
L'illusion du caractère exceptionnel de la laïcité française

Valérie Orange

 <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1300>

DOI : 10.35562/rif.1300

Référence électronique

Valérie Orange, « L'illusion du caractère exceptionnel de la laïcité française », *Revue internationale des francophonies* [En ligne], 9 | 2021, mis en ligne le 03 juin 2021, consulté le 15 juin 2021. URL : <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1300>

L'illusion du caractère exceptionnel de la laïcité française

Valérie Orange

PLAN

- I. Quelques précisions théoriques
 - I.1 Distinguer les notions de sphères ou d'espaces, publics et privés
 - I.2 De la nécessité de distinguer laïcisation et sécularisation
 - I.2.1 Définition
 - I.2.2 En France et à l'étranger
 - I.2.3 Exceptionnalité, problème de traduction et cadrage de la question
- II. La laïcité française : un principe variable dans le temps et l'espace
 - II.1 Construction d'un cadre juridique libéral en trois étapes
 - II.2 Une laïcité articulée à l'identité en contexte de mondialisation
 - II.3 Des régimes d'application de la laïcité divers et simultanés sur le territoire français
- III. La laïcité : une notion variable dans l'espace
 - III.1 Une typologie au service de la comparaison internationale
 - III.2 Les organisations des relations entre le politique et le religieux dans le monde
 - III.2.1 Europe
 - III.2.2 Le cas de la Turquie : une interdiction du voile qui cache une absence de séparation
 - III.2.3 En Amérique : États-Unis et Canada
 - III.2.4 En Asie : Inde et Népal
- Conclusion

TEXTE

- 1 La France n'est pas le seul pays à débattre de laïcité sur la place publique. Dans certains cas, ce recours à la laïcité est l'occasion de légitimer le récit national et de rendre possible la comparaison internationale, le second servant parfois le premier (Ferrari, 2009). Ce constat s'applique particulièrement bien à la France des trois dernières décennies où la laïcité présentée comme une exception constitue le soubassement d'un récit national identitaire. L'idée de cette exceptionnalité émerge en 1989 et alimente depuis lors les médias et le monde de l'édition, le plus souvent par adhésion à l'idée que par envie de s'en distancier. Que doit-on penser de cette affirma-

tion ? Au sein de l'espace francophone et plus largement dans le monde, la France représente-t-elle réellement un cas à part en matière de laïcité ? Interroger ce caractère exceptionnel permet de déterminer s'il est justifié ou non. Concrètement, que signifie l'idée d'être « exceptionnel » ? Cela sous-entend-il que la France serait l'inventrice de ce principe ? Qu'elle serait le seul pays à en faire usage ou bien que sa manière de l'appliquer serait unique et immuable, la différenciant des voies empruntées par les autres pays ? Une telle affirmation ne résiste pas longtemps à la mise à l'épreuve du réel ou de l'histoire. Un rapide survol historique montre non seulement que nombre de pays instaurent des pratiques laïques avant la France, mais aussi que les débats publics français récurrents depuis deux siècles se réactualisent au fil des époques autour de conceptions renouvelées. Enfin, l'actualité récente d'autres pays, francophones ou non (Canada-Québec, Brésil, Népal, Inde...), montre que la question traverse également leurs débats nationaux parfois depuis de nombreuses années.

- 2 Cet article propose une analyse socio-historique infirmant le caractère exceptionnel du modèle français de laïcité. Dans un premier temps, il propose de clarifier quelques concepts incontournables pour bien comprendre les enjeux relatifs au principe de laïcité. Dans un second temps, il déconstruit l'idée d'exceptionnalité de la laïcité française en présentant différentes mises en œuvre, historiques et géographiques, en France et dans d'autres pays.

I. Quelques précisions théoriques

- 3 Avant d'expliquer en quoi le caractère exceptionnel de la laïcité française est illusoire, il s'agit d'abord de s'entendre sur ce qu'est la laïcité. Le droit français n'en propose pas réellement de définition ce qui complique la compréhension d'un principe pourtant inscrit au premier article de la Constitution. Cet article propose comme cadre théorique la grille de lecture proposée par la sociologue québécoise Micheline Milot (2008) qui se fonde sur quatre critères-références permettant de comparer différents modèles de laïcité sur une base commune : 1) égalité entre individus en matière religieuse, 2) liberté de conscience, 3) neutralité religieuse de l'État et 4) séparation de l'État et des Églises.

- 4 Ce cadre définitionnel étant précisé, il s'agit maintenant de clarifier les espaces où la laïcité s'applique, puis de bien distinguer le processus de laïcisation de celui de sécularisation, une confusion conduisant à nombre de déclarations erronées en matière de laïcité.

I.1 Distinguer les notions de sphères ou d'espaces, publics et privés

- 5 La mobilisation de la notion de laïcité s'accompagne très souvent de la référence à « la sphère publique », à « l'espace public » et/ou à « la sphère privée ». Pour des raisons diverses, un même terme peut être employé pour désigner des espaces différents alors qu'inversement, deux formulations différentes peuvent être utilisées de manière synonymique. Cet emploi non rigoureux, fondé sur une absence de rappel des définitions de ces espaces, entretient une confusion qui rend difficile la compréhension de la portée réelle de la laïcité, notamment en confondant sphère publique et espace public. Cela sert les ambitions de ceux qui veulent la voir s'étendre à des lieux que le droit actuel ne prévoit pas, notamment en préparant les esprits à trouver légitime cette extension et le changement de la loi. Dans cet article, l'emploi de « sphère publique » et « espace public » n'est pas synonymique, chacun désignant une entité spatiale différente. Pour mieux comprendre la différence entre les deux, il est aussi nécessaire de mieux comprendre ce que désigne la « sphère privée ».
- 6 La « sphère publique » désigne l'État et ses institutions, c'est-à-dire tous les lieux et organisations servant le bien public. C'est uniquement sur elle que porte la loi de 1905, qui met fin à l'englobement de cette sphère institutionnelle par les normes religieuses (Baubérot et Milot, 2011). L'idée de privatisation du religieux incluse dans la loi de 1905 ne signifie donc pas que la religion est reléguée à la sphère intime, mais au fait qu'elle n'est plus l'affaire de l'État, autrement dit que la laïcité s'applique aux institutions et non aux individus, c'est donc l'État qui est laïque et non la société. En conséquence, dès lors que l'on sort de la sphère publique (et donc du registre institutionnel), l'on pénètre dans la sphère privée (Baubérot, 2012, 49), de sorte que, contrairement à une idée répandue, cette dernière ne désigne pas seulement l'espace privatif de la famille et du domicile, voire de l'intimité personnelle, mais se montre en fait beaucoup plus large, puis-

qu'elle comprend toutes les zones ouvertes au public, parfois dirigées ou traversées d'intérêts privés. Cette définition de la « sphère privée » se superpose à la définition d'Habermas du « domaine privé » qui comprend aussi un « espace public »¹ reposant sur des personnes privées (Habermas, 1988, 41). La sphère privée comprend donc non seulement le « chez-soi », mais aussi l'espace non institutionnel qui lui est extérieur, et que l'on désigne généralement par le terme d'« espace public ». Cet espace comporte deux dimensions : symbolique (médiatique, discursive...) et physique correspondant aux « espaces publics » définis en tant que lieux de circulation ou de déambulation (Paquot, 2009).

- 7 En d'autres termes, l'existence d'une sphère publique (où s'applique la laïcité) induit celle d'une sphère privée, qui comprend tous les espaces et lieux traversés par des intérêts privés, incluant l'espace public, dans lequel l'expression religieuse est tout à fait permise. Cette clarification est essentielle pour comprendre que la loi de 1905, en séparant le religieux de la sphère publique, ne le renvoie pas uniquement dans l'espace familial, mais dans l'entièreté de la sphère privée, y compris donc dans ses dimensions publiques.

Tableau 1 : sphères et espaces, publics et privés

Sphère publique (Pouvoirs publics, société politique)	Sphère privée (Société civile)		
	L'espace public		L'espace privé
Sphère de l'État et de ses institutions (symbolique et physique) Mairies, fonction publique régionale, écoles, hôpitaux publics...	Espaces symboliques	Espaces physiques	Espace personnel/familial Domicile ou lieu d'habitation de la famille ou des amis, monde de nos pensées (l'intériorité)...
	Espaces de réunion Politiques, médiatiques, associatifs, syndicaux, religieux...	Espaces de déambulation Lieux publics (rues, jardins, plages...) ainsi que lieux privés fréquentés par du public (commerces, banques...).	

(Orange, 2019)

I.2 De la nécessité de distinguer laïcisation et sécularisation

I.2.1 Définition

- 8 Un autre facteur nuisant à la compréhension du principe de laïcité réside dans la confusion existant entre le processus de laïcisation et celui de sécularisation, une confusion responsable à la fois d'interprétations extensives de la laïcité et de la certitude que les autres pays ne sont pas laïques en raison de la visibilité religieuse des agents de l'État.
- 9 La sécularisation consiste en « la perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale » (Milot, 2002, 32). Ce phénomène s'observe en particulier, mais pas toujours, dans les « sociétés qui fonctionnent selon des critères de rationalité instrumentale liée aux sciences et aux techniques » (Baubérot, 2009b). Parfois l'élan de sécularisation et de rationalisation peut s'interrompre sans que la société renonce aux progrès des sciences et des techniques, à l'image des États-Unis (Dubet, 2009). Toutefois, que les grands récits n'expliquent plus le monde par la religion et que celle-ci perde son influence sociale n'empêche pas pour autant qu'elle puisse demeurer significative à titre individuel. La sécularisation ne signifie donc pas la disparition de la religion, mais plutôt un processus poussant à l'individualisation des croyances et des pratiques qui ne passe pas forcément par l'évacuation des signes religieux (Baubérot, 2009b). Ce concept ne dit rien en revanche des aménagements structurels relatifs à la gestion du religieux au niveau de l'État, et dans ce cadre, le concept de laïcisation se montre bien plus efficient (Milot, 2002). La laïcisation renvoie donc spécifiquement à la désinstitutionalisation du religieux dans le champ politique, alors que la sécularisation renvoie principalement à une dynamique sociale (Baubérot, 2006a). L'interprétation de cette désinstitutionalisation varie selon les pays, allant ou non jusqu'à s'appliquer aux agents de l'État. En France ou dans la Turquie d'avant Erdogan, la neutralité signifie l'absence de signe pour les agents des services publics, tandis que dans d'autres pays, tels que le Canada, la neutralité des lois et des pratiques s'appliquent à tout individu y compris les

fonctionnaires, la visibilité de leur religiosité ne remettant pas en cause leur loyauté à l'État. Cela tient au fait que le degré de laïcisation d'un État n'a aucun rapport avec le degré de sécularisation de la société. En résumé, la laïcisation est un processus non linéaire, fruit de choix politiques ponctuels entraînant des modifications rapides voire immédiates dans l'organisation de l'État, tandis que la sécularisation est un processus en cours, résultant de longues et diverses mutations sociales (Baubérot, 2004) ; la laïcisation ne renvoie qu'à la sphère publique, tandis que la sécularisation concerne en principe tous les espaces.

I.2.2 En France et à l'étranger

- 10 En France, les institutions étant laïcisées, l'évolution de la sécularisation s'observe surtout dans la sphère privée qui, nous l'avons vu, comprend l'espace public non institutionnel. En conséquence, la tendance française à vouloir neutraliser cet espace public constitue une extension de la portée de la laïcité hors du champ institutionnel, sur la base d'une confusion entre laïcisation de l'État et sécularisation de la société : la visibilité nouvelle de la religiosité de certains musulmans dérange une société relativement sécularisée et qui s'est persuadée que les signes religieux avaient disparu. Or, cette certitude ne correspond pas à la réalité, puisque nombre de manifestations religieuses bien réelles passent inaperçues dans l'espace public français parce que patrimoniales ou anciennement installées sur le territoire. Il s'agit notamment des fêtes religieuses transformées en jours fériés scandant la vie sociale de tous (Noël, Pâques, Pentecôte, Ascension...), des constructions (églises, temples, synagogues, calvaires...), du son de cloches des églises, des vêtements (prêtres et religieuses catholiques, membres de communautés juives orthodoxes), des bijoux (croix, étoiles de David...), ou d'inscriptions pérennes dans l'espace public, accolées ou non à un bâtiment religieux (« Jésus est venu pour nous sauver »...).
- 11 La distinction entre laïcisation et sécularisation se révèle particulièrement féconde pour comparer les pays démocratiques en mettant en perspective les relations entre politique et religieux avec l'influence sociale de la religion. Il existe trois cas. Dans le premier, l'État est laïque puisque le politique est clairement séparé du religieux, mais la société voire les institutions apparaissent peu sécularisées car

le religieux pénètre profondément les visions du monde, aux niveaux tant individuel que collectif. C'est par exemple le cas des États-Unis, de l'Italie ou des Pays-Bas. Dans le deuxième cas, l'État n'est pas laïque car il possède encore une religion officielle alors que dans le même temps la société se montre très sécularisée. C'est par exemple le cas du Royaume-Uni ou du Danemark. Dans ce type de pays, l'on parle de « laïcité de fait » dans la mesure où toutes les actions institutionnelles montrent une réelle neutralité vis-à-vis du religieux et n'exposent pas les croyants d'autres confessions à des discriminations. Dans le dernier cas, les États sont laïques, car le politique et le religieux sont séparés (de manière officielle ou non), et les sociétés civiles sont très sécularisées, à l'image de la France et du Canada (Baubérot et Milot, 2011), ce qui n'interdit pas des différences d'interprétation, comme nous l'avons exposé précédemment.

I.2.3 Exceptionnalité, problème de traduction et cadrage de la question

- 12 L'idée que la laïcité est une exclusivité française découle tant d'une question de cadrage que d'un problème de traduction. Pour envisager la relation entre le politique et le religieux, les pays anglo-saxons utilisent la notion de *secularism* qui comprend trois dimensions : la laïcisation des institutions, la sécularisation de la société, et celle des individus (Baubérot, 2006a ; Tschannen, 1992).
- 13 Une grande partie des pays européens utilisent aussi des traductions basées sur la racine latine *saeculum* (le siècle, dans le sens de « ce qui est hors de l'Église »), toutefois quelques-uns s'appuient sur la racine *laos* (le peuple), dont découle la laïcité française, permettant d'associer laïcité et démocratie (Milot, 2008). Bien que soit parfois affirmé que le principe de laïcité est intraduisible, l'on rencontre pourtant les formulations *laicity* ou *French laicity* dans les pays anglophones (Lassalle, 2011), *laicità* en Italie (Costa, 2014), *laicismo* en Espagne ou *λαϊκισμός* (*Laïkismós*) en Grèce, *laicismo* ou *laicidade* au Portugal. Ces choix apparaissent souvent (mais pas toujours) par le choix des pays catholiques d'emprunter la voie de la laïcisation en réponse à la volonté de l'Église d'être autonome et proche du Vatican, alors que les variantes autour de « *saeculum* » sont mobilisées plutôt par les pays protestants souhaitant emprunter la voie de la sécularisation, avec

une Église subordonnée à l'État, peu à peu évidée de son rôle et transformée sous son impulsion (Costa, 2014).

- 14 Les traductions du mot « laïcité » dans d'autres langues ne sont pas toujours heureuses à l'image du « dharma nirapeksata » népalais, qui signifie « séparé ou indifférent au dharma », source d'hostilité des hindouistes majoritaires, pour qui le dharma constitue le fondement positif de leur vision du monde (Letizia, 2012).
- 15 À présent qu'ont été éclaircis ces incontournables points théoriques, procédons à présent à une analyse socio-historique de la laïcité intégrant donc à la fois des facettes historiques mais aussi géographiques.

II. La laïcité française : un principe variable dans le temps et l'espace

- 16 Considérer que la laïcité française serait exceptionnelle sous-tend l'idée que ce principe serait immuable et a-historique. Or, la laïcité a connu une succession d'interprétations et de modes d'applications successifs, découlant de l'évolution de l'influence du religieux sur la société et qui se sont suivis de modifications du cadre légal.

II.1 Construction d'un cadre juridique libéral en trois étapes

- 17 La laïcité française s'adosse à un corpus de textes à la fois restreint et plutôt stable, mais qui connaît une multitude d'interprétations. Les principaux textes juridiques qui en constituent le cadre général ont été rédigés entre la Révolution et le milieu du XX^e siècle, même si de nouvelles lois organisant la fonction publique viennent régulièrement préciser ou réaffirmer les obligations des fonctionnaires en matière de neutralité religieuse et de respect de la laïcité².
- 18 Les minorités religieuses (judaïsme et protestantisme) ayant longtemps été persécutées en France, la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789³ est régulièrement citée comme la première étape de la construction de la laïcité, en raison de son ar-

ticle 1^{er} instaurant l'égalité⁴ pour tous et de son article 10 qui accorde la liberté d'opinion, y compris religieuse⁵. C'est à ce moment qu'émerge la notion d'État laïque en France et que l'idée de laïcisation se voit couplée à celle de droits de l'Homme, tel que Buisson l'analysera à la fin du XIX^e siècle (Baubérot, 2004). La Déclaration s'appuie sur les deux principes moraux que sont l'Égalité et la liberté de conscience, proposés par Locke au XVII^e siècle pour justifier une organisation politique libérale. Toutefois, ils restent insuffisants s'ils ne sont pas associés à des moyens politiques permettant de les faire exister : prioritairement la neutralité de l'État vis-à-vis du religieux, qui peut se suffire à elle-même pour assurer une laïcité de fait. Toutefois, certains États vont plus loin et officialisent la séparation de l'État d'avec les Églises (Milot, 2008), comme le fera la loi de 1905. Dans les années 1790, émerge un début d'embryon d'État laïque qui va mettre en place une politique anticléricale sévère, largement responsable de l'âpreté du futur conflit des deux France au XIX^e siècle. Cette courte phase laïque disparaît avec le Concordat signé entre l'État français et le Saint-Siège, qui restaure un lien entre l'État et l'Église catholique française tout en faisant la part belle au gallicanisme, à savoir un contrôle des Églises par l'État, s'illustrant par l'instauration du système des « cultes reconnus » et par un contrôle strict des activités de l'Église de France (Baubérot, 2007). Dans le même temps, s'opère une désinstitutionnalisation de l'Église catholique qui perd son exclusivité en tant qu'institution de socialisation (ce que Baubérot (2004) appelle le premier seuil de laïcisation), au profit d'institutions séculières telles que l'école ou la médecine, les deux évoluant au gré d'un processus de sécularisation progressif de la société, même si le référent religieux reste très prégnant au niveau individuel. Cette sécularisation des mentalités s'illustre dans un Code Civil désarrimé du religieux ou bien dans la laïcisation successive de l'État civil, des divorces, de l'Université, des cimetières, des hôpitaux et bien sûr de l'école en 1882. Notons bien que l'école est considérée comme laïque bien avant que soit votée la loi de 1905, attestant que la laïcité n'a pas besoin de séparation officialisée pour être efficiente. Par ce processus de laïcisation découlant de la neutralité nouvelle de l'État, sont mis en œuvre les principes moraux d'égalité et de liberté de conscience (Baubérot, 2000).

- 19 Au début du XX^e siècle, le très gallican gouvernement Combes maintient voire accentue le contrôle de l'État sur l'Église. Pour différentes raisons de politiques intérieures et extérieures, ce n'est pas l'option stricte qu'il soutenait qui sera votée, mais bien le projet pacificateur d'Aristide Briand. En séparant l'État des Églises, et malgré la durable résistance de l'Église catholique, la loi de 1905 constitue un acte fort que Briand qualifie de « loi d'apaisement » et Baubérot de « pacte laïque » (2000). Malgré cette loi de séparation, le gallicanisme de l'État a perduré jusqu'à nos jours : en 1926 l'État inaugure la grande Mosquée de Paris, en 1949, la loi Debré introduit par exemple le financement public des établissements privés tandis que depuis 2003 et la fondation du CFCM⁶, des politiques publiques successives visent à organiser un islam de France, par exemple en encadrant la formation des imams et les financements étrangers. Débuté avec la laïcisation de l'école, le vote de la loi de 1905 marque le second seuil de laïcisation caractérisé par un recul de l'influence sociale de l'Église.
- 20 La constitutionnalisation de la laïcité survient finalement tardivement, en 1946, officialisant son cadre libéral : la République devient explicitement laïque dans son article premier⁷. Jusqu'alors, aucun des textes fondamentaux ne faisait explicitement référence à la laïcité, y compris la loi de 1905 qui ne mentionne que le terme de séparation (Baubérot et Milot, 2011). En réaction aux discriminations mortifères de la guerre de 1940 et dans un désir manifeste de garantir l'égalité entre tous, le Préambule de la Constitution de 1946 détaille les nouvelles attentes incontournables en matière de droits humains. En revanche, le législateur n'a pas défini la laïcité. Cette imprécision contribue à la coexistence d'interprétations variées, mais permet aussi d'adapter plus facilement le cadre légal aux évolutions de la société. La loi de séparation a d'ailleurs connu une cinquantaine d'amendements depuis 1905 (Dharréville, 2013).
- 21 L'esprit libéral qui a soutenu la construction de la laïcité a été conforté de manière supranationale par un droit européen tout aussi libéral⁸. Cette tendance a perduré jusqu'à la fin du XX^e siècle avant de commencer à se renverser dès lors que les effets de la mondialisation ont rendu suspecte et indésirable la visibilité de la pluralité religieuse.

II.2 Une laïcité articulée à l'identité en contexte de mondialisation

- 22 Après près de deux siècles d'inspiration libérale, le processus de laïcisation connaît à la fin du XX^e siècle une réorientation, comme en atteste le rapport Baroin de 2003, intitulé explicitement « La nouvelle laïcité ». Non content de déplacer les enjeux vers le culturel et l'identitaire, ce rapport soutient que laïcité et droits de l'Homme peuvent ne pas être compatibles, légitimant ainsi une asymétrie de traitement entre les cultes, principalement vis-à-vis de l'islam (Baubérot, 2012 ; Liogier, 2012). Cette mutation résulte de quinze ans de débats autour des affaires dites « du foulard », concernant des collégiennes refusant de se dévoiler dans leur établissement, une demande institutionnelle nouvelle puisque la recherche a largement documenté le fait que l'école publique n'avait jamais jusqu'alors refusé la visibilité religieuse des élèves ni même celle des aumôniers en soutane (Massignon, 2000). La première affaire déclenche les passions médiatiques et politiques en 1989 se traduisant par des divisions dans les établissements. Elle fera l'objet d'un manifeste rédigé par cinq philosophes (Badinter, Debray, Finkielkraut, De Fontenay et Kintzler, 1989) pour qui l'école constitue un sanctuaire protégeant des particularismes et des influences religieuses extérieures. Cette thèse dominera les discours publics et finira par animer l'esprit de la loi de 2004 interdisant aux élèves de porter des signes religieux ostensibles. Immédiatement après le premier, un second manifeste (Brunerie-Kauffmann, Désir, Dumont, Perrault et Touraine, 1989), plus confidentiel et porté par des personnalités d'horizons divers (médecin, sociologue...), prônera lui une neutralité acceptant les différences des élèves, affirmant que la laïcité ne peut être mobilisée pour exclure des élèves au nom de l'uniformité, une source de discrimination dans l'éducation prioritaire. Ces deux manifestes entament la durable polarisation des postures des trois décennies à venir, une polarisation que la recherche voit comme une impasse analytique empêchant d'envisager les nuances intermédiaires (Baubérot, 2015).
- 23 À partir du milieu du XX^e siècle, les débats sur la laïcité avaient essentiellement porté sur le financement public des établissements privés, se traduisant par une opposition farouche entre les partisans des

écoles publique et privée. À la suite du retrait en 1984 du projet Savary d'un grand service public de l'éducation, les débats autour de la laïcité s'étaient globalement tus. Ils reprennent soudain en 1989 sous une forme totalement inédite (Le Goff, 1990) et vont perdurer pendant quinze ans. L'année 2003 fut ponctuée de rapports et de commissions parlementaires initiés par une droite nouvellement au pouvoir, ouvrant la voie à l'idée d'une loi prohibant le foulard à l'école, finalement votée en 2004.

- 24 Comment expliquer ce renouvellement rapide des discours ?
- 25 Pour ce faire, il est nécessaire de le resituer dans l'histoire et la géopolitique. En particulier dans la mondialisation dans laquelle est inscrite la France de cette époque, suscitant chez ses habitants un sentiment d'incertitude et de perte de souveraineté. Les Français ont été spectateurs, d'une part, d'une instabilité croissante à l'extérieur de leurs frontières (révolution islamique en Iran en 1979, disparition du bloc de l'Est à la fin des années 1980, construction européenne, terrorisme en Algérie...) (Baubérot et Milot, 2011) et, d'autre part, de divers événements déstabilisants survenant sur leur territoire (émergence d'un islam des familles suivi d'un accroissement du pluralisme religieux, épisodes de violences urbaines associés à la jeunesse des banlieues, vague d'attentats dans les années 1990...) (Baubérot, 2006b ; Liogier, 2012 ; Mucchielli, 2002). Sans parler du rôle majeur joué par les médias. D'abord, le développement de l'information et la multiplication des groupes diasporiques contribuent à la transnationalisation de l'espace public (Fraser, 2005). Ensuite, de nouveaux imaginaires territoriaux et identitaires sont créés par un jeu de désignation et d'assignation, qui donne une matérialité spatiale au territoire par le biais du langage voire d'une rhétorique politique véhiculés par les médias (Noyer et Raoul, 2013). Enfin, ces derniers contribuent à la spectacularisation du quotidien (Lits, 2008 ; Lochard, 2003) qui tend à transformer des faits anodins en événements (Campiche, 2000) voire en « tsunami médiatique » (Giasson *et al.*, 2010). Ces facteurs d'incertitude associés à une médiatisation toujours plus anxiogène du travailleur immigré désormais devenu musulman (Deltombe, 2007) contribuent à faire douter de la loyauté des pratiquants d'une religion jugée exogène, au point de les considérer comme des « ennemis intérieurs » (Bouamama, 2004 ; Mucchielli, 2002). Compte tenu de la transnationalisation de l'espace public et de la présence de groupes

diasporiques, le religieux connaît une déterritorialisation qui bouleverse la culture symbolique de nombre de Français. Et si, initialement, la laïcité française combinait la volonté de progrès et d'affranchissement d'un catholicisme jugé supranational et passéiste, en contexte de mondialisation, le catholicisme devient le gage d'un héritage autochtone (Baubérot, 2006a, 236-237), au point que, sous la présidence de Nicolas Sarkozy, s'affirme une catho-laïcité identitaire faisant appel aux racines chrétiennes de la France (Baubérot, 2012 ; Lassalle, 2011). Cette réinterprétation de la laïcité contrarie la troisième dimension de la laïcisation chez Baubérot relative aux relations entre nation et religion, puisqu'au lieu d'assister à l'affaiblissement voire la disparition de la religion comme composante de l'identité symbolique de la nation (Baubérot, 2006a, 228), le pouvoir politique propose comme imaginaire national une laïcité articulée à la tradition religieuse.

- 26 Parallèlement à cet aspect identitaire mobilisé plutôt par les familles politiques de droite et d'extrême-droite, nouvellement ralliées à la laïcité, différents courants de la gauche se déchirent autour de son patrimoine laïque. On rencontre notamment, d'une part, une gauche, (auto)qualifiée de « républicaine », qui affirme la dimension immuable et non qualifiable de la laïcité, s'appuyant sur l'universalisme et une lecture de l'histoire de la laïcité, jugée parfois sélective (Baubérot, 2006b) et, d'autre part, une gauche pour qui l'universalisme ne peut se limiter à l'invisibilité des particularismes et l'égalitarisme ne peut se montrer inéquitable. À tort ou à raison, on critique la première pour certaines de leurs déclarations supposées flirter avec le racisme et la seconde tant pour sa limitation de la laïcité à une question de droit que pour sa supposée tolérance coupable envers « l'islamisme ». Le discours public suspecte, en outre, cette deuxième posture de manquer d'enthousiasme pour l'universalisme, alors que les adeptes de cette dernière regrettent quant à eux qu'il devienne un alibi justifiant la discrimination de groupes minoritaires et que l'équité soit oubliée par un groupe majoritaire persuadé de porter une « *identité faible* »⁹ en regard des revendications des minorités (Baubérot et Milot, 2011, 246). Le terme d'« islamo-gauchisme », issu initialement d'une rhétorique d'extrême-droite, qualifie de plus en plus fréquemment cette approche (Lorcerie, 2005, Nordmann et Vidal, 2004). À la suite du tragique assassinat de l'enseignant Samuel Paty, cette ap-

proche est mise en accusation par le ministre de l'Éducation nationale, Jean-Michel Blanquer, qui déclare qu'elle « fait des ravages dans l'université française » (Le Nevé, 2020) et par deux députés Les Républicains, Julien Aubert et Damien Abad, qui ont demandé à son encontre la création d'une « mission d'information sur les dérives intellectuelles idéologiques dans les milieux universitaires » (Aubert, 2020), s'en prenant à quelques universitaires et évacuant que l'Université constitue le lieu du débat d'idées par excellence.

- 27 En définitive, la durable spectacularisation médiatique a configuré un nouvel imaginaire de la laïcité comportant trois axes : 1) la laïcité doit être appliquée à l'islam avec le même caractère implacable que face au catholicisme au XIX^e siècle notamment pour l'école (affirmation ne résistant pas à l'analyse historique selon Baubérot et Milot (2011, 259), 2) la laïcité suppose la neutralisation de l'espace public¹⁰ et 3) la laïcité garantit l'égalité femmes-hommes, alors que c'est une association apparue en 1989 (Baubérot, 2006b ; Rochefort, 2005). Cet imaginaire a soutenu le vote de la loi de 2004 qui par contrainte légale s'est limitée à l'école (Lorcerie, 2005) et a touché finalement presque exclusivement les jeunes filles musulmanes désirant porter un foulard ou une tenue très couvrante aujourd'hui. En effet, la loi n'interdit pas les petits bijoux tels que les croix ou les étoiles de David, de sorte que tous les particularismes ne sont pas évacués de l'école. En conséquence, les opposants à cette loi la jugent discriminatoire et certains courants féministes regrettent que le féminisme ait été instrumentalisé contre des femmes/filles, et soulignent qu'opposer anti-sexisme et antiracisme ne répond pas correctement à la situation (Delphy, 2006).
- 28 Si la déprise du religieux sur le social et la foi dans le progrès scientifique de la première moitié du XX^e siècle caractérisent ce deuxième seuil de laïcisation, les origines du seuil suivant sont à chercher dans les changements de société qui traversent le monde à partir des années 1960 : notamment la « laïcisation des mœurs », marquée par des nouveaux choix moraux émancipés du religieux (contraception, avortement ...) (Baubérot, 2000), mais aussi divers désenchantements découlant 1) de la perte de confiance dans les sciences et techniques en matière de bénéfice pour l'humanité (OGM, nucléaire, biodiversité, réchauffement climatique, pollution, dilemmes bioéthiques...), 2) des incertitudes de la mondialisation et 3) de la disparition des tradition-

nels grands récits (religieux, marxistes...), offrant à l'islam la possibilité de devenir le nouvel épouvantail (Baubérot et Milot, 2011). Alors que la laïcité connaissait une « crise mutation » depuis les années 1960, l'islam se voit accusé aujourd'hui d'en être le responsable (Baubérot, 2006b), poussant certaines familles politiques à vouloir neutraliser l'espace public au nom de la laïcité, mais à l'encontre du droit actuel.

- 29 En définitive, ce long survol socio-historique permet de saisir que la laïcité n'est pas immuable. La vision dominante de chaque époque n'est qu'une photographie à un instant T d'un processus de laïcisation en cours, marqué par des conflits de pouvoir entre approches et par quelques événements-charnières (Baubérot, 2006a). Cette instabilité historique, clairement mise en lumière par une typologie établie par Baubérot (2015), infirme bien l'idée d'une laïcité française immuable dans le temps. Cette typologie définit sept modes d'application de la laïcité ayant coexisté ou s'étant succédé en France : laïcité antireligieuse, laïcité gallicane, laïcité séparatiste de 1905 ou d'aujourd'hui, laïcité ouverte, laïcité identitaire et laïcité concordataire. Un constat analogue peut-il être tiré d'un point de vue spatial ?

II.3 Des régimes d'application de la laïcité divers et simultanés sur le territoire français

- 30 Si les textes légaux évoqués précédemment laissent penser que la laïcité s'applique de manière uniforme dans toute la France, il n'en est rien puisque huit régimes de laïcité spécifiques s'appliquent simultanément en autant de portions de son territoire. Certains d'entre eux s'éloignent toutefois beaucoup de la représentation commune du modèle français, puisque la dimension religieuse y demeure très présente. C'est le cas en métropole de l'Alsace-Moselle où les écoles peuvent abriter des crucifix et les élèves sont obligés de suivre un enseignement religieux (sauf dérogation). Ces trois départements salarient les prêtres, pasteurs et rabbins, tandis que les évêques sont nommés par le président de la République. Dans le même temps, en outre-mer, existent six autres régimes, qui découlent de la mise en œuvre de l'article 43 de la première version de la loi de 1905, établissant justement sa non-application dans les colonies. Si la loi s'ap-

plique aujourd'hui pleinement en Guadeloupe et Martinique, à la Réunion, Saint-Martin et Saint-Barthélemy, ce n'est pas le cas ailleurs en raison du maintien d'anciens textes¹¹, comme les décrets du ministre des colonies Mandel, datant de 1939, qui imposent à l'État de valider les représentants religieux locaux.

- 31 Compte tenu des éléments mis en lumière par les analyses dia- et synchroniques de la laïcité en France, le principe se révèle variable et historicisé, impliquant une réactualisation permanente de son interprétation depuis le XIX^e siècle. S'appuyant notamment sur sa typologie, Baubérot (2015) conclut que parler de « la laïcité » au singulier nuit à la compréhension des phénomènes observés et qu'il serait plus pertinent de parler « des laïcités ».
- 32 Une fois déconstruite l'exceptionnalité de la laïcité française à la lumière de son histoire et de sa géographie, que nous apprend sa mise en perspective avec des modèles étrangers ?

III. La laïcité : une notion variable dans l'espace

- 33 L'affirmation de l'exceptionnalité de la laïcité française vise moins un public situé à l'étranger que les Français eux-mêmes (Ferrari, 2009), chez qui s'est développé un imaginaire collectif destiné à les persuader d'être les seuls à bénéficier d'un tel cadre. Or, il n'en est rien : de nombreux pays fonctionnent de manière laïque, que cette pratique soit officialisée explicitement par des textes légaux ou qu'elle soit « de fait », et chacun de ces pays a, comme la France, développé des options spécifiques car historicisées. Pour les comparer, cet article s'appuiera sur les quatre critères définitionnels et une typologie établis par Milot (2008).

III.1 Une typologie au service de la comparaison internationale

- 34 À partir de sa grille d'analyse (présentée supra), Milot a développé une typologie de six régimes de laïcité idéaltypiques. Chaque régime est analysé à la lumière de ces critères (Baubérot et Milot, 2011). Ces régimes n'étant pas mutuellement exclusifs, un même pays peut en suc-

céder ou cumuler plusieurs, à l'image de la typologie développée par Baubérot (2015) pour le cas français. La force de la typologie de Milot tient à son adaptabilité à tout pays. Voici un survol des caractéristiques de chacun de ces régimes. 1) La laïcité « **séparatiste** » désigne les organisations centrées sur la stricte séparation des pouvoirs politique et religieux. Poussée à son extrême, elle ne constitue plus seulement un moyen politique, mais une fin en soi, notamment en vue de neutraliser sphère publique et espace public et reléguer le religieux à l'espace privé domestique voire intime, mais avec pour effet secondaire de brimer la liberté religieuse. 2) La laïcité « **autoritaire** » désigne le processus d'émancipation brutale de l'État vis-à-vis des pouvoirs religieux, pouvant même englober l'espace public¹², comme le fit jadis la Turquie. Dans les sociétés plurielles, mais non pluralistes, cette laïcité partielle vise l'homogénéité des populations en imposant aux segments de population les moins sécularisés l'effacement de leurs références religieuses. 3) La laïcité « **anticléricale** » consiste en l'effacement de tout signe religieux dans l'espace public, cette visibilité étant jugée rétrograde. Cette forme peut devenir antireligieuse voire muter en athéisme d'État comme ce fut le cas en URSS. 4) La laïcité « **de foi civique** » privilégie la citoyenneté et les valeurs communes, sous-tendant une logique d'allégeance au pays. Elle se montre méfiante vis-à-vis de valeurs qu'elle juge importées et impose une neutralité d'apparence tout en acceptant dans des bâtiments publics des signes religieux jugés patrimoniaux, à l'image du crucifix présent dans le salon bleu du parlement du Québec jusqu'en 2019. 5) La laïcité « **de reconnaissance** » priorise l'autonomie morale individuelle et la justice sociale, mais met en tension droits individuels et collectifs. Enfin, 6) la laïcité « **de collaboration** » autorise, pour le bien de la société civile, que l'État collabore avec les différents groupes religieux, et ce, en dépit d'un régime de séparation. Cette forme présente un risque d'inégalité en cas de pluralisme fermé ne représentant pas tous les groupes (religieux, athées, agnostiques) et toutes les religions (Baubérot et Milot, 2011, 87-116).

35 À titre d'illustration, la France a connu, selon les époques, les laïcités séparatiste, autoritaire, anticléricale, de foi civique, même si la loi de 1905 sous-tend une laïcité de reconnaissance en raison du financement des aumôneries et de sa volonté de garantir l'exercice du culte.

III.2 Les organisations des relations entre le politique et le religieux dans le monde

- 36 La France est loin d'être la première et l'unique à mettre en œuvre des principes laïques : nombre de pays avaient déjà pris des décisions concernant les relations avec le religieux, que ce soit vis-à-vis de l'État, de l'exercice du culte, du droit au travail, de l'organisation scolaire, et certains les avaient déjà inscrites dans leur Constitution avant que la France ne commence à le faire elle-même. Outre-Atlantique, les États-Unis (Froidevaux, 2005), le Canada (Milot, 2004), le Mexique (Blancarte, 2009) ou le Brésil (Motta, 2004) connaissaient, parfois depuis le XVIII^e siècle, des processus de laïcisation, parfois inscrits dans leur Constitution (au Mexique dès 1857, au Brésil en 1891). D'ailleurs, Aristide Briand les mentionne dans la défense du projet de la future loi de 1905 (Baubérot et Milot, 2011). Dans l'Europe du XIX^e siècle, plusieurs pays mettent en place des dispositifs allant dans le sens d'une laïcisation de leur école, avant même la loi Ferry de 1882. C'est le cas de l'Angleterre en 1870 (la loi Forster instaurant les *sectorian schools*), de l'Allemagne en 1871 (le *Kulturkampf* de Bismark), de l'Italie en 1877 (la loi Coppino qui retire l'enseignement religieux au primaire), ou de la Belgique en 1879 (loi Van Humbeck) (Debré, 2004 ; Ferrari, 2009).
- 37 Ces quelques éléments d'analyse historique permettent de démentir l'idée d'une exception française à l'échelle mondiale ne tient donc pas non plus devant l'analyse historique internationale. Vu que le principe de laïcité est assez couramment présent dans le monde démocratique (et parfois moins démocratique), intéressons-nous à la manière dont il se déploie selon les cas, de sorte qu'à leur manière, tous ces modèles sont exceptionnels, car historicisés.

III.2.1 Europe

- 38 En Europe, les pays catholiques se sont laïcisés, tandis que les États protestants se sont sécularisés. Dans le premier cas, se dire laïque ne signifie pas toujours que le religieux soit complètement coupé de l'État. Par exemple, l'Italie et le Portugal, qui affichent une laïcité (sé-

paration) constitutionnelle, demeurent néanmoins toujours sous régime concordataire : dans les deux cas, si la religion catholique n'est plus établie, les liens restent forts. La Belgique, neutre constitutionnellement, reconnaît sept cultes (dont un laïque) et en rémunère les représentants. Toutefois, en l'absence d'une séparation officielle, l'État conserve le contrôle de l'Église. La Constitution espagnole sépare l'État de l'Église en 1978. Toutefois, ce n'est que récemment que le gouvernement a retiré l'obligation d'enseignement catholique. La République tchèque n'a pas de séparation officielle, mais une charte rappelle fermement les libertés religieuses. On y rencontre plutôt une laïcité de collaboration, tout comme en Bulgarie qui malgré une vraie séparation voit le clergé orthodoxe participer à tous les événements nationaux (Baubérot et Milot, 2011 ; Debré, 2004). Tous les pays catholiques ne sont pas laïcisés, l'Église catholique y demeurant religion d'État, à l'image de l'Autriche, où la liberté de culte est garantie, même si l'affiliation religieuse est demandée pour les actes administratifs. Rappelons que la France laïque subventionne l'enseignement confessionnel à hauteur de 80 % et finance l'entretien des bâtiments religieux construits avant 1905.

- 39 Les pays purement protestants (Grande-Bretagne¹³, Danemark, Norvège...) et les pays multiconfessionnels (Pays-Bas, Allemagne...) sont rarement séparés, ils conservent le plus souvent un contrôle sur leur Église dominante (anglicane, luthérienne...), que leur État continue à financer. Pour autant, ils assurent aussi une liberté de croyance et de culte sans discrimination (Champion, 2006). Détaillons quelques cas. Séparés de fait puisque la Constitution ne fait aucune référence au religieux, les Pays-Bas ne possèdent donc pas de religion d'État. Pour autant, l'État subventionne un organisme indépendant chargé de salarier les ministres du culte, finance au moins partiellement certains compartiments de la vie religieuse, comme les piliers protestants et catholiques¹⁴ ou la construction de nouveaux édifices religieux. De son côté, le Danemark, dont la Constitution fait de la religion luthérienne la religion nationale depuis 1849, salarie ses prêtres chargés de l'état civil et des pompes funèbres. Plutôt que de se séparer de son Église, l'État danois a préféré la démocratiser peu à peu, en permettant notamment aux femmes d'accéder à la prêtrise en 1947, et ce, contre l'avis des clercs et des plus pratiquants. Ce libéralisme semble expliquer le faible anticléricalisme actuel (*ibid.*, 70). En Allemagne, la

Loi fondamentale de 1949 établit la liberté de culte et la neutralité de l'État vis-à-vis des religions. Aucune n'est érigée en religion d'État, mais la Loi instaure une laïcité de collaboration entre l'État et les Églises, qui conservent une forte influence sur la vie publique : elles sont financées par les impôts, leur clergé est salarié et elles reçoivent diverses aides, par exemple pour développer des établissements d'enseignement. La gestion du religieux n'est pas que fédérale, mais relève aussi des Länder, de sorte que les pratiques peuvent profondément différer sur le territoire : d'une interdiction pour tous les fonctionnaires de porter des signes religieux (Berlin, Hesse), à une interdiction limitée aux enseignantes (Bade Wurtemberg, Bavière...) en passant par des interdictions ciblant le voile, mais pas la kippa ou la croix. Cette délégation locale se rencontre aussi en Suisse où certains cantons fonctionnent sur un mode de séparation (Genève...) tandis que d'autres (Vaud...) reconnaissent et financent une religion spécifique.

- 40 Quelques pays conservent des institutions faiblement sécularisées, leurs lois restant encore influencées par le religieux ou l'étaient il y a peu. Par exemple, la Grèce a imposé la mention de la religion sur la carte d'identité jusqu'en 2000, l'Irlande a interdit l'avortement jusqu'en 2018 et la Pologne ne cesse de durcir sa législation à ce sujet depuis 1993. D'un point de vue scolaire, le degré de sécularisation induit des formes très différentes d'éducation à la chose religieuse dans les écoles publiques. Si la France a intégré l'enseignement du fait religieux au sein d'autres disciplines (principalement en Histoire, lettres, arts et langues), d'autres pays en ont fait une discipline à part entière, parfois sous forme catéchétique (Suisse, Belgique, Portugal et Luxembourg) ou sinon, sous des formes culturelle (Suède et Bulgarie), éthique (Italie, Danemark, Grande Bretagne et Autriche) ou identitaire (Grèce) (Debré, 2004).

III.2.2 Le cas de la Turquie : une interdiction du voile qui cache une absence de séparation

- 41 Peu après la chute de l'Empire Ottoman (1922), la nouvelle république kémaliste abandonne l'islam comme religion d'État (1928) puis constitutionnalise la laïcité en 1937. Dans les faits, c'est une laïcité très différente de celle opérée en France, mais sa volonté d'interdire le

voile¹⁵ a fait son succès lors des débats français à ce sujet dès 1989, occultant toutefois la dimension autoritaire qu'elle comporte et le maintien de forts liens avec le religieux. La France a le même engouement pour la laïcité autoritaire longtemps exercée en Tunisie¹⁶. L'extrapolation de la référence à la laïcité turque atteste du danger à se référer à des modèles étrangers. Comme en France, le voile en Turquie est l'objet d'instrumentalisation politique. De 1920 à la fin des années 1950, c'est moins sa dimension religieuse qui est reprochée au foulard des Turques, que son archaïsme et son rappel d'une Turquie rurale et sous-développée, contraires au projet de modernisation occidentale d'Atatürk. Dès 1980, le voile dérange à nouveau les autorités, parce qu'il est adopté par des femmes islamistes, activistes, cultivées, modernes et citadines. Vingt ans plus tard, les épouses des élus de l'AKP l'introduisent au niveau de l'État mais il n'est pas encore porté par les parlementaires de ce parti. Les fonctionnaires sont autorisées à le porter à partir de 2016. La revendication autour du voile transforme la compréhension de la citoyenneté turque jusque-là centrée sur la loyauté à la nation et à l'État et devient aujourd'hui un combat pour les droits individuels (Saktamber, 2013). Ce changement témoigne du passage de laïcités autoritaire et de foi civique à une laïcité de reconnaissance, peu appréciée par les milieux laïques, notamment l'armée.

- 42 Si la Constitution kémaliste définit une laïcité où la religion ne gouverne ni n'influe sur les affaires de l'État, tout en permettant une liberté illimitée en matière de conviction et de vie spirituelle des individus, en revanche, elle se montre beaucoup plus coercitive que la laïcité française envers l'expression religieuse dans l'espace public car suspectée d'être susceptible d'affecter la vie sociale, l'ordre public et la sécurité. L'État avait donc un droit de regard sur les libertés et droits religieux en tant que garant de l'ordre et des droits publics. Loin d'être séparé, l'État était en fait peu séparé d'un religieux mis sous tutelle. Le *Dinayet*, c'est à dire la Présidence des affaires religieuses créée par Atatürk en 1924 (Baubérot, 2009a) salarie et forme des dizaines de milliers d'imams (72 000 en 2010) et a même rédigé leurs prêches jusqu'en 2006. Par ailleurs, il récolte les impôts de l'ensemble des citoyens quelle que soit leur confession, et ce, au seul profit du culte musulman sunnite, alors que les autres courants musulmans (les câferî et les alevi bektachis), représentant pourtant plus

du quart de la population totale, ne sont pas reconnus, à l'image des autres minorités (les protestants et les catholiques latins). Enfin, l'enseignement religieux est obligatoire à l'école publique depuis 1982, avec même une introduction de questions de religion dans les examens d'entrée à l'université depuis 2013.

III.2.3 En Amérique : États-Unis et Canada

- 43 Aux États-Unis, le premier amendement de la Constitution crée dès 1791 un « mur de séparation » strict, pour s'assurer qu'aucun courant religieux n'investisse l'État (Froidevaux, 2005). Toutefois, la population et les institutions demeurent faiblement sécularisées, expliquant qu'un serment sur la Bible ou sur n'importe quel texte sacré ou philosophique apparaisse légitime lors de l'investiture du Président de la République ou d'un procès. La référence régulière en Dieu y compris par le Président témoigne d'une croyance en un être supérieur correspondant à un « déisme institutionnel »¹⁷. En théorie, celui-ci surplombe toutes les religions empiriques et n'empêche ni la neutralité ni la séparation de l'État des Églises, car aucune religion n'est privilégiée et les attentes morales d'égalité et de liberté de conscience sont respectées. Toutefois, on a pu observer avec G.W Bush ou D. Trump une tendance à favoriser un « christianisme institutionnel » au détriment des populations non chrétiennes, en particulier musulmanes. Les applications dans les différents États relèvent d'instances non fédérales, de sorte qu'il existe des différences territoriales fortes. Quelques États ont par exemple envisagé d'enseigner le « dessein intelligent » aux côtés de la théorie de l'évolution.
- 44 Dès 1763, par le Traité de Paris, les Britanniques accordent une liberté de pratique aux catholiques canadiens, puis en 1774, l'Acte constitutionnel du Canada abolit le serment du Test, de sorte que les catholiques ne sont plus interdits des charges administratives (Milot, 2009). La protection des croyants apparaît en 1874 dans la loi visant à limiter « l'influence indue », autrement dit une loi n'autorisant pas les religieux à tenter d'infléchir le vote de leurs fidèles pendant leur prêche (Milot, 2004). Aujourd'hui, la jurisprudence parvient à solidement encadrer un principe de séparation toujours non officialisé. Pour sa part, la Charte des droits et libertés protège les principes d'égalité et de liberté de conscience (Milot, 2009). Les minorités peuvent bénéficier d'accommodements limitant les risques de discri-

mination tout en respectant la loi (Milot, 2004). La laïcité de reconnaissance du Canada se traduit par une neutralité de l'État et du gouvernement affectant bâtiments et textes, mais ne s'imposant pas à ses représentants, à l'image de Harjit Singh Sajjan, le ministre de la Défense canadien du premier gouvernement Trudeau, porteur d'un turban Sikh. Le Québec emprunte une voie différente. Depuis plus de quinze ans, les débats publics promeuvent la laïcité à la française dans le but de durcir la législation en matière de visibilité religieuse. Si la laïcité dite « ouverte » a longtemps prévalu (Weinstock, 2012), la « loi 21 » a établi explicitement, en juin 2019, le caractère laïque de l'État, ce qui s'est traduit par l'interdiction de port de signes religieux pour les employés de l'État en position d'autorité coercitive et pour les enseignants de l'école publique, sauf s'ils en portaient un avant la loi (clause grand-père). Cette loi ne touche pas les élèves et s'applique indépendamment des Chartes relatives aux libertés, qu'elles soient canadienne ou québécoise.

III.2.4 En Asie : Inde et Népal

- 45 L'Inde laïcise sa Constitution en 1950 et devient officiellement « secular » en 1976. Celle-ci refuse la reconnaissance d'une religion, les cours confessionnels à l'école publique et les impôts religieux et garantit par ailleurs la laïcisation des lois pénales, la liberté de conscience et le refus de toute discrimination sur la base de sa religion, race, caste, genre, lieu de naissance (Bhargava, 2014). Cette laïcité de collaboration protège les droits individuels et collectifs. Elle est caractérisée par la notion de « distance principielle » qui comprend simultanément des éléments marquant la séparation et d'autres marquant l'absence de séparation, signifiant que l'État n'est pas guidé par le religieux, mais qu'il peut néanmoins intervenir en la matière. Individus et communautés doivent être traités avec égal respect, mais peuvent connaître un traitement différencié lié à cette appartenance, une source de discriminations (Bhargava, 2007). L'application de la laïcité indienne demeure moins ambitieuse que son projet initial, notamment en matière de discriminations, à l'image du projet de loi de citoyenneté de 2019 excluant les migrants musulmans. Le nationalisme hindou (pour ne pas dire hindouiste) contribue à l'asymétrie de traitement des minorités qui font l'objet d'une moindre générosité en matière d'indemnisation ou d'aide humanitaire d'urgence

et sont plus souvent victimes de violences policières. Même les verdicts de la Haute Cour de Justice se voient corrigés par la Cour Suprême. Les principes laïques semblent respectés quand ils touchent les hindouistes, mais ceux-ci considèrent souvent qu'elle leur est défavorable puisque la laïcité refuse le système des castes. Pour autant, les femmes et les castes inférieures n'en bénéficient que peu (Bhargava, 2014).

- 46 Constitutionnalisée depuis 2015, la laïcité népalaise constitue un projet de reconnaissance de la pluralité religieuse dans un pays où les minorités religieuses sont malmenées par la majorité hindouiste. Par la suite, contrairement à la France, activistes laïques et religieux sont en lien étroit, tandis que cette nouvelle laïcité se voit rejetée par les hindouistes qui craignent qu'elle encourage les pratiques choquantes et prosélytes des minorités chrétiennes et musulmanes (abattage des vaches, sonneries des Églises, ajouts de fêtes religieuses au calendrier...). Elle fait l'objet de forts enjeux politiques et se voit instrumentalisée par chaque bord à des fins électoralistes, sur fond de haines intercommunautaires et d'identité nationale (Letizia, 2012).

Conclusion

- 47 La mise à l'épreuve historique et géographique du principe de laïcité met en lumière que le cas français n'est pas exceptionnel : la laïcité est un mode organisationnel finalement assez courant dans le monde, dans nombre de pays démocratiques où elle concourt aux libertés individuelles, mais aussi parfois dans quelques pays autoritaires où elle peut constituer inversement un instrument de coercition. Chaque pays ayant développé un modèle spécifique de laïcité (officielle ou de fait) en filiation avec son histoire et ses choix politiques, la France n'est pas plus spécifique que les autres, et se limite à appliquer une variante locale d'organisation des relations entre le politique et le religieux, une variante qui ne cesse d'évoluer, de manière historicisée, comme dans les autres pays. D'autres pays comme le Québec ou la Belgique ont aussi connu des débats ardents autour du sujet, mais la France se distingue de ce point de vue-là par leur durabilité et leur récurrence. Ces pays partagent aussi le point commun de mobiliser la comparaison internationale à des fins de politique intérieure souvent pour durcir leur propre modèle : le Québec se réfère par exemple à la

« laïcité à la française », tandis que l'ancienne « laïcité turque », malgré ses aspects coercitifs et liberticides, rencontre en France un large public, qui se méfie en revanche du modèle multiculturaliste canadien portant une laïcité « ouverte », dont l'esprit libéral se rapproche pourtant plus des valeurs républicaines, malgré la visibilité religieuse de certains fonctionnaires canadiens. En conséquence, il apparaît hasardeux voire déraisonnable de magnifier un modèle sur la base d'un seul élément au risque de se fourvoyer grandement sur la réalité plus complexe de sa mise en œuvre.

- 48 Si l'affirmation du caractère exceptionnel de la laïcité française relève surtout de l'auto-persuasion idéologique, c'est sans doute dans la constance de la France à se représenter exceptionnelle de ce point de vue que ce pays est remarquable au point de parvenir à en persuader nombre de pays observateurs à l'étranger. Pour autant, la distance se creusant entre les attentes laïques françaises réactualisées et les attentes internationales en matière de démocratie et droits humains attire régulièrement l'attention d'organismes internationaux comme Human Right Watch ou Amnesty International qui signalent les dérives voire la transgression des traités internationaux pourtant signés par la France. Il serait souhaitable que pour défendre une laïcité jugée en danger, l'extension de sa portée et son durcissement ne transforment pas, de manière vraiment exceptionnelle, un pays démocratique en pays autoritaire, faisant de ce principe initialement libéral, un instrument de coercition.

BIBLIOGRAPHIE

Aubert J. (2020), Communiqué de presse en tant que député de l'assemblée nationale, 25 novembre.

Badinter E., Debray R., Finkelkraut A., De Fontenay E. et Kintzler C. (1989), « Profs, ne capitulons pas ! », *Le nouvel Observateur*, 02/11/1989-08/11/1989.

Baubérot J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses universitaires de France

Baubérot J. (2004), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.

Baubérot J. (2006a), « La laïcité actuelle et le processus de mondialisation », dans *Laïcité et séparation des Églises et de l'État : Histoire et actualité*, Presses universitaires de Limoges, p. 225-239.

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

- Baubérot J. (2007), « Fin ou renouveau de la laïcité ? », dans Weil N. (dir.), *L'esprit des Lumières est-il perdu ?* Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 219-231.
- Baubérot J. (2009a), *Les laïcités dans le monde*, Paris, Presses universitaires de France.
- Baubérot J. (2012), *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.
- Baubérot J. (2015), *Les sept laïcités françaises : Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Baubérot J. (2009b), « Sécularisation et laïcisation », *Sécularisations et Laïcités*, p. 13-26.
- Baubérot J., et Milot M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Bhargava R. (2007), « La spécificité de la laïcité à l'indienne », *Critique internationale*, vol. 35, n° 2, p. 121-147.
- Bhargava R. (2014), « Le sécularisme, ou la version indienne de la laïcité », *Mouvements des idées et des luttes*, 31/03/2014, disponible sur : <http://mouvements.info/le-secularisme-ou-la-version-indienne-de-la-laicite-2/>
- Blancarte R. (2009), *Laïcité au Mexique et en Amérique latine : Traits communs et particularité*, El Colegio de Mexico.
- Bouamama S. (2004), *L'affaire du foulard islamique : La production d'un racisme respectable*, Roubaix, Le Geai Bleu.
- Bouchet G. (1996), *Laïcité et enseignement*, Paris, Armand Colin.
- Brunerie-Kauffmann, J., Désir H., Dumont R., Perrault G. et Touraine A. (1989), « Pour une laïcité ouverte », *Politis*, n° 79, 09/11/1989.
- Campiche R. J. (2000), « Médias et régulations socioculturelle du champ religieux », dans Bréchon P. et Willaime J.-P. (dir.), *Médias et religions en miroir*, Paris, Presses universitaires de France, p. 265-280.
- Champion F. (2006), *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique : XVI^e-XXI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Costa G. (2014), « La laïcité à l'italienne », *Revue Projet*, vol. 342, n° 5, p. 40-44.
- Debré J.-L. (2004), « Rapport du président de l'Assemblée nationale et rapporteur au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école, le 4 décembre 2003 », dans *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris, Journaux officiels, p. 131-176.
- Delphy C. (2006), « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », dans *Classer, dominer-Qui sont les autres ?* Paris, La Fabrique éditions, vol. 25, p. 59-83.
- Deltombe T. (2007), *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte.
- Dharréville P. (2013), *La laïcité n'est pas ce que vous croyez*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier-les Éditions ouvrières.
- Dubet F. (2009), « La société des sociologues », dans *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, p. 15-47.

- Ferrari A. (2009), « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans Basdevant-Gaudemet B. et Jankowiak F. (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe*, Louvain, Peeters, p. 333-345.
- Fraser N. (2005), *La transnationalisation de la sphère publique*, disponible sur : http://www.republi-cart.net/disc/publicum/fraser01_fr.htm
- Froidevaux C. (2005), « Les États-Unis, une république laïque », dans Zoller E. (dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz-Sirey, p. 89-97.
- Giasson T., Brin C. et Sauvageau M.-M. (2010), « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la " crise " des accommodements raisonnables au Québec », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 43, n° 02, p. 379-406.
- Habermas J. (1988), *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (M. de Launay, Trad.), Paris, Payot.
- Lassalle D. (2011), « French Laïcité and British Multiculturalism : A Convergence in Progress ? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 32, n° 3, p. 229-243.
- Le Goff J. (1990), « Derrière le foulard, l'histoire », *Le Débat*, vol. 58, n° 1, p. 19.
- Le Nevé S. (2020), « Polémique après les propos de Jean-Michel Blanquer sur "l'islamo-gauchisme" à l'université », *Le Monde.fr*, 23/10/2020, disponible sur : https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/10/23/polemique-apres-les-propos-de-jean-michel-blanquer-sur-l-islamo-gauchisme-a-l-universite_6057164_3224.html.
- Letizia C. (2012), « Shaping secularism in Nepal », *European Bulletin of Himalayan Research*, vol. 39, p. 66-104.
- Liogier R. (2012), *Le mythe de l'islamisation : Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil.
- Lits M. (2008), *Du récit au récit médiatique*, Bruxelles, De Boeck.
- Lochard G. (2003), « Comment analyser les messages télévisuels ? », dans *Communication et médias*, Paris, La Documentation Française, p. 37-42.
- Lorcerie F. (2005), « À l'assaut de l'agenda public-La politisation du voile islamique en 2003-2004 », dans *La politisation du voile : L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, p. 11-36.
- Massignon B. (2000), « Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France », *Social Compass*, vol. 47, n° 3, p. 353-366.
- Milot M. (2002), *Laïcité dans le nouveau monde : Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.
- Milot M. (2004), « Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord », dans Baubérot J. (dir.), *La laïcité à l'épreuve : religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, p. 109-123.
- Milot M. (2008), *La laïcité*, Montréal, Novalis.
- Milot M. (2009), « Laïcité au Canada », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 146, p. 61-80.
- Motta R. (2004), « Une laïcité héritée des Lumières face au foisonnement religieux », dans Baubérot J. (dir.), *La laïcité*

citée à l'épreuve : religions et libertés dans le monde, Paris, Universalis, p. 125-140.

Mucchielli L. (2002), *Violences et insécurité. Fantômes et réalités dans le débat français*, Paris, La Découverte.

Nordmann C., et Vidal J. (2004), « La république à l'épreuve des discriminations », dans Nordmann C., *Le foulard islamique en questions*, Paris, Amsterdam, p. 5-14.

Noyer J., et Raoul B. (2013), *Médias et territoires: L'espace public entre communication et imaginaire territorial*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

Paquot T. (2009), *L'espace public*, Paris, La Découverte.

Rocheffort F. (2005), « Laïcisation des mœurs et équilibres de genre », *Ving-*

tième Siècle. Revue d'histoire, vol. 87, n° 3, p. 129-141.

Saktamber A. (2013), « Les femmes et l'iconographe de la peur : le scepticisme du voile en Turquie », dans Bouyahia M. et Sanna M. E., *La polysémie du voile politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, p. 49-56.

Tschannen O. (1992), *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz.

Weinstock D. (2012), « Laïcité ouverte ou laïcité stricte ? Une critique de la Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste », dans Baillargeon N. et Potte J.-M. (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, p. 32-42.

NOTES

1 La traduction de la thèse Habermas utilise le terme de « sphère publique » là où cet article parle « d'espace public », tandis qu'elle utilise l'expression de « sphère du pouvoir public » pour désigner ce que cet article appelle « sphère publique ».

2 La loi n° 83-634 du 13 juillet 1983 portant sur les droits et obligations des fonctionnaires, dite loi Le Pors, modifiée par la loi n° 2016-483 du 20 avril 2016 relative à la déontologie et aux droits et obligations des fonctionnaires, est désormais rédigée ainsi :

Le fonctionnaire exerce ses fonctions avec dignité, impartialité, intégrité et probité. Dans l'exercice de ses fonctions, il est tenu à l'obligation de neutralité. Le fonctionnaire exerce ses fonctions dans le respect du principe de laïcité. À ce titre, il s'abstient notamment de manifester, dans l'exercice de ses fonctions, ses opinions religieuses. Le fonctionnaire traite de façon égale toutes les personnes et respecte leur liberté de conscience et leur dignité.

3 Le mouvement avait néanmoins déjà débuté dès le 29 novembre 1787 avec la publication du Traité de tolérance instaurant un état civil pour les protestants.

4 Art. 1 : Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

5 Art. 10 : Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

6 CFCM : Conseil Français du culte musulman

7 Art. 1 de la Constitution de 1946 et 1958 :

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.

8 Art. 9 de la Convention européenne des droits de l'Homme :

1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

Art. 2 du protocole additionnel :

Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques.

9 En italique dans le texte initial.

10 L'article 1 de la loi de 1905 dit que la république garantit la liberté de conscience et le libre exercice du culte. Selon le droit, la liberté de conscience renvoie au for intérieur, tandis que l'exercice du culte renvoie à toute manifestation extérieure de la foi, au-delà du rassemblement des fidèles (l'article 260 du code pénal est devenu l'article 31 de la loi : cf. Dalloz actualité du 30 novembre 2020).

- 11 La loi de 1905 n'est pas appliquée ou partiellement en Nouvelle-Calédonie, Polynésie française et Guyane, à Saint-Pierre-et-Miquelon, Wallis-et-Futuna et Mayotte, ainsi que dans les Terres australes et antarctiques (Baubérot, 2015, 129). On peut y trouver par exemple une religion officielle (catholicisme) avec un clergé salarié comme en Guyane ou bien l'application du droit civil musulman aux côtés du droit français pour les affaires familiales, avec des juges musulmans rémunérés par l'État français comme à Mayotte. Notons que la polygamie n'y a été abolie qu'en 2010 (Baubérot, 2006b, 57- 67).
- 12 Il est question ici de l'espace public tel que défini dans cet article. L'interdiction peut donc toucher les lieux publics physiques, tels que la rue ou les jardins publics.
- 13 Plus exactement l'Angleterre, puisque l'Écosse a constitutionnalisé la séparation de l'Église d'Écosse et l'État.
- 14 Champion (2006) définit le pilier comme une structure à la fois idéologique et institutionnelle d'intégration et d'encadrement des individus de la naissance à la mort par le biais de toutes leurs activités (écoles, hôpitaux...). On la rencontre dans une moindre mesure en Allemagne et en Belgique. Du point de vue français, la « pilorisation » constituerait une forme aboutie de « communautarisme ».
- 15 Interdiction dans les établissements scolaires, les universités et la sphère publique institutionnelle, mais aussi dans les grandes entreprises privées ou dans l'espace public comme dans la rue (Saktamber, 2013).
- 16 La Tunisie est souvent présentée comme laïque du fait de son interdiction du voile dans la sphère publique (retirée depuis 2010), pour autant le premier article de la Constitution de 1959 faisait de l'islam la religion de la Tunisie. La Constitution de 2014 instaure un État complètement civil, mais les débats autour de la laïcité ont eu tendance à favoriser l'arrivée de partis islamistes au pouvoir.
- 17 Rappelons que la déclaration des droits de l'Homme et du citoyen incluse dans la Constitution française débute sous les « auspices de l'être suprême » qui relève aussi l'approche déiste des Montagnards.

RÉSUMÉS

Français

Il n'est pas rare de lire ou d'entendre en France que la laïcité française revêt un caractère exceptionnel. Pourtant, l'observation tant du cas français que de différents cas internationaux laisse apparaître une diversité d'approches invitant plus à parler « des laïcités » que de « la laïcité ». Prenant pour hypothèse que le terme « exceptionnel » traduirait pour ses utilisateurs l'idée d'une organisation singulière, unique en son genre tant dans le temps que dans l'espace, cet article propose une argumentation déconstruisant ces deux aspects. Il met d'abord en lumière que la laïcité n'est pas immuable dans le temps. Pour ce faire, il évoque la diversité des approches de la laïcité qui ont coexisté ou se sont succédé en France du XIX^e siècle à nos jours. Ensuite, il déconstruit à son tour l'idée d'une singularité spatiale. Il commence par démontrer que la laïcité française n'est pas singulière sur son propre territoire, puisque huit formes encadrées par le droit y sont actuellement en vigueur simultanément. Il survole ensuite diverses organisations de par le monde, de l'Europe à l'Asie en passant par l'Amérique du Nord. Ces différents cas mettent en évidence que les questions de gestion des relations entre le politique et le religieux se sont posées et se posent toujours dans bien des pays, sous des formes constitutionnelles ou non, et ce, parfois bien avant la France. La diversité des options locales retenues met en évidence que l'interprétation des quatre principes proposés par Milot pour décrire la laïcité (2008) (égalité, liberté de conscience, neutralité et séparation) diffère d'un pays à l'autre, de sorte que toutes les approches sont historicisées et spécifiques, et correspondent à l'un ou plusieurs des idéaltypes composant la typologie des régimes de laïcité établie par Milot. Ces applications locales apparaissent moins constituer des exceptions que des variantes. Elles s'inscrivent toutes dans les attentes du droit international supposé respecté par les pratiques des pays démocratiques en matière d'égalité de droit et de liberté de conscience. Cet article est également l'occasion de faire quelques rappels théoriques. Il distingue d'abord les processus de laïcisation et de sécularisation. Cette distinction permet de mieux saisir les différences entre, d'une part, les pays laïques, c'est-à-dire sans religion établie et/ou avec une séparation officielle entre l'Église et l'État et, d'autre part, les pays mobilisant une « laïcité de fait » dans lesquels les institutions se sont sécularisées, bien qu'il existe toujours une Église reconnue. L'article développe enfin une distinction entre sphère publique et espace public, qui permet de mieux comprendre la portée réelle de la laïcité et de saisir en quoi les attentes d'occultation du religieux contreviennent le plus souvent au cadre légal et découlent surtout d'une envie de sécularisation.

English

It is not uncommon to read or hear in France that " French laicity " is of an exceptional nature. However, the observation of both the French case and various international cases reveals a diversity of approaches inviting more to speak of " laicities " than " laicity ". Assuming that the term " exceptional " would translate for its users the idea of a singular organization, unique in its

kind both in time and in space, this article offers an argument deconstructing these two aspects. First, it first highlights that "laicity" is not immutable in time. To do this, he evokes the diversity of approaches that coexisted or succeeded one another in France from the 19th century to today. Then, it demonstrates that it is not unusual in space either, since eight forms framed by law are currently in force throughout France, including overseas. This article then deconstructs the idea of a spatial singularity, using an overview of various organizations observed in other countries, from Europe to Asia to North America. These different cases highlight that the questions of management of the relations between the political and the religious arose and arise in many countries, sometimes before France, resulting or not in constitutional forms. The diversity of the local options chosen highlights that the interpretation of the four principles proposed by Milot to describe laicity (2008) (equality, freedom of conscience, neutrality and separation), differs from country to country, so that all approaches are historicized and specific, and correspond to one or more of the idealtypes composing the typology of laicity regimes defined by Milot. These local applications appear less to constitute exceptions than variants which fall within the expected framework of the responses to be given by democratic countries to questions of equal rights and freedom of conscience. This article is also an opportunity to make some theoretical reminders. First, he distinguishes the processes of "laicization" and "secularization". Used to analyze the organizational choices of the States, this distinction makes it possible to better grasp the differences between, on the one hand, secular countries, that is to say without an established religion and/or with an official separation between Church and State and, on the other hand, the countries mobilizing a "de facto laicity" in which the institutions are secularized, although there still exists a recognized Church. The article then develops a distinction between public sphere and public space, which makes it possible to better understand the real scope of laicity and to grasp in what the expectations of concealment of the religious most often contravene the legal framework and stem mainly from a desire for secularization.

INDEX

Mots-clés

laïcité, sécularisation, exception, espace public, école

Keywords

laicity, secularism, secularization, public space, school

AUTEUR

Valérie Orange

Docteure en sociologie (Université du Québec à Montréal, UQAM) et chercheuse associée à l'IREMAM (Institut de recherches et d'études des mondes arabes et musulmans, Aix-en-Provence), Valérie Orange travaille sur les questions relatives à la laïcité et la diversité ethnoreligieuse à l'école. Ses recherches postdoctorales ont porté sur la façon dont l'éducation prioritaire a fait face à la demande de continuité pédagogique durant le premier confinement de 2020.