

Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec

Karine Côté-Boucher and Ratiba Hadj-Moussa

Number 46, September 2008

L'islam, l'Empire et la modernité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002508ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002508ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Côté-Boucher, K. & Hadj-Moussa, R. (2008). Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 61–77. <https://doi.org/10.7202/1002508ar>

Article abstract

This paper examines three examples, namely the 2004 law on the veil in France, the 2005 resolution in Quebec National Assembly against Islamic tribunals, and the guidelines of the municipality of Hérouxville in 2007, in order to problematize the logics at work in the relationship between Islam and pluralistic democratic societies. While these events are far apart in time and space, they belong to the same discursive field, in which Islam is confronted to state secularism (*laïcité*) and to secularisation processes. Islam plays the role of a revealer of the problems of political and social identity in these societies, and its otherness, perceived and constructed as a danger, brings these societies to respond to it in a repressive and preventive manner. The leitmotiv that tends to securitize the Islamic presence by means of preventive laws by resolutions and codes of conduct expresses a deep-seated identity problem. To address the issue will help avoid projecting this problem on a minority and its religion, but it will also contribute to historicize the principle of secularism, which must be seen as a horizon rather than a rigidly fixed fact.

Karine Côté-Boucher et Ratiba Hadj-Moussa

Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec

Le 26 mai 2005, sur l'instigation de la députée libérale Fatima Houda-Pépin, l'Assemblée nationale du Québec a voté à l'unanimité une motion contre la création des tribunaux islamiques au Québec et au Canada¹. Ce parfait accord entre tous les partis politiques québécois surprend par son ampleur et par son contenu symbolique : le Québec politique se mobilise et vote pour son avenir démocratique et celui du Canada contre le péril représenté par les guerriers idéologues d'un islam orthodoxe et malveillant. D'emblée, la question de la pertinence juridique de la motion se pose, car la loi au Québec interdit la pratique de l'arbitrage en matière familiale. Le ministre québécois de la Justice a même catégoriquement refusé toute réouverture du Code civil à ce sujet². En revanche, la motion « parle »

1. Le 21 octobre 2003 est créé, à l'instigation de la Société canadienne des musulmans (CCM), l'Islamic Institute of Civil Justice (IICJ), dont le mandat est l'arbitrage de contentieux relatifs au droit familial, au droit civil et au droit commercial. La création de l'IICJ ne déroge pas à la loi ontarienne, l'Ontario Arbitration Act, qui dès 1991 recommande aux cours provinciales de recourir à l'arbitrage. En 1997, l'arbitrage est élargi aux différends civils et familiaux. La demande de la CCM a provoqué des débats intenses et controversés entre, d'un côté, les tenants des tribunaux islamiques qui ont insisté sur l'existence de tribunaux semblables pour les confessions chrétiennes et juives et, d'autre part, leurs opposants. De provinciale, l'affaire devint nationale, puis internationale. Pour une discussion détaillée sur les tribunaux islamiques au Canada, voir S. Charles, « Tolérance et multiculturalisme. Sur la question des tribunaux islamiques au Canada », *Le Débat*, vol. 1, n° 42, 2006, p. 32-43.

2. Voir la lettre publique du ministre de la Justice, J.-P. Dupuis, « Tribunaux religieux. Pas question de modifier le code civil du Québec », 2005, < www.ledevoir.com >.

politiquement et sociologiquement. Elle nous paraît être le résultat d'un *procès d'ampliation* qui est le moyen par lequel sont sérialisés des événements se produisant dans des contextes différents et éloignés dans l'espace, mais qui sont néanmoins liés sémantiquement à un objet spécifique, en l'occurrence, l'islam.

Ce procès d'ampliation, repéré par de nombreux auteurs, soit est construit sur une certaine séquentialité, comme l'« exportation » de la loi française sur les « signes ostensibles », dite aussi la loi sur le voile dans d'autres contextes nationaux comme la Belgique et l'Allemagne, soit il s'élabore par diffusion et satellitisation³. Ce processus de diffusion opère dans les relations, au demeurant indirectes, entre la motion québécoise et la loi sur le voile. La motion s'inscrit dans un contexte politique où le Québec est à la fois inclus dans le Canada (par sa référence à la charte canadienne) et s'en démarque par les velléités d'une conception de la laïcité qui se rapproche davantage de la conception républicaine française. Dans tous les cas de figure, l'islam est au centre des questionnements. Cependant, la référence qui lui est faite ne peut être interprétée uniquement en termes de racisme, d'exclusion ou d'ostracisme des musulmans au vu de leur émergence dans les espaces publics des démocraties libérales. Elle montre, au contraire, les enjeux implicites dans ces sociétés.

Dans ce qui suit, nous nous appuyerons sur trois exemples : la loi de 2004 sur le voile en France, la motion contre les tribunaux islamiques au Québec et les « normes de Hérouxville⁴ », pour problématiser ces enjeux

3. La France a connu sa première « affaire du voile » en 1989. Afin de régler le dilemme qui existe entre le droit individuel et le principe de laïcité, le Conseil constitutionnel français a privilégié la médiation et la résolution cas par cas des litiges entre les jeunes filles portant le voile et leur établissement scolaire. En 2003, le cas de deux jeunes filles portant le voile à l'école provoque à nouveau un vif débat à la suite duquel la commission Stasi est créée. Elle est mandatée pour réfléchir à l'« application du principe de laïcité dans la République ». Ses travaux débouchent sur la mise en place, en mars 2004, d'une loi interdisant les « signes ostensibles » à l'école. Selon Pierre Tavanian, 1 250 élèves voilées étaient recensées par le ministère de l'Intérieur en 2003, et 83% de ces cas ne suscitaient aucun litige (*Le voile médiatique : un faux débat. L'affaire du foulard islamique*, Paris, Raisons d'agir, 2005, p. 24). Pour la Belgique et l'Allemagne, voir F. Brion, « L'inscription du voile du débat français en Belgique. Pudeur laïque et monnaie de singe », et N. Tieze, « L'inscription du débat français en Allemagne. Comment interdire le foulard des enseignants et refuser la laïcité », dans F. Lorcerie (dir.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, Harmattan, 2005, respectivement p. 121-145 et p. 147-159.

4. En janvier 2007, la municipalité de Hérouxville, en Mauricie, publie un code explicitant les « normes de vie » québécoises à l'intention d'éventuels immigrants. Face aux protestations contre certaines assertions contenues dans le document (l'interdiction d'exciser, la lapidation des femmes), la municipalité a rendu publique une deuxième version expurgée des références culturelles les plus controversées : <<http://municipalite.herouxville.qc.ca/normes.pdf>>. En résultera un important débat public sur les « accommodements raisonnables » et la création

politiques et identitaires et analyser les logiques sous-jacentes aux rapports entre islam et démocraties libérales. Nous partirons de données contextuelles, car dans les cas du vote de la motion, de la promulgation de la loi et des débats qu'elle a produits, et du « code de vie » de Hérouxville, les cadres spatial et temporel renvoient à des enjeux spécifiques. Que la motion ait été votée au Québec et non dans une autre province, malgré une forte référence à la charte canadienne, indique une volonté de démarcation qui touche à l'identité et à l'imaginaire politique du Québec contemporain. Par ailleurs, la loi sur le voile est adoptée alors que la France a doté l'islam d'une instance « représentative » appelée à être l'interlocutrice privilégiée du gouvernement. Ce sont là deux gestes politiques en apparence contradictoires, mais qui sont tous les deux soutenus par le même principe: la laïcité.

La laïcité française n'est pas la laïcité québécoise. Mais l'une comme l'autre ne sont pas étanches, et la migration des idées juridiques entre les deux contextes est une chose attestée⁵. Le principe de laïcité servira de fil conducteur à notre analyse. Celle-ci consiste à comprendre comment, d'une part, l'islam sert de « révélateur » des problèmes d'identité politique et sociale des sociétés pluralistes occidentales et comment, d'autre part, l'altérité de l'islam, perçue et construite comme un danger, appelle ces sociétés à y répondre de manière répressive et préventive. Le leitmotiv qui tend à sécuriser l'islam par l'entremise de lois préventives, de codes de conduite et de motions exprime à notre sens un profond malaise identitaire. En rendre compte permettra à la fois de ne plus reporter ce malaise sur une minorité et sa religion, mais aussi d'historiciser les principes, comme celui de laïcité, qui doit être vu comme un horizon et non comme un donné indépassable.

La laïcité, un donné indépassable?

La laïcité est sous-entendue dans le texte de la motion québécoise, mais n'est pas explicitement citée. Dans le contexte français, elle constitue l'argument principal, notamment pour ceux qui ont appuyé la loi contre les signes ostensibles. Or, le terme laïcité ne signifie pas la même chose dans les deux cas. Comme le rappelle Marcel Gauchet, le processus de « sortie de la religion » a affecté à des degrés divers l'ensemble des sociétés occidentales. « Sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social. » Le

de la commission Bouchard-Taylor, <www.accommodements.qc.ca/index-en.html>.

5. P. Bosset, *L'internationalisation des modes juridiques de régulation de la diversité religieuse au sein des sociétés occidentales*, colloque « Citoyenneté, ethnicité, diversité: interrogations locales, nationales et internationales », université du Québec à Trois-Rivières, 10-11 mai 2007.

mode français de cette sortie se fonde, quant à lui, sur «l'hétéronomie instituée» sur laquelle s'élabore le mouvement d'émancipation de la religion, c'est-à-dire celui du rapport d'interdépendance qui lie l'État à la religion. Gauchet montre bien, cependant, qu'on ne saurait s'en tenir au mode initial de laïcité, puisque la fonction englobante et définitionnelle de l'État (le public) sur la liberté de la sphère civile est désormais remise en cause: «La laïcité est l'un des foyers d'inquiétude d'une France inquiète», écrit-il. Dans cette «sortie de la religion [qui] continue⁶», la neutralité des espaces publics est relancée par la présence musulmane.

Dans les cas français aussi bien que québécois, la laïcité est assortie d'une qualification qui repose sur l'individu qui agit selon des valeurs personnelles et non sur l'individu dont l'action provient de son groupe ou est tournée vers celui-ci. Deux positions théoriques s'affrontent: la première insiste sur la neutralité principielle de l'État et de ses institutions au nom du droit de tous à l'égalité et pose comme condition l'abstraction de l'individu de ses attaches religieuse, sexuelle et de groupe⁷. La seconde soutient que l'argument de la laïcité se sert de la peur d'un supposé communautarisme dans lequel la république (des égaux) maintient ses minorités religieuses afin de leur imposer la vision de sa majorité. N'étant pas un dogme, il s'agit, selon cette approche, de réinscrire la laïcité dans la réalité postcoloniale, c'est-à-dire de reconnaître le principe de différence tout en considérant que les frontières entre le privé et le public, la religion et l'État, sont sans cesse brouillées dans les faits.

Ce qui rend possible cette élasticité ou ce brouillage se loge dans le terme de laïcité lui-même. Ce terme n'est pas le moyen par lequel l'État entend exprimer son incompétence juridique dans certains domaines, en particulier, privés, mais il est tributaire de la notion de neutralité. L'incompétence juridique et la neutralité ne sont pas du même ordre. En effet, «la neutralité constitue une dogmatique, c'est-à-dire une série de propositions indiscutables, dont la principale est le postulat selon lequel l'État n'intervient pas en fonction d'opinions particulières mais d'un "intérêt général" qui n'a pas à se définir puisqu'il va de soi. Comme tout dogme religieux, l'"intérêt général" se conçoit forcément comme neutre, évident, indiscutable par nature, comme une légitimité à juger, alors que l'incompétence est au contraire le fait de ne pas se reconnaître le droit de juger⁸.»

S'il en est ainsi qu'en est-il alors des rapports entre l'État, la religion musulmane et la laïcité, et quels en sont les enjeux? Nous répondrons à ces questions en interrogeant la place qu'occupe la loi dans la société française,

6. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 13 et 20.

7. Il faut préciser que la «sortie de la religion» est un processus typiquement religieux, comme le rappellent Olivier Roy (*La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005) et Marcel Gauchet (*op. cit.*). La neutralité religieuse de l'État est une sorte d'aménagement politique de non-intervention dans les affaires religieuses, définies alors comme «privées».

8. R. Liogier, *Une laïcité «légitime»*. *La France et ses religions d'État*, Paris, Médecis-Entrelacs, 2006, p. 33-34.

l'application de la laïcité en France et en contexte colonial, la distinction des espaces privé et public et la détermination sexuelle à l'intérieur de cette distinction, et, finalement, les conséquences de la loi sur le voile sur le mode de penser l'autre à travers le droit. Nous pensons que la loi s'interpose dans la discussion sur l'intégration des Français de religion musulmane et empêche, dans une visée préventive, que le problème soit posé en des termes autres que ceux de l'interventionnisme étatique ou des tenants d'une laïcité pure et dure.

Du « monothéisme laïque » au non-dit de la logique préventive

Il nous apparaît que la logique dans laquelle le principe de laïcité a opéré, dès la fin des années 1980 en France, et la manière dont les débats sur le voile ont été menés (mais on pourrait y ajouter l'ouverture de mosquées, les pratiques culturelles comme le sacrifice de l'Aïd, etc.) inscrivent la loi sur le voile dans une vision préventive et sécuritaire. Certes, si l'adoption de la loi se réalise dans un contexte international hostile à l'islam, notamment depuis les événements du 11 septembre 2001⁹, elle n'est mieux éclairée que par le contexte particulier et spécifique dans lequel elle se déroule.

Ainsi, ce qui importe d'interroger, c'est moins la quantité (quelques centaines de lycéennes qui ont adopté le voile) que sa signification symbolique, à l'origine de la loi interdisant « le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse » dans « les écoles, les collèges, et les lycées publics ». Cette posture nous donne à penser non seulement la relation de la société française à la loi, mais aussi le « contentieux » islam-société française et, par-delà, islam-Occident. En effet, nous pensons que c'est en se référant au mode de gestion français de l'islam, et en particulier aux rapports entre le religieux et le politique, le privé et le public, qu'on peut mieux comprendre la raison de la loi et la fameuse « spécificité française ».

Le principe de laïcité est proclamé dans l'article premier de la Constitution française de 1946. Cependant, la « ligne de démarcation du politique et du religieux¹⁰ » est une donnée historique et politique et ne s'est pas imposée sans heurts ni résistance. Ce n'est qu'après de nombreux soubresauts que le consensus sur le bien-fondé de la laïcité de la République a été acquis, le consentement de l'Église catholique n'ayant été donné qu'en 1934. De même, cette ligne de démarcation ne signifie pas la séparation pure et simple de l'État et de la religion. La laïcité française a ceci de particulier que l'État étend ses prérogatives dans le domaine du religieux. En dépit de ses déclarations sur la séparation entre les affaires publiques, du

9. J. Césari, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2004; O. Roy, *op. cit.*

10. É. Balibar, « Dissonances dans la laïcité », dans C. Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris, Amsterdam, 2004, p. 16.

ressort de l'État, et les affaires religieuses, renvoyées délibérément au domaine privé, l'État français n'a jamais cessé d'intervenir dans les affaires religieuses (le ministère des Affaires intérieures est aussi celui du culte), faisant en sorte que la frontière entre les deux devienne si mobile qu'il est parfois difficile de repérer adéquatement les domaines de juridiction propres à chacune des parties. Dans ce contexte, la notion de « domaine public » est si totalisante qu'elle envahit, par la bande si on peut dire, les espaces privés.

Les arrangements (raisonnables ou réalistes?) résultant de l'intrication du public et du privé sont nombreux et parfois tout à fait paradoxaux. Pensons au particularisme dont ont bénéficié les deux régions réannexées de l'Alsace-Lorraine, qui ont maintenu l'enseignement de la religion à l'école, ou encore au financement des écoles privées religieuses et des diocèses, ou au fait que l'État soit propriétaire du foncier religieux, et enfin à son intervention dans la formation des imams. La neutralité de l'État ne signifie pas qu'il est neutre, puisque l'État n'a jamais adopté cette posture théorique.

L'islam et l'impensé de la laïcité

Comment donc ces négociations sur la place du religieux dans l'espace public sont-elles devenues un conflit frontal lorsqu'il s'est agi de l'islam? Pourquoi l'horizon de la laïcité, à la fois comme valeur, principe et ordre de la pratique, s'est-il transformé en casuistique indépassable? Le contexte général dans lequel cette confrontation a lieu nous paraît important à rappeler.

Les années 1980 constituent le moment charnière où la réalité de l'islam sort des comptes rendus savants et de l'exotisme des cartes postales coloniales pour se transformer en un fait franco-français. La France se rend compte alors que son passé colonial la rattrape en l'espèce d'une nouvelle génération nourrie intellectuellement par l'école de la République et qui aspire en vain à ses promesses d'égalité. Pour la première fois et en toute conscience, la France réalise que les musulmans ne sont plus à sa périphérie, comme au temps des colonies, mais en son centre. L'effet de masse, de densité, que cette présence produit n'est pas négligeable, car même s'ils sont « périphérisés » et définis de l'extérieur, « assignés à être¹¹ », ils sont et demeurent des citoyens français. C'est là que réside le nœud du problème et que la laïcité est convoquée comme valeur immuable.

Or, la relation de la laïcité française vis-à-vis de l'islam est historiquement teintée par les politiques de la France coloniale à l'égard de l'islam en Algérie, ce que Vincent Geisser et Aziz Zemouri appellent le « syndrome algérien ». Le projet français de laïcité en Algérie a, en effet, été très ambivalent dans la mesure où son application a dû s'ajuster aux réalités de la domination qui, de fait et dès les débuts de l'implantation française, a dicté les politiques coloniales sur l'islam. Celles-ci ont consisté en la mise sous

11. J. Césari, *op. cit.*

tutelle des biens musulmans mais aussi à fonctionnariser les corps des muftis et des imams. Selon les auteurs, il est difficile de parler, dans le contexte colonial, d'une « exception musulmane à la laïcité » (expression utilisée par la majorité des auteurs français contemporains), mais d'une « laïcité aménagée », une sorte de « formule juridique hybride » dont l'objet était de « surveiller », de « contrôler » et de maîtriser les lieux et les « hommes ». La formule administrative et juridique s'est appuyée sur une approche policière et répressive qui s'est traduite « par un processus d'institutionnalisation sécuritaire¹² ». Un processus similaire est à l'œuvre actuellement en France, notamment dans le rôle central joué par le ministère de l'Intérieur en ce qui concerne la définition du « culte musulman », sa domestication à la française avec ses « imams sur mesure », et également dans le « formatage islamique » des institutions sécuritaires.

Ce rejet pose les revendications de justice sociale ou d'ordre politique dans un registre exclusivement religieux au détriment de la reconnaissance du libre-arbitre ou de la liberté de conscience qui sont pourtant au fondement du principe de laïcité. Ces modalités consistent aussi à « islamiser » des populations entières, à les enfermer dans un type d'identité définie uniquement par la religion d'appartenance, enclavement que l'on constate lors de l'attribution de vocables comme arabo-musulmans ou musulmans, qui se sont substitués à Nord-Africains, à Maghrébins et à Beurs¹³.

Sans doute que, dans sa référence à l'islam, la France « vit sa crise d'identité¹⁴ » comme le rappelle Olivier Roy. Tirillée par le bas, par les banlieues et leurs supposés contingents de fondamentalistes et se sentant menacée par le haut, notamment par les organisations supranationales islamistes, désormais présentes et actives dans la nouvelle Europe, la France a du mal à définir sa francité et son territoire. Non seulement cette crise indique comment l'islam sert d'exutoire à des problèmes sociaux et identitaires majeurs, mais aussi comment la formulation politique de ces problèmes, c'est-à-dire leur traduction en actions politiques concrètes ayant des effets sur la vie des acteurs, est recouverte par le discours idéologique de la loi.

La loi, le voile et la différenciation sexuelle

On peut revenir ici à la question posée au début de cette section sur les raisons et le moment de la promulgation de la loi contre les signes ostensibles et tenter de comprendre le mode de raisonnement qui la sous-tend. La tenue des audiences de la commission sur la laïcité, ou commission

12. V. Geisser et A. Zemouri, *Marianne et Allah. Les politiques français face à la « question musulmane »*, Paris, La Découverte, 2007, p. 20 et 23.

13. J.-L. Anselme, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion, 1996; R. Hadj-Moussa, « Femmes musulmanes au Canada: altérité, paroles et politiques de l'action », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 41, n° 4, 2004, p. 397-418.

14. O. Roy, *op. cit.*, p. 34.

Stasi, est à ce propos exemplaire, dans la mesure où elle fait écho aux débats dominants sur le voile et l'islam dans la société française, et donne à comprendre la conception française de la loi. Dans son analyse sur les modes de raisonnement public relatifs au voile, John R. Bowen soutient que la société française a développé une conception de la loi qui privilégie le statuer, la loi elle-même, au détriment de décisions qui, provenant du législateur et du corpus juridique, répondraient à des problèmes spécifiques et situés dans leur contexte. Ce qu'il appelle le « penchant français pour la législation » est exemplifié par la loi sur le voile qui repose sur des supputations plutôt que sur des données « objectives » pour être pleinement justifiée (on l'a déjà indiqué, les quelques centaines de filles voilées ne représentent en aucune façon une menace fondamentaliste). De plus, le raisonnement par enchaînement qui réduit le port du voile à la violence en banlieue, voire à l'avancée inopinée de l'extrémisme fondamentaliste et au coup de force du machisme, minimise les autres problèmes sociaux — le chômage chronique, la précarité dans le logement, le manque de participation citoyenne. Ce raisonnement transforme la loi en une baguette magique donnant l'illusion que la victoire ou le bien-fondé de la laïcité est, par un effet d'enchaînement elliptique, une « théorie des avantages sociaux en cascade ¹⁵ », la solution aux problèmes des banlieues que le port du voile en est venu à symboliser.

La fonction métonymique du voile par laquelle s'élabore le rapport de la France à l'islam se projette non seulement dans la fascination pour la loi comme solution sécuritaire et préventive contre l'islam, mais s'ordonne autour du clivage entre espace privé et espace public. Ce clivage générique est critiqué par des historiens et par des féministes qui le jugent restrictif politiquement et sociologiquement inadéquat à rendre compte des frontières plutôt floues entre les deux espaces ¹⁶.

Notre réflexion portera sur la référence au voile comme pratique privée et individuelle en relation à l'espace public (école, fonction publique). Tout au long du débat sur la loi, le voile a tantôt été perçu comme la traduction d'un communautarisme menaçant, un signe identitaire ou l'affirmation d'une affiliation religieuse dans un espace public neutre, tantôt comme l'expression de la foi, l'émancipation du contrôle de la fratrie ou la volonté individuelle et même la contestation de l'interprétation dominante et misogyne du Coran. Toutes ces explications ont leur part de vérité, mais ce qui nous paraît se jouer de manière primordiale en ce qui concerne le voile à l'école est ce qu'Étienne Balibar nomme la « détermination sexuelle » ou ce que Mohammed Benkheira appelle « le problème de la différence des

15. J. R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State and Public Sphere*, Princeton et Woodstock, Princeton University Press, 2007, p. 155 et 99.

16. Parmi les féministes, voir, entre autres, J. W. Scott et D. Keates (dir.), *Going Public. Feminism and the Shifting Boundaries of the Private Sphere*, Urbana et Champaign, University of Illinois Press, 2005; J. Landes, *Feminism, the Public and the Private*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1998.

sexes et sa traduction sociale» et, plus particulièrement, le «principe de dissemblance et de non-ambiguïté¹⁷» en islam. Davantage que le prosélytisme ou encore le communautarisme, le voile bute de plein fouet contre la notion de citoyen abstrait, c'est-à-dire sans affiliation ethnique ou communautaire, la fédération des individus se faisant à partir des idées de justice et d'égalité pour tous, sans distinction de sexe, de «race» et de religion. Or, ce que le voile rappelle est que précisément il y a des hommes et des femmes. Il rend visible la différence des sexes en la soulignant et vient contre-faire l'horizon politique égalitaire, l'idéal présupposé par la République.

Si l'école, comme espace public, doit neutraliser les marques qui appartiennent aux deux espaces privé et public afin d'éviter qu'ils se confondent, alors, s'interroge Balibar, quelles devraient être ces marques? La seule marque acceptée par l'école républicaine est la neutralité. Or, neutralité, nous l'avons vu, ne veut pas dire neutre. L'école «réelle», en revanche, «tolère», note Balibar, les marques collectives ou individuelles (les cheveux longs, l'oubli du tablier, certains vêtements) qui ont en commun de s'appliquer au *corps*¹⁸. Le paradoxe du voile est qu'il détermine le sexe de celle qui le porte, renvoie à la spécificité de son corps et au désir qui l'anime; il le proclame de façon d'autant plus manifeste et intolérable que l'idéal de l'espace public est précisément l'absence de marque, l'abstraction du sujet. Avec le port du voile, s'il y a soumission, elle est précisément dans la reconnaissance assumée de la différenciation des sexes. Comment transformer la conception de l'égalité fondée sur la neutralité en une conception qui laisse place au caractère différencié des individus et qui serait en même temps conforme aux valeurs démocratiques?

Ce sont ces questions qui ont été éludées par une loi qui s'est construite contre le droit, pour paraphraser Sidi Mohammed Barkat. Autrement dit, la loi sur le voile repose sur le présupposé de l'intangibilité et de l'incontestabilité de la valeur sociale négative du voile. Ce faisant, elle fait fi de l'importance des modalités de l'interprétation juridique, des contextes dans lesquels le voile est porté, des significations que celles qui le portent lui attribuent tout en rendant visible l'imposition des rapports de force dans la société française. Le voile est devenu une vérité et non une question. La loi a coupé court à l'«insertion du voile dans l'univers de la casuistique juridique [qui] permet son inscription dans le monde, c'est-à-dire dans le champ de l'expérience humaine, et l'arrache à la conception qui l'investit d'une signification absolue ou essentielle, toujours unilatéralement établie¹⁹». Elle renforce ainsi la marginalisation de celles qui le portent, non seulement idéologiquement mais également socialement et

17. M. Benkheira, «Le débat contemporain sur le hijâb et ses enjeux», dans F. Brion (dir.), *Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du hijâb*, no 3, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, «Carrefours», 2004, p. 134-135.

18. É. Balibar, art. cité, p. 21.

19. S. M. Barkat, «La loi contre le droit», dans C. Nordmann (dir.), *op. cit.*, p. 31.

politiquement. En ostracisant les jeunes filles qui portent le voile à l'école, elle renforce la logique préventive contre l'islam. Elle bloque par conséquent le dialogue comme possibilité d'ouverture du politique et perd l'occasion de construire une dynamique dans laquelle la France donne une voix politique à ses minorités religieuses et culturelles.

Laïcité, pluralisme religieux et imaginaire politique québécois

Les débats ayant précédé l'adoption de la loi sur le voile ont eu une résonance certaine au Québec, facilitée par l'accès aux médias français et par les séjours québécois de personnalités publiques et intellectuelles de l'Hexagone. Tel que le rappelle Daniel Weinstock, une certaine frange intellectuelle ainsi que des faiseurs d'opinion québécois ayant suivi les discussions de la commission Stasi ont plaidé pour l'application des principes français de la laïcité²⁰. Retracer les effets d'ampliation produits par la circulation de cette notion de part et d'autre de l'Atlantique permet d'éclairer les tensions identitaires qui accompagnent la présence musulmane au Québec. La motion de mai 2005 présentée à l'Assemblée nationale québécoise contre les tribunaux religieux islamiques ainsi que les «normes de vie» hérouxvilloises de 2007 illustrent ce qui est en jeu dans les relations que le groupe majoritaire entretient avec la minorité musulmane au Québec. En se positionnant précisément contre l'arbitrage familial par des instances religieuses musulmanes et contre les pratiques d'accommodements religieux, la motion et les normes de vie jettent un éclairage sur l'imaginaire politique québécois contemporain. Cet imaginaire émerge, à notre sens, de la tension entre les anxiétés identitaires et les débats sur les stratégies à suivre pour aborder le pluralisme religieux; ces débats mobilisent souvent la question des relations de sexe. En adoptant la conception républicaine de laïcité, ces stratégies la mettent soit au cœur d'un ordre juridique qui n'inclut pas la différence (que nous qualifierons à défaut d'un autre terme d'«indifférencié»), soit en tension avec une patrimonialisation de l'héritage catholique, mais toujours au prix d'un déni des exigences juridiques imposées par la Constitution canadienne.

Sortie de la religion et égalité de droit

La motion de mai 2005 contre les tribunaux islamiques permet de prendre un recul par rapport au thème des accommodements raisonnables afin d'examiner sous un autre angle comment la diversité religieuse, et surtout la présence musulmane, fait question dans l'espace public québécois contemporain. Il s'agit d'abord de porter notre attention sur la manière

20. D. Weinstock, «La "crise" des accommodements au Québec: hypothèses explicatives», *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 20-26.

dont les «élites définitrices²¹» établissent les fondements de l'identité québécoise contemporaine sur le socle historique de la sortie de la religion, appréhendée sous le signe de l'avènement de la modernité et de l'égalité des sexes. Les débats sur les tribunaux islamiques ne relèguent pas le religieux à la sphère privée, un développement qui, depuis Weber, est associé de près à la modernité. Le religieux est plutôt confiné à un passé avec lequel la rupture, pense-t-on, est déjà faite, une rupture symbolisée par la laïcisation de l'État et du système juridique.

Lorsque la députée du Parti québécois, Jocelyne Caron, soutient la motion de mai 2005, elle le fait en des termes qui insistent sur le caractère moderne, laïque et égalitaire de la société québécoise: «Au Québec, nous avons lutté pour une séparation de l'Église et de l'État. Nous croyons profondément à notre système de justice, de droit. Nous travaillons ardemment pour une égalité de fait pour les femmes. Nous refusons une justice parallèle fondée sur une religion.» Évoquant l'affranchissement historique des institutions étatiques québécoises de l'Église catholique, comprise comme juge et censeur des relations sociales, ainsi que la mise en place d'un État de droit, la motion renvoie à la réorganisation des relations entre État et religion comme un moment clé de l'accès du Québec à la modernité. Cette perspective insiste sur une laïcité indissociable de la régulation du lien social permise par la normativité du droit positif. Ainsi, la motion n'utilise pas explicitement la notion de laïcité, elle insiste néanmoins sur la mise en place d'un régime de relations hétéronomique entre État et religion basé sur une conception qui en emprunte les termes.

La sortie de la religion prend la forme d'une transformation des relations sociales, plus particulièrement des relations entre hommes et femmes, et repose sur l'accès progressif des Québécoises à l'espace public. L'héritage catholique est donc ici rejeté au moyen d'une critique du rôle des institutions religieuses dans le maintien de relations de sexe inégalitaires. La motion fait coïncider la reconnaissance des droits des femmes avec le projet de laïcisation des institutions étatiques. Pour reprendre la critique de Asad au sujet du sécularisme, la laïcité est présentée comme une médiation qui efface les hiérarchies sociales, les transcende et permet une solidarité horizontale²². Pour la société québécoise, ces hiérarchies apparaissent comme les inégalités de sexe que l'appareil légal et étatique aurait aplani en droit. Cette association des institutions religieuses avec le manque historique de reconnaissance légale et politique des Québécoises se situe en filigrane dans la critique d'un possible recours à la tradition légale musulmane en matière familiale.

C'est donc dans le contexte des débats relatifs au pluralisme religieux qu'émerge la réaffirmation de l'abandon historique d'une régulation théologique des rapports sociaux au Québec. Cependant, cette définition des rapports sociaux se double d'une compréhension particulière du régime

21. F. Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

22. T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

juridique canadien. Lors des discussions sur les tribunaux islamiques, la Charte canadienne des droits et libertés fut souvent évoquée. Élane Audet et Micheline Carrier, militantes dans la campagne contre les tribunaux islamiques, ont soutenu qu'il fallait appliquer la charte afin d'affirmer le caractère laïque du Canada et l'égalité de tous²³. Cet argument surprend puisqu'il déplace sur le terrain constitutionnel canadien la notion québécoise de la laïcité et pose une conception «indifférenciée» de l'égalité des droits comme rempart contre certains effets présumés du multiculturalisme. En effet, le préambule de la Constitution reconnaît la «primauté du droit» et la «suprématie de Dieu» et maintient les privilèges accordés aux écoles confessionnelles de six provinces²⁴. Plus étonnante encore est l'affirmation selon laquelle la loi fondamentale canadienne s'applique indistinctement aux identités et appartenances religieuses. Ainsi, la motion contre les tribunaux islamiques affirme que l'«implantation des tribunaux dits islamiques au Canada n'est pas une affaire de liberté religieuse ni d'accommodement raisonnable. Les musulmans sont des citoyens à part entière, qui jouissent des mêmes droits et des mêmes obligations que l'ensemble des Canadiens.» Si on convient que l'affaire des tribunaux religieux dépasse le simple accommodement, il est curieux que les tenants de la motion aient recours à une conception des droits qui ne tient pas compte des différences, et qui rappelle à plus d'un titre le cas français. Cette conception est en porte-à-faux avec le droit canadien et les politiques canadiennes sur le multiculturalisme. La jurisprudence canadienne reconnaît qu'«une notion d'égalité qui correspondrait au traitement identique de tous par la loi peut provoquer une inégalité et [que] le respect d'une véritable égalité exige souvent que des distinctions soient faites²⁵». Si la Charte des droits et libertés établit l'égalité des sexes et la liberté de conscience, elle insiste également sur le caractère multiculturel de la société canadienne.

Serait-il possible que, dans les discussions sur le pluralisme culturel, l'imaginaire politique de la laïcité et des droits indifférenciés doive privilégier autoréférentiellement une autonomie hypothétique de la société québécoise? Il faudrait alors que cette autonomie soit basée sur un déni de certaines spécificités du régime constitutionnel canadien. La levée de

23. «Au moment où la France refuse de céder au chantage religieux et affirme son caractère laïque, le Canada ne peut faire marche arrière et renoncer à l'application de sa Charte des droits et libertés... Si le Canada s'est taillé la réputation d'un pays ouvert et accommodant pour tous les groupes culturels et religieux, on ne saurait invoquer cette ouverture et le "multiculturalisme" pour justifier la substitution de la religion à un système juridique qui s'applique sans discrimination à l'ensemble de la population canadienne» (É. Audet et M. Carrier, «La subordination du droit civil à des règles religieuses», dans V. Amirmokri et al., *Des tribunaux islamiques au Canada?*, Montréal, Sisyph, 2005, p. 17-18).

24. Privilèges abrogés pour le Québec par la modification constitutionnelle de 1997 qui permis la déconfessionnalisation des commissions scolaires québécoises.

25. D. Helly, «La gestion de la diversité religieuse au Canada et le cas de l'islam», *Revue marocaine d'études internationales*, vol. 13, 2005, p. 63.

boucliers au Québec contre la décision de la Cour suprême de permettre à un élève sikh de porter son kirpan à l'école semble corroborer cette interprétation. Selon Weinstock, une telle réaction « permet de mesurer toute la distance qui sépare le Québec du reste du Canada en matière d'accommodement de la diversité²⁶ ». Le déni des tensions qui existent entre les régimes juridiques québécois et canadien au sujet du pluralisme religieux et culturel est la source d'un grand nombre d'ambiguïtés. En fait, le renvoi à la laïcité et à une conception indifférenciée du droit peut difficilement se faire au nom de la tradition politique et juridique canadienne, laquelle fonde les droits et libertés sur la tolérance et les droits individuels. Qui plus est, cette tradition politique et juridique a un effet structurant sur la question des droits des minorités religieuses qui prévaut concrètement sur la conception de la laïcité et des droits ainsi que sur la gestion du pluralisme religieux énoncées pendant le débat québécois sur les tribunaux islamiques.

Pourquoi Hérouxville est-elle importante ?

Le débat sur les tribunaux islamiques permet d'identifier certains éléments constitutifs de l'imaginaire politique québécois. Ces éléments sont sans cesse reformulés par la société. C'est le cas du débat amorcé par la publication du code de conduite à l'intention des immigrants par la municipalité de Hérouxville en janvier 2007. Le document est une réponse à l'attitude des autorités jugées trop conciliante à l'égard des demandes d'accommodements religieux.

Nous nous attarderons sur les « normes de vie » parce qu'elles nous apparaissent comme un moment charnière dans le phénomène de « sortie de la religion » tel qu'il se fait dans l'acception populaire de l'identité québécoise. En effet, nous pensons que les normes de vie de Hérouxville ne sont pas une simple traduction de l'ignorance malveillante d'une communauté rurale engoncée dans son terroir, ni le résultat des frustrations identitaires et xénophobes d'une majorité silencieuse. Elles constituent plutôt la *mise en pratique* de l'imaginaire politique dont le débat sur les tribunaux islamiques nous a fourni les éléments. Au cœur de cette polémique se trouve l'affirmation du caractère séculier de la société québécoise, son articulation avec la réorganisation des rapports de sexe, alors que s'esquisse un mouvement vers la patrimonialisation de l'héritage religieux québécois. Dans cette mise en pratique se manifeste comme une inquiétude identitaire face à la présence, dans l'espace public, d'un religieux « autre » symbolisé par l'islam. La société québécoise est pensée à travers un autre, mais elle se redéfinit par rapport à cet autre qu'elle n'est pas ou n'est plus.

En essayant de répondre à la question « Qui sommes-nous ? », la municipalité fait dans ses « normes de vie » un « portrait » du quotidien de notre « vie collective ». Comme pour les tribunaux islamiques, les droits des

26. D. Weinstock, art. cité, p. 21.

femmes sont d'emblée posés comme fondamentaux. Pourtant, ils sont perçus moins comme des assises du système juridique que comme un moyen où s'actualise l'égalité des hommes et des femmes : « l'égalité entre les hommes et les femmes est reconnue par les chartes québécoise et canadienne, d'où le cheminement qui vise à concrétiser cette valeur dans la vie quotidienne » (nous soulignons). Le conseil municipal de Hérouxville ne se satisfait pas d'une simple égalité de droit, mais établit la continuité de celle-ci dans les relations concrètes. Cette égalité « ordinaire » s'arrime au processus de sécularisation de la société québécoise. Plus précisément, les normes de Hérouxville sont un inventaire annoté et explicatif des moyens adoptés par les Québécois pour apprendre à vivre sans la religion. Ces normes sont un rappel des pratiques de la vie quotidienne, comme la possibilité de consommer de l'alcool en public, d'écouter de la musique ou de consommer sans restrictions religieuses ou autres toutes sortes de nourriture dans les institutions publiques, comme les écoles (même si, faut-il le rappeler, l'école québécoise n'est « laïque » que depuis septembre 2008). Cependant, plusieurs des activités répertoriées ont trait au recul de la différenciation sexuelle dans les pratiques de la vie quotidienne des Québécois telles que, pour les Québécoises, signer des chèques, conduire une voiture, ou la liberté pour hommes et femmes de fréquenter la piscine ou de recevoir des soins médicaux peu importe le sexe du soignant.

Cette sécularisation de la vie quotidienne, ancrée dans l'indifférenciation des sexes, va de pair avec un effort de patrimonialisation de l'héritage religieux. En effet, s'il n'y a plus de prière dans les écoles où l'on enseigne « de plus en plus la science et de moins en moins la foi », le religieux n'est pas disparu du social ; il s'est plutôt modifié. Quelques symboles religieux chrétiens, comme les croix de chemin dans les campagnes québécoises, sont mentionnés comme faisant partie des traditions québécoises, comme des témoins du passé. Comme l'indique Olivier Roy, la sécularisation est un « phénomène de société » à partir duquel le religieux perd sa centralité dans les pratiques sociales. De sacrés, les symboles chrétiens deviennent une trace historique à préserver²⁷. Ce rétrécissement de la sphère du religieux dans la société fait écho à la version laïcisée des rapports entre société québécoise et religion proposée par les acteurs impliqués dans la controverse des tribunaux islamiques.

L'insistance sur la préservation du patrimoine est discursivement liée à la présence religieuse « autre » au Québec et à la menace perçue qu'elle pose à la culture majoritaire. Les normes de vie juxtaposent en creux plusieurs pratiques ordinaires à celles (implicitement) associées aux valeurs et traditions perçues comme étrangères à la société québécoise, notamment celles qui appartiennent à la religion musulmane. Les sociétés française et québécoise sont transformées par l'immigration ; pourtant elles récusent

27. La controverse sur l'importance de conserver le crucifix à l'Assemblée nationale qui a fait rage dans la même période que le débat sur les normes de vie de Hérouxville semble confirmer cette interprétation.

leur caractère pluriel. Tel qu'illustré par la motion, les normes de Hérouxville et la loi sur le voile, ce refus se concrétise par l'impossibilité pour les membres de communautés minoritaires d'accéder à la redéfinition de l'imaginaire politique de ces sociétés. Et ce déni de reconnaissance n'est probablement pas étranger à la radicalisation des identités.

Les mécanismes du discours sur l'altérité musulmane

Les normes de vie de Hérouxville et la motion contre les tribunaux islamiques diffèrent, il est vrai, par leur ton et leur objectif. La motion provient de parlementaires opposés à un projet de changement du régime juridique, tandis que les normes de vie sont émises par les représentants d'une municipalité préoccupés par le maintien de pratiques et valeurs culturelles dites québécoises. Cependant, l'analyse des mécanismes discursifs des normes de vie et de la motion montre des similarités entre les deux documents.

Citons l'allocution de Fatima Houada-Pépin: « Quel est le code juridique qui va prévaloir au Québec et au Canada? Celui du Pakistan, où, au nom de la charia, une femme violée doit faire la preuve, par la corroboration de quatre témoins masculins, qu'elle a réellement été violée, sinon elle s'expose à la flagellation? Celui du Nigeria, où, au nom de la charia, des femmes musulmanes ont été condamnées à la lapidation pour avoir eu des relations sexuelles hors mariage? [...] Celui de l'Iran, où, au nom de la charia, les hommes peuvent s'offrir autant de femmes qu'ils le désirent par le biais de Jawaz al-Mutaa, le mariage du plaisir? » Selon cet argument, si l'on accepte l'arbitrage musulman familial en Ontario, il s'ensuivrait que les femmes musulmanes seraient constamment menacées de flagellation, de lapidation et de répudiation. Elles seraient soumises à la charia, et bien peu distingueraient désormais le Canada du Pakistan, du Nigeria ou de l'Iran. La tradition juridique musulmane est réduite à la version fondamentaliste de la charia. Dans chaque pratique mentionnée se profile le risque de mise en péril des valeurs fondamentales du groupe majoritaire, entre autres l'égalité des sexes en droit. Marie McAndrew résume ce mécanisme à travers l'expression « un œuf égale un bœuf²⁸ »: un phénomène limité et circonscrit dans l'espace et le temps — l'intégration balisée de l'arbitrage religieux en situation de divorce et de succession en Ontario — prend tout à coup une dimension phénoménale — la mort par lapidation et la flagellation.

À la vérité, ce mécanisme n'agit pas seulement de façon diachronique, mais également de façon synchronique. Le discours sur l'altérité musulmane emprunte parfois la voie de la *contamination instantanée*. Ainsi, si les normes

28. M. McAndrew, « Le remplacement du marqueur linguistique par le marqueur religieux en milieu scolaire », dans J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 2002, p. 131-148.

de vie de Hérouxville ne désignent pas explicitement l'islam, elles n'en dénoncent pas moins des us et coutumes qui lui sont attribués : la lapidation des femmes adultères et l'excision des jeunes filles. Chaque pratique devient la métonymie de la religion qui l'inspire, chaque coutume renvoie, par extension, au tout de la culture, essentiellement et indépendamment du contexte dans lequel elle s'actualise. Il suffit de mentionner ces coutumes, ou, en creux, celles qui s'y opposent dans un mode de vie sécularisé, pour faire apparaître discursivement l'islam.

Cette configuration discursive nie l'historicité même de la religion musulmane et de la jurisprudence islamique, les substantifie et surtout nie la possibilité historique de leur modification à la fois autochtone et au contact d'autres cultures. Ces mécanismes discursifs placent aussi les musulmans hors des limites imposées par le droit canadien ; ils seraient soustraits à sa constitution. Les juristes canadiens, eux, insistent sur l'« interdépendance et l'indivisibilité des droits », un principe « consacré par la communauté mondiale²⁹ » au sujet des droits humains. On peut donc penser que ces limites inscrites dans la loi fondamentale du Canada s'étendraient aux décisions prises par des arbitres religieux en matière familiale. Assurément, il est possible et souhaitable de débattre de la pertinence de l'usage d'une jurisprudence religieuse dans la régulation des relations privées, mais il est sociologiquement erroné d'appréhender une tradition juridique hors des cadres culturel, social, historique et politique qui lui donnent sens. La jurisprudence musulmane peut s'adapter et composer avec la société dans laquelle elle se situe, comme c'est maintenant le cas pour l'islam européen³⁰.

En fait, la motion et les normes de vie appréhendent la présence musulmane au Québec à partir d'une logique préventive qui éloigne les protagonistes d'une discussion nuancée sur le pluralisme religieux. Les tribunaux islamiques constituent un danger, puisqu'ils s'attaquent aux « fondements mêmes de[s] institutions démocratiques » canadiennes et québécoises et ouvrent « une brèche inacceptable en Occident ». Similairement, le Québec des normes de vie hérouxvilloises est une société qui se doit de combattre l'invasion culturelle, métonymiquement représentée par l'islam, par l'adoption « immédiate » d'un État d'urgence sur l'immigration. Celui-ci aurait eu pour objectif d'éliminer rétroactivement des accommodements raisonnables afin de protéger la culture québécoise.

Or, l'évocation de l'Occident menacé par l'envahisseur islamique, et l'utilisation de l'État d'urgence pour s'en protéger, est l'un des thèmes les plus récurrents de la xénophobie contemporaine³¹. Si on accepte l'assertion de Michel Foucault selon laquelle les énoncés se raréfient lors de leur

29. P. Bosset, « Égalité des sexes, religion et chartes des droits. La prudence s'impose », *Le Devoir*, 10 octobre 2007, <www.ledavoir.com>.

30. J. Césari, *op. cit.*, p. 94 et suiv.

31. É. Balibar, « Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship », *Working Paper Series*, n° 4, Institute on Globalization and the Human Condition, Hamilton, MacMaster University, 2006.

circulation dans le social³², il faut reconnaître que le thème de la frontière poreuse à l'invasion islamique en est un d'importance pour placer la motion et les normes de vie dans un contexte plus large, c'est-à-dire celui des discriminations institutionnalisées des communautés arabes et musulmanes en Amérique du Nord de l'après 2001. En effet, ces dernières se sont concentrées au cours des dernières années sur la mise en place de mesures faisant souvent fi des droits humains reconnus, notamment à travers la sécurisation des frontières, la collecte de renseignements sur les communautés musulmanes, plus particulièrement sur les voyageurs musulmans, ainsi que l'utilisation des régimes d'immigration et de citoyenneté pour l'incarcération et la déportation de non-citoyens musulmans³³. Désormais, il faudra porter une plus grande attention à ce recours à une logique préventive dans divers champs de la vie sociale, culturelle et politique dès qu'il est question de l'islam.

Au Québec comme en France, c'est en grande partie la présence musulmane qui rend ces sociétés plurielles. Les deux sociétés n'adoptent pas la même posture face à la laïcité. L'approche québécoise de la laïcité fait parfois écho à l'universalisme républicain, mais se singularise par son inclusion dans le multiculturalisme canadien. La distance qu'elle prend vis-à-vis du pluralisme religieux et la parenthèse dans laquelle elle insère la religion catholique sont consubstantielles à la reconnaissance de l'égalité des sexes en droit. Si le débat français sur le voile fut clos par l'adoption de la loi sur le voile, la discussion continue sur la place publique québécoise à travers la Commission de consultation sur les accommodements raisonnables. Si l'on considère les tensions et les ambiguïtés juridiques et politiques entre les conceptions québécoises et canadiennes des droits et de la gestion du pluralisme culturel, on peut s'attendre à la persistance future de ces débats.

Dans une perspective générale, la loi sur le voile, la motion sur les tribunaux islamiques et les normes de vie à l'intention des immigrants constituent des réponses ponctuelles à de profondes interrogations. Elles s'enferment dans des logiques de confinement et de prévention qui consistent à faire obstacle ou à refuser de considérer les changements qui affectent en profondeur les rapports de l'État à la religion, du public au privé et à leur reformulation dans le cadre des relations de l'État démocratique à ses minorités religieuses, plus particulièrement aux revendications de reconnaissance qui émanent de celles-ci³⁴.

32. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

33. R. Bahdi, «No Exit: Racial Profiling and Canada's War Against Terrorism», *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 41, nos 2-3, 2003, p. 293-317; K. Côté-Boucher, «The Diffuse Border. Intelligence-Sharing, Control and Confinement Along Canada's Smart Border», *Surveillance and Society*, vol. 5, no 2, 2008, <www.surveillance-and-society.org/journalv5i2.html>; L. Volpp, «The Citizen and the Terrorist», *UCLA Law Review*, vol. 49, 2002, p. 1575-1600.

34. Nous remercions Michel Messu pour sa lecture attentive de la version préparatoire de cet article.