

Nouveaux Cahiers du socialisme



De *Speak White* à la loi 21. Les métamorphoses de la question nationale

Carole Yerochewski

Number 24, Fall 2020

La question nationale revisitée. Enjeux, stratégies, convergences

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/94042ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif d'analyse politique

ISSN

1918-4662 (print)

1918-4670 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Yerochewski, C. (2020). De *Speak White* à la loi 21. Les métamorphoses de la question nationale. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (24), 101–107.

De *Speak White* à la loi 21

Les métamorphoses de la question nationale

Carole Yerochewski

Sociologue, professeure associée en relations industrielles à l'Université du Québec en Outaouais

Le projet de loi 21 a été adopté¹, et avec la loi, ce sont de nouvelles contraintes réglementaires, mais aussi son lot de nouveaux regards et de nouveaux soupçons qui pèsent *a priori* sur les femmes portant le voile². Car oui, ce sont surtout elles qui sont visées, *de facto*, avec la population originaire des pays du Maghreb et du Moyen-Orient, ou étiquetées comme telles – c'est-à-dire racisées comme appartenant à une même « communauté arabe » et assimilée à leur corps défendant à une population musulmane et intégriste.

Certaines et certains diront que c'est aller bien vite en besogne et qu'ils n'ont jamais voulu faire de la discrimination en défendant ce projet de loi ou, du moins, en approuvant l'interdiction du port du voile à l'ensemble des agentes de l'État, y compris les enseignantes – sauf celles déjà en poste, ce qui crée des « incohérences » comme le reconnaît un de ses défenseurs, mais c'est ainsi que cheminerait la notion de laïcité au Québec³. Une telle remarque quelque peu étonnante – il n'y a pas qu'ici mais quasiment sur toute la planète que la notion de laïcité fait l'objet de controverses similaires – renvoie

1 Le projet de loi 21 fut adopté le 16 juin 2019 et porte le nom de Loi sur la laïcité de l'État.

2 Voir le mémoire de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) sur les effets discriminatoires et les atteintes au droit à l'égalité contenues dans la loi 21 : <www.cdpdj.qc.ca/Publications/memoire_PL_21_laicite.pdf>.

3 Patrick Taillon, professeur en droit à l'Université Laval, dans une entrevue au *Soleil* le 6 mai 2019, effectuée par Patricia Cloutier : <www.lesoleil.com/actualite/politique/le-projet-de-loi-sur-la-laicite-analyse-par-deux-professeurs-en-droit-dcfc0c719f864fe864341fe8eea8b7c>.

bien cependant à la façon dont ce débat est vécu au Québec, se confondant avec une histoire de lutte pour l'autonomie et la reconnaissance du fait francophone en Amérique du Nord. Sans réaliser que cette histoire a fini par accoucher d'une revendication identitaire qui légitime de faire prédominer les valeurs du groupe dominant au détriment des minorités réelles ou imaginées.

Le processus s'est tellement approfondi depuis les premiers scandales médiatiques sur les accommodements raisonnables et la commission Bouchard-Taylor, puis l'épisode de la Charte des valeurs québécoises dans laquelle la stratégie électoraliste du Parti québécois s'est embourbée, que, cette fois, le débat sur la laïcité a déchiré la gauche québécoise, celle dont les références historico-culturelles l'ont fait pencher vers une « société distincte » plus proche à plusieurs égards du modèle social européen que de celui nord-américain. Cette gauche s'est pourtant divisée sur un projet de loi amené par un gouvernement de droite, qui recourt à la stratégie classique du bouc émissaire en ciblant l'immigration. Elle s'est même violemment affrontée, au point de voir l'une des parties se faire traiter, ou avoir le sentiment de se faire traiter de raciste – situation typique de la confusion entre racisme intentionnel et racisme systémique, qui se déploie lorsque les populations racisées dénoncent et contestent les discriminations inscrites dans les règles institutionnalisées et les pratiques routinières⁴.

Comment en est-on arrivé là? Comment, partie d'un mouvement qui a culminé dans les années 1970 autour d'un poème admirable et inoubliable, *Speak White*⁵, parce qu'il concentrait toute la révolte des colonisé·es francophones, la gauche québécoise s'est-elle divisée sur l'interprétation de la laïcité? Et de la façon la plus classique finalement, celle où une partie s'approprie une notion en la figeant dans le temps, en érigeant ses principes comme absolus, tandis que l'autre considère et, surtout, vit la laïcité comme un concept qui se nourrit de pratiques concrètes et s'insère donc dans des récits changeants, car situés dans le temps et l'espace. Mais ce caractère

4 La confusion vient de la croyance encore très répandue comme quoi le racisme est nécessairement intentionnel. Mais le racisme systémique peut se résumer comme la résultante d'un ensemble de pratiques, de décisions ou de comportements, individuels ou institutionnels qui ont chacun, de façon directe ou indirecte, ou par leur interaction, des effets préjudiciables, *voulus ou non*. Selon Alexandra Pierre, membre du conseil d'administration de la Ligue des droits et libertés, la dénonciation de ce système inégalitaire, mais largement inconscient se heurte à ce qu'elle nomme la « fragilité blanche », soit, pour résumer, la réponse émotive de personnes blanches qui, confrontées à des dénonciations du racisme institutionnalisé, se sentent coupables et vont du coup chercher à éluder le sujet. Évidemment, ce type d'émotions et de confusions ne se produit pas lorsqu'il s'agit de s'opposer à la charge raciste et intentionnelle d'une extrême droite.

5 Ce poème a été écrit par la poétesse Michèle Lalonde en 1968 et lue par elle en 1970, dans le spectacle *Poèmes et Chants de la résistance*, organisé en soutien à des prisonniers felquistes. Le dernier passage du poème contient ces phrases : « Nous savons que liberté est un mot noir, comme la misère est nègre, et comme le sang se mêle à la poussière des rues d'Alger ou de Little Rock », avant de conclure par : « Nous savons que nous ne sommes pas seuls ». On peut entendre Michèle Lalonde, lors de la fameuse *Nuit de la poésie* du 27 mars 1970 au Gesù : <<https://www.youtube.com/watch?v=Yx1-N6AFucw>>.

situé n'est pas contradictoire avec sa fonction de référence universelle, comme le souligne Michel Fabre en rappelant que ce débat opposait déjà Kant, qui prétendait à une « pureté théorique [pour évaluer] la pertinence d'un concept » et Hegel, pour qui « les concepts ne sont pas des idées platoniciennes planant au-dessus de l'histoire »⁶.

Justement, l'histoire québécoise ne s'est arrêtée ni en 1970 ni en 1995. Alors qu'elle a longtemps pensé partager des idéaux globaux de justice sociale et d'autonomie, la gauche québécoise ne semble pas avoir intégré de la même façon les bouleversements qu'entraînent la mondialisation contemporaine et ses flux migratoires, choisis ou contraints, et portés aussi par les luttes dé-coloniales. Aujourd'hui, même parmi les personnes d'origine populaire, on ne migre plus comme on le faisait dans la première moitié du XX^e siècle, en acceptant de rompre avec ses origines ou de souffrir en silence de devoir cacher sa socialisation « primaire », au sens des sociologues⁷. On ne migre plus nécessairement pour s'enraciner ailleurs. La diaspora est devenue un sort largement partagé et les mobilités, géographiques, professionnelles, familiales et amoureuses, sont devenues un mode de vie.

Les identités ne se façonnent plus de la même façon ; le « je » ne peut plus se confondre avec un seul « nous », parce que le sujet expérimente plusieurs socialisations ou appartenances, et un nouveau « nous » n'est désormais accepté que si le sujet peut construire ou maintenir un « je » dans lequel il se reconnaisse, c'est-à-dire qui soit cohérent avec le récit biographique que chacun ou chacune se doit de construire ou de remanier, au fil de son parcours. Sur cet aspect, les sociologues de la modernité avancée ou seconde modernité (tels Beck, Giddens, Corcuff, Ion, Lahire, de Singly⁸) se retrouvent sans équivoque pour caractériser ainsi l'une des principales conséquences du processus d'individualisation ; leurs divergences portent plutôt sur l'importance, pour comprendre le remodelage des inégalités, d'encaster la réflexivité du sujet (c'est-à-dire la capacité à acquérir une distance critique par rapport à ses expériences) dans des réseaux socioéconomiques et culturels plus ou moins choisis ou contraints.

Nous sommes ainsi amenés à gérer ou, selon les circonstances, à revendiquer de multiples appartenances qui ne peuvent plus être réduites à une seule, à moins d'assister à un repli communautaire.

6 Michel Fabre, « Sens et usages contemporains de la laïcité », *Éducation et socialisation, Les Cahiers du CERFEE*, n° 46, 2017, p. 5.

7 De Goffman à Dubar en passant par Hegel, Berger et Luckmann, et G.H. Mead, on distingue la socialisation primaire et les socialisations secondaires, qui peuvent plus ou moins transformer un individu. Ce positionnement renvoie à une ontologie de l'individu comme d'un être pour lequel « la division du Soi [est] la forme primordiale de l'identité ». Ronald Laing, *Soi et les autres*, Paris, Gallimard, 1971 [1961].

8 Voir à ce sujet Philippe Corcuff, Jacques Ion et François de Singly, *Politiques de l'individualisme : entre sociologie et philosophie*, Paris, Textuel, 2005.

C'est ce processus d'individualisation potentiellement libérateur, et son repli dévastateur, que le philosophe Amin Maalouf décrit dans son livre sur les *Identités meurtrières* ; il y exprime le fait qu'à l'instar de plus en plus de personnes elles aussi métissées de multiples manières, il ne peut choisir entre être français et être libanais, et il déplore, quand on lui demande et redemande « mais au fin fond de vous-même, qu'est-ce que vous vous sentez ? », cette idée qu'il y aurait une essence du sujet, une appartenance fondamentale « qui est souvent religieuse ou nationale ou raciale ou ethnique et [qu'on pourrait] la brandir fièrement à la face des autres⁹ ».

Ce contre quoi il s'élève ainsi, c'est contre le processus qui consiste à rabattre l'identité des sujets sur une seule appartenance. Car celle-ci fonctionne alors nécessairement comme une façon de se définir en excluant, et non plus en se donnant la possibilité d'inclure des personnes qui pourraient se retrouver dans les mêmes valeurs, voire, pour prendre l'exemple du Québec, qui peuvent se retrouver dans un modèle social, une histoire qui fait écho à des épreuves qu'elles ont traversées, une langue aussi, le français. Mais non, elles ne peuvent se reconnaître dans la compréhension de la laïcité telle qu'elle est promue depuis l'épisode de la Charte des valeurs, à moins de renoncer ou d'abandonner, ou presque de trahir une partie d'elles-mêmes.

C'est pourtant au nom d'une notion de la laïcité contestable, parce que figée dans une compréhension qui nie les tensions qui l'animent et qui demandent à adapter à chaque époque les termes du vivre-ensemble intégrateur, qu'une partie de la gauche souverainiste québécoise ne s'est pas véritablement opposée à la loi 21, ou s'est retrouvée à composer avec. Mais ce qui paraissait un compromis acceptable il y a 12 ans, lorsque la Commission Bouchard-Taylor a déposé son rapport, a été recouvert par le flot montant de luttes contre le racisme systémique de la part des populations racisées, faisant encore évoluer le débat sur la notion de laïcité, car ces luttes révèlent les non-dits, les préjugés tenus pour acquis et, finalement, tout ce qui relevait de l'adhésion à une vision occidentalocentrée, y compris de la part de cette minorité francophone d'Amérique du Nord.

La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse l'a bien mis en évidence dans son mémoire sur le projet de loi 21 : prenant l'exemple d'un policier en fonction qui porte le turban, elle cite la Cour fédérale qui conteste que cela puisse conduire à de la partialité de la part du policier, car cette crainte ne se fonde sur « aucun élément de preuve concret et réel¹⁰ ». Ce qui est tout à fait différent du comportement d'un enseignant sans signe religieux, mais qui obligerait ses élèves à réciter une prière, par exemple. Ainsi, ce projet de loi ne s'appuie sur aucun élément tangible pour restreindre un droit et contrevient de ce fait à la liberté de conscience et de religion.

9 Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 2017 [2001], p. 9.

10 Mémoire de la CDPDJ, *op. cit.*, p. 58.

Mais surtout, pour qui associe à la laïcité l'idée de droit à l'égalité, un principe que l'on peut difficilement contester comme universel, cette loi 21 y contrevient, en interdisant aussi les accommodements raisonnables au sujet du port de signes religieux. Il est important de rappeler ici qu'un traitement égal à l'égard de minorités discriminées peut se traduire par un « traitement différencié » afin de « corriger une situation de discrimination subie ou d'éviter l'exclusion de personnes ou de groupes de personnes visées en fonction d'un motif de discrimination interdit ¹¹ ».

La nécessité d'un traitement différencié est toujours une bataille à reprendre dans les milieux de travail, qu'il s'agisse des cols bleus ou des milieux enseignants et de leurs syndicats locaux, lorsque l'on veut instituer des mesures collectives de « redressement » pour favoriser l'embauche de personnes racisées (ou Autochtones, ou femmes, ou handicapées) à compétences égales, bien sûr ¹². Ces mesures préconisées par la CDPDJ et réclamées dès les années 1980 par une coalition des mouvements de femmes québécoises lassées de devoir déposer des plaintes individuelles face à une discrimination systémique, se heurtent toujours au soupçon de préférer ainsi une personne (femme, personne racisée, etc.) « moins compétente » au détriment d'une personne du groupe majoritaire en place. La prédominance d'une appartenance se traduit ainsi par l'imposition d'une norme ; celle-ci n'est pas érigée consciemment ou volontairement dans le but d'exclure, mais elle revient à cela en n'acceptant *de facto* que ceux et celles qui peuvent ou acceptent de vous ressembler, par les processus et critères de sélection choisis, le plus souvent inconsciemment. Mais en ne changeant pas ses procédures, le groupe majoritaire maintient ses privilèges dans la concurrence que se livrent les demandeurs d'emploi pour une denrée plutôt rare, un emploi de qualité.

Se rend-on compte à quel point l'on restreint ainsi les capacités d'agir ou de s'épanouir des personnes dont les diplômes ou l'expérience ne sont pas reconnus ? Pendant la pandémie, on n'a pu faire autre chose que de reconnaître l'engagement des populations racisées, qui sont massivement en première ligne, comme préposée-s aux bénéficiaires notamment, que ce soit dans les CHSLD ¹³ publics ou privés, à des salaires très bas, même dans le public. Avec ou sans hijab, ces femmes et ces hommes « prennent soin » des aîné-e-s québécois, et ce, souvent sans protection adéquate, notamment parce qu'ils étaient envoyés par des agences de placement qui défont les règles de la santé et sécurité au travail et qui les paient parfois en dessous du salaire minimum, quand ils n'ont pas le statut de résident. Des manifestations de solidarité

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹² Voir FNEEQ-CSN, *Portrait des difficultés au travail que vivent les membres de la fédération issus des groupes racisés, et de la représentativité de ces mêmes membres dans ses syndicats et leurs instances statutaires*, rapport du comité interculturelité, discrimination et racisme systémiques au travail et éducation (IDRSTE), rédigé par Carole Yerochewski, Montréal, 2019.

¹³ CHSLD : centres d'hébergement et de soins de longue durée.

ont été organisées pour les réfugié·e·s qui acceptent de faire ce travail et qui devraient avoir les droits qu'on leur dénie, notamment celui d'obtenir la résidence permanente. Qui lancera dans le débat public qu'au-delà de ces figures crève-cœur, nombreuses et nombreux sont les préposé·e·s racisés qui possèdent des diplômes qui devraient leur donner au moins un statut d'infirmière, si ce n'est de médecin ? Ou qui auraient dû leur ouvrir la porte à une carrière à laquelle ils aspiraient, mais à laquelle ils ont dû renoncer, faute le plus souvent de correspondre au modèle dominant de la travailleuse ou du travailleur compétent ?

On restreint les capacités d'agir des populations racisées sur une autre dimension : celle de leur capacité à contester des appartenances ou des communautés dont elles ne partagent pas toutes les valeurs, auxquelles elles peuvent même s'opposer, mais qu'elles se voient poussées à défendre face aux exclusions, et parce qu'elles se retrouvent elles-mêmes assignées à ces communautés et obligées de se définir par rapport à elles. C'est là l'aboutissement d'un fonctionnement discriminatoire qui consiste à attribuer une identité au groupe minoré par le groupe dominant. Et cette attribution d'une identité, qui désigne des populations comme une « minorité » aux caractéristiques et intérêts spécifiques par rapport au groupe dominant, lui-même se voyant évidemment comme le groupe universel, ne se passe pas que dans la tête ; elle s'inscrit dans des marqueurs institutionnalisés, dont fait partie l'interdiction du port du voile.

Dans sa thèse qui s'attache notamment à montrer comment la construction de l'ethnicité des « Maghrébins » s'inscrit concrètement dans le territoire de la Ville de Montréal, Bochra Manaï déroule le processus qui a mené des personnes se différenciant elles-mêmes par leur pays d'origine (Maroc, Algérie, Tunisie...) à devenir des « Maghrébins » parce que refoulés des emplois, ils en viennent à s'autodéfinir comme tels pour « contrer collectivement » le chômage, en faisant vivre l'espace territorial et commercial du « Petit Maghreb ». Puis, ce groupe alors perçu comme homogène se fait en quelque sorte rattraper par l'imposition d'une « appartenance religieuse supputée » qui a directement influencé « les traits de l'action collective et citoyenne ». Ainsi, « les associations, les alliances entre acteurs et les implications dans le débat social ou dans la sphère publique » ont été teintées par ce passage d'une identité maghrébine à une identité religieuse apposée comme « un stigmate ». Ce stigmate, que les personnes concernées tentent de retourner, devient alors un ressort, « une ressource pour l'action collective », comme Goffman l'avait montré ¹⁴.

L'action collective des populations racisées est ainsi toujours prise entre autonomie et contrainte. Sans doute devrait-on comprendre le port du voile à la façon dont la

¹⁴ Les différents passages cités proviennent de la thèse de Bochra Manaï, *La « mise en scène » de l'ethnicité maghrébine à Montréal*, thèse de doctorat en études urbaines, Québec, UQ, INRS, 2015, p. 253.

sociologue Sirma Bilge l'analyse, ni comme un pur acte de subordination envers les hommes ni comme un pur acte de résistance contre la domination occidentale, mais comme le fait de se constituer en sujet, en se saisissant de la subordination et de la sujétion qu'on leur renvoie pour en faire un acte volontaire ; ce qui revient en quelque sorte à retourner le stigmat.

Qu'est-ce que le combat pour la souveraineté gagnerait à ignorer cette ambivalence si ce n'est à transformer la revendication d'indépendance en légitimation de la constitution d'un groupe dominant, qui s'affirme dans l'espace national à défaut de rassembler ? Les francophones ont-ils besoin de s'approprier une notion de la laïcité plus républicaine que démocratique, plus figée que façonnée par les combats de son époque, pour s'affirmer ? Ont-ils oublié ce que cela représentait comme négation d'une partie de soi-même de devoir parler anglais sur les lieux de travail et dans les commerces ?