

Égalités

Série sur les disparités sociales et raciales

Laïcité au Québec: à qui profite le débat?
Une socio-histoire de la construction
d'un problème public



Sommaire

4 Introduction

7 Genèse et transformations du discours sur la laïcité au Québec

10 Moments-clés de l'instrumentalisation de la laïcité au Québec.

De la controverse à la construction d'un problème public: la « crise des accommodements raisonnables ».

La Charte des valeurs : une étape clé dans le débat québécois sur la laïcité

Une laïcité normative : la Loi 21 et la construction des “Autres”

14 L'islam comme altérité menaçante: laïcité et colonialité en contexte québécois.

16 L'affaire Bedford, une étude de cas

Contexte

Analyse du traitement du cas de l'« école Bedford » dans le discours médiatique

21 Conclusion

23 Bibliographie

Chercheuse principale
Geneviève Vande Wiel Nobert
Fella Hadj-Kaddour

Comité scientifique
Saaz Taher
Leslie Touré Kapo
Amine Brahimi

Coordination de la recherche
Victor Armony

Coordination du numéro :
Safa Chebbi

Révision linguistique
Kamélia Hadjadji

Conception graphique
TapTap Media

Impression
Katasoho.com

Crédits photos
André Querry
Sylvain Roy Roussel
Ryan Remiorz
Robert Skinner
François Roy



L'OBSERVATOIRE DES INÉGALITÉS
RACIALES AU QUÉBEC



Grande manifestation contre la haine et le racisme 12 nov 2017
Crédit André Querry

Introduction



Photo Radio-Canada Sylvain Roy Roussel

Le 25 avril 2025, le ministre de l'éducation du Québec, Bernard Drainville, a déposé le *projet de loi 94* visant à *renforcer la laïcité dans les écoles*. Ce projet législatif se donne l'ambition d'élargir l'interdiction du port de signes religieux à l'ensemble du personnel scolaire, y compris les employé-es contractuel-les et les bénévoles, et impose à toutes et tous — élèves, enseignant-es, parents, visiteur-euse-s — l'obligation d'avoir le visage découvert dans les établissements publics et privés. Il interdit également les pratiques religieuses dans les écoles, limite les accommodements religieux, encadre plus strictement les absences et les demandes alimentaires liées à la religion, et impose l'usage exclusif du français dans les écoles¹.

Cette proposition de loi survient dans le sillage de ce que les autorités ont nommé « l'affaire Bedford », en référence à une école de Montréal où des allégations ont émergé concernant une supposée imposition de normes religieuses par certain-es enseignant-es. Néanmoins, plusieurs voix critiques, dont celles des professeures Julie Larochelle-Audet, Corina Borri-Anadon et Sivane Hirsch², remettent en question la pertinence et la portée de cette réponse législative. S'appuyant sur l'analyse des rapports officiels liés à l'école Bedford ainsi qu'à une vérification menée dans 17 établissements

scolaires, elles soulignent l'absence de preuves tangibles démontrant des atteintes à la laïcité qui justifieraient un tel durcissement. Selon elles, les situations évoquées relèvent de cas isolés, souvent anecdotiques, et ne sauraient légitimer une réforme d'envergure affectant l'ensemble du réseau scolaire québécois. De son côté, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) a également exprimé ses préoccupations quant au recours généralisé à des mesures uniformes qui risquent de porter atteinte aux droits fondamentaux. Or, les enquêtes administratives qui ont suivi,

- 1 Assemblée nationale du Québec. (2025). *Projet de loi n° 94 : Loi visant notamment à renforcer la laïcité dans le réseau de l'éducation et modifiant diverses dispositions législatives*. [https://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-43-1.html​;contentReference\[oaicite:0\]{index=0}](https://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-94-43-1.html​;contentReference[oaicite:0]{index=0})
- 2 Larochelle-Audet, J., Borri-Anadon, C., & Hirsch, S. (2025, avril 25). *Pourquoi et à quel prix élargir la loi sur la laïcité de l'État ?* Le Devoir. <https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/858697/libre-opinion-pourquoi-quel-prix-elargir-loi-laicite-etat>

de l'aveu même de la CDPDJ, ne mettent nullement en évidence des enjeux systémiques liés à la laïcité, mais bien des problèmes de climat organisationnel et de gouvernance³. Malgré cela, le gouvernement a opté pour une réforme à large spectre, invoquant la clause dérogatoire et instaurant des restrictions uniformes qui affectent l'ensemble des 3 000 établissements scolaires québécois.

Dans la foulée de l'introduction du PL94, plusieurs acteurs et actrices ont souhaité se mobiliser autour de la communauté du quartier Côtes-des-Neiges où se situe l'école Bedford et de la communauté musulmanes québécoises plus largement qui se retrouve une fois de plus dans la mire des autorités et de l'opinion publique. Un groupe composé d'acteurs et actrices du milieu communautaire et de la recherche académique et non académique s'est donc réuni en février 2025, à l'initiative de l'Observatoire sur les inégalités raciales au Québec, afin de réfléchir à des pistes d'action. L'un des enjeux principaux soulevé lors de cette rencontre était la difficulté exprimée par plusieurs participant-es étant eux-elles même musulman-es, ou travaillant activement avec la communauté musulmane, à qualifier le sentiment de discrimination et d'aliénation vécu à travers la controverse avec l'école Bedford. Les participant-es exprimaient personnellement avoir le sentiment que l'affaire Bedford et ses conséquences étaient islamophobes, mais ne pas se sentir légitimes d'exprimer leur ressenti

étant donné la complexité de la situation.

Cette étude propose donc une analyse de l'affaire Bedford en la recontextualisant dans un long processus d'altérisation et de racialisation des personnes musulmanes au Québec. En effet, cette étude s'intéresse à l'instrumentalisation de la laïcité comme valeur nationale en péril et nécessitant l'instauration de structures législatives visant spécifiquement et disproportionnellement les personnes musulmanes. À cette fin, nous commençons avec un retour historique sur la manière dont la notion de laïcité a émergé dans l'espace public québécois, en soulignant l'absence relative de ce concept avant les années 1990 et en introduisant l'idée de « laïcité narrative », qui permet d'analyser la manière dont ce discours s'est construit comme un récit national. Suivra ensuite une analyse de trois moments charnières des dernières décennies, soit les débats autour des

accommodements raisonnables, la Charte des valeurs, puis la Loi 21, afin de démontrer comment la laïcité a été instrumentalisée à des fins identitaires. Une troisième section adoptera une perspective plus macrosociologique en analysant comment l'islam est construit comme une menace à la nation québécoise, à travers les prismes de l'islamophobie, de la colonialité et des frontières symboliques entre « nous » et « l'Autre ». Enfin, la quatrième partie offre une étude de cas centrée sur le projet de loi 94 et l'affaire Bedford, mettant en lumière les mécanismes discursifs mobilisés pour racialiser les acteurs et actrices musulmanes dans le milieu scolaire et justifier une fois de plus l'utilisation du pouvoir législatif de l'État afin de vilifier l'Islam et enfreindre les droits des personnes musulmanes plutôt que de répondre aux manquements criants au sein du secteur de l'éducation qui ont mener à la situation survenue à l'école Bedford.



3 Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. (2025, 23 avril). *Le projet de loi n° 94, Loi visant notamment à renforcer la laïcité dans le réseau de l'éducation et modifiant diverses dispositions législatives: Mémoire soumis à la Commission de la culture et de l'éducation*. <https://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/memoire-laicite-education>



Chapitre 1

Genèse et transformations du discours sur la laïcité au Québec



The Canadian Press / Ryan Remiorz

Depuis le début des années 2000, plusieurs débats ont contribué à construire l'islam comme un « problème politique » au Québec; ces débats prenant plus largement la forme de controverses. Dans son article « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », Leïla Benhadjoudja (2017) explique comment la laïcité est présentée au Québec comme étant une norme nationale et une valeur fondatrice du Québec, alors qu'elle n'y a émergé que tardivement.

En effet, les travaux de Stéphanie Tremblay et Jacques Cherblanc (2019) montrent qu'avant les années 1990, la notion de laïcité était peu présente dans les débats politiques québécois, notamment en matière d'éducation. À travers une analyse des archives numériques de la Biblio-

thèque nationale et archives du Québec (BANQ), les auteur·ices montrent que de 1900 à 1990, le terme « laïcité » n'apparaît que 70 fois, principalement dans les écrits issus de milieux catholiques ou d'élites syndicales et intellectuelles. Dans la plupart des cas, la laïcité française est

perçue comme un modèle à éviter, suscitant méfiance parmi les élites canadiennes-françaises (*Ibid.*). La laïcité au Québec s'est néanmoins développée progressivement à partir des années 1970-1980, portée par des organisations militantes⁴ et des réformes éduca-

4 Notamment l'Association québécoise pour le droit à l'exception de l'enseignement religieux (AQADER), le Mouvement Laïque québécois (MLQ) et le Mouvement pour une école moderne et ouverte (MÉMO) fondés respectivement en 1976, 1981 et 1987.

tives dont l'objectif principal était de séparer l'éducation des influences religieuses, dans une volonté de reconnaître la diversité confessionnelle à Montréal (*Ibid.*). Face aux contestations croissantes au gouvernement, notamment autour de la déconfessionnalisation scolaire et des droits religieux garantis par la Charte canadienne, les États généraux sur l'éducation de 1995-1996 ont relancé le débat, menant au rapport Proulx (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école) de 1999 (*Ibid.*). Ce rapport a défini une laïcité fondée sur la neutralité de l'État et l'égalité des confessions, préconisant une «laïcité ouverte» ancrée dans une reconnaissance des principes fondamentaux de la démocratie libérale qui reconnaît le pluralisme religieux tout en limitant l'influence des groupes religieux dans l'espace public. Contrairement à l'idée d'une exclusion totale de la religion, il prépare le terrain à des mesures comme le cours d'Éthique et culture religieuse (ECR) (2008) et un service d'animation spirituelle (2001). (*Ibid.*)

Stéphanie Tremblay et Jacques Cherblanc (2019) ont ainsi montré que le rapport Proulx rejetait une laïcité passive, qui aurait laissé les rapports de force dicter les règles, ainsi qu'une neutralité biaisée susceptible de favoriser certaines confessions. Il promouvait plutôt une neutralité égalitaire, où aucun groupe religieux ne bénéficiait de privilèges. Ce positionnement s'inscrivait dans une vision civique de la nation québécoise, fondée sur des valeurs démocratiques plutôt que sur un héritage religieux particulier. Par ailleurs, à la suite de cette séquence, les

auteurs ont montré que la notion de laïcité a subi un glissement et est passé d'une «notion utilisée pour penser l'aménagement institutionnel de la religion dans l'école à un porte-étendard de valeurs politiques se traduisant de plus en plus par une réserve individuelle en matière d'expression religieuse dans l'espace public» et ce glissement s'observe à partir du début des années 2000 (Tremblay et Cherblanc, 2019).

Même si la notion de laïcité était relativement absente du paysage médiatique et politique québécois depuis les années 1990, elle a regagné en visibilité à l'occasion des débats sur les accommodements raisonnables et, plus particulièrement, lors des consultations publiques de la commission Bouchard-Taylor (Koussens, 2011). Plusieurs études ont alors montré que ces moments ont servi de scènes privilégiées pour l'élaboration de récits pluriels autour de la laïcité, à travers les discours médiatiques, politiques et les témoignages exprimés lors des audiences publiques (Mahrouse, 2010; Benhadjoudja, 2017; Heinrich & Dufour, 2008; Fall & Vigneaux, 2008; Dalpé & Koussens, 2016). Le concept de *laïcité narrative*, introduit par Alessandro Ferrari (2009), désigne précisément ce processus de mise en récit de la laïcité dans l'espace public. Il renvoie à la manière dont celle-ci est racontée, interprétée et investie de sens par divers acteurs sociaux. Ce concept se distingue de la laïcité en tant que norme juridique, bien que ces deux dimensions interagissent étroitement (*Ibid.*). Dans ses travaux, Leïla Benhadjoudja (2017) reprend le concept

de *laïcité narrative* pour se référer à une analyse critique de la manière dont la laïcité est véhiculée et resignifiée par le discours public, notamment en lien avec les enjeux de la religion, de l'identité et de l'immigration. Contrairement à une vision de la laïcité comme un principe juridique ou politique fixe, la *laïcité narrative* s'intéresse à la façon dont les récits sociaux, médiatiques et politiques construisent et représentent cette laïcité au fil du temps.

Leïla Benhadjoudja (2017) propose ainsi que la laïcité ne doit pas être vue uniquement comme une norme unitaire et abstraite, mais comme un phénomène social narratif qui est modelé par des contextes historiques et politiques spécifiques. Elle se construit à travers des discours et des récits, souvent en réponse à des événements et à des préoccupations sociales particulières, tels que l'immigration, les tensions interreligieuses, ou encore les changements démographiques.

Dans cette perspective, il devient pertinent de mobiliser la notion de *laïcité narrative* pour analyser comment, au Québec, certains récits ont façonné les contours et les usages politiques de la laïcité. La section suivante s'attardera ainsi à trois moments charnières des dernières décennies — les débats autour des accommodements raisonnables, la Charte des valeurs et la Loi 21 — afin de montrer comment la laïcité a été progressivement instrumentalisée à des fins identitaires, dans un contexte marqué par des dynamiques de racialisation et de redéfinition de l'identité nationale.



Chapitre 2

Moments-clés de l'instrumentalisation de la laïcité au Québec.

De la controverse à la construction d'un problème public : la « crise des accommodements raisonnables ».

À partir de 2006, le Québec a été le théâtre d'une série de controverses publiques et médiatiques autour des demandes d'accommodements religieux, révélant une montée des tensions quant à la place accordée aux religions dans l'espace civique (Bilge, 2010). La médiatisation de plusieurs événements isolés ont été à l'origine de cette effervescence, dont l'affaire Multani, marquante par la décision de la Cour suprême autorisant un élève à porter le *kirpan* à l'école sous certaines conditions (Potvin, 2008; Bilge, 2010). Ce jugement, perçu comme emblématique d'une permissivité jugée excessive, a été suivi d'un autre cas médiatisé concernant des étudiant·es musulman·es à l'ÉTS, dont les demandes ont mené à la création d'un lieu multiconfessionnel après l'intervention de la Commission des droits de la personne (Potvin, 2008). Ces épisodes ont marqué un tournant dans les discours public autour des « accommodements raisonnables », d'abord arrimée aux droits fondamentaux reconnus par les chartes canadienne et québécoise (Woehrling, 1998), ils sont devenus synonyme des pratiques religieuses problématiques (Bilge, 2010). Cette forte médiatisation a progressivement permis d'associer ces demandes à des atteintes présumées aux « valeurs québécoises », dans un contexte où la méfiance envers certaines communautés s'accroissait (Le Moing, 2016).

Un jalon significatif dans cette dynamique a été posé par la municipalité d'Hérouxville en 2007, qui a adopté un document prescriptif énonçant des « normes de vie » destinées aux éventuels nouveaux arrivants. Ce texte, interdisant entre autres la lapidation ou l'excision, — des pratiques déjà illégales et inexistantes sur le territoire — a projeté une image anxieuse et caricaturale des populations immigrantes, bien que la municipalité en soit quasi dépourvue (Bilge, 2016). Cet épisode est venu cris-

talliser les peurs et renforcer les stéréotypes liés à l'altérité religieuse et notamment musulmane.

Les chercheur·es qui ont étudié le traitement médiatique de ces événements, comme Sirma Bilge (2016), ont montré que les demandes d'accommodements ont été cadrées à travers une grille de lecture polarisante. Au moins une trentaine d'événements ont été classés sous l'étiquette d'« accommodement raisonnable », y compris des cas fictifs ou jamais officiellement formulés. Un exemple emblématique est la rumeur selon laquelle des femmes portant le *niqab* ou la *burqa* auraient pu voter sans dévoiler leur identité, bien qu'aucune demande en ce sens n'ait été déposée (Bilge, 2016). Parallèlement, un sondage controversé sur les perceptions du racisme a généré une intense couverture médiatique — plus de 160 articles — contribuant à diffuser l'image d'un rejet massif des accommodements religieux au sein de la population.

Dans son ouvrage *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Marise Potvin (2008) examine les mécanismes médiatiques qui ont alimenté cette crise supposée. Elle y identifie des logiques de dramatisation fondées sur la caricature, la polarisation et la simplification, qui ont contribué à essentialiser les communautés concernées. Selon elle, la logique concurrentielle propre aux médias imprimés a favorisé des approches sensationnalistes, au détriment d'une analyse rigoureuse des fondements juridiques et sociaux des accommodements.

Jusque-là peu centrale dans les débats publics, la notion de laïcité a connu un regain marqué d'intérêt à la faveur des polémiques sur les accommodements religieux, en particulier lors des consultations de la commission Bouchard-Taylor (Koussens, 2011). Ces audiences ont constitué un moment-clé de mise en circulation de discours multiples, parfois divergents, sur la signification et

les implications de la laïcité dans le contexte québécois (Benhadjoudja, 2017; Heinrich & Dufour, 2008; Fall & Vigneaux, 2008; Dalpé & Koussens, 2016). C'est dans ce cadre que le concept de «*laïcité narrative*», développé par Alessandro Ferrari (2009), prend tout son sens. Ce dernier propose de penser la laïcité non seulement comme une norme légale, mais aussi comme un récit social, façonné par des discours publics, des imaginaires collectifs et des rapports de pouvoir.

Dans cette perspective, Leïla Benhadjoudja (2017) analyse les modalités de la fabrique discurs-

sive de la laïcité au Québec, notamment à travers les débats de la commission Bouchard-Taylor. La commission a tenu 22 audiences publiques à travers le territoire et reçu des centaines de mémoires et de témoignages, parmi lesquels plusieurs ont exprimé des propos explicitement racistes ou islamophobes, visant les musulman-es et les personnes issues de l'immigration (*Ibid.*). La «*crise*» invoquée entre 2006 et 2008 apparaît ainsi davantage comme une construction sociale que comme la réponse à une réalité tangible d'instabilité religieuse. Néan-

moins, cette séquence a ouvert un espace de reconfiguration des débats publics autour du religieux, désormais formulé comme un «*problème public*» (Dalpé & Koussens, 2016). Ce contexte a rapidement été investi politiquement. L'Action Démocratique du Québec (ADQ) a su tirer parti de ce contexte en développant un discours identitaire fort, qui lui a permis de réaliser une avancée électorale en 2007 (Giroux, 2020). D'autres partis, comme le Parti Québécois, ont suivi, se positionnant également sur le terrain de la question identitaire.

La Charte des valeurs : une étape clé dans le débat québécois sur la laïcité

En 2013, le Parti Québécois (PQ), alors dirigé par Pauline Marois à la tête d'un gouvernement minoritaire, a dévoilé un projet de loi controversé connu sous le nom de Charte des valeurs québécoises. Officiellement intitulé comme une «*charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que l'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*», ce projet de loi visait à restreindre le port de signes religieux visibles chez les employé-es de l'État, incluant les personnes travaillant dans les services de garde. Cette mesure touchait particulièrement des femmes issues de l'immigration, et plus spécifiquement des travailleuses musulmanes portant le *hijab*, fortement représentées dans le secteur de la petite enfance (Benhadjoudja, 2017).

Contrairement à la «*crise des accommodements raisonnables*» de 2007, qui avait été

alimentée par des cas concrets — bien que parfois anecdotiques ou fictifs — fortement médiatisés, les débats liés à la Charte des valeurs ne répondaient pas à des événements déclencheurs spécifiques. Selon Dalpé et Koussens (2016), il s'agissait plutôt d'une stratégie délibérée du gouvernement péquiste, qui cherchait à inscrire la question de la laïcité au cœur de son programme électoral en vue des élections provinciales de 2014. La Charte traduisait une volonté de réaffirmer des «*valeurs québécoises*» perçues comme fondamentales, en les érigeant en normes législatives, notamment au nom de la neutralité religieuse de l'État et de l'égalité entre les sexes.

Dans cette logique, la mobilisation de la laïcité par le gouvernement péquiste ne répondait pas tant à une urgence sociale ou à une demande populaire clairement exprimée, mais plutôt à une volonté politique de recentrer le débat public autour de

questions identitaires. Ce phénomène n'est pas propre au Québec : en France, Marwan Mohammed et Abdellali Hajjat (2016) ont montré que la construction de l'islam comme problème public ne relève pas exclusivement des courants d'extrême droite, mais s'inscrit dans un large consensus d'élite, traversant l'ensemble du spectre politique, y compris les milieux intellectuels et politiques de gauche. Selon eux, l'islamophobie s'impose comme une affaire d'État, soutenue et relayée par des figures influentes qui participent activement à la définition du musulman comme une altérité problématique. De façon comparable, au Québec, l'islamophobie ne peut être réduite à des discours marginaux : elle s'articule à une coalition d'acteurs politiques, médiatiques et culturels qui façonnent les contours du débat public (Dalpé & Koussens, 2016). Cette dynamique s'est notamment intensifiée après l'échec du second référendum sur la

souveraineté en 1995, marquant un repli du nationalisme québécois sur des enjeux identitaires. À partir des années 2000, sous la pression de formations comme l'ADQ, les partis traditionnels, en particulier le Parti québécois, ont opéré un recentrage idéologique en intégrant la question de la laïcité dans une stratégie de redéfinition de l'identité collective (Giroux, 2020). La laïcité devient alors un outil central dans cette redéfinition du « nous » national, utilisé pour répondre à un problème construit « par le haut », plutôt qu'à des tensions concrètes

ou à des besoins exprimés par la population.

La Charte des valeurs n'a finalement jamais été adoptée, son parcours législatif ayant été interrompu par la défaite électorale du Parti Québécois en 2014. Mais les effets symboliques et politiques de cette initiative ont perduré : elle a contribué à ancrer la laïcité dans l'imaginaire collectif comme un pilier identitaire du Québec, au-delà de sa seule dimension juridique, et à installer durablement une suspicion envers les expressions religieuses minoritaires, en particu-

lier musulmanes, dans l'espace public (Benhadjoudja, 2018).

Ainsi, un récit public sur la laïcité au Québec s'est construit au fil de controverses politiques et médiatiques successives, souvent en dehors de toute définition juridique claire ou rigoureuse (Dalpé & Koussens, 2016). L'arrivée au pouvoir de la Coalition Avenir Québec (CAQ), issue du déclin de l'Action démocratique du Québec (ADQ), marque un nouveau cycle dans cette dynamique, que prolonge et réoriente le projet de Loi 21. Nous analysons plus en détail cette inflexion dans la section suivante.

Une laïcité normative : la Loi 21 et la construction des “Autres”

Adoptée en 2019 par le gouvernement de la CAQ dirigé par François Legault, la Loi 21, ou *Loi sur la laïcité de l'État*, a marqué un tournant majeur dans l'encadrement des signes religieux au Québec.

Présentée comme une mesure garantissant la neutralité de l'État, cette législation interdit à plusieurs catégories d'employé·es en position d'autorité — notamment les enseignant·es, les policier·ères, les procureur·es de la Couronne et les juges — de porter des signes religieux dans l'exercice de leurs fonctions. La CAQ a justifié cette mesure au nom d'une laïcité dite « à la

québécoise », affirmant vouloir affirmer un modèle distinct de celui pratiqué en France ou ailleurs, tout en se réclamant de l'histoire politique spécifique du Québec, marquée par l'émancipation à l'égard de l'influence cléricale. Dans les discours publics, cette conception de la laïcité est présentée comme une condition nécessaire à la cohésion sociale, à l'égalité des sexes et à la

neutralité des institutions (Celis, Dabby, Leydet et Romani, 2020; Celis et Benhadjoudja, 2020).

Cependant, derrière cette rhétorique d'universalité et de neutralité, la Loi 21 opère une profonde reconfiguration des rapports entre majorité et minorités. Comme le montre l'ouvrage co-dirigé par Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et



Vincent Romani (2020), *Modération ou extrémisme?: regards critiques sur la loi 21*, cette loi ne constitue pas une simple mise à jour des principes de laïcité. Elle participe activement à la consolidation d'un projet identitaire nationaliste, où la laïcité devient le véhicule d'une définition culturelle de la citoyenneté. Dans cette perspective, la laïcité est moins pensée comme un principe juridique de séparation entre l'État et les religions que comme un marqueur d'appartenance culturelle et politique à la nation québécoise.

Ainsi, selon les auteur·es, la Loi 21 agit comme un filtre à travers lequel se redéfinit la frontière entre un « nous » majoritaire – sécularisé, francophone, d'héritage catholique – et des « autres » perçus comme porteurs d'altérités culturelles et religieuses, en particulier les musulmans. Cette frontière implicite repose aussi sur une norme raciale implicite, celle de la blanchité, qui, comme le souligne Paul Eid (2018), structure la majorité nationale tout en demeurant largement invisible dans les débats publics. De plus, l'ouvrage collectif met en lumière l'ancrage historique de cette dynamique d'exclusion, en retraçant comment la laïcité au Québec a été progressivement mobilisée comme une réponse à la diversité religieuse et culturelle croissante, notamment depuis les débats sur les accommodements raisonnables. Loin de constituer un principe neutre, la laïcité est ici instrumentalisée pour répondre à une anxiété identitaire et à une volonté politique de définir les contours d'une société homogène (Giroux, 2020).

Cette construction idéologique a des effets concrets. Plusieurs contributions démontrent que la

Loi 21 cible de manière disproportionnée les femmes musulmanes portant le *hijab*, notamment celles œuvrant dans l'enseignement. En leur interdisant l'accès à certaines fonctions publiques, la loi participe à leur marginalisation professionnelle, économique et symbolique (Benhadjoudja et Celis, 2020). Elle agit ainsi comme un dispositif de racialisation et de différenciation genrée de l'espace public, en naturalisant l'incompatibilité supposée entre certaines expressions religieuses visibles et les valeurs québécoises dominantes. Ce processus, appuyé par des lectures féministes instrumentalisées à des fins assimilationnistes, et renforce des hiérarchies sociales et raciales déjà existantes, en érigeant certaines subjectivités (blanches, laïques, francophones) comme seules légitimes dans la sphère publique (*Ibid.*).

Enfin, à travers l'analyse linguistique et juridique du texte de la loi, ainsi que l'examen des recours judiciaires qu'elle a suscités, l'ouvrage montre que la Loi 21 n'est pas seulement un symptôme des tensions identitaires du Québec contemporain, mais aussi un instrument actif de leur renforcement. En inscrivant dans le droit une vision partielle et culturaliste de la laïcité, cette législation contribue à la fabrication juridique d'une frontière entre « bons » et « mauvais » sujets politiques – entre ceux qui incarnent les « vraies » valeurs québécoises et ceux dont la simple visibilité religieuse devient une menace.

En somme, au fil des controverses liées aux accommodements raisonnables et à l'émergence du projet de loi 60, puis à celui de la Loi 21, la laïcité s'est progressivement imposée

comme un instrument de remise en cause de certaines revendications en matière d'égalité, pourtant reconnues par les chartes québécoise et canadienne des droits et libertés. Cette dynamique a particulièrement visé les demandes portées par des groupes religieux minoritaires, et plus spécifiquement les communautés musulmanes. En ciblant ces revendications, le discours sur la laïcité a contribué à construire ces groupes comme fondamentalement extérieurs à la société majoritaire, favorisant leur altérisation et leur racialisation (Bilge, 2013).

Ce processus a également joué un rôle structurant dans la définition des frontières de l'identité collective: en devenant un élément central du récit national, la laïcité a servi à tracer une ligne de partage entre celles et ceux perçus comme appartenant à la nation et celles et ceux désigné·es comme « autres ». Cette évolution s'inscrit dans une mutation plus large du nationalisme québécois, qui, s'éloignant des luttes historiques pour la souveraineté politique, s'est en partie recentré sur des enjeux culturels et identitaires. Ce tournant, tel que l'illustre la racialisation croissante de certaines appartenances religieuses, témoigne d'un repli sur une définition plus exclusive de la nation (Romani, 2020).

Ce recentrage identitaire éclaire les logiques par lesquelles certaines appartenances, notamment religieuses, sont construites comme étrangères à la nation. La section suivante analyse plus précisément la manière dont l'islam en particulier devient une altérité menaçante, à travers l'usage politique de la laïcité.

Chapitre 3

L'islam comme altérité menaçante : laïcité et colonialité en contexte québécois.



Photo Robert Skinner, archives la presse
Contexte : Manifestation en faveur de la laïcité à Montréal en 2019

Dans le prolongement des différents moments clés abordés dans la section précédente, il apparaît que la laïcité, loin d'être un principe neutre garantissant l'égalité de toutes et tous devant l'État, est mobilisée comme un outil de construction identitaire nationale. Elle devient un marqueur culturel servant à délimiter les contours du « nous » québécois — laïque, francophone, d'héritage catholique — en opposition à un « eux » perçu comme religieux, culturellement autre, et donc potentiellement menaçant. Ce processus de démarcation permet de définir qui appartient pleinement à la nation et qui reste relégué à ses marges (Benhadjoudja & Celis, 2020).

Cette instrumentalisation de la laïcité ne peut être dissociée des rapports de pouvoir historiques issus de la colonisation. Elle contribue à la reproduction de hiérarchies raciales sous couvert de principes d'égalité ou de neutralité. Dans les discours publics, cette logique permet de désigner certaines expressions religieuses — en particulier musulmanes — comme incompatibles avec les valeurs dominantes, transformant ainsi la laïcité en un dispositif d'exclusion.

Pour comprendre ces mécanismes, il semble pertinent de mobiliser le concept de *colonialité* tel que

proposé par Aníbal Quijano (2000). Celui-ci désigne les logiques de pouvoir, de savoir et d'être qui, bien qu'issues de la colonisation, perdurent après la fin formelle des empires coloniaux. Ces logiques continuent de structurer le monde en imposant une hiérarchie entre l'Occident, érigé en norme de modernité, et les autres cultures, religions ou épistémologies, reléguées à la marge (Maldonado-Torres, 2007; Grosfoguel & Mielants, 2006).

Dans cette perspective, l'instrumentalisation de la laïcité ne relève pas uniquement d'une hostilité circonstancielle envers une religion. Elle s'inscrit

dans une continuité historique où l'islam est depuis longtemps perçu comme l'altérité par excellence de l'Occident, au même titre que les populations colonisées autrefois (Lugones, 2008). Leila Benhadjoudja (2015) insiste sur la nécessité de replacer ce phénomène dans une histoire plus longue, marquée par la formation de la modernité occidentale sur fond de hiérarchisation entre civilisations. Ainsi, l'islamophobie contemporaine rejoue les dynamiques de domination coloniale en les reformulant dans les termes d'un discours culturel, religieux et sécuritaire.

Les débats autour de la laïcité illustrent bien cette dynamique : loin d'être de simples discussions juridiques sur la neutralité religieuse, ils participent à un processus de racialisation où l'islam devient une figure de l'Autre incompatible, à la fois interne et externe à la nation, participant dès lors à la construction d'un discours islamophobe (Benhadjoudja, 2015; Bilge, 2010, 2013)

Par ailleurs, d'un point de vue plus global, il est important de noter que l'islamophobie ne se limite pas aux frontières des États-nations. Elle opère également comme une idéologie politique dans les relations internationales. En Occident, les discours islamophobes ne servent pas uniquement à gérer les altérités internes; ils participent aussi à la justification d'interventions militaires ou de politiques impérialistes, notamment au Moyen-Orient et en Afrique subsaharienne. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, la « guerre contre le terrorisme » est souvent présentée comme une mission civilisatrice visant à défendre les droits humains, alors même qu'elle

prolonge des logiques néocoloniales (Benhadjoudja, 2015).

Cette rhétorique s'articule à une dimension sexuelle et genrée. Dans plusieurs discours publics, l'Occident affirme son attachement à l'égalité des sexes, à la liberté sexuelle et aux droits LGBTQ+ pour se distinguer d'un islam perçu comme sexiste, patriarcal et homophobe. Ce phénomène, que Sirma Bilge (2010, 2012, 2013) qualifie de *nationalisme sexuel*, instrumentalise les luttes féministes et LGBTQ+ à des fins de distinction identitaire, en construisant une opposition binaire entre un « nous » moderne et progressiste et un « eux » archaïque et oppressif.

Ce dispositif idéologique fonctionne sur deux plans. Sur le plan national, il permet d'exclure les personnes musulmanes, notamment les femmes portant le *hijab*, des espaces publics, en les considérant comme incompatibles avec les *valeurs de la République* ou de la modernité. Sur le plan international, il légitime des politiques militaires sous couvert de protection des femmes musulmanes. Bilge (2010) montre ainsi comment les débats sur le *hijab*, les mariages arrangés ou les crimes d'honneur sont synchronisés avec la mise en scène des guerres en Afghanistan comme des missions humanitaires de sauvetage.

Cette imbrication entre sexualité, genre et politique impériale s'appuie sur une logique *orientaliste* (Said, 1978), qui consiste à représenter les sociétés musulmanes comme irrémédiablement patriarcales, afin de mieux asseoir la supériorité supposée des sociétés occidentales. Comme le souligne Judith Butler (2008), les politiques de genre

sont devenues centrales dans la définition de l'identité occidentale contemporaine. L'égalité de genre et les droits des minorités sexuelles sont érigés en symboles de modernité, mais aussi mobilisés pour justifier des formes d'ingérence ou de domination.

Françoise Vergès (2019) critique à ce titre l'usage d'un féminisme dit universel, imposé depuis les institutions internationales, qui ignore les contextes coloniaux et raciaux et contribue à renforcer les rapports de pouvoir globaux. Lila Abu-Lughod (2002) et Sherene Razack (2004) ont également montré comment cette rhétorique a été mobilisée pour légitimer l'intervention américaine en Afghanistan, au nom de la « libération » des femmes musulmanes.

Ainsi, en retraçant les débats autour des accommodements raisonnables, de la Charte des valeurs et de la Loi 21, nous avons montré comment la laïcité dans sa narration nationaliste a été progressivement érigée en pilier du récit identitaire québécois, souvent au prix d'une stigmatisation des pratiques musulmanes. Cette mise en récit s'ancre dans une dynamique plus large de colonialité, où les logiques de racialisation, d'assignation à l'altérité et de gestion des différences réactivent des rapports de pouvoir hérités de l'histoire coloniale.

La section suivante prolonge cette analyse en s'attardant sur un cas plus récent, celui de l'école Bedford, qui illustre la persistance de ces dynamiques dans le champ scolaire, à travers le recours à l'outil législatif pour encadrer, voire exclure, des expressions religieuses perçues comme menaçantes, tout en occultant les enjeux structurels de l'institution éducative.

Chapitre 4

L'affaire Bedford, une étude de cas



Photo François Roy, archives la presse
L'école Bedford, dans le quartier Côte-des-Neiges

Contexte

La controverse entourant l'école Bedford commence en 2021 lorsque le Centre de services scolaires de Montréal (CSSDM) commande un rapport confidentiel à une firme privée de psychologue afin d'adresser le climat de travail de l'école. Ce premier rapport est décrit comme accablant et révèle des enjeux de collégialité entre les professeurs, la présence de tensions interculturelles et mentionne pour la première fois la présence d'un « clan dominant » de professeurs ayant une influence démesurée sur l'école⁵. Deux ans plus tard, en Mai 2023, la journaliste Valérie Lebeuf diffuse sur les ondes radio de Cogeco Média une enquête réalisée auprès de 18 personnes connectées à l'école Bedford qui rapporte un climat de travail toxique au sein de l'école ainsi que des allégations de manque-

ments pédagogiques et éducatifs⁶. Ces reportages mentionnent aussi la présence d'un clan dominant d'enseignants au sein de l'école mais ajoute que près de 90% des enseignants de l'école sont d'origine maghrébine et que la direction actuelle serait de confession musulmane. Une fois introduite, cette qualification de l'origine ethnique et la religion des enseignants et de la direction de l'école deviendra centrale à tout discours, soit institutionnel ou médiatique autour de l'affaire Bedford dans les deux ans qui suivront.

En réponse aux reportages de Valérie Lebeuf, le ministère de l'Éducation émet un mandat d'enquête sur les manquements à la *Loi sur l'instruction publique* à l'école Bedford. C'est à partir de

5 Ministère de l'Éducation, *Administration, organisation et fonctionnement du Centre de services scolaire de Montréal et de l'école Bedford – Rapport d'enquête*, Québec, 2024, p. 3

6 Valérie Lebeuf, « Ce qu'elles racontent est troublant », 98.5 Montréal, émission *Le Québec maintenant*, 23 mai 2023 (durée : 9 min 20 s), consulté le 19 juin 2025.

la publication en automne 2024 du rapport qui découle de ce mandat que l'affaire prend une tournure publique majeure puisqu'il introduit les enjeux de manquements à la loi sur la laïcité⁷. Ce changement dans la rhétorique officielle du gouvernement est important puisqu'il recadre le débat officiel et priorise un focus sur la langue, la culture et la religion en dépit des possibles manquements à la *Loi sur l'instruction publique*. Face à ces nouveaux développements, la directrice générale du CSSDM suspend 11 enseignants de l'école Bedford⁸ et dévoile un canal de dénonciation de gestes et comportements inadéquats dans les écoles⁹. De son côté, le ministère de l'éducation étend un mandat d'enquête à 17 autres écoles spécifiquement sur des manquements à la *Loi sur la laïcité de l'État* après que le premier ministre François Legault ai résumé l'affaire Bedford comme le résultat d'un groupe d'enseignants ayant voulu y introduire des « concepts religieux islamistes »¹⁰.

Ainsi, lorsque la tempête médiatique entourant l'école Bedford commence à s'estomper en hiver 2025, le discours politique et médiatique semble avoir abandonné les manquements potentiels à la *Loi sur l'instruction publique* en faveur d'un débat sur la laïcité en milieu scolaire. Ce changement de rhétorique est utilisé par Bernard Drainville, le ministre de l'éducation, comme un tremplin pour l'introduction en mars 2025 du projet de loi 94 (PL 94) visant à renforcer la laïcité dans le réseau de l'éducation. Bien que le cas de Bedford ne soit pas mentionné dans l'introduction de ce projet de loi, il est clair qu'il y est sous-jacent. Le groupe de pression le *Rassemblement pour la laïcité* mentionne d'ailleurs le lien entre Bedford et le PL 94 dans leur mémoire présenté en appui au projet de loi à la Commission des relations avec les citoyens en écrivant avoir espoir que le PL 94 pourra « garantir un environnement d'apprentissage exempt de pressions religieuses[...] en plus d'éviter les débordements

communautaristes et religieux, comme dans le cas de l'école Bedford et d'autres »¹¹.

Tout comme lors de la crise des accommodements raisonnables, le débat sur la Charte des valeurs et sur la loi 21, l'appareil médiatique québécois et les pouvoirs politiques ont joué un rôle connexe dans la construction et la propagation d'un discours qui définit l'affaire Bedford autour de la laïcité, motivant ainsi son instrumentalisation législative à des fins sécuritaires. En fait, c'est en déployant des mécanismes discursifs propre à cette *laïcité narrative* construite au fil des controverses passées que l'affaire Bedford a pu être définie comme un autre événement venant prouver la soit-disant menace inhérente de l'islam et des personnes musulmanes au projet de société québécois. La prochaine section offrira une analyse de la couverture médiatique de l'affaire Bedford qui permettra d'illustrer certains de ces mécanismes discursifs.

Analyse du traitement du cas de l'« école Bedford » dans le discours médiatique

L'analyse des articles de presse écrite publiés au Québec autour de l'école Bedford permet d'observer certaines tendances dans la construction de l'« affaire ». À l'aide d'*Eureka*, une base de données permettant d'effectuer des recherches exhaustives

sur le contenu publié par des quotidiens, hebdomadaires et mensuels francophones québécois et canadiens, nous avons identifié l'ensemble des articles publiés dans 557 sources d'information et de commentaire journalistique – médias et

plateformes – qui incluent, au moins une fois dans leur texte, la mention « école Bedford » en 2024 et 2025. Les premiers articles ont été publiés le 11 octobre 2024. Entre cette date et la fin de l'année, on recense 1263 articles qui réfèrent à l'école

7 Anne Marie Lecompte, « "La loi sur la laïcité n'est pas respectée à l'école Bedford", selon Drainville », *Radio-Canada.ca*, 22 novembre 2024

8 Pierre Chapdelaine de Montvalon, « Climat toxique à l'école Bedford : la directrice générale du CSSDM suspend 11 enseignants », *Radio-Canada.ca*, 19 octobre 2024

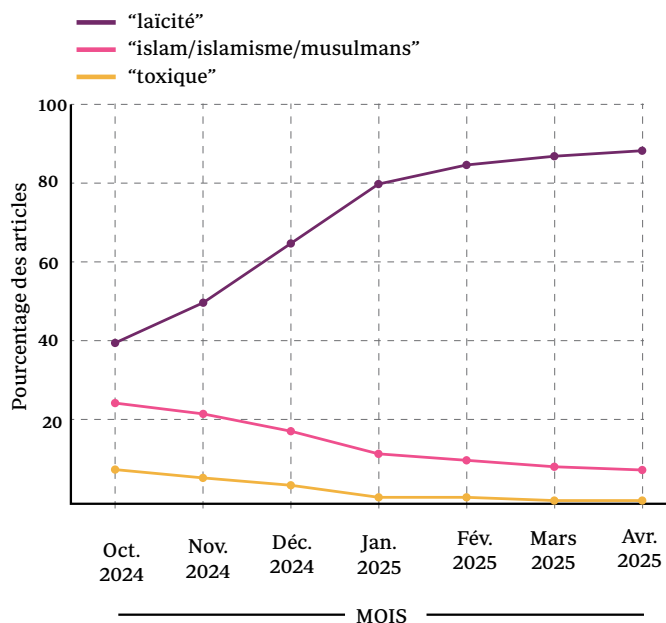
9 Fannie Arcand, « Le CSSDM ouvre une canal de dénonciation », *La Presse*, 29 octobre 2024

10 Tommy Chouinard, « Un rapport d'enquête inquiétant sur 17 écoles, dit Drainville », *La Presse*, 13 février 2025

11 Rassemblement pour la laïcité, *Mémoire sur le projet de loi 94 visant à renforcer la laïcité dans le réseau de l'éducation*, présenté à la Commission des relations avec les citoyens, avril 2025, p. 4.

Bedford. Entre janvier et avril 2025, s'ajoutent 438 articles. Parmi les 1701 articles portant sur l'école Bedford, plus d'un quart (27,8%) ont été publiés par *Le Journal de Montréal* et *Le Journal de Québec*, alors que *La Presse* et *Le Devoir* comptent respectivement pour 8,7% et 3,9% du total. Ces résultats montrent, d'une part, que la couverture médiatique a connu essentiellement deux moments-clés, séparés par le changement d'année : les mois d'octobre à décembre 2024 sont ceux des « révélations », soit la période durant laquelle plusieurs cadrages discursifs cohabitent jusqu'à ce que l'un d'entre eux prenne le dessus et normalise une certaine manière de saisir l'enjeu. D'autre part, il semble évident que les journaux de Québecor, par la quantité de publications sur la question, jouent un rôle névralgique dans ce processus.

Évolution de l'utilisation de certains mots-clés dans les articles sur l'école Bedford (2024-2025)



Parmi les 1263 articles qui mentionnent l'école Bedford en 2024, 705 incluent le mot « laïcité » dans le texte, soit 55,8 % ; sur les 438 articles parus en 2025, 372 incluent le mot « laïcité », soit 84,9 %. La tendance s'inverse en ce qui concerne la présence des mots « islam », « islamisme » et « musulmans » : les articles sur l'école Bedford qui incluent au moins l'un de ces mots représentent 20,9 % en 2024 et 10,3 % en 2025. L'analyse des titres des 1701 articles dévoile aussi certaines tendances : le mot « toxique » apparaît dans 6 % des titres des articles en 2024, mais il tend à disparaître des titres (tombant à moins de

0,5 %) en 2025 ; en revanche, le mot « laïcité » apparaît dans 11,1 % des titres en 2024, montant à 19 % en 2025. Ces tendances, illustrées dans le graphique ci-dessous, suggèrent que le traitement de l'affaire Bedford évolue dans un sens précis : même si l'enjeu de la laïcité s'avère d'emblée dominant, ce qui, au début de l'affaire, est aussi abordé sous l'angle de l'environnement de travail toxique connaît une réorientation vers l'enjeu de la laïcité comme principe de cadrage, avec une montée en force en novembre et en décembre 2024. La deuxième phase du traitement médiatique, en 2025, manifeste une normalisation du cadrage, avec la nette prédominance de la laïcité et la quasi-disparition des deux autres cadrages.

Ce constat est important, car il montre que l'affaire pouvait être abordée initialement comme une problématique de milieu de travail, de gestion organisationnelle, voire d'inconduite professionnelle et d'abus de pouvoir. À cela fait surtout référence le terme « toxique » pour l'appliquer au « climat » qui régnait au sein du personnel de l'école Bedford. Un deuxième cadrage associe l'enjeu à l'identité religieuse des personnes impliquées : « ... un groupe d'enseignants musulmans qui ont formé un clan majoritaire pour prendre largement le contrôle d'une école. Ils y imposeraient leurs croyances et leurs méthodes. Ils contrôlèrent le syndicat et le conseil d'établissement. Influence tous azimuts »¹². Il va de soi que ce type de propos met de l'avant une stigmatisation de l'Islam comme non seulement inhérentement dangereux mais aussi incompatible avec la majorité québécoise. Bien que « leurs croyances et leurs méthodes » ne soient pas définies, ces dernières sont positionnées en contraste à « nos croyances et nos méthodes » dans une définition du nous et de l'Autre qui exclut *de facto* les personnes musulmanes. Bien qu'il ne soit malheureusement pas étonnant de trouver une telle rhétorique chez un certain commentariat québécois, il est intéressant de voir que la tendance journalistique globale est à réduire l'emphase sur l'identité musulmane des enseignants et à placer davantage le cas sous l'égide d'une laïcité menacée. Autrement dit, la gravité du cas Bedford ne relèverait pas tant des comportements de quelques personnes motivées par leurs croyances, mais plutôt d'une crise de société dont la situation à Bedford n'est qu'un symptôme. C'est la *laïcité narrative* qui vient rapidement structurer le discours peu après les premières révélations.

12 Mario Dumont, « La religion de retour à nos écoles », *Le Journal de Montréal*, 12 octobre 2024, p. 24.

L'instrumentalisation de cette forme de laïcité se produit par le biais de plusieurs dispositifs rhétoriques. L'un des plus évidents est celui de l'imaginaire de la « mollesse ». En fait, ce terme même revient à plusieurs reprises dans les articles sur Bedford : la « mollesse des autorités », la « mollesse crasse des instances syndicales », la « mollesse de l'application de nos lois », la « mollesse de la laïcité ». Ce cadrage évoque également la « faiblesse dans la gouvernance scolaire », des « directions de l'école qui ... peinent à imposer », une situation qui a « dégénéré sans que personne n'intervienne fermement », bref un narratif que présente la société et ses institutions comme excessivement indulgentes, timorées ou apathiques envers l'Autre. Mais, plus spécifiquement, ce dispositif rhétorique fait appel à une logique à la fois d'autocélébration et d'auto-victimisation : un peuple tellement généreux et bienveillant qui se laisse naïvement dépouiller de ses valeurs les plus fondamentales. Cette supposée mollesse des Québécois qui confondraient « le respect des autres avec le fait de s'effacer soi-même » était déjà évoquée par Mario Dumont en 2016 durant la crise des accommodements raisonnables. Il avait fameusement employé le terme « à-plat-ventrisme » pour qualifier cette attitude que, selon lui, « la majorité » au Québec assumerait face aux demandes « abusives » de certaines minorités. L'imaginaire de la mollesse permet ainsi de justifier les gestes d'« affirmation de soi » devant l'Autre...

en niant en même temps toute intention de lui vouloir du mal.

Ce dispositif s'articule à un autre, celui qui distingue les « bons » des « mauvais » musulmans. Mahmood Mamdani (2002) définit cette distinction entre « bons » et « mauvais » musulmans comme une construction politique qui réduit les musulmans à des archétypes culturels. Dans cette conception, les musulmans sont jugés non pas en fonction de leurs actions en tant qu'individus, mais en fonction de leur conformité perçue aux normes occidentales - les « bons musulmans » étant considérés comme modérés, apolitiques et dociles, et les « mauvais musulmans » comme politiquement actifs, dévots, et donc suspects ou dangereux. Ce choix affirme le privilège du groupe majoritaire blanc sur les minorités racisées.

Dans le contexte de Bedford, cette perspective se construit par le moyen d'une opposition entre, par exemple, le cas d'un enseignant qui serait « venu de très loin pour partager les valeurs religieuses islamiques en classe avec les enfants musulmans »¹³ et l'affirmation – qui se veut non-stigmatisante – que « tous les Maghrébins ne sont pas comme ça »¹⁴. Cette opposition s'inscrit, en fait, au cœur même de la manière dont le cas de l'école de Bedford est généralement présenté par les journalistes : « En somme, un clan dominant d'enseignants d'origine maghrébine – opposé à un autre groupe de la même appartenance... »¹⁵. Ce cadrage renforce l'opposition car, devant

des « enseignants habités par une conception rigoriste et militante de l'islam », l'appel aux réponses « fermes » pour défendre « nos valeurs » et « nos enfants » semble aller de soi. Bien sûr, parfois, cette vision n'est ni nuancée ni implicite, comme dans les propos du chef du Parti québécois : « Le leader souverainiste croit fermement que le cas de l'école Bedford est de 'l'entrisme islamiste', c'est-à-dire une poignée de personnes ayant pris les commandes d'une institution en faisant régner un climat de terreur pour imposer leur religion ou leur idéologie »¹⁶.

La mobilisation de ces mécanismes discursifs participe à la reproduction d'une islamophobie structurelle sous couvert de défense de la laïcité. Le discours qui en découle ne fait pas que stigmatiser les personnes musulmanes; il légitime également le recours à des mesures législatives répressives en présentant la société québécoise comme victime de sa propre tolérance. Cette instrumentalisation discursive transforme un cas particulier en symptôme d'une prétendue incompatibilité fondamentale entre l'islam et les valeurs québécoises, justifiant ainsi l'adoption de politiques qui ciblent spécifiquement les communautés musulmanes. L'islamophobie opère ici non pas comme un simple préjugé, mais comme un processus politique qui permet de redéfinir les frontières de l'appartenance nationale tout en occultant les véritables enjeux structurels du système éducatif québécois.

13 Le Téléjournal, Radio-Canada, 24 octobre 2024.

14 Louise Leduc, « Un dur constat d'échec autour de l'école Bedford », La Presse, 15 octobre 2024.

15 Bryan Miles, « Agir sur trois fronts à l'école Bedford », Le Devoir, 24 octobre 2024.

16 Geneviève Lajoie, « Manque d'élèves nés au Québec dans les écoles, dit le PQ », Le Journal de Montréal, 22 octobre 2024.



Conclusion

Cette étude révèle les mécanismes profonds par lesquels la laïcité au Québec s'est progressivement transformée d'un principe d'aménagement institutionnel en un dispositif de racialisation et d'exclusion des personnes musulmanes. En retraçant l'évolution du discours sur la laïcité depuis les années 1990 jusqu'à l'adoption du projet de loi 94, nous avons démontré comment cette notion, initialement absente du paysage politique québécois, a été instrumentalisée pour construire une frontière symbolique entre un « nous » national sécularisé et un « eux » musulman perçu comme fondamentalement incompatible avec les valeurs québécoises.

L'analyse des trois moments charnières — la crise des accommodements raisonnables, la Charte des valeurs et la Loi 21 — illustre un processus d'escalade rhétorique et législative où chaque épisode a contribué à normaliser davantage la stigmatisation des pratiques religieuses musulmanes. Ce processus s'inscrit dans une « *laïcité narrative* », c'est-à-dire une mise en récit de la laïcité qui dépasse largement sa dimension juridique pour devenir un marqueur identitaire national. Cette narration s'appuie sur des imaginaires de menace, de vulnérabilité collective et de nécessité défensive qui justifient des mesures d'exception et l'usage de la clause dérogatoire.

L'affaire Bedford constitue, à cet égard, un cas qui illustre de cette dynamique. Notre analyse du traitement médiatique de cette controverse révèle comment un problème initial de climat organisationnel et de gouvernance scolaire a été progressivement recodé comme une crise de laïcité, légitimant ainsi l'adoption de mesures restrictives s'appliquant à l'ensemble du réseau éducatif québécois. Le glissement sémantique observé dans la couverture médiatique — de la qualification de « toxique » vers celle de « laïcité menacée » — témoigne de l'efficacité des mécanismes discursifs

de la *laïcité narrative* à transformer des situations locales et spécifiques en symboles d'une menace généralisée.

Cette transformation s'opère à travers plusieurs dispositifs rhétoriques dont deux principaux que nous avons identifiés. L'imaginaire de la « mollesse » présente la société québécoise comme excessivement tolérante face aux demandes religieuses minoritaires, justifiant ainsi des réponses « fermes » et des mesures d'affirmation identitaire. La distinction entre « bons » et « mauvais » musulmans permet de maintenir un discours qui se veut non discriminatoire tout en ciblant spécifiquement certaines pratiques et expressions religieuses. Ces mécanismes s'articulent à une logique plus large de colonialité, où les hiérarchies raciales héritées de l'histoire coloniale se recomposent sous de nouveaux habillages discursifs. Comme sous l'ordre colonial, ce type de discours participe à la construction des frontières raciales ainsi qu'à la définition de la nation.

L'instrumentalisation de la laïcité produit des conséquences concrètes et matérielles sur les personnes concernées. Les restrictions imposées par la Loi 21, puis élargies par le projet de loi 94, limitent l'accès à l'emploi public,

restreignent la liberté d'expression religieuse et contribuent à la marginalisation économique et sociale des personnes musulmanes, notamment des femmes. Ces mesures participent d'un processus de citoyenneté différentielle où certains groupes se voient assigner un statut de citoyenneté de second rang, conditionnelle à l'effacement de leurs particularités religieuses et culturelles.

L'affaire Bedford illustre également les limites et les contradictions du modèle québécois de gestion de la diversité. Plutôt que d'adresser les problèmes structurels de gouvernance et de climat organisationnel identifiés dans les rapports d'enquête, l'appareil politique et médiatique a privilégié une réponse identitaire qui détourne l'attention des enjeux réels du système éducatif. Cette stratégie révèle comment la construction de boucs émissaires permet d'éviter une remise en question des dysfonctionnements institutionnels et de maintenir le statu quo en matière de financement et d'organisation de l'éducation publique.

Plus largement, cette étude souligne la nécessité de repenser les fondements mêmes du débat sur la laïcité au Québec. Loin d'être un principe neutre et universel, la laïcité telle qu'elle est mobilisée dans l'espace public québécois s'avère être un dispositif de pouvoir qui participe à la reproduction

d'inégalités raciales et religieuses. Reconnaître cette dimension politique de la laïcité ne signifie pas rejeter toute forme de séparation entre l'État et les religions, mais appelle plutôt à développer des approches plus inclusives et égalitaires de la diversité religieuse. Cette reconnaissance implique également de prendre au sérieux les témoignages et les expériences des personnes musulmanes au Québec, qui font l'objet d'une suspicion constante et d'une surveillance accrue de leurs pratiques et de leurs croyances. L'affaire Bedford montre comment cette surveillance s'étend désormais aux espaces professionnels et éducatifs, créant un climat de méfiance et de contrôle qui affecte non seulement les personnes directement visées, mais l'ensemble de la société québécoise.

Enfin, cette analyse invite à questionner les récits dominants sur l'identité québécoise et sur les valeurs qui la définissent. La construction de la laïcité comme valeur fondatrice du Québec moderne occulte la diversité historique et contemporaine de la société québécoise, et impose une vision homogénéisante qui exclut de fait une partie significative de la population. Repenser l'identité québécoise dans une perspective inclusive nécessite de déconstruire ces narratifs exclusifs et de reconnaître la légitimité et la richesse de la pluralité religieuse, culturelle et raciale dans l'espace public.



Vigile pour les victimes de la mosquée de Québec le 30 janvier 2017
Crédit André Querry

Bibliographie

- Abu Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Benhadjoudja, L. (2015). L'islamophobie au Québec: Un racisme dont on ne peut prononcer le nom? *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, 10(1), 21-24.
- Benhadjoudja, L. (2015a). Féminismes musulmans: entre marginalisation et résistances. *Canadian Journal of Women and the Law*, 27(1), 36-61.
- Benhadjoudja, L. (2015b). Le féminisme musulman au Québec: quel enjeu pour la laïcité ? Dans C. Hamrouni & C. Maillé (dir.), *La laïcité, un principe* (p. 145-168). Éditions de la MSH.
- Benhadjoudja, L. (2017). *laïcité narrative* et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité. *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 46(2), 272-291.
- Benhadjoudja, L. (2018). *Les féminismes musulmans au Québec: entre résistances et reconfigurations*. Thèse de doctorat, Université d'Ottawa.
- Benhadjoudja, L., & Celis, L. (2020). Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21 : Pistes de réflexion. Dans L. Celis, D. Dabby, D. Leydet, & V. Romani (dir.), *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21* (pp. 117-130). Presses de l'Université Laval.
- Bilge, S. (2010). «... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi»: la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une «nation» en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226. <https://doi.org/10.7202/043963ar>
- Bilge, S. (2012). Mapping Québécois sexual nationalism in times of "crisis of reasonable accommodations." *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), 303-318.
- Bilge, S. (2013). Reading the racial subtext of the Québécois accommodation controversy: Analytics of racialized governmentality. *South African Journal of Political Studies*, 40(2), 157-181.
- Dalpé, S. & Koussens, D. (2016). Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la «Charte des valeurs de la laïcité». Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise. *Recherches sociographiques*, 57 (2-3), 455-474. <https://doi.org/10.7202/1038435ar>
- Fall, K., & Vignaux, G. (2008). *Image de l'autre et de soi. Les accommodements raisonnables entre préjugés et réalité*. Les Presses de l'Université Laval.
- Heinrich, J., & Dufour, V. (2008). *Circus quebecus. Sous le chapiteau de la commission Bouchard-Taylor*. Boréal.
- Mahrouse, G. (2010). "'Reasonable accommodation' debates in Quebec: The limits of participation and dialogue". *Race and Class*, vol. 52 (1), pp. 85-96.
- Ferrari, A. (2009). De la politique à la technique: *laïcité narrative* et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie. Dans B. Basdevant-Gaudemet & F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe* (p. 333-345). Peeters.
- Lugones, M. (2008). Coloniality of gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 1(1), 1-17. <https://revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2-3), 240-270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.
- Quijano, A. (2007). 'Race' et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 51, 111-118. <https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111>.



L'OBSERVATOIRE DES INÉGALITÉS
RACIALES AU QUÉBEC