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

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

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

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

> *« L'axiome tacite, qu'il faut bien prendre ici le risque d'énoncer, est : « Tout citoyen —en tant qu'il est un être vivant— est un terroriste potentiel. » Mais qu'est-ce qu'un État, qu'est-ce qu'une société régis par un tel axiome ? Peuvent-ils encore être définis comme démocratiques, ou même comme politiques ? »* (Agamben 2014 :23)

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

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

VIVRE ENSEMBLE AVEC LE *PROJET DE LOI 60*

Parmi les nombreuses critiques dont fait l'objet la notion de « vivre ensemble », l'une des principales dénonce le fait que cette notion ne se départ pas de l'ethnicisation des rapports sociaux et de l'essentialisation des origines et de la différence (Fall et al. 2005 ; Krieg-Planque 2003). Cependant, la critique la plus répandue concerne le fait que l'expression devient un idéologème irénique qui dit le compromis et le « politiquement correct », l'inclusion et la convergence pour évacuer la tension que portent nos sociétés. L'expression s'insère dans la dynamique des sociétés occidentales d'immigration à rechercher des expressions qui sauraient être « acritiques », neutres, et qui videraient la tension et neutraliseraient le conflit (Fall, à paraître). Cette précision étant faite, la notion de vivre ensemble, telle qu'employée dans ce texte, doit surtout à Hannah Arendt (1961) et Roland Barthes (2002). Face au totalitarisme qui érode la pluralité, Arendt énonce le vivre ensemble en le posant comme l'essence même du politique qui émerge dans les interstices de l'incontournable polyphonie des acteurs sociaux. Au-delà de la diversité des héritages et des traditions, chaque être humain doit être à même d'apporter à la pluralité, au vivre ensemble, ce qu'il a de plus singulier. C'est de cette voie, qui peut amener à faire de la puissance de chacun la puissance de la multitude, qu'est attendue l'épanouissement de l'être humain. La problématique de la liberté dans la pluralité, chère à Arendt, se retrouve également chez Barthes qui s'élève contre les phalanstères de l'utopiste Fourrier, tout comme Foucault fustige la prison, l'asile (2004) et l'Hôpital général (1972), hauts-lieux d'exercice du pouvoir disciplinaire visant ultimement à invisibiliser, voire à effacer la différence (« la déraison », 1972) et la pluralité, par la répression s'il le faut et par un « gigantesque emprisonnement moral » (Foucault 1972 :632). Barthes oppose à ce vivre ensemble forcé et homogénéisant un autre vivre ensemble, médian, où le sujet est à la fois « solitaire et solidaire » (Coste 2008 :204), et qui allie l'indépendance du sujet et la sociabilité du groupe, avec en filigrane cette question : « À quelle distance dois-je me tenir des autres pour construire avec eux une sociabilité sans aliénation ? » Barthes et Arendt se distancient ainsi de Touraine pour qui le vivre ensemble repose sur une subjectivation personnelle et un « procès de subjectivation» à travers lequel l'individu (re)devient sujet par sa capacité progressive de s'affranchir des contraintes externes, familiales, collectives, via l'amour de soi et la reconnaissance chez les autres du même travail pour (re)devenir sujet (Touraine 2007 ; 1997; Wieviorka 2012). Il y a lieu de se demander (comme l'auraient peut-être fait Barthes et Arendt s'ils étaient encore de notre 21e siècle global et pluriel), s'il n'y aurait pas un autre mode de subjectivation à explorer plus à fond et qui, central dans la plupart des populations non-occidentales, construirait la liberté du sujet plus dans des espaces collectifs que par l'individuation ? Une telle interrogation exige cependant de décentrer, en la questionnant, l'individuation occidentale pour mieux comprendre les expériences des personnes immigrantes et réfugiées d'origine non-occidentale.

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

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

PROJET DE LOI 60 ET (CATHO)LAÏCITÉ

L'interdiction proposée par le *Projet de loi 60*, quant au port de symboles religieux, n'est pas neutre et ne repose pas sur un principe universel de la laïcité. Il s'agit plutôt d'un jeu de séduction, entre le gouvernement et la majorité, reposant sur une « catho-laïcité » qui, d'une part, autorise la présence du crucifix et de la prière catholique dans des lieux où se font et se défont les lois (conseils municipaux, assemblée nationale) et d'une catho-laïcité où, d'autre part, la personne catholique n'a nul besoin de porter de symboles religieux pour exprimer sa liberté de conscience, contrairement par exemple à la kippa juive ou au turban sikh qui constituent un acte de foi incontournable pour ceux qui les portent. Le *Projet de loi 60* nous suggère ainsi une laïcité qui repose, consciemment ou non pour ses architectes, sur leur mémoire catholique. Une telle catho-laïcité contemporaine trouverait des liens historiques lointains avec la Réforme protestante qui au 16ème siècle accordait « un certain pouvoir religieux aux laïcs » (Baubérot 2007 :18). La notion de catho-laïcité, apparaissant probablement pour la première fois dans un texte du philosophe Edgar Morin (1990), est largement reprise par les historiens et philosophes des religions, incluant Baubérot (2007 ; 2006) et Laborde (2008) pour qui elle renvoie à « ce qui fait figure de pratiques ou d'apparences "neutres" [mais qui] sont en fait profondément marquées par la tradition catholique même si elles ne sont plus revendiquées comme telles » (Jacquemain et Braush 2010 :45). Avant d'opérer une véritable déconfessionnalisation de l'État, ce que souhaiterait le *Projet de loi 60*, encore faut-il commencer par « déconfessionnaliser la laïcité » (Kilani 2006 ; 2005). Cette déconfessionnalisation de la laïcité ne peut cependant passer par l'imposition d'un code vestimentaire aux citoyennes et citoyens, incluant les fonctionnaires dont l'un des droits fondamentaux est la liberté de conscience et d'expression de cette conscience sans que, toutefois, leurs droits ne les écartent de leur sens du devoir qui consiste à offrir aux citoyens des services de qualité et équitables, nonobstant l'expression symbolique de tout ancrage ethnique, confessionnelle ou sexuel.

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

PROJET DE LOI 60 ET SÉCURISATION DE L'IMMIGRATION

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

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

Outre les violences « extraordinaires » (torture, persécution) dont le Québec est aujourd'hui à l'abri et qui relèvent de l'exceptionnalité juridique et politique, il convient de tenir compte des violences plus « ordinaires » (Scheper-Hughes & Bourgois 2004) auxquelles les minorités sont confrontées dans leur quotidienneté. La violence ordinaire vise une « catégorie sacrificielle » (Kilani 2009 ; 2006) légitimée par la construction du migrant en un « étranger menaçant et pourvu de topiques négatifs » (Crettiez 2006 :208). Outre le vandalisme perpétré en août 2013 sur la mosquée de Saguenay et qui serait un fait isolé, les quotidiens québécois et canadiens des 2 et 3 octobre 2013 (Le Devoir, The Gazette, The Globe and Mail, National Post, La Presse, Le Soleil) faisaient le bilan de dizaines de cas de harcèlement haineux survenus en un mois à l'égard de musulmanes (voilées et non-voilées). Le quotidien La Presse (21 décembre 2013) rapportait aussi qu'une jeune femme voilée, à cause de son islamité affichée, aurait été menacée par un homme armé d'un pistolet. Combien de « faits isolés » faudra-t-il tolérer avant de s'inquiéter ? En considérant les symboles dits religieux comme menaçant les compétences professionnelles des employé(e)s de l'État, la laïcisation prônée par le *Projet de loi 60* conduit déjà, avant même son adoption, à des élans d'ethnicisation et de radicalisation dirigés vers des migrantes menaçantes. Des groupes radicaux par-ci obligent certaines femmes à porter le hijab ; un gouvernement par-là les contraint à l'ôter : les violences ordinaires s'insinuent ainsi au cœur même de la normalité pour constituer une « culture de la terreur » (Taussig 2004) qui peut prendre des formes diverses, parfois subtiles. Et ces formes de violence : ont-elles une incidence sur le bien-être émotionnel et la santé mentale des personnes qui affichent leur obédience religieuse au Québec ? Voici une autre question qui exige d'être mieux documentée, d'autant que la santé mentale, en plus d'être personnelle, est aussi une ressource collective (Mekki-Berrada 2010 ; Mekki-Berrada et al. 2013 ; Rousseau et al. 2013 ; Mekki-Berrada & Rousseau 2011 ; Rousseau & Mekki-Berrada 2008).

PROJET DE LOI 60 : EN SOMME…

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

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

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

REMERCIEMENTS

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

RÉFÉRENCES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TOURAINE, A. (2007). Penser autrement. Paris, Fayard

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

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