Yes, but this is true for just two out of fifty states. And the truth is that these laws are very old. For example, the Pennsylvania law dates back to 1895. It was designed to combat the influence of Catholics, Jews, and immigrants in general in the United States, during a period of increased xenophobia. The law

was promoted by the Ku Klux Klan, along with other nativist groups. This is likely not the company that the Marois government would like to keep — one hopes. And no American state or Canadian province would today propose something as sweeping as the proposed Québec Charter.

In any case, Parti Québécois leaders have consistently affirmed that Québec has little to learn from other jurisdictions in North America, and that immigrants and minorities are being welcomed and fully integrated into Québec. Indeed, how to measure integration? One way is through the degree to which minority candidates can win elections. General surveys on race relations often ask respondents if they would be prepared to vote for an _____ for elected office. Québec had the non-pur-laine Amir Khadir as leader of the small fourth provincial party, Québec Solidaire. That is indeed one example of political integration, tolerance, and inclusion. And visible minority and/or non-Christian politicians in Québec have been members of provincial cabinets.

Yet how does this compare to other North American jurisdictions? Let us begin with Canada. At the federal level the NDP had a Jewish leader, David Lewis. In terms of provincial premiers, British Columbia elected a Jewish , Dave Barrett, and an Indo-Canadian, Ujjal Dosanjh, premier. PEI has had two of Lebanese ethnic origin, Joe Ghiz and his son Robert. The argument here is that elected premiers are more significant than a cabinet member. Looking at Ontario, in the post-war period each of the three major provincial parties has had a Jewish leader (Larry Grossman, Stuart Smith, Stephen Lewis). In the post-war period Toronto has elected three Jewish mayors (Nathan Phillips, Phil Givens, Mel Lastman.) These electoral victories were not at all due to any “Jewish vote.” In fact in recent decades Jews comprised comparable percentages of the population in metropolitan Toronto and Montreal, about 3-4%. Even Calgary, in supposedly red-neck Alberta, has elected Muslim mayor Naheed Nenshi... As of this writing it is not clear when Quebecers will elect a Muslim, Jew, or a non-white, as a provincial premier, leader of a major party, or mayor of Montreal (Michael Appelbaum was appointed Montreal mayor after a resignation).

Turning to the United States, we note that major cities like New York, Chicago, and Los Angeles have elected both Jewish and black mayors. The Americans have twice elected Barack (Hussain) Obama as President, an unusual black American, with his Arabic name and Kenyan and Indonesian elements in his background. Indeed, religion and religious commitments are front and center in American Presidential politics. No declared atheist would have a serious chance at a party nomination, let alone the white House. And Presidential candidates, and then Presidents, talk openly and personally about the importance of their faith and their church. They invoke God often in speeches.

But oddly the most relevant American political example for

the current Québec debate may be Senator Joe Lieberman of Connecticut, the Vice Presidential running mate with Al Gore in the year 2000. Recall that the Democratic ticket in fact secured a majority of the vote, but was denied the election following a decision of the US Supreme Court. Joe Lieberman was the first Jew on a major national American ticket, and would have been a heartbeat away from the Presidency. But more importantly, he is an Orthodox Jew. He observes the Sabbath and all holidays, keeps strictly kosher, etc. While he does not wear a kippa, he was certainly a visible symbol of strong non-Christian religiosity in American politics. He commented often during the campaign on his faith. Indeed, Lieberman has just published a book, *The Gift of Rest*, about the value of the Jewish Sabbath. More surprising is the fact that there is no research evidence that Lieberman’s Jewish Orthodoxy caused any net loss of votes to the Democratic ticket.

Americans take seriously the separation of church and state. Indeed, there is not one dime of direct government funding for private religious schools. There are no manger scenes at Christmas, no menorahs, and no crucifixes on public schools or government property. The ACLU stands guard to keep the two separate. Yet at the same time, American candidates and elected leaders regularly discuss the importance of faith. It is hard to imagine any Canadian political leader, and certainly none in Québec, making the kind of speeches that President Obama made regarding his church and his ties to the Rev. Jeremiah Wright, or Joe Lieberman’s discussions of his Judaic faith. Yet from debates about the alleged dangers of President Kennedy’s Catholicism (and the feared influence of the Vatican?) to Mitt Romney’s Mormon faith, these issues have been front and center in American political discourse.

The proposed Québec Charter will likely exempt elected officials from the prohibition on religious symbols, which is to the good. The fact is overtly religious figures have made important contributions to public life in North America. One thinks of the Rev. Martin Luther King Jr., or the Rev. Jesse Jackson in the US, or the Saskatchewan Premier and father of Medicare the Rev. Tommy Douglas. Perhaps in Québec such figures are seen as rare exceptions. Many Quebecers accept completely a post- 1960s narrative which emphasizes rampant oppression directed against them for so many generations by the Church. One option for modification of the charter is to restrict prohibitions of religious dress to those in direct authority over citizens. Surgeons yes, judges no. Yet the logic which would ban a hijab for a judge but accept it for Premier seems tortured at best.

Charter supporters have cited support of the French republican model as an alternative to the alleged dangers of multiculturalism, with regard to treatment of religious minorities, and immigrant integration. But there can be many versions of the French model. Which one? Is this also the France of Dreyfus, or the conviction of his defender Emile Zola, or the assimilation

lated Jewish premier Leon Blum (the anti- Joe Lieberman), or the collaboration of Vichy, or the brutalities of Algeria, or the riots of the heavily North African suburbs of Paris, or Le Pen and the National Front? In general, it is not clear why or how Europe offers a more welcoming model to religious or ethnic minorities. Throughout liberal-democratic western Europe today one can find legislative attempts to restrict the influence of religion, whether the issue is the wearing of religious symbols, male circumcision, kosher slaughter, the heights of mosques, etc. Minority origin politicians who succeed are usually those who are most assimilated. Moreover, most of these European democracies also have political parties which are openly xenophobic and anti-immigrant. While these parties have not generally passed the 20% threshold, they have certainly served to change the tenor of public debate and social concern about minority issues. It is not clear that this is an admirable model for a diverse society.

The continental-European model is rooted in the Enlightenment philosophy (reason over religion) and the French Revolution, which advocated submerging to the maximal extent all particularist identities under the all-inclusive *citoyen* label. Religion was to be uprooted.” In the words of Voltaire: *Ecrasez l'infame.*” And this sentiment seems alive and well in contemporary Québec. Many of the current issues roiling Québec were foreshadowed during the Revolution in a debate on the emancipation of the Jews. In the words of Clermont-Tonnerre in the National Constituent Assembly in December of 1789: “We must refuse everything to the Jews as a nation and accord everything to Jews as individuals.”

The debate over the Charter is profoundly a debate about the degree of acceptance of an “other” by a majority group. An attack on the visible expressions of faith of a devout Muslim or Jew risks becoming an attack on all Muslims and Jews — their family or friends — and soon on all minorities as well. Many years ago I attended a conference in a western European city, dealing with immigration. A group of academics were standing around and chatting at a reception. I described how I had done research on Jewish issues and indeed taught a course on Jews at McGill. After the group broke up, someone tapped my shoulder. I recognized a local senior professor and university administrator. She drew me aside and whispered — yes whispered: “ I heard you discussing your life in Montreal, was surprised at how open you were, and wanted to tell you that I too am a Jew.” She went on to tell me — still whispering — that nobody in her university knew that. She recounted how she was a child survivor of the Holocaust, remained in Europe and married another Jewish child survivor. They decided to live a completely non-Jewish life, in academia, and never told their children about their background. She sighed and said she regretted that, but claimed it was too late. At the time buried deep in the closet, she avoided at her university any discussion about Judaism, the Middle East, and Israel. Hers is the tragic European experience of the 20th century which nurtures such discomfort and its latent marginality, whether

among Jews who remained in Europe or refugee families who migrated to North America.

Devout members of religious minorities should not be pushed back into a closet. The proposed Charter of Values would steer Québec in the wrong direction.

L'ISLAM, ÉPOUVANTAIL ÉLECTORALISTE PÉQUISTE

DENISE HELLY est professeur titulaire à l'Institut national de recherche scientifique. Formée en anthropologie (Ph.D. La Sorbonne, 1975), sociologie, science politique et sinologie (École des Langues Orientales, Paris), elle a pour intérêts de recherche le statut des minorités ethniques et nationales, les théories de la citoyenneté et du nationalisme, les politiques de pluralisme culturel, les régimes de relation entre État et religion et l'insertion des musulmans. Elle a publié dix ouvrages en son nom et trois ouvrages collectifs et plusieurs articles sur les Chinois d'Outre Mer (Cuba, Mascareignes, Québec), les minorités nationales en Chine, le multiculturalisme canadien, les politiques fédérales canadiennes et québécoises d'intégration des immigrants, des enquêtes auprès d'immigrants québécois, l'histoire des idées de nation et citoyenneté et l'insertion des musulmans au Canada et en Europe.

Aux élections de 2014, tout en relançant un débat sur un 3^e référendum sur l'indépendance, le PQ construit un discours sur une menace religieuse pesant sur l'État québécois et la 'nation'. Faute de programme social et économique, il tente de mobiliser ses partisans en vue de former un gouvernement majoritaire, en gagnant cinq à six comtés francophones où la Coalition Avenir Québec a une avance de votes (Bourhis, 2013). Ce faisant, le PQ laisse enfler une campagne de stigmatisation de minorités religieuses et, délaissant sa responsabilité de parti démocrate, il libère la parole intolérante, fige le débat sur le pluralisme culturel en dialogue de sourds et encourage la violence. De parti progressiste, défenseur des intérêts des classes moyennes et élites francophones, muselant sa frange raciste et xénophobe, il veut rallier en 2013 les féministes autoritaires en mal de clientèle, les nationalistes culturels apeurés de leur perte d'influence et les xénophobes effrayés de toute concurrence. Il leur propose un projet de loi (60) visant à laïciser l'État dont nous décrivons les tenants et aboutissants de ce projet.

Le 9 septembre 2013, à Hamilton (Ontario, Canada), un immigré, chauffeur de taxi, une nuit à 3 h 15, est aspergé d'essence par un client qu'il a refusé de servir et qui, selon un policier en civil sur les lieux, l'insulte pour être un immigrant. L'affaire est traitée comme crime haineux.

En Italie, la ministre de l'Intégration raciale, Cécile Kyenge, première femme noire dans un gouvernement italien, a été comparée par le vice-président du Sénat, à un orang-outang. Elle avait mentionné les chants racistes entonnés lors de l'entrée sur le terrain d'un joueur du club de soccer de Milan

(Mario Balotelli) et était aussi en débat la question de faciliter l'accès des immigrants à la citoyenneté selon le lieu de naissance et non plus selon un lien de sang (*Le Monde*, Cécile Kyenge, ministre en proie à toutes les insultes, 8 novembre 2013).

En France, à Angers, le 25 octobre 2013, la ministre de la Justice de l'actuel gouvernement socialiste, Christiane Taubira, originaire de Guyane, est accueillie par des enfants de la *Manif pour Tous* aux cris de: « Pour qui la banane? Pour la guenon? » (*Le Monde*, Pourquoi Christiane Taubira cristallise les haines, 16 novembre 2013).

La représentation de populations comme d'« aberrations » culturelles, exhibant des mœurs bizarres, immorales, archaïques, barbares, fait partie de l'histoire moderne occidentale, comme d'autres ensembles culturels¹. Les discours sur la supériorité de la civilisation blanche par rapport aux civilisations non européennes, de la culture anglo-britannique par rapport aux cultures de l'Europe du Sud ou encore d'une « race » sur une autre (nazisme) ont eu des effets meurtriers pour des millions d'Amérindiens et d'Africains, des milliers de Chinois, d'Indiens² et pour des millions de juifs et des milliers de Tziganes³ et d'homosexuels durant la Seconde Guerre mondiale. Les mêmes discours ethno-nationalistes légitiment de présents massacres de minorités nationales en Asie et Afrique⁴. Néanmoins, depuis une vingtaine d'années, des idéologues et des courants d'opinion désignent une nouvelle cible à l'affirmation de la supériorité de ce qu'ils prétendent être la culture occidentale, les minorités⁵ religieuses (musulmane, sikh, judaïque, hindoue). Par leur discours sur la prééminence morale et intellectuelle de la culture « européenne », ils sont les héritiers des idéologues des empires coloniaux. Par leur référence à des cultures et valeurs ethno-nationales et leur rejet de cultures qu'ils disent immigrées, ils rejoignent les extrême-droites racistes et nativistes européennes qui ont pris un nouvel envol depuis les années 1990, signant la fin d'une époque de relative tolérance culturelle et religieuse.

LES DROITS DES MINORITÉS CULTURELLES APRÈS 1945

Le statut juridique des minorités culturelles a commencé à faire l'objet de protection à la fin de la Seconde Guerre mondiale, en raison de deux faits.

La réaffirmation de l'idéologie libérale après 1945. La protection juridique des minorités culturelles, territorialisées ou non, fut un sujet de négociation internationale en 1918-1922 suite à la défaite de l'Empire Ottoman et de l'Autriche Hongrie, deux empires comprenant nombre de minorités. La question fut réglée par traité et parfois par des déplacements massifs de populations pour les protéger. Quelque 200 000 Grecs du Pont (Turquie) furent évacués à jamais vers la Grèce.

Puis les exactions du régime nazi et les fascismes, italien, espagnol, français constituèrent autant de traumatismes pour les tenants du libéralisme politique : comment une démocratie moderne fondée sur l'égalité des droits individuels, le respect des libertés fondamentales et la croyance au progrès de l'humanité pouvait-elle engendrer pareil phénomène autoritaire (fascisme) et meurtrier (génocide de minorités par le régime nazi⁶). De surcroît, la Guerre froide, c.-à.-d. l'affrontement idéologique et géopolitique à partir des années 1950 entre les États-Unis et l'Union Soviétique, exigeait de réaffirmer les principes du libéralisme politique.

Le droit à l'exil politique fut protégé par la Convention de Genève (1951) et des dispositions internationales contre la discrimination envers les minorités furent adoptées, dont la Charte des Nations Unies, 1945 (art. 1, 55), la Déclaration universelle des droits de l'Homme, 1948 (art. 2), les Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques, 1966 (art. 2) et aux droits économiques, sociaux et culturels, 1966 (art. 13)⁷.

Souvent, ces documents, ainsi que d'autres⁸, ont créé des droits culturels pour les membres de minorités. L'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, conclu en 1966 mais approuvé en 1991 par l'ONU, est le plus effectif. Il déclare :

« Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue ».

Cet article s'applique même si l'État n'a pas reconnu officiellement la présence de minorités sur son territoire. Quant aux États ayant ratifié le Pacte, ils peuvent prendre des mesures spécifiques pour éliminer des inégalités dont des minorités sont victimes. Ce Pacte reconnaît également le droit à l'autodétermination des peuples en cas de domination notoire et d'exploitation.

La résistance des minoritaires. La seconde évolution fut la montée des revendications de « minoritaires » refusant leur domination au nom d'une dite différence culturelle. Initiée par les Noirs américains et reprises par les Autochtones et les féministes, cette résistance s'affirma avec force en Amérique du Nord à partir des années 1950-60 et plus tardivement en Europe (Marche des Beurs⁹, 1983).

Dès la fin de la guerre, les Noirs américains, forts de leur participation à la guerre, s'organisent et reprennent leurs revendications d'égalité de droits civils et économiques, amorcées des décennies auparavant. La lutte est violente dans les États du Sud, et les gouvernements Kennedy et Johnson recourent à la force armée pour faire respecter les droits civils et civiques des Noirs. Ils introduisent des mesures qui changeront leur sort : déségrégation des écoles, protection du droit de vote, programmes de discrimination positive (*affirmative action*). Les mêmes luttes gagnent le Canada durant les années 1960 avec les contestations amérindiennes, québécoises et moins récemment immigrées (ukrainiennes). Ces luttes et les interventions publiques qui tentent de les gérer, vont rendre impossible un usage négatif des termes de « race » et d'ethnie dans les politiques étatiques nord-américaines.

LES ENJEUX DES LUTTES MINORITAIRES

Les enjeux de ces contestations minoritaires sont au nombre de trois. La dynamique économique participe à la reconnaissance des droits des minoritaires. Le continent nord-américain est en mutation industrielle et en expansion économique. Il nécessite une croissance du marché intérieur et de la main d'œuvre, laquelle sera nationale, noire, blanche féminine et émigrée du « Tiers Monde », l'Europe ne constituant plus, à partir des années 1960, une source d'immigration. Tout quota par race ou région du monde est éliminé des politiques d'immigration en 1965 aux États-Unis et en 1962 et 1967 au Canada. En Europe la dynamique est autre : la reconstruction d'après-guerre exige une abondante main d'œuvre non qualifiée recrutée dans les ex-colonies et les droits civils et sociaux des immigrés sont reconnus durant les années 1970. Mais aucun État européen n'adopte une politique de lutte contre les discriminations et d'égalité des minoritaires culturels comme en Amérique du Nord, les minorités intérieures ne constituant nullement, à la différence de la main d'œuvre « noire » et féminine aux États-Unis, ou encore franco-canadienne au Canada, un enjeu et un atout économiques.

Le second enjeu est socio-politique, il concerne l'accès à l'État et son intervention. Les minoritaires visent la réduction par l'État, du pouvoir des majorités culturelles et politiques qui les oppriment. Le terme de majorité culturelle désigne des modes de pensée partagés par une proportion suffisamment importante de personnes dans une société¹⁰ pour que les comportements de ces dernières aient un impact pour ceux se comportant autrement. Ces modes de pensée peuvent être une passion pour le football, des modes de consommation, mais aussi une aversion envers certaines personnes qui s'accompagne de comportements discriminatoires (misogynie, homophobie, racisme, intolérance religieuse).

Les modes d'intervention étatique pour contrer les majorités culturelles racistes, xénophobes, nativistes ont pris trois formes depuis leur invention durant les années 1970. Le Canada demeure l'État qui a, en la matière, la politique la plus avancée en opposition aux pays de l'Europe continentale. En 1971, il dessine un programme multiculturaliste qui deviendra une politique multiculturaliste, c.-à.-d. s'adressant à tous les Canadiens, promouvant la pluralité culturelle de la société civile et délégitimant toute forme de discrimination culturelle (race, ethnie, religion, langue, genre, apparence physique, couleur, orientation sexuelle, handicap). En sus des sanctions prescrites par les Chartes des droits, canadienne et provinciales, pour le déni d'égalité sur la base d'une différence culturelle, la politique canadienne a trois finalités et trois modes d'intervention principaux, repris par la plupart des provinces :

- éducation des majorités culturelles afin de réduire leur discrimination de minorités culturelles. Il s'agit

pour l'État, ses agents et pour les élus, de condamner tout discours public raciste, ethnociste, xénophobe, avançant par exemple que la vie politique, la redistribution, l'accès aux emplois du secteur public, la reconnaissance sociale, les modes de faire dans la société civile doivent servir les valeurs et intérêts des « natifs nationaux » et de la « majorité culturelle » ;

- aide financière à l'organisation communautaire ethnique pour faciliter l'adaptation culturelle des nouveaux migrants, leur accès au marché du travail, aux programmes publics et à la connaissance de leurs droits (éducation juridique, notamment des femmes) ;
- ouverture de voies de mobilité sociale (Loi de discrimination positive en faveur des minorités visibles, 1986).

Le troisième enjeu est politique et intellectuel. Durant les années 1980-90, les revendications d'égalité des Noirs et des mouvements féministes nord-américains ont suscité un large débat en philosophie politique sur l'efficacité du droit formel à l'égalité. Des critiques radicales des postulats de la pensée libérale anglo-saxonne classique¹¹ ont été formulées et ont rendu peu légitime l'universalisme abstrait libéral et le rejet de programmes de discrimination positive selon la race ou l'ethnie¹². Ce débat et cet enjeu semblaient dépassés au début des années 2000 ; ils ont repris sens avec les discours sur les failles du multiculturalisme¹³ et surtout la montée de courants racistes et xénophobes : Tea Party aux États-Unis, hostile aux Noirs et Chicanos ; Parti Québécois au Canada, hostile aux croyances religieuses et aux immigrés ; extrêmes-droites européennes, des partis historiquement nativistes.

LA RÉSISTANCE DES MAJORITAIRES AU PLURALISME CULTUREL, AU DÉCLASSEMENT SOCIAL ET À LA SOLIDARITÉ

Les revendications minoritaires questionnent les identifications collectives et les modes de pensée et de vie des « majorités » culturelles qui les dominent. Les Noirs condamnent le racisme (majorité blanche raciste) ; les femmes, la suprématie masculine en matière professionnelle et politique (majorité misogyne) ; les Amérindiens, la dépossession de leur territoire (majorité « civilisée » vs culture « archaïque ») ; les musulmans la dépréciation de la religion (majorité athée, nous verrons), et les homosexuels, les rôles sexuels.

Les revendications minoritaires menacent les gains retirés de la discrimination par certaines catégories sociales, comme les employeurs usant de la main d'œuvre de minoritaires (immi-

grés, Chicanos, Noirs peu qualifiés¹⁴), les détenteurs d'emplois syndicalement très protégés et historiquement alloués à des natifs (fonctions publiques, enseignement secondaire, police), et les salariés nationaux protégés de la concurrence de leurs homologues des minorités. Les programmes *d'affirmative action* visent précisément à créer une concurrence sur le marché de l'emploi des secteurs publics, en accélérant la mobilité occupationnelle des segments éduqués des minorités racialisées, immigrées et féminine.

Les catégories sociales les plus concurrencées par les contestations minoritaires sont celles salariées, souvent non hautement qualifiées, ni très scolarisées, dont le niveau de vie et les modes de vie et de pensée sont mis en cause par la mutation socio-économique et culturelle en cours depuis les années 1980. En majorité blanches, socialisées à l'idéologie nationaliste, à la protection de l'État-providence et à la prédominance de leurs manières de vie dans leur environnement social, elles subissent une dévalorisation socio-économique et culturelle. La mondialisation économique menace leurs acquis et statuts sociaux ancrés aux actions d'États nationaux, et réduit leur compréhension des dynamiques économiques, politiques et culturelles. Elles se trouvent ou se voient à l'avenir aux prises avec de multiples changements, mobilité accrue de la main d'œuvre, délocalisation des productions, transformation de la structure des occupations, faible mobilité sociale pour leurs descendants, baisse de pouvoir d'achat, chômage, précarisation de l'emploi, et, fait non de moindre importance pour des catégories sociales nullement misérables, inefficacité et dévalorisation de leurs schèmes de pensée. Elles se perçoivent 30 ans après le début de la mondialisation économique-financière comme les agents passifs de la mondialisation et gagnent les partis d'extrême-droite.

Les acteurs désignés de la résistance à la mondialisation économique-financière, les partis de gauche, socialistes, sociaux-démocrates et communistes européens, démocrate américain, travailliste britannique, libéraux canadiens, intégrés de technocrates des secteurs privé et publique, se sont en effet révélés inopérants et ont perdu leur clientèle historique. Faute d'une réplique articulée à la mondialisation dès son apparition, ils tentent d'en réduire les effets inégalitaires face aux discours victimaires de leurs adversaires directs, les extrême-droites. Une des plus actives de celles-ci, le Front National français, illustre les postures réactionnaires, nostalgiques de ceux se considérant menacés ou perdants de la mondialisation. Il vante la fermeture culturelle, la suprématie de la civilisation blanche chrétienne, la xénophobie et, en économie, le retour aux frontières nationales et la solidarité ethnionationale. De cette réaffirmation des thèses populistes, anti-étatistes, anti-élitistes, xénophobes, l'enjeu des luttes minoritaires est devenu au fil des années 2000 un conflit culturel et politique entre des promoteurs de la mondialisation, de la mobilité, des inégalités croissantes et de la pluralité culturelle, et des « nationaux » orateurs de leur victimisation, de la protection des frontières, de la nation et de l'État providence d'après-

guerre¹⁵. Cette lutte est âpre pour certains minoritaires, car nombre des minorités encore ostracisées il y a 30 ans, sont désormais intégrés économiquement et symboliquement dans les sociétés occidentales, femmes et Noirs éduqués, immigrés d'Asie de l'Est, ethniques européens. Demeurent sujets potentiels d'exclusion culturelle, ouverte, institutionnalisée, les Autochtones, les migrants inorganisés (Roms et musulmans) et les illégaux (au nom de leur non appartenance à la nation).

POURQUOI LES MUSULMANS ?

Cependant, selon l'importance démographique et politique des minorités et souvent la conjoncture électorale, racisme, suprématisme blanc, intolérance religieuse, homophobie, antisémitisme, islamophobie, xénophobie sont, comme la révolte de rue, le vote punitif et la condamnation de l'État, les formes de la réaction de ces catégories sociales qui, incapables d'imaginer de nouveaux programmes politiques et de transformer les partis établis, défendent leurs acquis matériels, identitaires, politiques, culturels en voulant limiter l'accès des minorités aux programmes étatiques. Aux États-Unis, les Noirs pauvres et les Chicanos demeurent les bêtes noires des classes moyennes et élites proches des Républicains ; elles s'opposent à deux réformes de programmes fédéraux ciblant ces minorités, Obamacare et la Loi d'immigration¹⁶.

Deux lois récentes concernant le cursus scolaire illustrent d'autre façon, le rejet des minorités, dont les femmes font encore partie. L'une votée en 2010 en Arizona interdit les références à l'histoire des minorités ethniques, et une autre, votée en avril 2012 au Texas, les références aux « ethnies », à la race et au genre¹⁷.

En Europe, c'est contre d'autres minoritaires, les Roms et les musulmans, qu'enfle l'animosité des catégories sociales déclassées ou perdant leur influence du fait de la mondialisation économique, du changement culturel et de leur crainte de perte de l'État-providence. Les musulmans sont une cible en raison de divers facteurs. Les uns, internationaux, sont la visibilité de la contestation politique islamiste dans les pays musulmans depuis la Révolution iranienne en 1979, les luttes politiques internes depuis 1989 dans les ex-dépendances de l'URSS (Caucase, Asie centrale, Afghanistan, voire Syrie), et les guerres provoquées par l'intérêt des États occidentaux pour Israël et les ressources énergétiques du Moyen Orient¹⁸. Autant de faits qui ont ouvert des routes d'émigration des minorités chrétiennes mais aussi de musulmans vers l'Occident. D'autres facteurs sont internes. Ce sont l'importance démographique des musulmans au sein des populations d'origine immigrée en Europe où la xénophobie monte depuis les années 1990, les faibles organisation et mobilisation communautaires des musulmans pour défendre leurs droits vu leur établissement définitif récent (années 1980-90), l'absence d'organisation musulmane centrale et hiérarchique, et les

clivages ethniques, linguistiques, intra-religieux, nationaux, politiques, qui les divisent comme ils divisent le monde musulman.

LA MENACE MUSULMANE SUR LES VALEURS QUÉBÉCOISES: LE PROJET DE LOI 60 OU CHARTE AFFIRMANT LES VALEURS DE LAÏCITÉ ET DE NEUTRALITÉ RELIGIEUSE DE L'ÉTAT, AINSI QUE D'ÉGALITÉ ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES ET ENCADRANT LES DEMANDES D'ACCOMMODEMENT (NOVEMBRE 2013)(DÉSORMAIS CITÉE COMME CVQ)

Contrairement aux partis socio-démocrates du continent nord-américain¹⁹, voire au Parti Conservateur canadien, le Parti Québécois (PQ) fait de la présentation de la religion comme ennemi des valeurs québécoises, un item de son programme selon une tactique électoraliste d'élites politiques et culturelles impuissantes à faire face à une évolution qu'elles n'ont su ni prévoir, ni contrer. La défense de l'identité nationale, ancré désormais à la religion et non plus à la langue, au fédéralisme, à la concurrence ontarienne, à l'origine ethnique, est devenu un instrument de légitimation du pouvoir d'élites incapables de réformes créatrices de richesses et d'emplois, qu'elles fussent égalitariste²⁰, écologiste, internationaliste, pacifiste, technologique, et reproduisant le statu quo (conservatisme fiscal et social, absence de projet économique, obscurantisme culturel).

En Europe, c'est au nom de la défense et de la survie de la nation française, italienne, anglaise, flamande, suédoise, ou encore de la liberté de choix culturel (Pim Fortuyn List, Geert Wilders, Partij voor de Vrijheid, Parti de la liberté), que des chefs de parti d'extrême-droite (Front National; Liga Norte; Swedish democrats, Austria's Freedom Party, English Defence League, Belgium's Vlaams Belang) attisent l'hostilité contre l'Islam. Au Québec, selon les idéologues du PQ, trois évolutions exigent un sursaut de défense de la nation, une nation caricaturée, réduite à son front du refus de la mondialisation, pourtant désormais accomplie, du refus de l'immigration, des cultures différentes, des innovations sociales, économiques, écologiques. Selon les sondages, l'adoption de la Charte des Valeurs Québécoises (CVQ) est soutenue par un Québec masculin, blanc, rural (Patriquin, 2013).

La menace a trois versants: 1) déni de l'égalité des genres lors de demandes d'accommodement raisonnable pour motif religieux, 2) présence de croyants religieux dans le personnel de l'État, et 3) croissance de la population musulmane:

« Québec was a very religious place until the 1960s, when it gradually moved toward secularization. For the majority of Quebecers who support the legislation, declaring gender equality paramount when considering religious-based requests for accommodations or asking public employees not to wear conspicuous religious symbols on the job are just logical next steps. These steps are taken at a time of

growth of Islam in Québec, as everywhere else. But the legislation is not specific to any religion. And, in order to make this even clearer, our party, the Parti Québécois, now proposes the removal of the crucifix that hangs in the legislature. » (Drainville & Lisée, 2013)²¹.

Face à ces trois menaces, l'État doit refouler la religion hors de ses instances, voire des tribunaux vu la question des accommodements raisonnables à base religieuse. L'État doit être transformé, de régime de coopération restreinte avec les institutions religieuses en régime de séparation stricte des institutions et croyances religieuses. Il doit devenir laïc selon le modèle d'une métropole coloniale, semble-t-il, jamais oubliée. Mais la transformation de l'État provincial en État laïc exige des idéologues péquistes plus qu'une posture de colonisés, elle demande manipulations de faits.

LE CONTEXTE HISTORIQUE

La laïcité fut imposée en 1905 en France pour contrer la puissance d'une Église catholique nationale et d'une Papauté qui s'opposaient à la démocratisation politique et à la réduction de leur rôle dans l'enseignement et dans la vie publique. La laïcité fut imposée contre un ennemi puissant, institutionnalisé, influent, agissant²². Quant à la séparation, plus strictement respectée, de l'État et des institutions religieuses aux États-Unis, elle fut votée pour mettre fin au conflit entre les églises protestantes tentant chacune de s'appropriier l'État. Dans les deux cas, l'enjeu était de taille, réel, décisif pour l'avenir des institutions étatiques et des sociétés civiles et, dans les deux cas, il est amplement documenté par des études universitaires. À la différence de l'État français, facilement autoritaire en matière de religion, l'exemple américain n'est pas invoqué par les idéologues du PQ: la société civile états-unisienne est religieuse et la liberté de religion sévèrement respectée par les tribunaux jusqu'à l'heure.

Quant au titre ambigu de la loi mêlant laïcité et neutralité religieuse, il semble traduire des conflits internes à l'administration du gouvernement péquiste actuel. La neutralité signifie une égalité de traitement par l'État, de tous les croyants et des non croyants. Elle n'interdit nullement une identité religieuse de l'État comme dans les monarchies constitutionnelles européennes, pas plus que le défraiement par des fonds publics ou par l'impôt de la reproduction des institutions religieuses (Allemagne, Espagne, Belgique, Scandinavie, Grèce, Danemark, Royaume Uni), ou encore des accords entre l'État et des institutions religieuses dans les domaines de l'enseignement (Espagne, Angleterre, Canada), de l'assistance sociale (Allemagne)²³. La laïcité comme catégorie constitutionnelle n'est qu'une forme particulière, négative, de la neutralité. Elle interdit à l'État toute relation avec une ou des institutions religieuses, dont toute contribution à leur reproduction, et elle interdit à ses agents de manifester leur allégeance religieuse.

Le projet de loi 60 interdirait non seulement aux agents de l'État mais à tous les employés de l'État, comme les médecins, le port de signes religieux visibles²⁴.

L'ENNEMI

quel est l'ennemi de la nation québécoise exigeant l'adoption d'un régime de laïcité? L'Église catholique a perdu sa puissance sociale et politique, aussi le projet de loi ne saurait-il prolonger un règlement de compte inachevé avec celle-ci, que certes des groupes d'intérêt tentent de perpétuer. L'ennemi est tout fidèle d'une des religions non chrétiennes présentes au Québec car, seules, celles-ci exigent éventuellement le port d'un signe visible. Un fidèle catholique ou protestant ne doit pas, pour respecter sa foi, porter une voile, une kippa, un turban, un poignard, une barbe, une perruque, ou une robe longue et des manches l'éché. Cependant, la fonction publique québécoise se démarque au Canada par sa très faible intégration de membres des minorités ethniques, lesquels représentent 6% de ses agents. De fait dans leurs déclarations, ni le ministre des Institutions démocratiques, ni aucun porte-parole péquiste n'ont pu faire état d'une multiplication des accommodements raisonnables à motif religieux depuis 2006 (Koussens, 2013), citer un tel accommodement ayant enrayé le fonctionnement d'un service de l'État provincial, une plainte d'usager à l'effet d'avoir été servi par un agent de l'État portant un signe religieux, pas plus que le nombre d'agents de l'État portant des signes religieux visibles et qui perdraient leur emploi suite à l'application de la CVQ. Ils n'ont pas plus apporté la preuve²⁵ que les demandes d'accommodement raisonnable déposées auprès de la CDPQ concernaient le secteur public ou provenaient en majorité de fidèles d'une religion minoritaire.

Les ennemis à exclusion de l'État national sont les musulmans qui représentent 3% des croyants de la province, les juifs (1,1%), les hindous (0,4%) et les sikhs (0,1%). 82,2% des croyants québécois se déclarent chrétiens et 12,1% sans affiliation religieuse. Aucune des minorités religieuses visées ne dispose d'un pouvoir décisionnel dans l'appareil politique ou la vie sociale au Québec, et seule la minorité juive a quelque influence. Les musulmans sont les plus nombreux, 243 000 personnes, et leur nombre a augmenté de 134% depuis 2001 (Statistique Canada, recensement 2011) vu la politique québécoise de recrutement préférentiel de migrants francophones, en l'occurrence maghrébins²⁶. Et certains d'entre eux défendent le projet d'État laïc : *Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec (AMAL)*.

Le projet de loi 60 semble rater sa cible en l'absence d'ennemi, Il veut en fait bloquer l'accès des croyants minoritaires à un emploi dans les secteurs investis historiquement par des Canadiens français (fonctions publiques, enseignement secondaire, secteur hospitalier, police, justice). Il est une injonction lancée aux minorités religieuses d'éviter ces réservoirs d'emplois canadiens fran-

çais et, ce faisant, une invitation au profilage ethnoreligieux et ethnique. Comment une personne portant un nom juif, sikh, arabe, musulman mais aucun signe religieux visible, ne sera-t-elle pas soupçonnée de biais politique et d'allégeance nationale? Comment, par amalgame, tout porteur de nom non francoquébécois ne sera-t-il pas suspect? (pour le point de vue de constitutionnalistes : <http://theglobeandmail.com/news/politics/is-quebecs-secular-charter-constitutional-nine-legal-experts-weigh-in/article14324825/?page=all>)

Si l'on peut comprendre l'intérêt de natifs «de souche» à réduire la concurrence sur le marché de l'emploi en chassant immigrés et ethniques des emplois qualifiés du secteur public, comment va-t-on combler les postes d'emploi de ce secteur non ou peu qualifiés et souvent occupés par des immigrés? En les réservant à des jeunes «de souche» chômeurs, au lieu de les qualifier?

LE DÉDAIN DU JURIDIQUE : LE DROIT À L'ÉGALITÉ DES GENRES

La mention de ce droit dans le projet de loi 60 est superflue, superféatoire, vu le préambule, l'article 10 et l'article 50.1 (ajouté en 2008) de la Charte des droits et des libertés de la personne du Québec²⁷. Mais le champ juridique n'est pas le champ d'exercice des courants d'opinion racistes, ethnocistes, xénophobes, nostalgiques qu'ils sont de la suprématie de la souveraineté populaire sur le pouvoir judiciaire. Leur propos est plutôt de déléster les juges de leur pouvoir de protéger les libertés et les minorités, et de redonner aux majorités culturelles et à leurs représentants parlementaires le pouvoir de décider de normes de conduite dans la société civile, comme avant 1945.

Pourtant, en démocratie moderne, on ne saurait interdire un comportement privé à un individu à moins qu'il ne porte atteinte aux droits, à la dignité ou à l'intégrité physique et psychique d'autrui. Les libertés d'opinion, de croyance, de choix culturel ne sauraient pas plus être entravées, annulées au nom de la volonté, des valeurs, de «malaise» de majorités culturelles. La démocratie ne peut, par définition, être faite de conflits, de compromis, de négociations vu les différences innombrables de représentation du monde, de valeurs morales, d'usages, de modes de faire et de penser, à moins de désirer la violence politique.

Le schème de l'oppression inhérente des femmes dans l'islam et dans les religions en général (interdiction de prêtrise pour les femmes dans le catholicisme par ex.), il relève de l'amalgame, une logique aisée à manier. On peut dire l'équipe du maire de Laval, Gilles Vaillancourt, à l'image des élites politiques québécoises; il suffit d'amalgamer Laval et le Québec. On peut réduire les sociétés latinoaméricaines au Sentier Lumineux, la société française au Front national et le Québec à sa fraction nativiste. On peut similairement essentialiser le

mauvais traitement des musulmanes en réduisant les sociétés musulmanes aux Talibans afghans et aux monarchies du Golfe, et omettre l'existence des sociétés maghrébines, turque, jordanienne, indonésienne, malaise, soit la majorité des sociétés musulmanes et le milliard de musulmans qui les compose. Une logique semblable conduit à réduire les sociétés latino-américaines au Sentier Lumineux, la société française au Front national et le Québec à sa fraction nativiste. C'est omettre les luttes entre musulmans et islamistes, entre islamistes modérés et djihadistes, entre féministes musulmanes et défenseurs du patriarcat et des systèmes tribaux.

La femme musulmane est devenue depuis vingt ans l'écran sur lequel des idéologues civilisationnels affichent leur supériorité culturelle et projettent leur devoir d'intervention. Ils veulent voir dans le port du foulard une domination sexiste des femmes et, si librement choisi, l'aliénation des femmes par des coutumes archaïques et piétistes. Un porte-parole du projet péquiste, Janette Bertrand, déclara à un journaliste, sans l'ombre d'un sourire, avoir peur (*scared*) d'être soignée par une femme médecin portant le foulard islamique, car les musulmans laissent les femmes mourir plus vite (Patriquin, 2013). Dès lors, sauver la musulmane de l'islam et d'elle-même est devenu l'industrie de ces nouveaux activistes civilisationnels, arabes chrétiens, musulmans, non musulmans (Abu-Lughod, 2013), dont l'érudition n'atteint jamais celle de Huntington, Landes, Barber (Helly, 2002). Un nouveau mythe est inventé, celui d'un Islamland répressif, barbare, arriéré, diamétralement opposé au mythe érudit orientaliste de la fin du 19^e siècle qui vantait la sensualité, la douceur, la sophistication de l'Orient.

Abu-Lughod rapporte l'apparition de ce nouvel activisme à la stagnation, sinon au déclin d'influence, du mouvement féministe états-unisien et à sa recherche d'une *strategic diversion from a fragmented domestic politics*, une stratégie globale impliquant des organisations internationales, force de déclarations, mais peu d'interventions dans les sociétés musulmanes oppressives pour les femmes.

Cette mouvance féministe autoritaire stigmatisant les musulmanes (PDF-Q par ex. au Québec) s'affronte à une mouvance féministe démocratique (par ex. Fédération des femmes du Québec). PDF-Q estime que le port du voile symbolise l'asservissement de la Femme et doit être combattu au nom de l'intérêt collectif des femmes; il s'oppose à la Fédération des femmes du Québec, qui, au nom de la liberté individuelle, défend le droit de porter le hijab²⁸.

La croisade en vue de sauver la Femme musulmane de l'islam et d'elle-même et de préserver les autres femmes de l'islam ne relève pas seulement de l'amalgame. Elle efface des faits qui sapent ses prétentions, i.e. les enquêtes de PEW Center dans le monde musulman ou en Amérique du Nord montrant un désir de démocratie et d'inclusion des femmes dans la sphère publique et une seule différence notable, un puritanisme en matière de sexualité. Elle efface les critiques et luttes des

féministes musulmanes (Sahgal & Yuval-Davis, 1992; Shahrzad, 2001; Razack, 2007; Helly, 2010), sans oublier le détail que les premières femmes devenues Premier Ministre le furent dans des pays musulmans (Pakistan, Bangladesh). C'est aussi omettre qu'au Canada, les musulmans sont les immigrés les moins pieux à la différence des immigrés asiatiques des années 1990 qui montrent l'affiliation et la pratique religieuses les plus fortes (Indiens, Chinois, Coréens)²⁹.

L'ATTEINTE AUX VALEURS QUÉBÉCOISES

Par les débats, non fondés, qu'ils suscitent autour de la liberté de religion en régime laïc³⁰, du droit à l'égalité et des accommodements raisonnables, par sa stigmatisation de croyants accusés d'incapacité civique, le projet de loi 60 montre son ancrage dans un fondamentalisme athée qui relève de l'histoire révolue d'une colonie soumise à l'ultramontisme catholique et dont le souvenir devrait devenir celui de tous les résidents du territoire québécois. Le recouvrement de la société civile par l'idéologie de Canadiens Français traumatisés par le pouvoir rétrograde d'un clergé colonial devient un projet politique. La notion de territoire québécois, ouvert à tous, et non de terre réservée aux Canadiens français, n'est pas acquise, 40 ans après la Loi 101.

L'animosité envers l'Islam qui sous-tend le projet de loi 60, est une des facettes du refus d'un changement culturel qui anéantit des schèmes de pensée populaires et fondant les idéologies dites de gauche. Sont en cause le statut de la religion dans une société actuelle et des schèmes de pensée, dont le schème de la rationalité (Helly, 2013, INRS web-zine).

L'idée de la religion comme d'un archaïsme intellectuel ne pouvant subsister dans une société «moderne» menée par la rationalité et sa manifestation la plus évidente, le progrès social, scientifique et technologique, demeure prégnante dans les milieux oubliés de l'histoire occidentale et non avertis des débats entre scientifiques, éthiciens et philosophes. Le questionnement de cette idée a débuté au 19^e siècle avec les effets du colonialisme, de l'esclavage, de l'industrialisation, pour se poursuivre après les hécatombes de la Première Guerre mondiale et l'Holocauste. On ne peut que rappeler les contradictions de la rationalité et de la modernité qui produit les droits de l'Homme et les politiques pour indigènes, le contrat démocratique et le colonialisme, des citoyens et des non citoyens (femmes, colonisés, salariés pauvres exclus de la vie politique jusqu'au 20^e siècle). Définir la modernité comme une dynamique assurée d'émancipation et d'affirmation de la rationalité est un projet a-historique (Gray, 2012; Sen, 2003)³¹.

La rationalité n'est pas l'exercice d'une logique scientiste visant à définir et à affirmer des opinions, des choix et des intérêts. Elle n'est pas le trait fondamental de la psyché humaine et de l'univers social, et elle ne suffit pas toujours

à résoudre les conflits entre humains, ni à définir un but commun. Elle est l'apprentissage et l'exercice de la mise à distance de ces convictions, du doute qui laisse place à la différence, au différend et à des convictions aussi opposées que le sentiment religieux, l'athéisme et l'agnosticisme. Mais refusant pareille mutation culturelle et intellectuelle qu'ils assimilent à une victoire du relativisme culturel et non à la réflexivité de sujets, de larges courants d'opinion s'insurgent du « retour » de la religion, incarnation de l'irrationnel, et militent pour son refoulement hors de la vie politique, voire de la sphère publique. L'exclusion de l'État de minorités religieuses sans pouvoir économique, politique et social relève de ce refus de compréhension critique de la modernité. Faute de réel ennemi menaçant les institutions étatiques ou la société civile, elle conduit à un projet d'État laïc nullement politique mais électoraliste.

L'idée d'un retour du religieux est une idée leurre. La sécularisation ne connaît pas de recul dans les pays occidentaux et la croyance religieuse n'y fait pas de milliers de nouveaux adeptes (Norris & Inglehart, 2004). On assiste simplement à la constitution de nouvelles sectes et nouveaux courants religieux syncrétiques, et à un transfert de l'adhésion séculaire aux églises chrétiennes historiques, à des églises chrétiennes minoritaires, charismatiques, évangéliques. En ce sens, le changement depuis les années 1980 n'est pas un retour du religieux, ni un déclin de la sécularisation mais l'apparition de nouvelles formes de croyances et de groupes religieux. La mutation consiste aussi dans le changement de stratégies de coalitions d'églises protestantes minoritaires aux États-Unis à partir des années 1980, et dans l'adoption par la Papauté de nouvelles stratégies d'influence pour soutenir sa contestation, conservatrice, de la mutation politico-culturelle des années 1960-70 (changement de mœurs et de valeurs).

Les acteurs religieux, notamment institutionnels, américains, européens, latino-américains et africains, sont très actifs depuis vingt ans sur la scène politique, participent aux principaux débats moraux et politiques sur l'euthanasie, l'homosexualité, le clonage, l'avortement, les guerres américaines, le conflit israélo-palestinien et le génocide au Darfour et assument des positions diverses mais ancrées dans une morale chrétienne. Cette stratégie peut motiver une lutte politique de la part de libéraux et d'agnostiques militants, mais nullement un absolutisme ou un fondamentalisme anticlérical, une intolérance religieuse et une annulation du droit à l'égalité des minorités non chrétiennes. Elle ne saurait non plus légitimer une défense de la suprématie politique des majorités culturelles et un ostracisme de la religion et des acteurs religieux³². Ces luttes ne sauraient avoir non plus comme dommages collatéraux une atteinte à la liberté de religion et une condamnation de toute influence de la religion sur la vie politique. Des positionnements progressistes et égalitaristes ont été et sont

adoptés par des institutions religieuses, notamment protestantes (reconnaissance de l'homosexualité, défense et asile des réfugiés, lutte contre les inégalités).

CONCLUSION

La visée du jeu politique de l'identité nationale (*identity politics*) par le P.Q. était, aux prochaines élections en 2014, de former un gouvernement majoritaire en gagnant cinq à six comtés francophones où la Coalition Avenir Québec avait quelque avance de votes (Bourhis, 2013). Pour ce faire, le P.Q. lança une campagne de stigmatisation de minorités religieuses, délaissé sa responsabilité de parti démocrate en libérant la parole intolérante, figeant le débat en dialogue de sourds et encourageant la violence. De parti progressiste, défenseur des intérêts des classes moyennes et élites francophones, muselant sa frange raciste et xénophobe, il voulut rallier les féministes autoritaires en mal de clientèle, les nationalistes culturels apeurés de leur perte d'influence et les xénophobes effrayés de toute concurrence. Selon un sondage Léger en septembre (Authier, 2013), 52 % des Franco-Québécois et 32 % des résidents de la province appuient le projet de loi 60. Près de la moitié des défenseurs du projet estime que les immigrants menacent l'héritage du Québec, désirent que les immigrants délaissent leurs usages, dont le port du voile, et voulait préserver l'héritage chrétien de la province et transmettre ses propres usages et coutumes à ses enfants.

De ce projet électoraliste ethnonationaliste, la violence symbolique et physique subie par les minorités religieuses fut et demeure le dommage collatéral. Le Conseil musulman de Montréal et le Collectif québécois contre l'islamophobie ont dénoncé une augmentation du nombre de plaintes déposées auprès du second organisme pour des actes, agressions physiques ou des propos islamophobes durant la période du 15 septembre au 15 octobre 2013, soit 117 plaintes, dont 114 concernaient des femmes comparativement à 25 plaintes similaires entre le 1^{er} janvier et le 31 juillet dernier (<http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2013/11/05/004-handicap-visuel-charte-valeur-position-sourd.shtml>). Les centres de femmes de plusieurs régions du Québec ont également recueilli « plusieurs dizaines de témoignages de femmes, en majorité musulmanes disant ayant été insultées, bousculées ou agressées dans l'espace public... On parle de plusieurs dizaines d'incidents. Des propos haineux, racistes. Des commentaires xénophobes. Parfois les femmes se font bousculer, cracher au visage. Donc, on parle parfois d'incidents de nature violente », selon Valérie Létourneau, porte-parole du Regroupement des centres de femmes du Québec (Gagnon & Chouinard, 2013). Pour la première fois depuis son ouverture, un bain turc a été vandalisé à LaSalle (Scott, 2013). Vu la non publication par le SPVM des crimes haineux perpétrés à Montréal, on ne sait si ce type d'agressions a été plus fréquent depuis l'été 2013.

Depuis le début de la campagne électorale, le candidat à la mairie de Saint-Jean-sur-Richelieu, Khaled Kalille, reçoit régulièrement des messages intolérants ou racistes et certaines de ses pancartes ont été découpées (Saint-Jean-sur-Richelieu: un candidat victime de racisme, 24 octobre 2013, www.radio-canada.ca) et le 26 octobre, dans le quartier de Hampstead, une douzaine de panneaux publicitaires du candidat aux élections municipales, Warren Budning, fut marquée de graffiti haineux, swastikas et moustaches à la Hitler (Hampstead candidate's posters marked with anti-Semitic graffiti, *The Gazette*, 26 octobre, 2013).

NOTES

¹ Similairement, dans les sociétés chinoises (Chine post-communiste, Taiwan, Singapour) la supériorité culturelle des Han sur les Blancs et les minorités nationales est un thème récurrent.

² Génocide des Amérindiens par les colonisations européennes, traite des esclaves (plus de 15 millions de morts), traite de coolies asiatiques dans les Amériques (près 300 000).

³ 80 % des Tziganes d'Allemagne, plus de 200 000 personnes, ont été exterminés dans les camps nazis, comme 100 % de ceux établis en Croatie. La France interna les Tziganes nationaux sans les livrer aux nazis. L'Allemagne refusa de reconnaître le génocide tzigane jusqu'en 1979 (Delpha, 2013, 11).

⁴ Par ex. Rohingyas et Shan de Birmanie, musulmans d'Inde.

⁵ Quand on parle de minorités en sciences sociales, on parle de pouvoir, de politique au sens de rapport de force, de domination et non de chronique de faits et gestes d'élus. On signifie que ces populations n'ont pas d'influence décisive sur les rouages des pouvoirs politiques (majorité parlementaire, forces de répression), symbolique (medias), économique (capital, emploi) qui leur permettrait de réduire l'ostracisme qu'elles subissent. Le terme « minorité » en sociologie n'a aucun sens démographique, i.e. être peu nombreux au sein d'une société. La minorité blanche d'Afrique du Sud est l'exemple, peu nombreuse par rapport à la population noire, elle détient les pouvoirs politiques, économique et symbolique.

⁶ Victimes du génocide par les nazis: 6 millions de juifs, au moins 200 000 Tziganes et des milliers d'opposants politiques et d'homosexuels.

⁷ Des clauses de non-discrimination sont présentes dans d'autres documents: Convention No 111 de l'OIT concernant l'emploi et la profession, art. 1, 1958); Convention internationale sur l'élimination de toutes formes de discrimination raciale (art. 1, 1965); Convention de l'UNESCO (art. 1, contre la discrimination dans l'enseignement, 1960); Déclaration sur la race et les préjugés raciaux de l'UNESCO (art. 1, 2, 3, 1978); Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction (art. 2, 1981); Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales; Convention américaine relative aux droits de l'homme (Organisation des États américains); Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (Organisation de l'Unité Africaine).

⁸ Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques (ONU, 18 décembre 1992); Convention-cadre pour la protection des minorités nationales, Charte européenne des langues régionales ou minoritaires (Conseil de l'Europe); Document de la Réunion de Copenhague de la Conférence sur la

dimension humaine de l'OSCE (Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe).

⁹ Impulsée en partie par le Parti Socialiste à ses propres fins, non soutenue par le Parti Communiste grand défenseur de l'égalité formelle, cette mobilisation des immigrés et de leurs descendants, majoritairement d'origine maghrébine, n'a guère eu d'impact et d'avenir. Elle se divisa entre un courant demandant une simple reconnaissance sociale des immigrés et d'autres plus radicaux dans la demande d'égalité.

¹⁰ 30 % pourrait être une proportion suffisante pour imprimer des manières de faire au sein d'une société civile. Cela dépend du pouvoir politique et médiatique de la majorité culturelle en cause.

¹¹ Les termes « libéral » et « libéralisme » ne réfèrent pas à un rôle minimal de l'État dans les sphères économique et sociale, c.-à.-d. au néo-libéralisme économique. Ils sont utilisés dans leur sens théorique et historique, plus anglo-saxon que franco-français. Historiquement, la philosophie libérale exista en France mais elle fut recouverte par la doctrine républicaine (Jaume, 1997) ou transformée par celle-ci.

¹² Une autre transformation socio-culturelle induite par la contestation des minoritaires est la naissance des études post-coloniales qui reconstruisent les identités, mobilisations, itinéraires d'individus et de catégories sociales dominés, subordonnés (*subordinate*: Gayatri C. Spivak; Homi Bhabha; Edward W. Said), c.-à.-d. non conformes à la norme d'une majorité culturelle dominante, qu'elle soit blanche, chrétienne, masculine, hétérosexuelle ou encore peu mobile, captive sur son territoire national.

¹³ Discours creux et nullement intellectuel (Vasta), car aucun État occidental, hormis le Canada, n'a appliqué une politique multiculturaliste. Les États-Unis, la Grande-Bretagne et la Suède ont appliqué quelque programme dit multiculturaliste mais jamais une politique étatique multiculturaliste, c.-à.-d. s'adressant à l'entièreté de la population, des agences étatiques et de leurs clients. Dans le cas canadien, J.F. Gaudreault-Desbiens (2013) a fait une mise au point utile.

¹⁴ Les jeunes nationaux non qualifiés ont rejoint cette main d'œuvre depuis les années 1990.

¹⁵ Des auteurs insistent aussi pour lier la montée de la xénophobie, de l'intolérance religieuse et du racisme aux risques croissants perçus ou vécus par les individus, ainsi qu'aux discours étatiques sur l'insécurité (criminalité urbaine, terrorisme) et sur les risques (catastrophes naturelles et technologiques, épidémies) (Beck, 1999a,b; 1992a,b). Ces discours induiraient une culture de la peur et établiraient un lien entre danger et externalité, entre danger et différence, entre danger et altérité (étranger, migrant, autre différent de soi) (Perry & Poynting, 2006; Morgan & Poynting, 2012).

¹⁶ *Obamacare* (Affordable Care Act), un programme fédéral, oblige tout résident à détenir une assurance santé et subventionne les personnes n'ayant pas les moyens financiers d'une pareille assurance. Il concerne 45 millions de personnes dont nombre des Noirs et Chicanos défavorisés et aussi des Blancs ruraux et/ou âgés appauvris. La réforme de la Loi d'immigration en débat depuis dix ans concerne la régularisation de près de 12 millions d'illégaux, en majorité des Chicanos, une main d'œuvre bon marché. Les deux programmes accordent des droits nouveaux à des minorités: protection santé et droit de résidence.

¹⁷ Sur la question raciale, une offensive significative est celle de la Cour Suprême contre des acquis des minorités racialisées comme la possibilité depuis 2012, en annulation d'un droit acquis durant les années 1960, de modifier les frontières d'un comté électoral dans des États du Sud sans obligation d'en référer à un juge. Sur la question du genre, on verra si la Cour Suprême acceptera de traiter de causes concernant la Loi sur le mariage comme union entre personnes de sexe différent (Defence of Marriage Act, 1996).

¹⁸ Il faudra voir l'effet sur l'islamophobie du moindre intérêt des États-Unis pour le Moyen Orient vu leur capacité d'autosuffisance énergétique entrevue à l'horizon de 2020, le marché pétrolier moyen-oriental ne devenant plus que la source d'approvisionnement de leurs partenaires économiques principaux, l'Union Européenne et la Chine.

¹⁹ Les États-Unis ne sont nullement exempts d'hostilité à l'égard des musulmans mais celle-ci n'est en aucun cas soutenue par un parti politique. Elle est le fait d'individus (journalistes radio, policiers) et CAIR (Council of American Islamic Relations) en fait le compte-rendu quotidien (www.cair.org). Nombre des élites intellectuelles et scientifiques d'origine arabe, de confession chrétienne, juïdaïque, musulmane, est exilé aux États-Unis selon un mouvement d'attraction que le Québec, encore moins un Québec se déclarant officiellement islamophobe, ne saurait exercer.

²⁰ Voir la réforme, entre autres, de l'aide sociale par le PQ (IRIS La solidarité à 20\$, E.Lyne Couturier, [#polqc#assnat](http://t.co/2qXtv7hqFv)).

²¹ Michel C. Auger a moqué cette comparaison du projet de loi 60 et du statut de la Virginie en matière de liberté religieuse rédigé par Jefferson en 1786 en rappelant des passages du document historique: «Le fait d'écarter un citoyen, comme indigne de la confiance du public, en le tenant pour indigne d'être appelé aux fonctions de confiance et lucratives, à moins qu'il ne professe telle ou telle opinion religieuse, ou n'y renonce, revient à le priver, en le lésant, de privilèges et d'avantages auxquels, au même titre que ces concitoyens, il peut naturellement prétendre»; «Qu'il soit adopté en forme de loi, par l'Assemblée générale, qu'aucun homme ne sera contraint à fréquenter ou soutenir un culte, lieu ou ministère d'une quelconque religion [...], mais que tout homme sera libre de professer, et de maintenir par l'argumentation, ses opinions en matière de religion, et que cela n'aura en aucune manière pour effet de limiter, d'étendre ou d'affecter ses capacités en matière civile». (<http://blogues.radio-canada.ca/auger/2013/11/20/charte-comparer-jefferson/>).

²² Il en fut de même au Mexique et en Turquie.

²³ L'enjeu de ces formes est l'importance du financement public de l'enseignement religieux et du personnel religieux.

²⁴ En France, si les fonctionnaires sont assujettis à la neutralité visible (arrêt Delle Morte, Conseil d'État), les agents occasionnels du service public (accompagnatrice de sortie de classe) et les délégués d'une obligation de service public (crèche) ne le sont pas (Communication de David Koussens).

²⁵ Preuve impossible à faire vu que ces demandes proviennent en majorité de membres de minorités chrétiennes.

²⁶ Un des premiers effets collatéraux de la contradiction entre l'exigence linguistique québécois et le nouveau nationalisme intolérant est la récente baisse des niveaux d'immigration alors qu'existe à l'échelle de la planète, une concurrence entre pays pour attirer la main d'œuvre qualifiée migrante et que le Canada a haussé son niveau à 265.000 nouveaux arrivants par an.

²⁷ Communication de Pierre Bosset, Sciences juridiques, UQAM.

²⁸ <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392778/pour-les-droits-des-femmes-du-quebec-est-officiellement-cree>; <http://journalmetro.com/actualites/montreal/404684/des-feministes-defendent-linclusion-des-immigrantes/>; <http://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philos/392914/le-devoir-de-philos-martha-nussbaum-aurait-elle-signe-le-manifeste-des-janette>; <http://quebecinclusif.org/lettre-de-replique-aux-janettes/>.

²⁹ 50% des immigrés des années 1990 disent fréquenter régulièrement un lieu de culte comparativement à 20% des immigrés d'origine européenne, à 40% des immigrés arabes, toutes périodes d'arrivée confondues, et à 31% des natifs adultes canadiens. Ceux venus du Moyen Orient et d'Asie occi-

dentale, des musulmans en majorité, ne montrent pas un haut taux de religiosité: 33% versus 65% pour ceux venus d'Asie du Sud et 56% de l'Asie du Sud-Est (Clark & Schellenberg, 2006).

³⁰ Débats non fondés comme des juristes français, dont J.M. Woerhling, l'ont rappelé.

³¹ Gray critique toute notion de *meliorism*, i.e. la croyance que la condition matérielle et morale de l'humanité s'améliore au fil du temps, de manière irrégulière mais inévitable. Sen critique l'école du choix rationnel qui réduit la rationalité à la réalisation d'un objectif immédiat, sans tenir compte des croyances, fins morales et convictions des individus.

³² Par exemple, le gouvernement péquiste n'a pas accusé réception des études sur les effets d'un régime laïc dans le monde scolaire que lui a transmis le Comité des Affaires religieuses, dont la Fédération autonome de l'enseignement veut l'abolition (Chouinard, 2013).

³³ Les affrontements autour de la CVQ ont remis à jour le clivage entre mouvements féministes autoritaire stigmatisant les musulmanes (PDF-Q par ex.), et démocratique (Fédération des femmes du Québec; États généraux de l'action et de l'analyse féministes, novembre 2013, Montréal). PDF-Q se dissocie de la Fédération des femmes du Québec qui, au nom de la liberté individuelle des femmes et du respect de leur diversité, défend leur droit de porter le hijab. PDF-Q estime que ce voile est un symbole de l'asservissement de la femme et doit être combattu au nom de l'intérêt collectif des femmes. <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392778/pour-les-droits-des-femmes-du-quebec-est-officiellement-cree>; <http://journalmetro.com/actualites/montreal/404684/des-feministes-defendent-linclusion-des-immigrantes/>

RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, LILA (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.

AFSHAR, HALEH (2013). The politics of fear: what does it mean to those who are otherized and feared? *Ethnic and Racial Studies* 36 (1): 9-27 DOI: 10.1080/01419870.2013.738821

AHMED, L. (1982). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*, New Haven, CT, Yale University Press.

ALLEN, CHRIS (2010). *Islamophobia*. Farnham, Ashgate.

AUTHIER, PHILIP (2013). Poll challenges Québec's image of tolerance, *The Gazette*, 25 septembre, http://www.montrealgazette.com/story_print.html?id=8956435&sponsor

BHABHA, HOMI K. (1994). *The Location of culture*, Londres-New York, Routledge.

(2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.

BAUMAN, ZYGMUNT (2007). *Le Présent liquide, peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, le Seuil.

BECK, ULRICH (1999A). *World Risk Society*, Londres, Polity Press.

(1999b). *Fabriquons-nous une société du risque? Le Monde des débats*, novembre: 12-15.

(1992a). *Risk Society*, Londres, Sage.

- (1992b). From Industrial Society to Risk Society, Theory, Culture and Society 9(1): 97-123.
- BIGO, DIDIER (1992). L'Europe des polices et de la sécurité intérieure, Paris, Éditions Complexe.
- (1998). Sécurité et immigration : vers une gouvernementalité par l'inquiétude? Cultures et conflits 31-32: 13-38.
- BYERS, WILLIAM (2011). The Blind Spot: Science and the Crisis of Uncertainty, Princeton University press.
- CLARK, W. ET G. SCHELLENBERG (2006). Les Canadiens et la religion, Tendances sociales canadiennes, 81, produit no 11-008 au catalogue de Statistique Canada, Ottawa, p. 2-9.
- BLACKBURN, ROBIN (2006). Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution, William and Mary Quarterly, 63 (4): 643-74.
- BONGIE, CHRIS (2008). Friends and Enemies: Scribal Politics of Post-colonial Literature, Liverpool, Liverpool University Press.
- BOURHIS, RICHARD (2013). Religious and political background to debate on Parti Québécois Charter of State Secularism: Bill 60, Pathways to Prosperity Annual conference, 15 novembre, Ottawa.
- CHOUINARD, TOMMY (2013). Le gouvernement Marois a mis sur une voie de garage le Comité sur les affaires religieuses, qui a des positions allant à l'encontre de son projet de charte des valeurs québécoises, La Presse.ca, 24 septembre, <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201309/23/01-4692416-quebec-ecarte-le-comite-sur-les-affaires-religieuses.php>
- DELPHA, JACQUES (2013). La question des Roms ne trouvera de réponse qu'à Bruxelles, Les Échos, 24 octobre, p. 11.
- DRAINVILLE, B. ET J.F. LISÉE (2013). Letter, Jefferson in Québec, New York Times, 18 novembre, http://www.nytimes.com/2013/11/19/opinion/jefferson-in-quebec.html?_r=0.
- GAGNON, KATIA ET CHOUINARD, TOMMY (2013). Femmes voilées: « augmentation dramatique » des agressions, La Presse.ca, 2 octobre.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.F. (2013). Le droit canadien est-il aussi relativiste qu'on le prétend? Huffington Post Québec, 14 octobre.
- GRAY, JOHN (2012). The Silence of Animals. On Progress and Other Modern Myths, Allen Lane.
- HELLY, D. (2013). La peur de l'islam. Le déni des droits des minorités www.planeteinrs.ca/webzine/forger-son-identite-en-terre-daccueil
- (2011a). Islam and Justice in Canada, in B. Perry (dir.). Difference, (Un)Justice in Canada, Oxford University Press, chapitre 10, pp. 164-186.
- (2011b). Les visages de l'islamophobie au Canada, Nouveaux Cahiers du Socialisme 5: 99-106.
- (2010). Une nouvelle rectitude politique au Canada. Orientalisme populaire, laïcité, droit des femmes, modernisme, La Revue Tocqueville XXXI (2): 157-193.
- (2009a). La Légitimité en panne? Immigration, sécurité, cohésion sociale, nativisme, Cultures et Conflits (France) 74: 15-42.
- (2009b). Las resistencias a la justicia intercultural, in F. Colom (ed.) Intercultural Justice. Minority groups and normative conflicts in pluralist societies, Revista Internacional de Filosofía política (Madrid-Mexico), numéro spécial: 25-34.
- (2009c). Les crimes haineux contre les musulmans au Canada, rapport au ministère de Justice Canada.
- (2002). Occidentalisme et islamisme: les leçons des guerres culturelles». Dans Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault (dir.). Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 229-252.
- HELLY, D. AZEDDINE HMIMSA ET BRODEUR, PATRICE (2014). Les enjeux de la viande halal au Québec, in K. Fall, Le Halal dans tous ses états (coll. Actes de colloque), Québec. Les Presses de l'Université Laval.
- HELLY, D., M. MC ANDREW ET B. OUESLATI (2009). Le traitement de l'islam dans les manuels scolaires du niveau secondaire (Québec, Ontario), Canadian Ethnic Studies 39 (3): 173-188.
- JAUME, LUCIEN (1997). L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français, Paris, Fayard.
- KOUSSENS, DAVID (2013). Contre-vérités et manipulations, La Tribune, Université de Sherbrooke, 16 septembre, p.21. https://www.facebook.com/?ref=tn_tnmn#!/photo.php?fbid=646292075404249&set=a.580939348606189.1073741826.516024285097696&type=1&theater
- ASMA, LAMRABET (2004). Aicha, épouse du Prophète, ou l'islam au féminin, Lyon, Tawhid, 153 p.
- (2002). Musulmane tout simplement, Lyon, Tawhid, 208 p.
- (2000). Le Coran: une lecture de libération, Lyon, Tawhid.
- MACFIE A. L. (2002). Orientalism, Londres, Longman, 242 p.
- MALEIHA, MALIK (2009). Feminism and its 'Other': Female Autonomy in an Age of 'Difference', Cardozo Law Review, 30 (6): 2613-2628.
- SABA, MAHMOOD (2005). The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton University Press.
- SAREE, MAKDISI ET NUSSBAUM, FELICITY (2008). The Arabian Nights in Historical Context: Between East and West, Oxford, Oxford University Press, 337 p.
- ALBERT, MENENDEZ (1996). Church and State in Canada, Amherst, N.Y, Prometheus Books, 140 p.
- MERNISSI, FATIMA (2001). Le Harem et l'Occident, Paris, Albin Michel.
- MOIR, JOHN (1967). Church and State in Canada, 1627-1867, Toronto, McClelland and Stewart.
- MOJAB, SHAHRZAD (2001). Theorizing the Politics of Islamic Feminism, Feminist Review, 69: 124-146.
- (1998). 'Muslim' Women and 'Western' Feminists: The Debate on Particulars and Universals, Monthly Review: An Independent Socialist Magazine, 50 (7): 19-30.
- MORGAN, GEORGE ET POYNTING, SCOTT (DIR) (2012). Global Islamophobia: Muslims and moral panic in the West, Londres, Ashgate.
- STEWART, MOTHA (2007). Veiled Women and the Affect of Religion in Democracy, Journal of Law and Society, 34 (1), mars: 139-162.
- MUCHIELLI, LAURENT (DIR.) (2008). La Frénésie sécuritaire, Paris, La Découverte, 136 p.

NORRIS, PIPPA & INGLEHART, RONALD (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York, Cambridge University Press.

PATRIQUIN, MARTIN (2013). Québec's Tea Party Moment, *New York Times*, 13 novembre.

PERRY, B. & POYNTING, S. (2006). Inspiring Islamophobia: Media and State Targeting of Muslims in Canada since 9/11, paper, University of Western Australia, 4-7 décembre. <http://tasa.org.au/conferencepapers06/papers/Indigenous%20issues.Perry.Poynting.pdf>

Pew Research Center (2012). Arab Publics Most Likely to Express Political Views Online. *Social Networking Popular Across Globe*, rapport, Washington, 12 décembre

SHERENE H., RAZACK (2007). The "Sharia Law Debate" in Ontario: The Modernity / Pre modernity distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture, *Feminist Legal Studies*, 15: 3-32.

SEN, AMARTYA (2003). *Rationality and Freedom*, Harvard University Press.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1988). Can the Subaltern Speak? in Cary Nelson & Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313), Urbana, University of Illinois Press.

SAHGAL, GITA ET YUVAL-DAVIS, NIRA (EDS.) (1992). *Refusing Holy Orders. Women and Fundamentalism in Britain*, Londres, Virago Press, 244 p.

SAÏD E. W. (1979). *Orientalism*, New York, Vintage Books, 368 p.

(1993). *Culture and Imperialism*, New York.

(1981-1997). *Covering Islam. How the Medias and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York, Vintage Books, 200 p.

SCOTT, MARIAN (2013). Turkish bath in LaSalle target of vandalism, *The Gazette*, 19 septembre.

VASTA, ELLIE (2007). Accommodating Diversity: Why Current Critiques of Multiculturalism Miss the Point, *Ethnic and Racial Studies* 30(5): 713-740.

WADUD, AMINA (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, UK, Oneworld Publications, 286 p.

WEIL, PATRICK (2009). Why the French Laïcité is Liberal, *Cardozo Law Review*, 30 (6), p. 2699.

WOEHLING, JEAN-MARIE (1998). Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 101, janv.-mars, pp. 31-52.

A PUBLICATION OF THE ASSOCIATION FOR CANADIAN STUDIES / UNE PUBLICATION DE L'ASSOCIATION D'ÉTUDES CANADIENNES

CANADIAN
DIVERSITÉ
CANADIENNE

VOLUME 10:2
SUMMER 2013 ÉTÉ

17th_e

National Metropolis Conference
Congrès national Metropolis

METROPOLIS

**Broadening the Conversation:
Policy and Practice in Immigration,
Settlement and Diversity**

MARCH 26 TO 28, 2015
Sheraton Wall Centre, Vancouver, British Columbia

**Élargir la discussion:
les politiques et les pratiques dans le secteur de
l'immigration, de l'établissement et de la diversité**

26 AU 28 MARS 2015
Centre Sheraton Wall, Vancouver, Colombie-Britannique

WWW.METROPOLISCONFERENCE.CA

Hosted by
Accueillie par

