







LA MONTÉE DE L'EXTRÊME DROITE AU QUÉBEC

(2010-2020)





CEFIR

CEGEP ÉDOUARD-MONTPETIT

La mission du Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux, les idéologies politiques et la radicalisation (CEFIR) est de répondre à un besoin institutionnel d'information sur le phénomène de l'intégrisme religieux, des idéologies politiques et de la radicalisation dans la société québécoise et canadienne. L'objectif du CEFIR est de développer l'expertise sur le sujet en rassemblant des spécialistes universitaires et collégiaux de diverses disciplines universitaires et les acteurs du milieu pour stimuler la recherche fondamentale et appliquée pour ensuite mener des recherches qui serviront à produire des contenus de formation. Le CEFIR est situé au cégep Édouard-Montpetit à Longueuil.

La collection du CEFIR comporte des ouvrages sur les divers intégrismes religieux, les idéologies politiques, le processus de radicalisation et sur les dynamiques sociales et la coconstruction des savoirs.

Collection dirigée par Martin Geoffroy

Titres parus :

Boily, Frédéric (dir.), *Les droites provinciales en évolution (2015-2020). Conservatisme, populisme et radicalisme*, 2021.

Boily, Frédéric, *Génération MBC. Mathieu Bock-Côté et les nouveaux intellectuels conservateurs*, 2022.





Sous la direction de
MARTIN GEOFFROY
MARC IMBEAULT

LA MONTÉE DE L'EXTRÊME DROITE AU QUÉBEC (2010-2020)



Presses de
l'Université Laval





Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.



Québec



Les éditeurs souhaitent remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, Sécurité publique Canada et le Collège militaire royal de St-Jean pour le financement de cet ouvrage.

**Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales
du Québec et Bibliothèque et Archives Canada**

Titre: La montée de l'extrême droite au Québec (2010-2020) / sous la direction de Martin Geoffroy et Marc Imbeault.

Noms: Geoffroy, Martin, 1966- éditeur intellectuel. | Imbeault, Marc, 1956- éditeur intellectuel.

Description : Mention de collection : Collection du CEFIR | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20240029305 | Canadiana (livre numérique) 20240029313 | ISBN 9782766302147 | ISBN 9782766302154 (PDF)

Vedettes-matière : RVM: Extrême droite—Québec (Province)—Histoire—21e siècle.

Classification : LCC FC2928.9.E98 M66 2025 | CDD 320.53/809714—dc23

Révision linguistique: Lucie Bélanger

Mise en pages: Diane Trottier

Maquette de couverture: Laurie Patry

© Les Presses de l'Université Laval 2025
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 2^e trimestre 2025

ISBN: 978-2-7663-0214-7

ISBN PDF: 9782766302154

ISBN EPUB: 9782766302161

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.





Table des matières

INTRODUCTION

La montée de l'extrême droite au Québec: une perspective sociohistorique	1
<i>Martin Geoffroy et Marc Imbeault</i>	

PARTIE 1

EXTRÉMISME ET LIBERTÉS: THÉORIES, LIMITES ET DÉFINITIONS

CHAPITRE 1

L'extrême droite au Québec: conceptualisation et retour sur le passé	13
<i>Frédéric Boily</i>	
1. Les frontières de l'extrême droite.....	14
2. Retour sur le passé: la tentation extrémiste dans les années 1930.....	17
3. L'extrême droite au Québec dans les années 2010: le cas de la Fédération des Québécois de souche	21
Conclusion. De la nation à la civilisation?.....	29

CHAPITRE 2

Les ambiguïtés de l'extrême droite et du nationalisme dans l'œuvre de Charles Maurras	35
<i>Marc Imbeault</i>	
1. Le terreau idéologique de la pensée maurrassienne	35
2. Maurras et Bernanos au centre de l'extrême droite française	40
3. L'ambiguïté du nationalisme	49



**CHAPITRE 3**

L'attentat à la grande mosquée de Québec: discours d'opinion et discours populistes.....	57
--	----

Maryse Potvin et Mélanie Beauregard

1. Contexte et cadre conceptuel.....	60
2. La démarche méthodologique	65
3. L'analyse du traitement de l'attentat dans la presse écrite	67
4. L'analyse sociodiscursive des chroniques et des éditoriaux	68
5. Les pages Facebook et le rôle propagandiste des administrateurs.....	72
Conclusion.....	77

CHAPITRE 4

De la commission Bouchard-Taylor à la Charte des valeurs québécoises: quel cadrage de la laïcité?.....	89
--	----

Stéphanie Tremblay

1. Les cadres de l'action collective	90
2. Le cadrage de diagnostic du rapport Bouchard-Taylor et du projet de loi n° 60.....	91
3. Deux visions de la laïcité	92
4. Un positionnement différent sur le spectre des idéologies politiques	94
5. Contingence, peur et fondamentalisme	96
Conclusion. La mise en récit de l'identité fragile: un cadrage motivationnel commun.....	103

PARTIE 2**L'EXTRÊME DROITE AU QUÉBEC: ÉTUDES DE CAS****CHAPITRE 5**

La Fraternité sacerdotale Saint-Pie X et l'extrême droite au Québec	111
---	-----

Martin Geoffroy

1. Un ecclésiastique respecté (1905-1962).....	112
2. Le choc de Vatican II (1962-1968).....	113
3. La Fraternité sacerdotale Saint-Pie X (1968-1988)	114
4. Après le schisme (1988-2002)	116
5. Fin de l'excommunication et négociation avec le Vatican (2002-2020) ...	120



6. Des pratiques morales, liturgiques et mystiques.....	121
7. Organisation et expansion dans le monde : le cas du Québec.....	123
8. Les églises.....	125
9. Rapports avec la société séculière.....	127
10. Un sociologue à l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet	129
11. Et l'avenir au Québec?	130

CHAPITRE 6

Les Soldats d'Odin au Canada.....	133
-----------------------------------	-----

Emil Archambault et Yannick Veilleux-Lepage

1. L'idéologie des Soldats d'Odin au Canada	134
2. Les divisions au sein du mouvement.....	137
3. La fracture Canada/Finlande	140
4. Les Soldats d'Odin et l'extrême droite au Canada.....	142
Conclusion.....	146

CHAPITRE 7

La Meute au Québec : un nouveau mouvement social?.....	153
--	-----

Morad Bkhait, Stéphanie Tremblay et Martin Geoffroy

1. «Ce sont en réalité des loups, gardiens de cette immense contrée»	155
2. Le <i>Manifeste</i> , «bréviaire» d'un «mouvement social»?	165
Conclusion.....	172

PARTIE 3

LES CITOYENS SOUVERAINS ET LES MOUVEMENTS ANTI-AUTORITÉ

CHAPITRE 8

Les citoyens souverains au Québec	179
---	-----

Gabrielle Lavigne-Desnoyers et Frédéric Ouellet

1. Introduction	179
2. Méthodologie.....	184
3. Résultats.....	186
4. Discussion.....	197
Conclusion.....	200



**CHAPITRE 9**

Une rébellion de paperasse déchaînée – L'argumentation
pseudo-juridique comme système révolutionnaire 205

Donald Netolitzky

Traduction de Hugo Hardy

1. Le complexe mémétique d'arguments pseudo-juridiques des citoyens souverains	209
Conclusion.....	227

CONCLUSION

Comprendre la nature de la montée de l'extrême droite..... 235

Frédéric Boily

1. La multiplicité des prismes d'analyse	238
2. L'importance du contexte et de la «guerre cognitive»	242
3. L'extrême droite depuis 2020	245
Auteurs et autrices	251





Introduction

La montée de l'extrême droite au Québec: une perspective sociohistorique

Martin Geoffroy et Marc Imbeault

Lors de la fondation du Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux, les idéologies politiques et la radicalisation (CEFIR) le 17 octobre 2016, il y avait très peu de chercheurs au Québec qui s'intéressaient aux groupes d'intégristes chrétiens à tendance sectaire. Les autorités étaient, à l'époque, plutôt préoccupées par les formes extrêmes de l'islamisme comme le djihadisme que par l'extrême droite chrétienne. Pourtant, que ce soit aux États-Unis, au Canada ou en France, l'intégrisme chrétien est, la plupart du temps, associé de près aux groupes d'extrême droite, et ce, depuis plus d'un siècle (Geoffroy, 2004). Le 29 janvier 2017, Alexandre Bissonnette a tué six personnes au Centre culturel islamique de Québec. Le jeune étudiant en science politique de l'Université Laval exposait allègrement son idéologie antimusulmane d'extrême droite sur les réseaux sociaux depuis un certain temps. Nous avons découvert, lors du procès, que Bissonnette se présentait comme un catholique et que l'avatar de sa page Facebook était celui d'un chevalier des croisades, figure typique de l'extrême droite qui perçoit l'immigration comme une invasion étrangère visant «le grand remplacement» des Blancs chrétiens. C'est à partir de ce moment que les médias se sont mis à considérer plus sérieusement les groupes et les discours d'extrême droite comme une menace, même si beaucoup considéraient encore Bissonnette uniquement comme un cas de maladie mentale.

Une étude, issue de l'observation d'une dizaine de comptes sur les réseaux sociaux de jeunes militants masculins d'extrême droite en 2019-2020, a montré très clairement le lien entre cette idéologie et l'intégrisme catholique au Québec. Parmi ces jeunes, il y avait même des anciens





étudiants du cégep Édouard-Montpetit. Si ces jeunes hommes étaient, au départ, attirés par la mouvance de l'*alt-right* américaine (*zoomers* et *groypers*), ils ont rapidement bifurqué vers des groupes plus traditionalistes comme Horizon Québec, d'Alexandre Cormier-Denis, et vers la secte intégriste catholique de la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X (FSSPX) qui a été excommuniée, c'est-à-dire bannie de l'Église catholique en 1988 (Audet-Gosselin et Geoffroy, 2021). Les liens entre plusieurs groupes d'extrême droite (Tradition Québec, Atalante, etc.) et le catholicisme intégral de la FSSPX ont aussi déjà été corroborés par l'anthropologue Frédéric Nadeau (2020, 2021). Notre étude avait montré le besoin de certains jeunes hommes fragiles de se rattacher à une identité très forte et surtout à une tradition immuable, en «opposition à la gauche dite “régressive” ouverte à l'immigration et au multiculturalisme incarnée par Québec Solidaire, et [à] des pages humoristiques concurrentes telles que *Le Revoir*, contre laquelle les administrateurs des pages de droite nationaliste ont lancé une guerre mémétique en février 2019» (Audet-Gosselin et Geoffroy, 2021, p. 111).

Une autre recherche publiée par les chercheurs du CEFIR (Nadeau *et al.*, 2021) met en évidence une forte tendance à la hausse des manifestations de violence chez les groupes d'extrême droite québécois entre 2010 et 2020. Les résultats de cette étude permettent d'établir très clairement que l'extrême droite québécoise a non seulement connu une hausse vertigineuse de ses activités pendant cette période (6 350 %), mais qu'elles impliquent aussi de plus en plus de violence (verbale, physique et cyberviolence). Il y avait en moyenne 2,6 événements violents par année reliés à l'extrême droite entre 2010 et 2015, alors que ce chiffre a grimpé jusqu'à 19,4 événements violents entre 2016 et 2020. Les groupes d'extrême droite les plus actifs pendant cette période ont été Atalante (194 événements), les groupes anti-mesures sanitaires (GAMS) (72 événements), la Fédération des Québécois de souche (47 événements) et La Meute (40 événements). L'année 2020 a été la plus violente et cela est principalement dû aux réseaux de GAMS.

Le 28 mars 2018, une trentaine de membres de La Meute et deux membres des Soldats d'Odin sont venus chahuter et intimider les conférenciers lors d'un colloque sur l'extrême droite organisé par le CEFIR au cégep Édouard-Montpetit. Le groupe La Meute était alors à son apogée et se préparait à publier son manifeste politique. La Meute avait l'habitude de faire des coups d'éclat pour attirer les projecteurs sur elle et l'on peut dire qu'ils ont partiellement réussi leur coup parce que plusieurs grands



médias ont parlé de l'affaire. Cependant, ils ne se doutaient pas que, ce faisant, ils attiraient aussi l'attention sur un organisme, le CEFIR, qui n'existe que depuis deux ans à l'époque, et qu'ils le feraient connaître à des membres qui quitteraient La Meute et contacteraient le CEFIR six mois plus tard pour témoigner de leur expérience au sein du groupe dans le cadre de cette recherche (Geoffroy *et al.*, 2024). Après s'être plaint pendant le colloque de ne pas avoir été interrogé avant la présentation des recherches sur La Meute, le porte-parole de l'époque, Sylvain Brouillette, avait été mis publiquement au défi de nous accorder une entrevue, ce qui a finalement eu lieu en 2019.

Si le nombre d'événements reliés à l'extrême droite a légèrement fléchi en 2019, notamment grâce à l'implosion de La Meute, de Storm Alliance et de plusieurs autres groupes dont les discours anti-immigration devenaient répétitifs, la première année de la pandémie aura contribué à coaliser les groupes d'extrême droite avec d'autres collectifs au sein d'un mouvement anti-mesures sanitaires dont l'idéologie était fortement influencée par celle des groupes anti-autorité (Nadeau *et al.*, 2021). En fait, beaucoup de GAMS, qui ont été très actifs pendant la pandémie, comme les Farfadaas, sont constitués à la base d'anciens membres de groupes d'extrême droite tels que La Meute et Storm Alliance, par exemple. Ces groupes étaient déjà actifs bien avant la pandémie, mais leur discours s'attardait alors plus au soi-disant problème de «l'immigration de masse». Et bien que le discours anti-autorité a toujours été présent dans ces groupes, la pandémie a permis aux groupes d'extrême droite d'élargir leur influence en utilisant le discours contre les mesures sanitaires pour renouveler leur discours raciste, notamment en affirmant que la COVID-19 est un virus chinois – ce qui a entraîné des conséquences directes sur l'augmentation de la violence envers les personnes d'origine asiatique en général. Aussi, même si les théories du complot ont toujours été très présentes au sein de l'extrême droite, la pandémie a été un terreau fertile pour l'expansion d'un discours conspirationniste ayant généralement sa source dans cette même mouvance idéologique (Nadeau *et al.*, 2021 ; Geoffroy *et al.*, 2021).

L'objectif de ce livre est de brosser un portrait sociohistorique de la montée de l'extrême droite au Québec dans une période charnière pour son développement, c'est-à-dire entre 2010 et 2020. Nous estimons qu'il est important de voir que plusieurs discours de la droite québécoise actuelle trouvent leur origine dans ceux des mouvements québécois d'extrême



droite de la décennie que nous étudions dans cet ouvrage. Les textes rassemblés dans ce recueil permettent de retracer les principaux acteurs ainsi que les concepts majeurs utilisés dans les manifestations et les écrits émanant de l'extrême droite au Québec au cours des années 2010 à 2020. Les réflexions proposées tentent de trouver des explications au développement de l'extrême droite québécoise, en tenant compte des contextes canadien et international.

Dans le premier chapitre, *L'extrême droite au Québec: conceptualisation et retour sur le passé*, Frédéric Boily propose une définition qui s'articule autour de cinq traits distinctifs : le langage de la décadence, le langage ordurier, le retour à la pureté des origines, la question de l'inégalité et, enfin, la façon dont on considère subjectivement ce qui est d'extrême droite dans un système donné. L'auteur montre ensuite comment la présence de l'extrémisme de droite s'est manifestée dans l'histoire du Québec, par exemple dans le Parti national social chrétien dirigé par Adrien Arcand. Le chapitre se conclut par l'analyse d'un cas particulier, celui de la Fédération des Québécois de souche. Cette analyse permet de constater l'influence des médias sociaux et nous propulse dans l'époque contemporaine. D'après l'auteur, la différence fondamentale avec le passé réside dans le fait que les termes qui définissent l'extrême droite ne sont plus essentiellement nationaux, mais internationaux.

Dans le chapitre 2, *Les ambiguïtés de l'extrême droite et du nationalisme dans l'œuvre de Charles Maurras*, Marc Imbeault montre que cet auteur avait construit la matrice intellectuelle des idées de l'extrême droite contemporaine, du moins dans le monde francophone. On y trouve, en effet, les traits caractéristiques mentionnés par Boily dans le premier chapitre, sous une forme presque parfaite et exprimée avec la clarté et l'intelligence des meilleurs auteurs classiques français. Imbeault donne aussi à voir comment les leaders comme Maurras, et d'autres après lui en France et au Québec, jouent sur l'ambiguïté en tenant des discours fondamentalement fallacieux sur les minorités ethniques afin de faire avancer leur « programme » politique et manipuler ainsi – plus ou moins habilement selon le cas – les masses.

Dans le chapitre 3, *L'attentat à la grande mosquée de Québec: discours d'opinion et discours populistes*, Maryse Potvin et Mélanie Beauregard résument et prolongent un projet de recherche sur les discours d'opinion croisés de différents locuteurs en interaction. Les auteures s'intéressent particulièrement à la presse écrite traditionnelle et aux médias sociaux. Elles citent



judicieusement plusieurs passages qui illustrent bien les traits caractéristiques de l'extrême droite définis par Boily. Dans leur conclusion, elles soutiennent que l'analyse lexicale et sociodiscursive qu'elles proposent des discours d'opinion sur l'attentat à la mosquée de Québec en 2017 montre les types de cadrages utilisés par les uns et les autres et témoignent de la transformation des frontières de l'identité québécoise. Les auteures font également remarquer, faisant écho au chapitre 2, l'ambiguïté dans l'usage des termes «islamophobie» et «radicalisation» pour parler de l'attentat dans des chroniques de la presse écrite au Québec. Elles soulignent enfin la dimension dorénavant mondiale de la dynamique extrémiste.

Dans le chapitre 4, *De la commission Bouchard-Taylor à la Charte des valeurs : quel cadrage de la laïcité?*, Stéphanie Tremblay nous amène à constater jusqu'à quel point les émotions ont été savamment mobilisées dans les discours de l'extrême droite – la peur étant, par exemple, systématiquement utilisée pour s'en prendre à la montée de la diversité religieuse au Québec. L'argumentation s'articule principalement autour de deux définitions de la laïcité. L'une, celle inspirée de Bouchard et Taylor, fondée sur les notions d'égalité des individus et de liberté de conscience, et l'autre, inspirée de la Charte des valeurs proposée par le gouvernement de Pauline Marois, fondée sur les concepts de neutralité et de séparation de l'Église et de l'État. Les tenants de la première conception essayant de tirer profit de la «tension créatrice» issue de l'inquiétude de la majorité, les autres misant plutôt sur un resserrement des balises laïques et exploitant, à des degrés divers, la peur de la diversité religieuse.

Le chapitre 5, *La Fraternité sacerdotale Saint-Pie X et l'extrême droite au Québec*, de Martin Geoffroy, fait voir deux visages de l'intégrisme religieux. L'origine du mouvement est d'abord décrite et les raisons du «schisme» avec l'Église catholique sont ensuite expliquées de manière précise. Nous découvrons le poids relativement faible de la branche québécoise de la Fraternité et apprenons que c'est aux États-Unis que son développement est le plus grand. L'un des aspects révélateurs de l'intégrisme dans ce chapitre nous est livré par le récit de cérémonies religieuses auxquelles l'auteur a assisté à l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet, près de la Sorbonne à Paris, en 2002. Le rituel de la messe des intégristes est impressionnant : le fait que le célébrant tourne le dos aux fidèles pour s'adresser directement à Dieu, l'usage du latin qui crée une «aura de mystère», le chant grégorien, l'odeur de l'encens et l'intensité de la dévotion des fidèles. Tout cela a pour effet de stimuler





l'imagination, et l'auteur nous confie qu'il s'est senti lui-même, à un certain moment, prêt à faire le saut! Mais l'ensemble de l'idéologie des intégristes (leurs idées politiques rétrogrades, leur intransigeance sur les moindres détails, notamment le code vestimentaire), finit par être rebutante.

Le chapitre 6, *Les soldats d'Odin au Canada*, écrit par Emil Archambault et Yannick Veilleux-Lepage, relate et explique les schismes internes qui ont marqué les premiers mois d'existence de l'organisation au Canada de 2016 à 2017. Les auteurs tentent de montrer que la nature des désaccords porte principalement sur la question nationale. Ce fait est intéressant compte tenu du déplacement vers l'international de l'extrême droite. D'après les auteurs, l'échec de l'implantation durable des Soldats d'Odin au Canada provient d'une tension irréductible entre deux rhétoriques et deux idéologies, l'une axée sur la communauté internationale, et l'autre sur les préoccupations locales. Ce qui est illustré par la séparation du chapitre canadien d'avec les leaders finlandais – la Finlande étant le pays d'origine du mouvement.

Dans le chapitre 7, *La Meute au Québec : un nouveau mouvement social?*, Morad Bkhait, Stéphanie Tremblay et Martin Geoffroy démontrent comment ce groupe promeut une liste de revendications gravitant autour de piliers idéologiques dont les thèmes directeurs sont la laïcité, la démocratie, les droits et les libertés – toutes choses menacées par des phénomènes comme l'immigration illégale et la faiblesse des politiques gouvernementales mises en œuvre pour les contrer. Face à ce type de défis, La Meute propose un certain nombre de solutions (comme combattre vigoureusement l'immigration illégale), qu'elle tente d'opposer à celles proposées par les partis politiques en place. Les auteurs décrivent également l'évolution du mouvement et ses efforts pour gagner une certaine respectabilité. Des propos jugés malaisants ont ainsi été retirés de la page Facebook de La Meute pour en redorer l'image.

Le chapitre 8, *Les citoyens souverains au Québec*, de Gabrielle Lavigne-Desnoyers et Frédéric Ouellet, présente les résultats d'une enquête qualitative unique révélant certaines caractéristiques communes du processus d'affiliation aux citoyens souverains, entre autres : l'adhésion à des théories du complot, l'exposition sélective et l'émergence d'un nouveau filtre moral. Dans le cas de la morale, le nouvel adhérent suit un processus par lequel il en vient à légitimer le fait de ne plus obéir aux lois. Les auteurs mentionnent également la place centrale de «contenu d'adversité» dans les histoires de vie.



Le chapitre 9 de l'avocat albertain Donald J. Netolitzky, poursuit et complète le chapitre 8 en ce sens qu'il se penche sur le même groupe extrémiste, mais dans une perspective différente. Cette fois, ce sont plutôt les fondements doctrinaux, si l'on peut dire, de ce mouvement qui sont examinés. Il en ressort une certaine communauté de pensée avec l'ancienne gnose, notamment le fait que les membres de ce type de mouvement revendiquent un savoir qui les distingue des autres individus composant la société. Les *freemen* se perçoivent comme étant les seules personnes conscientes d'une vaste machination gouvernementale mise en place dès la naissance lors de l'inscription au registre civil. Cet acte, d'après eux, crée une personne légale, différente de la personne réelle (en chair et en os), assujettie pour la vie aux dictats du gouvernement. La prise de conscience de ce dédoublement et le rejet de la personne «légale» permettent aux *freemen* de refuser du même coup toute obligation qui en découlerait. D'où la pseudo-légalité que ce type de mouvement invoque et oppose à l'autorité de l'État et aux lois.

Les dix années qui font l'objet des études que nous venons de résumer brièvement constituent en quelque sorte une période d'incubation d'idées fausses sur la nature de l'autorité politique au Québec et, plus généralement, en Occident. Idées fausses qui trouveront dans les mesures sanitaires mises en place pour combattre l'épidémie de COVID-19 une «pseudo-confirmation» idéologique inespérée! Comme par le passé, les «maladies intellectuelles» que sont les idéologies ont pour conséquence la confusion entre croyance et connaissance. La pandémie de COVID-19 nous a malheureusement permis de voir jusqu'où l'ignorance (notamment de la méthode scientifique) et l'adhésion à des conceptions médicales illusoires, couplées dans de nombreux cas à l'arrogance et à l'incivilité la plus répugnante, peuvent mener. Dans ce contexte, on a pu entendre des propos ridicules prononcés par des personnes occupant des fonctions importantes : par exemple, ceux d'un président proclamant sans aucune gêne qu'il pourrait devenir aussi qualifié et compétent que l'un des meilleurs médecins des États-Unis en trois jours. Il ne faut donc pas s'étonner que des personnages de bien moindre importance aient pu lancer sans vergogne des affirmations complètement fausses ou insensées, notamment celle que la pandémie de COVID-19 était une pure invention servant les intérêts d'un petit groupe de personnes malfaisantes.





Nous pouvons par conséquent affirmer que les travaux présentés dans ce livre montrent de manière convaincante qu'il y a bien eu une montée de l'extrême droite au Québec pendant les années 2010 à 2020. Cela ne signifie pas que le Québec soit devenu pendant cette période une nation gagnée à ce genre d'idéologie, mais plutôt que certaines idées typiques de cette famille politique se sont répandues de plus en plus et sous diverses formes, notamment par les médias sociaux. On retrouve aussi, en toile de fond, un certain « cadrage » idéologique associant par exemple la religion musulmane au terrorisme – ou encore à une menace pour la culture québécoise – dans les journaux et les chaînes de télévision dites traditionnelles. De sorte que c'est tout un réseau conceptuel « sympathique », en quelque sorte, à l'extrême droite qui s'est développé pendant la décennie 2010. Il n'est donc pas surprenant que des groupes d'activistes se soient emparés de ces thèmes de prédilection pour confectionner de nouveaux messages, parfois grossiers, parfois plus subtils, en s'attaquant, par exemple, à l'immigration illégale ou encore en se portant – soi-disant – à la défense des valeurs fondamentales de la société québécoise, comme l'égalité entre les hommes et les femmes, avant de déboucher sur la défense de la liberté pendant la pandémie de COVID-19.

Ce qu'il nous semble important de souligner ici, c'est ce prolongement de la montée de l'extrême droite, non seulement au Québec, mais aussi au Canada au moment de la pandémie, ce phénomène ayant atteint son point d'orgue lors de l'occupation du centre-ville d'Ottawa pendant 24 jours au début de l'année 2022, en signe de protestation contre les mesures sanitaires.

Cette période de l'histoire du Québec et du Canada (2020-2022) ne pourra probablement pas être bien comprise sans que nous fassions référence à ce qui s'est passé pendant la décennie précédente, notamment du point de vue de l'émergence des mouvements d'extrême droite sur la toile, avec leur cortège de théories du complot et leur rejet de l'autorité. L'incroyable déferlement de discours orduriers à l'endroit des hommes et des femmes politiques durant la pandémie, de haine et de protestation sur les réseaux sociaux à la suite de l'adoption de mesures sanitaires au Québec, et les diverses explications conspirationnistes qui les accompagnaient – comme l'idée d'une dictature sanitaire pour mieux asservir le peuple – s'inscrivent dans la continuité des discours analysés dans ce livre. Les années 2010 auront été, en ce sens, des années de gestation pour l'extrême droite au sein



de groupuscules, d'abord, puis dans de nombreux forums de discussion où les conceptions les plus abracadabantes vont trouver une large audience jusqu'à l'apothéose que nous avons connue au début de la décennie suivante. C'est là que sont apparus des discours où l'on se retrouvait à la frontière des exagérations réservées habituellement aux spectacles d'humour et de la pure et simple bêtise. Toutes les références imaginables aux histoires les plus éculées ont été mobilisées, y compris celle des reptiliens, du sérum de bébés et des Sages de Sion pour attirer l'attention du public, et se faire connaître.

Les grands démagogues du XX^e siècle qui ont utilisé l'invention de la radio pour disséminer leur propagande trouvent des descendants chez nos pseudo-artistes d'extrême droite d'aujourd'hui, amateurs eux aussi de suggestion et de manipulation. Aucune contradiction ne fait peur à ces « m'as-tu vu ». Ainsi peuvent-ils s'en prendre avec véhémence aux « merdias » à longueur de journée, en les accusant de tous les maux de la planète et, dans le même souffle, les implorer d'y être invités ! À croire qu'ils voudraient soudainement « merdier » avec les « merdieux », pour employer le langage déformé qu'ils affectionnent.

Nous ne pouvons qu'encourager nos lecteurs à poursuivre l'analyse et la réflexion sur le contenu des discours véhiculés par les groupes d'extrême droite, car, même s'ils ne forment qu'une minorité de la population du Québec, les illusions, les erreurs et les idées fausses qu'ils répandent ne peuvent manquer, un jour ou l'autre, de déboucher sur l'usage illégitime de la force.

BIBLIOGRAPHIE

- Audet-Gosselin, Louis et Geoffroy, Martin, « Zoomers, groypers et intégristes catholiques: vers une nouvelle génération d'extrême droite? », dans F. Boily (dir.), *Les droites provinciales en évolution (2015-2020) : Conservatisme, populisme et radicalisme*, coll. CEFIR, Québec, Presses de l'Université Laval, 2021, p. 105-136.
- Geoffroy, Martin, *L'intégrisme catholique au Québec*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2002.
- Geoffroy, Martin, Barriault, Sophie et Campos, Élisabeth, *Portrait psycho-social de l'extrême droite au Québec (2016-2020)*, Longueuil CEFIR, 2024.
- Geoffroy, Martin, Boily, Frédéric et Nadeau, Frédéric, *Typologie des discours conspirationnistes au Québec pendant la pandémie – Rapport synthèse*, CEFIR, Longueuil 2021.





Nadeau, Frédéric, *Parcours d'engagement dans l'extrême droite québécoise: une ethnographie (2014-2017)*, Thèse de doctorat, Université du Québec-Institut National de la recherche scientifique, Espace INRS, 2020, <https://espace.inrs.ca/id/eprint/10392/>

Nadeau, Frédéric, Geoffroy, Martin et Qchiqach, Hiba, *L'extrême droite au Québec. Une chronologie des événements et de la violence*, CEFIR, Longueuil, 2021.





Partie 1

EXTRÉMISME ET LIBERTÉS : THÉORIES, LIMITES ET DÉFINITIONS







Chapitre 1

L'extrême droite au Québec: conceptualisation et retour sur le passé

Frédéric Boily

Dans quelle mesure peut-on parler d'extrême droite au Québec¹? D'aucuns avanceront que la question ne se pose pas vraiment puisqu'il n'existe pas de formation qui, dans le champ politique québécois, serait analogue au Rassemblement national de Marine Le Pen. Par conséquent, il s'agirait d'un phénomène marginal limité à la rue ou à Internet. L'argument selon lequel il n'existe pas de parti politique clairement identifié à l'extrémisme de droite a du poids, mais il est loin de fermer la porte à toute réflexion sur le sujet. D'abord, certains chercheurs ont mis en lumière les discours qui ont circulé sur Facebook à propos de la Charte des valeurs pour montrer qu'une parole plus radicale s'est fait entendre sur les médias sociaux, sans pour autant qu'on puisse parler d'extrémisme (Nadeau et Helly, 2016). Ensuite, il faut se souvenir des mouvements du passé qui ont montré une dimension politique d'extrême droite. Enfin, il faut encore évaluer, dans le contexte actuel, l'importance de ces courants et voir comment le Québec se situe par rapport à ce que certains voient comme une montée de la droite et une banalisation de l'extrême droite en Europe (Guillet et Afouni, 2016). Pour y voir plus clair, nous structurerons notre démarche de la manière suivante.

Dans une première section, nous reviendrons brièvement sur les questions touchant la définition de l'extrême droite. Nous verrons que l'entreprise n'est pas si simple, ce qui nous amènera à en proposer une définition

1. Une partie de cette recherche a été menée en 2017 et en 2018 alors que le site de la Fédération des Québécois de souche était facilement accessible sur la toile. Or, ce n'est plus le cas, en 2023, et les liens indiqués en bibliographie ne fonctionnent plus. Dans certains cas, il a été possible de remplacer certaines citations par des passages similaires que l'on trouve sur d'autres sites toujours actifs et, parfois, par des photocopies des textes qui avaient été sauvagardés à ce moment.





qui met l'accent sur cinq traits distinctifs, qui, combinés, permettent l'identification d'un phénomène extrémiste de droite. À partir de cette définition, nous prendrons pied au Québec afin de montrer que nous pouvons retrouver des manifestations d'extrémisme dans le passé (deuxième section). Par la suite (troisième section), nous effectuerons un saut dans le temps pour procéder à l'analyse d'un groupe en particulier, soit la Fédération des Québécois de souche, qui dissémine ses textes sur la toile depuis le début des années 2000. (À noter que ce groupe a déjà fait l'objet de certains travaux [Nadeau, 2021 ; Boily, 2020].) Cette brève incursion dans le passé et dans le présent permettra de montrer que, si on ne peut parler d'un courant extrémiste unifié qui traverserait l'ensemble de l'histoire politique québécoise, il existe une tentation extrémiste qui se fait jour à différents moments. En somme, et ce sera le sens de la conclusion, il s'agit de montrer que l'extrême droite n'est pas seulement un produit d'importation, mais aussi un phénomène lié au contexte québécois qui a des racines plus profondes qu'on voudrait bien l'admettre.

1. Les frontières de l'extrême droite

Depuis quelques années maintenant, on assisterait à la «droitisation» du champ politique occidental, ce qui aurait pour conséquence de favoriser l'émergence de l'extrême droite et de la «banaliser». Cependant, cette irrésistible montée d'une extrême droite décomplexée n'est pas aussi facile à saisir qu'on pourrait le croire. Le problème qui se pose concerne la nature et la conception que l'on se fait de l'extrême droite.

La première avenue contourne cette difficulté en postulant qu'il suffit en quelque sorte d'établir ce qu'est la doctrine de droite et, par rapport à celle-ci, de définir l'extrémisme comme une position se situant encore plus à droite. Aux fins d'illustration, on pourrait dire qu'en matière d'économie, la droite lutte contre l'excès d'étatisme alors que l'extrême droite viserait à retirer à l'État toute possibilité d'intervention. Or, cet exemple montre vite ses limites puisque sur la question de l'intervention de l'État dans l'économie, nous avons assisté à des évolutions doctrinaires importantes. Alors que dans les années 1980, le Front national de Jean-Marie Le Pen était plutôt néolibéral et reaganien, les frontistes ont changé à ce point de position sur le sujet que le Rassemblement national (RN) de Marine Le Pen s'est montré, dès le tournant des années 2010, franchement interventionniste ; ce sont maintenant les excès de la mondialisation qui sont décriés de sorte que l'on



assiste, au sein de ce parti, au développement d'un «social-populisme» (Boily, 2022). Ainsi, lorsqu'un journaliste lui a demandé ce qu'il faudrait faire pour redresser la situation, Marine Le Pen a répondu qu'il faudrait «[c]hanger de modèle économique en cessant le libre-échange et en luttant contre la concurrence déloyale généralisée» (Beaumont et Hacot, 2018, p. 2). Dire que ces propos relèvent d'une tactique électoraliste n'est pas faux, mais l'analyse qui s'en tiendrait à cela négligerait une dimension plus importante, soit le caractère pluriel de l'extrême droite : «Il n'y a pas une droite ou une extrême droite. Elles sont multiples et revêtent des caractères divers, selon le moment historique et le lieu où elles se sont développées.» (Rodríguez-Araujo, 2004, p. 14)

De plus, un autre problème se pose, à savoir que «la dureté doctrinale n'est nullement facile à définir, même si on pressent qu'elle a à voir avec l'intransigeance idéologique et le refus de toute accommodation, "toute concession" étant "tenue pour une trahison"» (Taguieff, 2014, p. 173). L'intransigeance quant aux positions défendues peut en effet sembler un critère simple pour définir l'extrémisme. Pour autant, rappelons que toutes les intransigeances ne se valent pas. Après tout, ceux qui défendent bec et ongles une liberté de parole sans entrave peuvent apparaître comme des extrémistes, mais d'un extrémisme d'une nature différente de celui de ceux qui prônent, disons, la censure. Mais ces mises en garde sur la difficulté de définir l'extrémisme ne doivent pas décourager la volonté de circonscrire le phénomène.

Ainsi, la définition idéaltypique que nous offrons dans la foulée de Max Weber ne met pas seulement l'accent sur le contenu mais aussi sur la forme et le style d'argumentation. Rappelons qu'aux yeux de Weber, l'idéal type était une construction logique, un «tableau de pensée» que le chercheur confectionnait afin de pouvoir appréhender, dans un geste comparatif, la réalité (Weber, 1965, p. 185). L'idéal type n'est donc pas la réalité, mais un «concept limite» qui permet d'établir des comparaisons avec ce qui existe dans le monde réel. À partir de là, nous proposons les cinq traits suivants pour caractériser l'extrême droite :

1. Le langage de la décadence. L'extrême droite ne tient pas seulement un discours conservateur qui prône la préservation des traditions et des coutumes. Le discours extrémiste dépasse le conservatisme en ce qu'il recourt abondamment, de manière presque obsessionnelle, au vocabulaire de la décadence, qui va au-delà du constat de crise.



La société se trouve en effet dans un état de décadence qui *doit* conduire à un sursaut immédiat et violent s'il le faut. En l'absence d'un tel sursaut, la nation disparaîtra.

2. Le langage ordurier. Cette violence s'accompagne d'un discours et d'un langage cru et direct qui ne s'embarrasse pas de nuances. Pour illustrer ce point, citons le doyen de l'extrême droite française, Jean-Marie Le Pen. Ainsi que le remarque un journaliste dans un texte à propos des mémoires de l'ex-chef frontiste, ce dernier caractérise ses adversaires politiques avec des « phrases d'égout » (Jaigu, 2018, p. 56). Par exemple, Le Pen décrit Pierre Mendès France, un homme politique de gauche, comme étant non seulement moche mais physiquement « répugnant » (p. 56). Le discours d'extrême droite obéit aussi à ce que des auteurs ont appelé le KISS (*Keep it simple, stupid*), s'adressant à « l'estomac » plutôt qu'au « cerveau », comme l'a dit le concepteur publicitaire des campagnes d'un parti politique suisse de droite (Herman et Pahud, 2016, p. 116). Dans le même esprit, les extrémistes vont dénoncer les médias traditionnels qui n'osent pas dire la vérité et qui usent, selon eux, d'un langage édulcoré.
3. Le retour à la pureté des origines. Ce qui distingue les discours de l'extrême droite et de l'extrême gauche, c'est que du côté droit de l'extrémisme, on prône le retour à une communauté culturelle d'origine qui permettra de surmonter l'état de décadence évoqué plus haut. Cela dit, cette pensée peut aussi verser dans ce que des auteurs ont appelé un « pessimisme mystique », qui doute de la capacité des hommes de droite et d'extrême droite d'imposer leurs idées (Camus et Lebourg, 2015, p. 12).
4. La question de l'inégalité. Contrairement à la droite conservatrice qui s'est en quelque sorte convertie à l'égalité démocratique, l'extrême droite continue pour sa part d'insister sur l'inégalité intrinsèque qui existe entre les individus de groupes culturels différents (Camus et Lebourg, 2015, p. 30). Les différences entre les ethnies ou entre les « races » sont interprétées comme autant de preuves des capacités différentes des groupes selon une échelle implicite ou explicite de supériorité et d'infériorité.
5. Enfin, un dernier trait qui permet de caractériser le discours d'extrême droite, c'est la façon dont, dans un système politique donné,





on détermine ce qui est d'extrême droite ou d'extrême gauche (Taguieff, 2014, p. 176). Caractéristique hautement subjective s'il en est, mais qui rappelle que la question de l'extrémisme se pose aussi dans un champ politique particulier et qu'elle découle des rapports de force entre les acteurs qui cherchent à se distinguer les uns des autres. En d'autres termes, l'extrémisme se définit aussi par un positionnement politique par rapport aux partis et aux mouvements existants, par conséquent, ce qui est extrémiste *ici* pourra apparaître *ailleurs* moins extrémiste. Le jeu de la comparaison, même s'il est difficile à pratiquer, n'en permet pas moins de dire que l'extrémisme doit aussi se comprendre dans un environnement donné.

Cette brève caractérisation pourrait être complétée avec un contenu doctrinal plus précis ou encore en se référant à des cas concrets de groupes ou de partis de l'extrême droite européenne. Elle offre néanmoins un cadre d'analyse qui permet de mieux appréhender le phénomène en terre québécoise, d'abord en effectuant un saut dans le passé pour voir que ce n'est pas la première fois que l'on assiste à des poussées d'extrémisme.

2. Retour sur le passé : la tentation extrémiste dans les années 1930

La première question consiste à savoir si l'extrême droite est un phénomène récent. Il n'existe pas au Québec de courant d'extrême droite fortement structuré, comme c'est le cas dans certains pays, la France, par exemple, où ce courant possède de profondes racines. Cependant, il y a bien eu des manifestations d'extrême droite, même si elles sont généralement demeurées peu organisées, politiquement parlant, dans les années 1930 et 1940. Pour reprendre les propos de l'historien Charles-Philippe Courtois, il y avait un pôle résolument extrémiste, fasciste même, avec *La Nation* qui misait sur Mussolini pour s'opposer à l'impérialisme anglo-saxon (Courtois, 2008, p. 291-292). De ce côté, il ne s'agissait pas de se limiter à préserver la société, mais de briser un statu quo qui apparaissait intolérable.

Le cas d'Adrien Arcand et du Parti national social chrétien qui est fondé à l'hiver 1934 est probablement le plus connu et le plus frappant. Défenseur du corporatisme chrétien, le programme du parti propose de défendre sept points afin de donner au Canada un «caractère national distinct de l'Empire britannique». Seuls ceux qui sont issus d'une des «deux grandes races» ou



qui s'identifient à l'une ou l'autre seront considérés comme des citoyens (Théorêt, 2012, p. 110-112). Néanmoins, Théorêt refuse de faire d'Adrien Arcand un fasciste hitlérien. «Antisémit de plume», Arcand représenterait plutôt la radicalisation du corporatisme chrétien qui s'abîme dans les eaux fétides de l'antisémitisme virulent (Théorêt, 2012, p. 24-25). Interdit en 1940, le parti des chemises bleues, comme on l'appelait familièrement, n'a pas eu d'impact électoral important.

Notons également la tempête historiographique autour de la figure de Lionel Groulx qui a été soulevée dans l'ouvrage d'Esther Delisle (1992), laquelle présentait le chanoine comme un intellectuel fasciste (Boily, 2003). Groulx était assurément sympathique à certains régimes, comme celui de la Révolution nationale de Vichy, ce dont d'ailleurs il ne se cachait pas, même après la fin de la Seconde Guerre (Groulx, 1953, p. 212-213). Pour autant, il n'était pas un penseur d'extrême droite, se voulant un véritable conservateur plus qu'un intellectuel extrémiste ou fasciste (Boily, 2006). Mais, dans les années 1930 et 1940, d'autres intellectuels, plus jeunes ceux-là, ont flirté avec une approche plus extrémiste en raison de ce qu'ils appelaient l'inaction des élites et des partis politiques, notamment chez les Jeune-Canada.



2.1 Une tentation extrémiste au sein de la jeunesse

On peut en effet déceler une tentation extrémiste au sein des Jeune-Canada, même si, généralement, l'historiographie a eu tendance à la minimiser, un auteur les décrivant comme des «contestataires pragmatiques» (Chouinard, 1986) et un autre comme des modérés (Courtois, 2008). Il ne s'agit pas de dépeindre ce groupe comme étant d'extrême droite, mais de montrer que les jeunes intellectuels de l'époque ont pu, à certains moments, adopter une position teintée d'extrémisme sur quelques thèmes. Rappelons que ce groupe, qui voit le jour au début des années 1930 (Fortin, 1978, p. 216), ne dépasse jamais la vingtaine de membres. Il s'inscrit dans un contexte de profonde remise en cause de l'ordre idéologique et politique, aussi bien avec la montée du fascisme qu'avec la crise qui frappe alors de plein fouet les économies occidentales.

Le *Manifeste de la jeune génération* que le groupe a publié dans les grands quotidiens en décembre 1932 n'était pas en soi extrémiste puisqu'il revendiquait «le droit pour les Canadiens français non pas seulement de survivre mais de vivre et de se développer au sein du Canada.» (Nadeau, 2011). Ces





jeunes intellectuels, dont les figures les plus connues étaient André Laurendeau et Pierre Dansereau, voulaient en quelque sorte concrétiser le «Maîtres chez nous» (Chouinard, 1986, p. 6) de Lionel Groulx pour les Canadiens français, ce qui n'est pas extrémiste en soi. Par contre, certaines manifestations montraient aussi que si les Jeune-Canada marchaient dans les traces de leurs aînés, ils en radicalisaient parfois le discours (Chouinard, 1986, p. 8). Outrés par le sort réservé aux Canadiens français, les Jeune-Canada voulaient en effet sortir le peuple de sa torpeur avec des discours enflammés. L'un de ces derniers a d'ailleurs donné lieu à une controverse interprétative en raison de sa dimension antisémite. Citons-en un extrait :

Ceux qui gouvernent n'ont pas craint de se prononcer ouvertement en faveur des Juifs. En faveur d'une supposée persécution en Allemagne par-dessus le marché. Ils n'ont pas craint de se compromettre dans une question internationale; ils n'ont pas craint d'engager la parole de la ville, de la province, de tout le Canada dans un vote de doléances auprès des autorités allemandes qui font du tort à la ploutocratie juive. C'est donc que l'élément juif représente au Canada une puissance plus forte que la voix du sang? (cité dans Fortin, 1978, p. 219).

Il ne s'agit pas simplement d'un préjugé. Ce passage et d'autres comme «les Israélites rêvent de dominer le monde», «[il] est impossible de piler en Allemagne sur la queue de cette chienne de juiverie, sans qu'on entende japper au Canada» allaient bien au-delà. Les Jeune-Canada reprenaient sciemment certains poncifs de l'antisémitisme en vogue à l'époque (Anctil 1988, p. 112-116; Anctil, 2015).

À cet égard, il faut aussi examiner un ouvrage représentatif de l'extrémisme de droite, publié par Dostaler O'Leary en 1937, alors que la dissolution des Jeune-Canada est en cours (Fortin, 1978, p. 230) et que lui-même dirige le mouvement des Jeunesses patriotes (Courtois, 2017, p. 318). O'Leary s'était joint aux Jeune-Canada en 1934 et il était fort probablement celui qui, à l'intérieur du mouvement, se montrait «le plus direct» en ce qui concernait la réalisation de l'idée indépendantiste, c'est-à-dire qu'il préconisait résolument le séparatisme, disant tout haut ce que d'autres pensaient tout bas. Indiscipliné, il posait ailleurs des actions que les autres membres du groupe n'approuvaient pas nécessairement (Chouinard, 1984, p. 144-145). Intitulé *Séparatisme: doctrine constructive*, son livre permet notamment d'illustrer le mélange d'une position conservatrice avec une dimension radicale.



Dans ses grandes lignes, l'ouvrage expliquait qu'il fallait un sursaut national de grande ampleur pour contrecarrer les effets néfastes qui s'exerçaient au Québec. Il partait du constat que la situation du Québec n'était pas seulement mauvaise, mais qu'elle se trouvait sur la pente de la décadence, un concept qui conférait à la crise une dimension sans précédent. S'inspirant de Gonzague de Reynold qui parlait d'une jeunesse constatant « la décadence libérale », il avait d'ailleurs intitulé la première partie de son ouvrage « Grandeur et décadence d'un peuple » (O'Leary, 1937, p. 27).

Comme cela est coutume avec ceux qui pensent en fonction de la catégorie de décadence, il faut un avant (période où les choses allaient bien), suivi d'une dégradation progressive qu'il faut freiner avant la ruine totale. Cette structure caractéristique de la pensée décadentielles est présente chez O'Leary pour qui l'avant correspond à la période où le catholicisme imprégnait profondément la société. La religion fournissait un idéal collectif, elle n'était pas qu'une façade ou un « vernis » plaqué sur la société, car celle-ci était une société catholique, dimension qui s'est perdue au fil du temps, d'où le péril : « Les peuples qui manquent d'idéal, sont des peuples décadents. » (O'Leary, 1937, p. 35) Au contraire, il faut que les peuples s'élèvent vers des fins spirituelles plus fortes, plus intenses, d'où la nécessité de forger une mystique (p. 36), un thème cher à Lionel Groulx. Mais la veine conservatrice n'est pas la seule dans cet ouvrage ; on en trouve une autre, beaucoup plus extrême celle-là.

Cette veine extrémiste s'exprime lorsqu'il déplore l'absence de véritables hommes d'État puisqu'il y a seulement des « politiciens sans épine dorsale, des marionnettes irresponsables, incapables d'évaluer et surtout de réaliser nos énergies nationales » (p. 41). Une autre manifestation de l'extrémisme est le langage, peu recherché – en témoignent les mots « blokes » et « youpins » (p. 89) –, qui use de l'injure pour dénoncer les politiciens qui ont fait 1867 comme des « menteurs » et affirmer que cette classe politique a sombré dans un « crétinisme de plus en plus prononcé » (p. 42).

Soulignons d'ailleurs un autre point commun avec aujourd'hui : la critique de la presse. O'Leary dénonçait avec virulence, non seulement son contenu et sa partisanerie, mais aussi le fait que celle-ci se trouvait, croyait-il, inféodée à des juifs : « Notre presse fait pitié. [...] Rampants, asservis à la haute finance judéo-anglo-américaine, ils [les journaux] intoxiquent chaque jour d'avantage [sic] le peuple canadien-français. » (O'Leary, 1937,



p. 81) Ils sont accusés de poursuivre non pas une campagne d'information, mais une «campagne d'intoxication des masses» (p. 83).

Tout compte fait, les critiques soulevées par le jeune intellectuel ne relevaient pas d'une approche strictement conservatrice dénonçant le manque de caractère national des hommes politiques. Pamphlétaire d'extrême droite, O'Leary décrivait un système où les politiciens corrompus, aidés par une presse soumise aux diktats de la finance (et des juifs), contrôlaient le système. On ne s'étonnera pas que le séparatisme qu'il prêchait devait engendrer une révolution : «Arrière les arrivistes, arrière les peureux, les couillons et les lâches! place aux forts, place aux héros! [...] L'heure a sonné...taillons dans le tas...» (O'Leary, 1937, p. 104).

«Taillons dans le tas» : manifestement, certains Jeune-Canada n'étaient pas seulement des «contestataires pragmatiques», le ton et le propos correspondant à ce que nous avons décrit comme un discours extrémiste. Cela dit, même s'ils ont pu exercer une certaine influence qui leur accorde une place dans l'histoire politique québécoise, comme en témoignent les salles bondées à Montréal et à Québec, on peut douter qu'elle ait gagné les milieux populaires et se soit étendue à l'extérieur de Montréal (Chouinard, 1986, p. 27). Néanmoins, les exemples brièvement abordés ici montrent qu'il y a bien eu dans le passé québécois une tentation extrémiste, mais qui n'a pas duré.

3. L'extrême droite au Québec dans les années 2010 : le cas de la Fédération des Québécois de souche

Depuis maintenant deux décennies, l'extrémisme de droite s'est déplacé sur Internet, les groupes pouvant rejoindre ainsi des auditaires plus vastes. En effet, «un individu isolé peut produire une page web de très grande qualité, contenant textes, son et image, et donner l'impression d'être le porte-parole d'une organisation très structurée» (Moreau, 1998, p. 144). Certes, l'influence d'Internet ne doit pas être exagérée comme ce fut le cas lors du printemps arabe. En revanche, en ce qui concerne les luttes politiques et intellectuelles, Internet et la médiasphère jouent indéniablement un rôle plus important qu'au début des années 2000, au point que les frontières entre les catégories en ligne (*online*) et hors ligne (*offline*) sont devenues de plus en plus poreuses (Albrecht *et al.*, 2019, p. 9). Si l'on a pu croire un temps qu'Internet annonçait un nouvel âge démocratique, on s'est vite



aperçu que la libération de la parole pouvait aussi avoir des effets négatifs imprévus avec la prolifération des discours haineux. Cela, d'autant plus que l'on observe, au sein de l'électorat, une tendance de plus en plus marquée à s'informer ailleurs que dans les grands médias traditionnels, ce qui engendre une offre de sites alternatifs.

Toutefois, l'influence de tels groupes ou de sites Internet dans l'espace public reste difficile à évaluer. Par exemple, le groupe français Fdesouche fondé par Pierre Sautarel parvient avec fort peu de moyens à exercer une certaine influence, avec de 80 000 à 120 000 visiteurs par jour. Son auteur croit que les pressions exercées par son site auraient amené le maire Front national de Fréjus à faire stopper la construction d'une mosquée (Dupin, 2017, p. 22-23). Cela dit, les années 2010 ont été un terreau « fertile » pour les discours d'extrême droite (Perry *et al.*, 2022, p. 5).

En ce qui concerne le Québec, c'est à la suite de la tuerie commise dans une mosquée de Québec (29 janvier 2017) qu'un certain nombre de groupes ont été mentionnés dans la presse comme ayant pu influencer le geste de celui qui en est l'auteur (Alexandre Bissonnette). Certaines radios de Québec, les groupes Atalante Québec, La Meute, Les soldats d'Odin ainsi que la Fédération des Québécois de souche (FQS) ont tous été plus ou moins désignés, voire jusque dans la presse étrangère (Pélouas, 2017), comme ayant envenimé le climat politique québécois des dernières années. Parmi ces groupes, la Fédération des Québécois de souche (FQS) se distingue par le contenu intellectuel qu'on retrouve sur son site. C'est pourquoi nous proposons ici l'analyse de quelques textes qu'on y retrouvait (le site n'est plus actif). Il est encore difficile aujourd'hui de savoir ce que représente exactement ce groupe en matière d'adhérents, leur nombre exact étant inconnu. Selon Frédéric Nadeau, le groupe se composerait de trois à six membres réguliers, d'une dizaine de collaborateurs et d'une cinquantaine de militants pour l'organisation des événements (Nadeau, 2021, p. 79-80). Généralement discrète, la FQS a parfois effectué certaines actions d'éclat, comme la pose d'autocollants dénonçant la nourriture halal dans un quartier fréquenté par des immigrants dans l'agglomération de Chicoutimi (Desbiens, 2014). Le groupe a aussi suscité la controverse lorsqu'il a déposé un mémoire lors de l'examen d'un projet de loi sur la prospérité économique du Québec, mémoire qui a été retiré quand le gouvernement de la Coalition Avenir Québec (CAQ) a pris connaissance de ses auteurs (Bussières, 2019). Cependant, comme nous l'avons mentionné, le site de la FQS n'est plus actif,





ce qui ne doit pas surprendre, les groupes extrémistes ayant tendance à être éphémères et à passer par des processus de dissolution et de recomposition.

3.1 Une approche métapolitique

La FQS n'emploie pas explicitement le terme de métapolitique, du moins dans les textes présents sur le site. En revanche, tout indique que ses membres adoptent eux aussi cette logique voulant qu'il faille d'abord gagner la bataille des idées, la guerre culturelle pour les idées jugées bonnes, avant d'espérer s'imposer politiquement et publiquement. Cette dynamique métapolitique, cette « grande course », comme on l'appelle, est présente au sein de la FQS qui espère un « mouvement énergique et intellectuel » :

Nous sommes donc tous impliqués dans cette grande course où vérité et mensonge, national et étranger, individualisme et unité s'affrontent pour l'avenir du Québec, de l'Amérique et de l'Occident tout entier. Notre premier devoir est de semer à nouveau la gerbe de la conscience identitaire. Les valeurs engendrées par celle-ci font les arguments que nous déployons chaque jour dans notre lutte pour la primauté du national. C'est de ce mouvement énergique et intellectuel que naît déjà le nouvel espoir du retour des forces nationalistes aux rênes du pouvoir (Fédération des Québécois de souche, 2010c).

S'il faut semer la « gerbe de la conscience identitaire », c'est aussi parce que l'heure est grave. La réaction visant à préserver le peuple québécois se révèle, affirme la FQS, une position légitime qui ne doit pas être assimilée à de l'extrémisme : « La Fédération des Québécois de souche vise à la préservation de notre peuple et à la défense des intérêts ethniques des Québécois – rien de plus, rien de moins. » (Fédération des Québécois de souche, 2010a) C'est ainsi que la lutte métapolitique implique de se doter d'une armature intellectuelle permettant de lutter contre l'*establishment* trop favorable à l'immigration. En effet, la FQS reproche aux partis politiques, libéraux comme conservateurs, de jouer sur la même corde favorable à l'immigration :

Pour un nationaliste, le parti importe peu, qu'il s'agisse des partis traditionnels ou de la quantité impressionnante de nouvelles options issues du « c'est assez » général. Chaque chef dirige son radeau comme il le peut, entraîné qu'il le veuille ou non par le courant idéologique instauré, gauchiste, implanté en douce depuis des décennies puis proposé comme seule vérité suite aux infiltrations massives des secteurs de notre vie nationale. Nous nous retrouvons donc devant notre bulletin de vote, obligés de constater que même si la voix et le ton changent, il n'y a qu'une seule chanson. Aucun candidat pour nous





parler de culture, d'identité et de nation avec sincérité. Bien sûr, ces termes seront sans doute abordés, mais en surface seulement, de manière insignifiante, vieille tactique pour flatter nos instincts ancestraux, notre sentiment d'appartenance héréditaire (Fédération des Québécois de souche, 2010a).

Bref, les élites politiques canadiennes et québécoises ont trahi leurs électeurs respectifs parce que tous les chefs politiques dirigent leur bateau en maintenant le même cap idéologique sur l'ouverture des frontières à l'immigration et sans penser à protéger le peuple. Heureusement, il y a parfois de l'espoir qui vient, notamment de l'extérieur.

C'est dans un contexte de rejet des élites politiques en place que s'inscrit l'engouement pour la candidature de Donald Trump et sa victoire à l'élection présidentielle américaine en novembre 2016. Du côté de la FQS, on se réjouissait de cette victoire, y voyant la preuve que l'*establishment* pouvait être renversé par certains personnages politiques qui ne craignent pas de l'affronter. C'est ce qu'on écrivait lors de l'investiture présidentielle :

Il fallait les voir ce 20 janvier, à Montréal, New York et Washington, courir encagoulés à travers les rues pour fracasser des vitrines. Frustration, certes, au même titre qu'un enfant roi qui n'a pas eu le jouet qu'il désirait ou d'un enfant immature qui n'a pas gagné. Les dés étaient pourtant pipés d'avance : la haute finance, l'*establishment* politique et les médias de masse appuyaient leur cause et leur candidate. La défaite n'est que plus amère, car comme Radio-Canada l'avait dit, Trump n'avait aucune chance de gagner et Clinton, la candidate de Wall Street, était sûre de l'emporter (Fédération des Québécois de souche, 2017).

C'est également ce qui explique que la FQS attendait aussi beaucoup de l'élection présidentielle française de 2017 (page Facebook de la FQS, 20 mars 2017) ainsi que de l'élection de Donald Trump, pour remettre sur les rails la France et les États-Unis. On voyait en Donald Trump un président capable de s'opposer à l'immigration massive et on espérait, pour le Québec, le même type de leader (Lachance, 2016). La FQS reste donc profondément dépitée par l'état de la classe politique québécoise.

3.2 Le nationalisme à l'heure du grand remplacement

Pour un groupe au nom si évocateur du nationalisme, la question de la relation avec le Canada anglais devrait être primordiale. Comment concilier ce nationalisme québécois à l'intérieur du Canada ? Ne devrait-on pas trouver dans le discours de la FQS une virulente critique des «Anglais» ?





Or, ce n'est pas vraiment le cas. En effet, si le conflit historique entre francophones et anglophones demeure toujours présent au Canada, il n'a plus autant de poids que par le passé :

La Fédération des Québécois de souche refuse de faire preuve d'anglophobie déraisonnable, tout en reconnaissant l'existence d'un conflit historique avec cette communauté. Nous avons cerné les vraies menaces que sont l'immigration massive et le multiculturalisme. Or un sondage de La Presse et Angus Reid, réalisé les 9 et 10 février 2011, révèle que « l'étranger fait désormais plus peur que l'anglophone ». Cette même étude démontre également que « aux yeux de six Québécois sur dix, ce qui menace le français, c'est le multiculturalisme » et que « 66 % en ont carrément peur », et cet inconfort envers le multiculturalisme et les étrangers est multi-générationnel (Fédération des Québécois de souche, 2010a).

Ce n'est plus vraiment l'Anglais, repoussoir emblématique du nationalisme canadien-français, qui est la cause de l'abaissement national. Une citation est révélatrice de ce changement puisque l'on fait référence à Lord Durham, mais d'une façon que nous qualifierons d'inattendue. Car si le célèbre gouverneur est évoqué, ce n'est pas pour dire que les Anglais sont finalement parvenus à leurs fins, soit à assimiler les Canadiens français, mais plutôt que l'immigration a réussi là où les Britanniques et Lord Durham ont échoué dans leur tentative d'assimilation des francophones :

Le résultat de cette immigration massive accompagnée d'un bâillon intensif du peuple ne nous sera pas avantageux. L'ultime conséquence est similaire à l'objectif poursuivi par Lord Durham avec son célèbre rapport – concernant notre assimilation – mais non pas cette fois-ci par les Britanniques, mais par le flot incessant de l'immigration ethnique qui accable la nation française d'Amérique du Nord (Fédération des Québécois de souche, 1^{er} janvier 2010b).

Dans le même esprit, un autre texte de la FQS dénonce la mise au rancart de l'histoire nationale et en évoquant, cette fois, l'histoire commune avec les anglophones. Tout en déplorant l'ignorance des jeunes en cette matière, on insiste moins sur la dimension antagonique du rapport historique avec les Anglais. Ainsi, le texte de la FQS se contente d'affirmer que l'on ne connaît pas les quatre provinces fondatrices :

L'histoire du Québec, c'est avant tout l'histoire du peuple canadien-français et les jeunes se doivent d'apprendre son histoire, ses héros, mais aussi les repères chronologiques marquant son histoire. Il est inconcevable de demander à des jeunes d'analyser et de donner une opinion sur la signature de la Confédération, alors qu'ils ne savent ni nommer les quatre provinces fondatrices, ni placer la



Grande-Bretagne sur une carte, ni même donner l'année de la signature de la Confédération (Fédération des Québécois de souche, 2016).

On sent presque une nostalgie pour ce conflit qui structurait le discours nationaliste canadien-français. Mais aujourd'hui, la donne a changé et l'antagonisme s'est déplacé, et la FQS ne fait pas de mystère de son opposition à l'immigration. C'est que la situation est critique, car les fausses idées du marxisme culturel ont en quelque sorte contaminé l'espace politique. C'est ainsi que le Québec vit une grave « crise identitaire », laquelle fait en sorte que l'immigration représente une telle menace :

Dans la situation actuelle, l'immigration représente une réelle menace à l'identité culturelle et ethnique de notre population qui voit aussi bafouée [sic] son système de valeur. Elle amoindrit la force de la nation, brise l'unité du peuple qui agira de moins en moins d'une seule voix pour son propre bien. Par-dessus le marché, elle est subventionnée avec l'argent des contribuables, se justifiant toujours par la même tromperie. Le point de vue multiculturaliste est présenté comme la seule vision légitime et donc le seul ayant droit de cité. Ceci est vrai dans tous les pays et dans chaque province au sein du nôtre, le niveau municipal n'y échappant pas non plus (Fédération des Québécois de souche, 2010b).

La FQS ne cherche certainement pas à développer une position que nous pourrions qualifier de modérée en la matière. Une approche modérée voudrait en effet que la position relative à l'immigration soit articulée en fonction des bienfaits et des problèmes qui lui sont associés, ce qui impliquerait la recherche du bon rythme. Mais pour la FQS, la dynamique migratoire d'aujourd'hui est malsaine et c'est dans ce contexte que le groupe « demande une fin de l'immigration massive depuis sa fondation en 2007 et dénonce la mise en minorité graduelle des Québécois de souche au profit d'une tiers-mondialisation de la province (Fédération des Québécois de souche, 2010a).

3.3 Islam et antisémitisme

Dans le cas de la FQS, les textes consacrés à l'islam constituent une veine importante qui se mêle à la critique de l'immigration. À partir du moteur de recherche du site (novembre 2018), 124 textes sont catalogués lorsqu'on tape le terme « islam » et 67 lorsqu'on entre « musulmans ». Le même exercice avec le terme « juif » donne des résultats numériques moins importants (57 textes, et 9 pour Israël). À première vue, la critique de l'islam semble plus importante, numériquement parlant. On compte en effet



plusieurs textes qui critiquent et dénoncent les côtés sombres de l'islam et le remplacement qui serait en cours. Par exemple, on peut lire un compte rendu, celui de la réédition d'un livre de Daniel Kimon, initialement paru en 1897, qui présente l'islam non pas comme «une religion, mais plutôt une pathologie» (Groulx, 2016). De même, on conseille la lecture d'un recueil de textes d'auteurs de toutes les positions du spectre politique qui ont critiqué dans le passé la religion musulmane (Fédération des Québécois de souche, 2015). La crainte de l'islam est donc bien présente, mais c'est à se demander si elle n'est pas en retrait par rapport à la critique de l'immigration massive ou à tout le moins si imbriquée qu'elle paraît figurer au second plan.

Toutefois, on ne peut s'en remettre à cette seule mesure pour se faire un jugement sur la question et affirmer que l'islamophobie a remplacé l'antisémitisme, comme l'a d'ailleurs montré Frédéric Nadeau dans son analyse du magazine *Le Harfang* (Nadeau, 2021, p. 83-84). La relation entre les deux est plus complexe qu'il n'y paraît. Ainsi, le site de la FQS comportait un choix de textes qui, pour n'être pas les plus nombreux, n'en dénonçaient pas moins, de manière très significative, la trop grande influence juive. Cela nous apparaît significatif, parce que si la FQS dénonce l'immigration massive, dont profitent les musulmans et les autres groupes ethniques étrangers à la culture européenne et blanche du Québec et du Canada, il faut bien voir, selon la FQS, que le mal, cet afflux d'étrangers, découle des juifs. Cela pourra surprendre puisque l'on entend souvent dire que nous assistons aujourd'hui au remplacement de l'antisémitisme par l'islamophobie, la haine du musulman ou de l'islam ayant remplacé celle, multi-séculaire, des juifs, mais certaines intellectuelles remettent en cause ce constat (Laignel-Lavastine, 2015, p. 145).

Or, pour la FQS, ce n'est pas de cette façon que les choses se passent et il faut plutôt parler d'une sorte de cohabitation, les juifs se voyant accusés d'être à l'origine du problème actuel. La FQS se montre très soucieuse d'identifier et de dénoncer les responsables de cette dérive, qui ne doivent pas faire l'objet de concessions. Quelques textes, notamment des comptes rendus de lecture, sont très révélateurs de la manière dont on perçoit les choses en cette matière, à savoir que ce sont les juifs qui, pour servir leurs intérêts, ont en quelque sorte créé le problème actuel.

Par exemple, en novembre 2011, la FQS (Rémi Tremblay) consacre un texte à l'intellectuel américain Daniel Pipes, qui témoigne de la dynamique



complexe qui se noue entre critique de l'islam et antisémitisme. Associé au néoconservatisme, Daniel Pipes défend les politiques israéliennes, et il a fondé *Campus Watch* qui détermine quels sont les professeurs à qui on peut ou non faire confiance quand ils s'expriment sur le Moyen-Orient (High, 2009). Tremblay commence par brosser un tableau retracant l'émergence du néoconservatisme, pour aboutir à une analyse des positions de Pipes. Essentiellement, il s'interroge quant à savoir s'il faut voir en lui un véritable critique de l'immigration et de l'islamisation, ou s'il ne cherche pas plutôt à instrumentaliser « cette frustration grandissante ». Tremblay suggère de garder la tête froide car, prévient-il, « [c]ertains courants idéologiques cherchent à profiter de cette frustration grandissante pour alimenter des politiques qui nous sont parfois favorables mais qui sont loin d'être de réelles solutions. C'est le cas des prises de position néo-conservatrices face à l'islamisation » (Tremblay, 2011). En effet, l'auteur craint que les néoconservateurs veuillent en fait se servir de la critique de l'islamisme pour promouvoir leur approche pro-États-Unis et pro-Israël. Il reproche à Pipes d'être en fait aligné exclusivement sur les politiques américaines agressives et de propager une critique de l'islamisme qu'il juge trop tiède. En effet, Pipes, selon Tremblay, ne s'oppose à l'islamisme qu'au Moyen-Orient, tout comme il croit possible de le réformer. De plus, comble de modération, Pipes se montre prêt à accepter des « accommodements raisonnables », tels que les tribunaux religieux. « Le rôle des nationalistes est de défendre et servir les intérêts de leur propre nation, pas celle des autres, dans ce cas-ci les États-Unis et Israël. » (Tremblay, 2011)

Ce texte est emblématique, à nos yeux, de la coexistence voire de l'entremêlement, au sein d'un même groupe, de positions qui pourraient paraître contradictoires à première vue : la critique de l'islam et de l'incapacité à le réformer côtoie ainsi la critique de la politique étrangère américaine et la dénonciation de la position pro-Israël. Le texte conclut donc qu'il ne faut pas se laisser séduire par les sirènes américaines, forcément trompeuses, de la lutte contre l'islamisme, c'est-à-dire par ceux qui veulent mobiliser la critique de l'islamisme en fonction des intérêts des États-Unis et d'Israël. « Nous devons garder en tête que l'islamisation n'est que la pointe de l'iceberg. Le gros du problème, conséquence de l'immigration massive, reste entier, même sans l'islamisme. » (Tremblay, 2011) Ainsi se conclut un texte qui montre toute la complexité des questions entourant le rejet de l'autre.



Si l'on pousse plus loin cette logique, l'immigration massive, dont l'islamisme profite, serait en fait une politique prônée par les juifs. C'est ce que nous pouvons en effet lire dans le compte rendu plus qu'élogieux de la trilogie de l'auteur américain Kevin Macdonald, *The Culture of Critique*:

Finalement, MacDonald note le rôle capital qu'ont joué les organisations juives dans l'ouverture des frontières chez les nations d'Occident dans les années 1960 et 1970. Alors que les autres groupes ethniques cherchaient à augmenter l'accueil des membres de leur propre nationalité, les Juifs étaient uniques en ce qu'ils promouvaient un élèvement du niveau général des taux d'immigration, non pas seulement pour eux-mêmes. C'est ainsi que la démographie a complètement basculé au cours du dernier 50 ans (Groulx, 2013, p. 27).

Ainsi, les juifs, dotés d'une forte personnalité ethnique et d'une aussi forte conscience d'être ce qu'ils sont, auraient vu un avantage dans le fait de se retrouver dans des sociétés déstructurées, c'est pourquoi ils auraient encouragé l'ouverture des frontières. Les juifs étant à l'origine des maux qui affectent les sociétés, par conséquent, ils sont, de la part de la FQS, la cible de critiques montrant la persistance d'une forme d'antisémitisme bien assumée par le groupe. En d'autres termes, l'islamophobie ne paraît pas encore avoir remplacé l'antisémitisme dans l'idéologie de la Fédération des Québécois de souche.



Conclusion. De la nation à la civilisation ?

Existe-t-il une tradition d'extrême droite proprement québécoise qui, d'hier à aujourd'hui, d'un auteur à l'autre, se passerait en quelque sorte le flambeau? Probablement pas, car, sous réserve d'un inventaire plus complet, on ne peut parler d'un tel courant profondément imbriqué dans la culture politique québécoise à l'image de ce qu'on retrouve dans d'autres pays. Cela dit, il est indéniable que d'une époque à l'autre, on assiste à des épisodes, ou à des sursauts chez des auteurs, que l'on peut qualifier d'extrémistes au regard de la définition idéaltypique donnée dans la première section. C'est ainsi que notre examen met en lumière l'existence de telles voix à l'extrême droite de l'échiquier politique, voix qui, en certains moments de tension, deviennent plus audibles dans l'espace public.





À vrai dire, c'est le contraire, soit l'absence d'une dimension extrémiste, qui serait surprenant. Si le Québec, comme on ne cesse de le répéter, est une société au même titre que les autres (encore que distincte culturellement), alors la présence d'auteurs et d'intellectuels tentés par l'extrémisme ne devrait nullement surprendre. Aujourd'hui comme hier, les éléments qui caractérisent ce type de discours peuvent se résumer de la manière suivante :

- On affirme que la situation est grave: le Québec est au bord du gouffre.
- Le langage de l'urgence est couplé à un style cru et direct.
- La peur de disparaître en tant que peuple est omniprésente, et l'on voit volontiers dans ce péril l'influence cachée des Juifs.
- Les motifs d'espérer se trouvent ailleurs, hier dans l'exemple des régimes européens d'extrême droite des années 1930, aujourd'hui dans celui de l'Amérique de Donald Trump.

Cependant, il existe entre les deux époques une différence fondamentale : aujourd'hui le problème n'est plus tant national, comme c'était le cas pour les Jeune-Canada et O'Leary, que civilisationnel. Certes, ces auteurs lorgnaient du côté de l'Europe pour y trouver des références intellectuelles, mais celles-ci étaient adaptées ensuite au cadre politique canadien-français. Pour la FQS, aujourd'hui, l'enjeu est avant tout identitaire et il concerne tous ceux qui craignent la disparition de la culture occidentale. Assurément, la dimension nationale n'est pas complètement disparue, mais le fait de puiser d'abondance à des sources étrangères (le site de la FQS regorge d'entrevues et de comptes rendus d'auteurs européens et même américains) pour penser le problème particulier de la relation Québec-Canada est symptomatique de l'évolution générale. Aujourd'hui, sur le plan intellectuel, les groupes d'extrême droite ont une orientation autant, sinon plus, civilisationnelle que nationaliste.

C'est précisément ce que dit Rogers Brubaker de ce qu'il appelle le nouveau langage du populisme européen (Brubaker, 2017). Ce que craignent les gens de la FQS, c'est la submersion des Canadiens français par une population perçue comme une vague déferlante sur l'Occident, comme le dit Tremblay: «En ce moment, on assiste à une immigration massive. Et, les populations de souche québécoise, américaine et européenne sont en train de perdre leur poids démographique.» (Cité dans Lachance,





2016) Tremblay a émis des propos similaires en se référant explicitement à la thèse du « grand remplacement », cette fois dans un texte publié en anglais sur le site *Council of European Canadians*, toujours en ligne : « Le Grand remplacement, terme forgé par l'écrivain français Renaud Camus, n'est pas un terme abstrait. C'est une réalité qui ne peut pas être simplement niée ou décrite comme une théorie du complot de l'extrême droite. Cela arrive et cela arrive rapidement. » (Ma traduction) (Tremblay, 2018) Or, ce mythe du grand remplacement s'inscrit tout autant dans un imaginaire pan-national ou civilisationnel que strictement national.

Dans cette perspective, le Canada anglais serait dans la même situation, car là aussi la classe politique n'entend pas limiter cette immigration perçue comme massive. On pourrait donc affirmer que l'imaginaire du « choc des civilisations » de Samuel Huntington (2000) imprègne maintenant celui du nationalisme traditionnel. Il reste à voir jusqu'où cette évolution se poursuivra.

BIBLIOGRAPHIE

- Albrecht, Stephen, Fielitz, Maik et Thurston, Nick, « Introduction », dans Maik Fielitz et Nick Thurston (dir.), *Post-Digital Cultures of the Far-Right Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2019.
- Anctil, Pierre, *Le Devoir, les Juifs et l'immigration. De Bourassa à Laurendeau*, Québec, Institut québécois de la recherche sur la culture, 1988.
- Anctil, Pierre, « Le Devoir et les Juifs. Complexité d'une relation sans cesse changeante (1910-1963) », *Globe, revue internationale d'études québécoises*, vol. 18, n° 1, 2015, p. 169-201.
- Beaumont, Olivier et Hacot, Valérie, « “Nos électeurs se retrouvent dans les gilets jaunes” », *Le Parisien*, 14 novembre 2018, p. 2.
- Boily, Frédéric, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, Québec, Éditions du Septentrion, 2003.
- Boily, Frédéric, « Le fascisme de Lionel Groulx selon Gérard Bouchard », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 2, hiver 2006, p. 147-163.
- Boily, Frédéric, « La guerre culturelle de la Fédération des Québécois de souche et du Council of European Canadians », *Nouveaux cahiers du socialisme*, n° 23, hiver 2020, p. 65-71.
- Boily, Frédéric, « La persistance des Le Pen », *Le Devoir*, 19 avril 2022, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/700749/idees-la-persistance-des-le-pen> (consulté le 13 mars 2023)





- Brubaker, Rogers, «Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, n° 8, 2017, p. 1191-1226.
- Bussières, Ian, «Dépôt du mémoire d'un groupe d'extrême droite: un gros coup de pub», *Le Soleil*, 11 avril 2019, <https://www.lesoleil.com/2019/04/12/depot-du-memoire-dun-groupe-dextreme-droite-un-gros-coup-de-pub-04c11c1cd676c1d0390cb8b4ea8be?nor=true> (consulté le 14 mars 2023)
- Camus, Jean-Yves et Lebourg, Nicolas, *Les droites extrêmes en Europe*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.
- Chouinard, Denis, *Les Jeune-Canada: un mouvement contestataire des années 1930*, Thèse de maîtrise, Faculté des Lettres, Université Laval, 1984.
- Chouinard, Denis, «Des contestataires pragmatiques: les Jeune-Canada, 1932-1938», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 40, n° 1, été 1986, p. 5-28.
- Courtois, Charles-Philippe, «Le séparatisme québécois des années 1930 et les non-conformistes», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 16, n° 2, 2008, p. 287-302.
- Courtois, Charles-Philippe, *Lionel Groulx. Le penseur le plus influent de l'histoire du Québec*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 2017.
- Delisle, Esther, *Le traître et le Juif. Lionel Groulx, Le Devoir et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec (1929-1939)*, Outremont, L'Étincelle, 1992.
- Desbiens, Jean-François, «La Fédération des Québécois de souche frappe encore à Saguenay», *Le Journal de Québec*, 10 décembre 2014, <https://www.journaldequebec.com/2014/12/10/la-federation-des-quebecois-de-souche-frappe-encore-a-saguenay> (consulté le 13 mars 2023)
- Dupin, Eric, *La France identitaire. La réaction qui vient*, Paris, La Découverte, 2017.
- Fédération des Québécois de souche. «La voix de la majorité silencieuse», 1^{er} janvier 2010a, <http://quebecoisdesouche.info/fqs-la-voix-de-la-majorite-silencieuse/> (consulté le 20 mars 2017)
- Fédération des Québécois de souche, «La fin du peuple québécois», 1^{er} janvier 2010b, <http://quebecoisdesouche.info/la-fin-du-peuple-quebecois/> (consulté le 22 mars 2017)
- Fédération des Québécois de souche, «Ce dont nous ne voulons pas», 1^{er} octobre 2010c, <http://quebecoisdesouche.info/ce-dont-nous-ne-voulons-pas/> (consulté le 22 mars 2017)
- Fédération des Québécois de souche, «Ces grands esprits contre l'islam. Jean Robin», 5 août 2015, <http://quebecoisdesouche.info/ces-grands-esprits-contre-lislam-jean-robin/> (consulté le 16 novembre 2018)
- Fédération des Québécois de souche, «7 propositions pour la cohésion nationale!», 5 mars 2016, <http://quebecoisdesouche.info/7-propositions-pour-la-cohesion-nationale/> (consulté le 22 mars 2017)





- Fédération des Québécois de souche*, «Trump contre l'establishment, jour 1», 25 janvier 2017, <http://quebecoisdesouche.info/trump-contre-establishment/> (consulté le 22 mars 2017)
- Fortin, Lucienne, «Les Jeune-Canada», dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy (dir.), *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 215-235.
- Groulx, Lionel, «Au soir de mon cinquantenaire de sacerdoce», *Pour bâtir*, Montréal, *L'Action nationale*, 1953, p. 208-216.
- Groulx, Marie, «Culture of Critique», *Le Harfang*, février-mars 2013.
- Groulx, Marie, «La pathologie de l'islam, par Daniel Kimon (1897)», *Fédération des Québécois de souche*, 16 juillet 2016, <http://quebecoisdesouche.info/la-pathologie-de-lislam-par-daniel-kimon-1897/> (consulté le 16 novembre 2018)
- Guillet, Nicolas et Afouni, Nadia, (dir.), *Les tentatives de banalisation de l'extrême droite en Europe*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2016.
- Herman, Thierry et Pahud, Stéphanie, «Stratégies discursives de banalisation d'un parti populiste suisse», dans Nicolas Guillet et Nadia Afouni (dir.), *Les tentatives de banalisation de l'extrême droite en Europe*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2016, p. 113-128.
- High, Brandon, «The Recent Historiography of American Neoconservatism», *The Historical Journal*, vol. 52, n° 2, 2009, p. 475-491.
- Huntington, Samuel, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Jaigu, Charles, «La mémoire longue de Le Pen», *Le Figaro magazine*, 23 février 2018.
- Lachance, Nicolas, «Protéger les Québécois de souche», *Le Journal de Montréal*, 13 novembre 2016, <https://www.journaldemontreal.com/2016/11/13/proteger-les-quebecois-de-souche> (consulté le 13 novembre 2023)
- Laignel-Lavastine, Alexandra, *La pensée égarée. Islamisme, populisme, antisémitisme : essai sur les penchants suicidaires de l'Europe*, Paris, Grasset, 2015.
- Moreau, Patrick, «L'extrême droite et internet», *Pouvoirs*, n° 87, 1998, p. 129-144.
- Nadeau, Frédéric, «Rupture ou continuité? La matrice idéologique de l'extrême droite québécoise», dans Denise Helly (dir.), *Rétablir l'ordre. Peur, méfiance, haine des minorités culturelles et sexuelles*, Saguenay, Les classiques des sciences sociales, 2021, p. 75-138.
- Nadeau, Frédéric et Helle, Denise, «Une extrême droite en émergence? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises», *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, 2016, p. 505-521.
- Nadeau, Jean-François, «Une vie politique – Un jeune homme fonde avec André Laurendeau les Jeune-Canada», *Le Devoir*, 1^{er} octobre 2011, <http://www.ledevoir.com/societe/enviroonnement/332602/une-vie-politique-un-jeune-homme-fonde-with-andre-laurendeau-les-jeune-canada> (consulté le 13 mars 2023)



O'Leary, Dostaler, *Séparatisme : doctrine constructive*, Montréal, Les éditions des Jeunesse patriotes, 1937.

Pélouas, Anne, « L'auteur de l'attentat de Québec diffusait des textes d'extrême droite », *Le Monde*, 4 février 2017, http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2017/02/04/un-jeune-troll-radical-derriere-l-attentat-de-quebec_5074564_3222.html (consulté le 17 février 2017)

Perry, Barbara, Gruenewald, Jeff et Scrivens, Ryan, « Introduction : Situating Right-Wing Extremism in Canada and the United States », dans Barbara Perry, Jeff Gruenewald et Ryan Scrivens (dir.), *Right-Wing Extremism in Canada and the United States*, New York, Palgrave Macmillan, 2022.

Rodríguez-Araujo, Octavio, *Droites et extrêmes droites dans le monde*, coll. Comme un accordéon, Nantes, L'Atalante, 2004.

Taguieff, Pierre-André, *Du diable en politique. Réflexions sur l'antilépénisme ordinaire*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

Théorêt, Hugues, *Les chemises bleues. Adrien Arcand, journaliste canadien-français*, Québec, Les éditions du Septentrion, 2012.

Tremblay, Rémi, « Le néo-conservatisme et nous », *Fédération des Québécois de souche*, 27 novembre 2011, <http://quebecoisdesouche.info/fqs-le-neo-conservatisme-et-nous/> (consulté le 24 mars 2017)

Tremblay, Rémi, « The 'Great Replacement' Looms For Old Stock Canadians », *Council of European Canadians*, 16 octobre 2018, <https://www.eurocanadians.ca/2018/10/the-great-replacement-ooms-for-old-stock-canadians.html> (consulté le 14 mars 2023)

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.



Chapitre 2

Les ambiguïtés de l'extrême droite et du nationalisme dans l'œuvre de Charles Maurras

Marc Imbeault

Le propre des nations est de vivre et non de régner.

CHARLES MAURRAS

1. Le terreau idéologique de la pensée maurassienne

Al'aube du XX^e siècle est né en France un mouvement politique qui devait marquer profondément le paysage politique français, européen, et même mondial, jusqu'à nos jours. Il s'agit de l'Action française, dont le maître à penser est Charles Maurras même si ce n'est pas lui qui l'a créée. Les fondateurs en sont Maurice Pujo et Henri Vaugeois qui a été la cheville ouvrière du mouvement pendant les 15 premières années de son existence. Laurent Joly, auteur du livre *Naissance de l'Action française* (2015a), le décrit comme un «raté» entièrement dominé par la puissance intellectuelle de Maurras. Ses échecs répétés à l'agrégation seraient d'ailleurs l'une des raisons expliquant son rejet de la République: «Henri Vaugeois, le cofondateur de l'Action française, s'est présenté huit fois à l'agrégation et [...] il a été recalé huit fois. C'est un raté, un intellectuel complexé bourré de ressentiments, et Maurras lui dit: "Vous allez sauver la France!" Du coup, Vaugeois se sent important» (Joly, 2015b). Quant au couple formé par Vaugeois et Maurras, voici comment Joly le présente: «Cet attelage entre un sourd et un malade des nerfs¹, un dialecticien de génie et un philosophe embrouillé, paraît improbable; il est pourtant indéfectible, jusqu'à

1. Vaugeois a effectivement bénéficié de congés de maladie alors qu'il était professeur de philosophie.





la Grande Guerre» (Joly, 2015a, p. 291). En tout cas, le «sourd» (Maurras) et le «malade des nerfs» (Vaugeois) formeront une équipe plutôt redoutable! Le premier fournira la substance intellectuelle et le second une inépuisable énergie à la barre d'un mouvement intellectuel et militant qui devait compter à son apogée plusieurs publications, un institut de recherche, une maison d'édition et des dizaines de milliers de lecteurs assidus. Mais surtout, l'Action française devait acquérir une influence sans commune mesure avec l'importance de ses moyens financiers. De plus, si on avance un peu dans le temps, on peut dire que le magistère intellectuel de Charles Maurras et de l'historien Jacques Bainville (une autre figure dominante de l'Action française) après la Première Guerre mondiale et pendant les années 1920 peut se comparer en France à celui de Jean-Paul Sartre et Albert Camus après la Seconde Guerre mondiale et dans les années 1960. Henri Vaugeois, quant à lui, mourra en 1916, au moment où les troupes allemandes faisaient irruption dans la Somme et menaçaient d'envahir Paris. Ses pires appréhensions se réalisaient alors : pour ce fervent patriote, voir son pays au bord de la capitulation représentait la plus grave des déchéances.

D'abord républicain, Vaugeois s'était rallié aux thèses monarchistes défendues par Maurras. Or cette «conversion» est significative et va au-delà de l'influence d'un «dialecticien de génie» sur un «malade des nerfs». Elle marque en effet la véritable naissance de l'Action française, et annonce une série continue de conversions à venir qui, comme elle, seront obtenues difficilement. Elle témoigne aussi, à une époque parcourue de tiraillements et de craintes, de la recherche d'une solution à des problèmes que les gouvernements qui se succédaient en France n'étaient pas arrivés à résoudre – j'y reviendrai plus loin lors de la discussion de l'*Enquête sur la Monarchie* (Maurras, 1925). Une époque où apparaissent aussi un vocabulaire et une «grammaire» du langage politique que l'on retrouve encore aujourd'hui, sous une forme plus ou moins atténuée.

Celui qui a le mieux décrit le «background» intellectuel de la philosophie maurrassienne et de la naissance de l'Action française est l'historien Victor Nguyen dans son ouvrage colossal, *Aux origines de l'Action française. Intelligence et politique vers 1900* (1991). Dans ce livre, Nguyen suit à la trace les nombreuses lignes de fractures qui marquent le legs intellectuel de la Révolution française malgré l'apparent triomphe de son centenaire en 1889 et le mouvement en faveur du ralliement des catholiques, dont le point d'orgue sera l'encyclique de Léon XIII publiée en français et





intitulée *Au milieu des sollicitudes*, qui invitait tous les Français à accepter la République.

C'est notamment dans les œuvres de Thomas d'Aquin, Arthur Schopenhauer, Joseph de Maistre, Ernest Renan, Hippolyte Taine, Auguste Comte, Frédéric Le Play, Numa-Denis Fustel de Coulangé, Émile Montégut et Frédéric Mistral que Nguyen décèle l'origine de la pensée conservatrice sur la base de laquelle Maurras allait édifier ses propres conceptions politiques. Pensée que résume cette aporie formulée par Montégut en 1850 :

De plus en plus, deviendra manifeste ce fait effrayant, c'est qu'aucun gouvernement ne peut s'appuyer sur la Révolution française. On peut construire avec des débris et des ruines, mais on ne peut pas construire sur la destruction elle-même. Cette impossibilité absolue de construire un gouvernement sur les bases de la Révolution [...] est démontrée par l'histoire des soixante dernières années. Tous les gouvernements sont sortis du droit d'insurrection. Pour vivre, ils ont été obligés de combattre ce principe qui leur avait donné naissance : ils se sont mis en opposition avec lui, et ils ont été emportés... Il faut parvenir à trouver une foi supérieure à celle de la Révolution ; sinon, soyez-en sûr, tôt ou tard nous succomberons. (cité dans Nguyen, 1991, p. 103-104).

Il faut, à cet égard, rappeler que Maurras n'a pas suivi le cursus habituel des bons élèves de la République. En raison de la surdité soudaine – et presque complète – dont il a été affligé à l'âge de 14 ans, il est devenu par la force des choses autodidacte et, malgré la supervision bienveillante d'un précepteur, l'abbé Penon, le jeune homme s'est transformé en une sorte d'électron libre dans le domaine de la pensée. Coupé du monde par son handicap, il s'est réfugié dans les livres et dans le monde des idées si bien qu'un an à peine après son arrivée dans la capitale française, à l'âge de 18 ans, il publie déjà des critiques de livres dans des revues littéraires parisiennes. Maurras ne tarde d'ailleurs pas à développer un style bien à lui et à construire des argumentations originales qui lui attirent le respect d'intellectuels chevronnés. À cela s'ajoute un attachement viscéral pour le Midi et pour sa ville natale, Martigues, dont il chante la beauté dans un célèbre poème en prose présenté pour la première fois aux félibres de Paris en 1888, *Les trente beautés de Martigues* (en occitan : *Li Trento Bèuta dou Martegue*). Maurras ne reniera jamais cet amour véritable et profond de cette terre ensoleillée. Il découvrira d'ailleurs rapidement la condescendance – voire le mépris – dont les Méridionaux font parfois l'objet dans le monde intellectuel parisien, une dimension des rapports entre le nord et le sud de la



France dont on trouve encore des traces de nos jours et qui transparaît dans le film documentaire de Pierre Carles *Pas vu pas pris*.

De fait, Maurras fait partie du Félibrige² de Paris et c'est dans ce cadre qu'il approfondira progressivement ses idées nationalistes. Sous l'influence de son ami Frédéric Amouretti, il en vient ainsi à la conclusion que la défense de la littérature occitane ne peut se limiter à la seule promotion de la langue, mais doit, en plus, comporter une dimension politique, car « le choix passe entre la mort de la renaissance provençale et son développement » (Nguyen, 1991, p. 468). C'est ce qui constituera toujours pour Maurras le trait distinctif des questions de nature politique : leurs enjeux pour lui concernent d'abord, et avant tout, le destin des nations. Ainsi dira-t-il plus tard : « Cet impératif national est le plus moderne de tous, et le monde contemporain n'en connaît pas de plus efficace » (Maurras, 1925). Cet impératif politique – et donc national – conduit Maurras à rédiger, en 1892, avec Frédéric Amouretti, une *Déclaration des jeunes félibres* dans laquelle ceux-ci expriment leur intention de « réaliser les idées » que leurs prédécesseurs caressent depuis des dizaines d'années.

Nous en avons assez de nous taire sur nos intentions fédéralistes³, quand les centralisateurs parisiens en profitent pour jeter leur méchante accusation de séparatisme. [...] C'est pourquoi nous ne nous bornons pas à réclamer pour notre langue et pour nos écrivains les droits et les devoirs de la liberté : nous croyons que ces biens ne feront pas notre autonomie politique, ils en découleront (Cité dans Nguyen, 1991, p. 457-458).

Ce manifeste est important, car il marque l'entrée en scène de la politique dans l'activité intellectuelle de Maurras, d'abord pour le Midi, et ensuite, pour la France et pour le monde. La *Déclaration des jeunes félibres* est donc une prémissse essentielle des thèses futures de l'Action française. Pour eux, le fédéralisme se situe aux antipodes du séparatisme. Les régions françaises étouffent sous le joug d'une administration centrale pointilleuse et c'est la raison pour laquelle il est nécessaire de leur redonner les pouvoirs dont elles

-
2. Mouvement de littérateurs occitans dont la figure emblématique est Frédéric Mistral, prix Nobel de littérature de 1904.
 3. Le terme « fédéraliste » n'a pas la même connotation ici qu'au Canada où il a pris avec le temps un sens qui le rapproche du terme « centralisateur » employé dans la même citation. La fédération dont il est question dans ce texte de Maurras se rapprocherait plutôt de la « confédération » canadienne telle qu'elle était conçue à l'origine par les provinces, c'est-à-dire leur accordant beaucoup d'autonomie.





ont besoin pour se développer (voir Dard, 2013, p. 964-966⁴; Nguyen, 1991, p. 455-460), sans pour autant remettre en question l'unité de la France. À cette époque, Maurras n'est pas encore monarchiste et s'inspire plutôt des idées réformistes de Frédéric Le Play et de son école. Mais il y a déjà chez lui la conviction que le projet révolutionnaire est un échec et que l'Ancien Régime comportait un certain nombre d'avantages qu'il est nécessaire de reconstituer, notamment du point de vue des régions. Maurras transposera toutefois plus tard à toute la France l'approche qu'il a amorcée alors qu'il était membre du Félibrige de Paris et il fera des enjeux politiques nationaux des questions de vie ou de mort.

Mais, quand, vers 1890, il commence à publier, les idées politiques de Maurras ne sont pas encore fixées. Il est certes conservateur et croit, comme le rappelle Olivier Dard, que la Troisième République approche de sa fin, mais il pense aussi que la monarchie traditionnelle est morte (Dard, 2013, p. 719). L'éclaircissement de la thèse monarchiste et l'engagement politique qui en découle ne viendront qu'après l'examen du « rendement » des régimes. Le texte fondamental à cet égard demeure *l'Enquête sur la monarchie* publiée pour la première fois en 1900 et rééditée plusieurs fois par Maurras jusqu'en 1928 ; les différentes éditions, qui contiennent d'importantes préfaces et un « Discours préliminaire », sont de véritables synthèses des idées de Maurras sur l'échec de la Révolution, les causes de la faillite de la Troisième République et les raisons pour lesquelles la monarchie satisfait à l'intégralité des conditions du redressement de la nation.

L'Enquête permet de mieux comprendre les idées politiques de l'époque qui a suivi la Première Guerre mondiale en France ainsi que la montée de l'extrême droite dans ce pays comme dans d'autres. C'est pourquoi j'en discuterai le contenu plus en détail, ce texte formant à mon sens un authentique *bréviaire* de l'extrême droite, au sens où l'on y trouve rassemblées toutes les idées fondamentales de celle-ci. Il a aussi, comme le souligne Georges de Nantes, le mérite d'être clair et logique (de Nantes, s.d.), ce qui n'est pas toujours le cas des pamphlets politiques d'extrême droite, où l'on retrouve, par exemple, aussi bien des références aux sciences occultes qu'à la chevalerie du Moyen Âge, entremêlées de considérations désordonnées sur les « illuminés » et autres « premiers astronautes ». Pour mettre en perspective le propos de Maurras, j'ajouterais un commentaire inspiré de l'œuvre

4. Pour cet ouvrage, toutes les indications de pages renvoient au format Kindle.





de Georges Bernanos. Le grand romancier catholique, lui-même partisan de l’Action française pendant longtemps, me semble illustrer à quel point les idées de Maurras, même lorsqu’elles sont l’objet de critiques aussi virulentes que celles que leur adressera Bernanos, demeurent opératoires dans la structure intellectuelle de la pensée nationaliste française. Je terminerai cette réflexion par un bref regard – exploratoire – sur le monde actuel et la persistance, dans les mouvements nationalistes de France et du Québec, de mécanismes de pensée observés chez Maurras.

2. Maurras et Bernanos au centre de l’extrême droite française

2.1 L’Enquête sur la Monarchie

Ce texte de Maurras ressemble à première vue à ce qu’on appelleraient de nos jours une recherche qualitative en sciences sociales. Il se fonde, en effet, en partie sur des entrevues semi-directives et sur des réponses à un questionnaire.

La première partie consiste dans le compte rendu des rencontres de Maurras avec deux hommes politiques condamnés à l’exil en raison de leur participation au coup d’État avorté de Paul Déroulède en 1899 : André Buffet et le comte Eugène de Lur Saluces. Le premier a occupé la fonction de chef du bureau politique de la maison d’Orléans, le second est issu d’une famille de vieille noblesse. Tous deux ont fourni à Maurras les éléments fondamentaux de sa définition de la monarchie. Il s’agit selon eux d’un régime politique traditionnel, héréditaire, antiparlementaire et décentralisé. La monarchie répond à la nécessaire unité du commandement d’un pays et s’inscrit dans la tradition française ; elle est héréditaire afin d’éliminer la compétition perpétuelle pour la position de chef et la nécessité de s’allier aux puissances de l’argent pour y parvenir ; elle est antiparlementaire afin d’empêcher la formation de partis qui empoisonnent la vie politique et forcent les gouvernements à prendre des décisions en faveur d’une portion de la population au détriment des autres ; elle est décentralisée afin de libérer les citoyens de la tyrannie de l’administration centrale qui s’immisce dans tous les domaines de leur vie. À la suite de ces entrevues, André Buffet et le comte de Lur Saluces deviendront des figures de proue du mouvement monarchiste en France.





Maurras formule ensuite une question de recherche qu'il soumet à un certain nombre d'individus triés sur le volet : « Oui ou non, l'institution d'une monarchie traditionnelle, héréditaire, antiparlementaire et décentralisée est-elle de salut public ? »

La deuxième partie de l'*Enquête* contient les réponses « [d']autorités et compétences techniques » obtenues par Maurras à cette question. Vingt lettres sont ainsi présentées et commentées par « le maître » (de Nantes, s.d.). Tous les répondants ne sont pas monarchistes. En fait, d'après un tableau dressé par Laurent Joly dans *Naissance de l'Action française* (2015a, p. 231), seuls sept d'entre eux adhèrent de fait à la monarchie⁵. Par exemple, Maurice Barrès, le plus célèbre des correspondants de Maurras, propose, lui, un nationalisme décentralisé, mais républicain. Il y aura aussi quelques « conversions » comme celle de Vaugeois, déjà mentionnée, celles du journaliste Lucien Moreau, du critique d'art Louis Dimier et du comte Léon de Montesquiou, essayiste ami de Proust, mort pour la France en 1915.

Tout au long de l'*Enquête*, Maurras tente de fonder la monarchie en raison. Il répète à quelques reprises que son approche est « scientifique », au sens où elle s'appuie sur des faits. Il pensait en effet qu'une monarchie nationaliste pourrait séduire les Français, mais que seule une monarchie « scientifique » pourrait les subjuger⁶. C'est pourquoi on peut parler du « positivisme » de Maurras et d'une influence de la philosophie d'Auguste Comte sur ses idées politiques. Un important « Discours préliminaire » ajouté à l'édition de 1925 ramasse et précise l'argumentation principale de l'*Enquête*. Maurras commence ce texte éminemment doctrinal par un rappel des faits :

Des conquêtes et des progrès de la démocratie datent les conquêtes et les progrès de l'Étranger sur notre territoire. Il n'y eut pas d'invasion notable entre l'année 1728 [...] et l'année 1792. [L]e cœur du territoire fut inviolé : au cours des guerres, les confins furent seuls écornés, un élément restreint de la population fut seul mobilisé ; le plus grand malheur militaire de la Monarchie bourbonienne n'avait pas compromis plus de 20 000 Français et il avait lieu à Rosbach au fond de la Saxe (Maurras, 1925, p. XI).

-
5. Il s'agit de Paul Bourget, membre de l'Académie française, Hugues Rebell, écrivain, Gustave Boucher, écrivain et ethnographe, Jacques Bainville, historien, Lionel des Rieux, poète tombé au champ d'honneur en 1915, Albert Arnaville, poète, et Frédéric Amouretti, poète et journaliste, ami de Maurras.
 6. À ce sujet, voir la lettre à André Buffet d'août ou septembre 1900, citée par Laurent Joly, p. 182.



Maurras fait ensuite le récit des déboires survenus depuis que la monarchie est tombée, soulignant le fait que la capitale a été envahie trois fois – et menacée de l'être une quatrième – pendant la Première Guerre mondiale. Il mentionne également le taux de natalité plus bas en France qu'en Allemagne, en Grande-Bretagne ou en Italie. C'est surtout le cas de l'Allemagne qui irrite Maurras puisque la population de ce pays est passée de 37 millions d'habitants en 1870 à 67 millions en 1914, alors que celle de la France ne gagnait que 2 millions d'habitants, passant de 37 à 39 millions. Autrement dit, la population française, qui était égale à celle de l'Allemagne en 1870, représente moins de 60 % de celle-ci 40 ans plus tard. Puis il décrit en détail les carences de la politique militaire menée par la République, à commencer par la baisse du budget de la défense et le retard pris par rapport à l'Allemagne au cours des 15 années qui ont précédé la Grande Guerre. Un graphique illustre cet écart important en matière de dépenses militaires (Maurras, 1925, p. CLIII-CLV). Maurras reprendra le même type d'arguments entre les deux guerres mondiales. Lors de son procès pour «intelligence avec l'ennemi», en 1945, il reviendra sur le fait que la France avait longtemps négligé de se préparer à la guerre pour finalement la déclarer au moment où il était devenu impossible de la gagner. Avec le résultat que l'on connaît: en trois semaines de combats parfois acharnés, 100 000 soldats français sont morts et 2 000 000 sont faits prisonniers (Duby, 1995, p. 854).

Même la victoire de la France en 1918 est utilisée contre la République! Selon Maurras, elle «n'a pas été bonne républicaine». Et l'auteur de citer Alphonse Aulard, un historien non seulement républicain, mais aussi radical-socialiste, et franc-maçon: «Chez toutes les nations victorieuses [...] la guerre a été gagnée par des procédés de dictature conservatrice... Partout on a, pour ainsi dire, rétabli, provisoirement et en vue de l'effort guerrier, l'ancien régime» (Maurras, 1925, p. XLVI). Se basant sur cette citation d'Aulard, l'argumentation de Maurras est donc que les régimes politiques en place s'appuient habituellement sur leurs propres principes pour surmonter les crises graves, mais que ce n'est pas le cas des républiques qui doivent, au contraire, abandonner les leurs et s'en remettre à ceux d'autres régimes pour faire face à des situations extrêmes.

Mais le vice le plus profond de la République est sans doute, pour Maurras, celui de «disputer à la patrie sa primauté même dans les coeurs des républicains patriotes» (Maurras, 1925, p. LXIII). Les bons républicains





mettent en France la République au-dessus de leur pays. C'est à cause de ce travers qu'après la victoire de 1918, la politique française aurait retrouvé ses vieilles habitudes, marquées par la compétition entre les partis, l'instabilité et l'incohérence du gouvernement et de son action. S'ajoute à cela la tendance à maintenir les prérogatives de l'État dans les plus petits détails de l'administration, tout en relâchant l'effort du côté de la diplomatie et de la défense du territoire. Défense que le maître de l'*Action française* place au fondement de l'intérêt national. C'est pourquoi Maurras définit la République comme «la domination des intérêts, passions, volontés des partis sur l'intérêt majeur du peuple français, sur son intérêt national» (Maurras, 1925, p. XX). Cette conception aura des répercussions jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, lorsque Maurras, constatant la défaite militaire de la France, se ralliera au maréchal Pétain pour préserver le territoire national de la destruction. Issue dont il était difficile de douter – compte tenu de l'ennemi auquel la France avait déclaré la guerre – sans la capitulation du gouvernement français.

Mais si le gouvernement de la République se résume au désordre et à l'incohérence, il n'est pas pour autant, poursuit Maurras, complètement anarchique. Une certaine direction est à l'œuvre dans la République et c'est sur ce point que l'auteur de *l'Enquête* va, comme le dirait Laurent Joly, «libérer l'antisémitisme drumontien [...] de l'univers mal famé et crapuleux où il se trouvait relégué [et lui permettre] d'accéder au domaine de la raison, au rang de l'intelligence» (Joly, 2015a, p. 321). Voici ce que dit Maurras à ce sujet :

Il existe une démocratie active et régnante, une oligarchie démocratique, pour abuser, pour manœuvrer le sujet passif, l'électeur à qui l'on veut persuader qu'il est roi. Par une rencontre historique pleine de sens, qui rend hommage à la loi naturelle des groupes sociaux, fussent-ils antisociaux, le recrutement de cette oligarchie fait une large part au normal et double facteur de l'hérédité naturelle et de la tradition historico-religieuse. Elle se recrute en effet chez les Juifs, les Protestants et les Métèques, syndiqués dans la Franc-Maçonnerie (Maurras, 1925, p. CXXIII).

Cette courte citation fait référence sans la nommer à la théorie des «quatre États confédérés», les Juifs, les Protestants, les Métèques et les Francs-maçons (notons les majuscules employées par l'auteur), explicitée dans un texte datant de 1905 qui mérite d'être cité, car il montre bien comment se développe le type de maladie intellectuelle typique des discours idéologiques comme ceux de l'extrême droite maurassienne. La notion de maladie intellectuelle est empruntée ici au vocabulaire de Ludwig





Wittgenstein qui l'utilisait pour parler de la métaphysique. J'y ai recouru ailleurs pour distinguer les idéologues des malades mentaux (Imbeault et Montifroy, 1995, p. 40-42). Les maladies intellectuelles reposent sur des erreurs de raisonnement fondées sur des confusions, des paralogismes ou des sophismes qui n'apparaissent pas au premier regard parce qu'elles sont liées aux limites des langues naturelles. Dans le cas de Maurras, et de bien d'autres idéologues, il s'agit de tirer des conclusions hâtives à partir de simples corrélations dans le but de justifier des conceptions politiques légitimant l'usage de la violence.

En ce qui concerne les « quatre États confédérés », Maurras se montre encore plus explicite dans un autre texte datant de 1905. Il nous permettra de mieux cerner la déviation idéologique dont il est question. Selon Maurras, les réformes issues de la Révolution française et, tout particulièrement, celles qui ont successivement promu au statut de citoyens les juifs et les huguenots ont provoqué une guerre de civilisation – comme on le voit cette notion ne date pas d'hier! – au sein même de la France:

Les écrivains nationalistes observent que nos juifs [...] naturalisés n'ont cependant pas cessé de former une communauté très particulière, un État très distinct de l'État français; leurs alliances constantes, soit entre eux, soit avec leurs congénères du nord et du sud de l'Europe, accentuent encore cette différence de la société juive et du reste de la société en France. Un grief analogue, quoique très différent dans son point de départ, est relevé contre les cinq ou six cent mille huguenots recensés parmi nous. [...] Il en résulte de plus en plus une secrète guerre, non de race, non plus de religion, mais, en quelque sorte, de civilisation, de pensée et de goût [...] (Maurras, s.d.).

La conclusion du raisonnement s'appuie sans détour sur une simple corrélation et « neuf coïncidences » pour insinuer la nuisance des « quatre États confédérés », les francs-maçons, les étrangers, les protestants et les juifs:

Organisation maçonnique, colonie étrangère, société protestante, nation juive, tels sont les quatre éléments qui se sont développés de plus en plus dans la France moderne depuis 1789. Il est très remarquable que l'introduction, le retour ou les progrès de ces quatre éléments aient coïncidé:

- Avec la chute de la dynastie nationale, axe de notre État;
- Avec la désorganisation de la noblesse et du clergé;
- Avec la ruine des corporations ouvrières;
- Avec l'abolition des priviléges propres aux villes et aux provinces;



Avec l'institution des départements, unités territoriales absolument fictives, souvent contraires aux traditions, aux habitudes et aux intérêts locaux ;

Avec la persécution du catholicisme ;

Avec l'établissement du partage égal des héritages qui limite l'autorité des pères de famille et diminue la natalité ;

Avec l'achèvement de la centralisation ;

Avec la domestication de la science, par la mainmise des bureaux sur les académies et l'Université.

Ces neuf coïncidences ont fait la fortune des Pouvoirs nouveaux venus. En effet, l'État royal décapité et la famille débandée, la profession désorganisée, le gouvernement provincial et communal paralysé ou anéanti, que pouvait devenir l'ensemble de la société française ? On l'a dit et redit : une poussière d'individus, un désert d'atomes (Maurras, s.d.).

Dans la citation qui précède, Maurras procède par *suggestion*. Or, même si les corrélations dont il parle existaient bel et bien, il ne serait pas possible de conclure à une quelconque relation de cause à effet. Maurras ne fait que juxtaposer une série de phénomènes, insuffisamment définis pour être qualifiés de faits sociaux, qui semblent pouvoir s'expliquer par l'influence plus ou moins occulte des quatre États confédérés. Il ne l'affirme pas aussi catégoriquement dans ce texte que dans l'*Enquête*. Il se contente de semer les graines qu'il fera fructifier par la suite avec l'Action française dans l'imagination populaire. Ce raisonnement est d'autant plus étrange de la part de Maurras qu'il se réclamait de la méthode positiviste développée par Auguste Comte ; une méthode dont la rigueur exclut de tirer des conclusions à partir de prémisses aussi faibles. Cela m'amène à conclure sur ce sujet que Maurras, comme la plupart des idéologues, ou bien ne possédait pas les outils conceptuels nécessaires – en l'occurrence la connaissance de la méthode scientifique – pour étayer de manière convaincante ses raisonnements sociologiques, ou bien procérait de manière intellectuellement douteuse, voire malhonnête et intentionnellement ambiguë et manipulatrice.

Voyons néanmoins comment Maurras poursuit son raisonnement. Selon lui, une République ne peut fonctionner minimalement qu'à la condition qu'une élite dirigeante, une « oligarchie » s'y constitue, soit qu'il s'agisse d'un groupe de familles dont les intérêts sont solidement attachés à ceux de la nation – une remplaçante de l'aristocratie au sens de l'Ancien Régime – soit, comme c'est le cas d'après lui en France à son époque, qu'il s'agisse d'un





«syndicat» dont les intérêts sont étrangers à la nation, c'est-à-dire une «ploutocratie». Il précise ainsi sa pensée :

Il semble donc que la seule oligarchie que nous puissions avoir (le commun des citoyens se trouvant émietté par les institutions), soit précisément la ploutocratie judéo-maçonnique, ploutocratie de nature cosmopolite, qui ne connaît que des intérêts financiers ou métaphysiques, et ne se soucie donc que d'un «minimum de stabilité politique et d'ordre apparent». Je me trompe : il existe encore une autre forme d'oligarchie, et nous la voyons précisément superposée chez nous à la précédente, et c'est ce qu'il convient de nommer le gouvernement des partis ; mais cette forme paraît aussi la plus détestable de toutes, parce que, pour durer, elle est obligée de livrer l'État au «pillage du plus grand nombre» (Maurras, 1925, p. 19).

Maurras pensait donc que la restauration de la monarchie était le seul remède à la maladie qu'il croyait avoir diagnostiquée, puisque celle-ci était consubstantielle au régime républicain lui-même et non, comme le pensaient d'autres nationalistes, une conséquence de lois imparfaites qu'il était possible de changer sans le remettre intégralement en question. À la fin de son *Enquête*, Maurras est donc convaincu qu'il faut répondre «oui» à la question posée et que le salut de la France repose sur la restauration d'une monarchie forte, qui puisse durer, être responsable et libre de ses décisions tout en assurant une grande décentralisation territoriale, administrative, professionnelle, morale et religieuse.

Pour Maurras, une dernière question demeure : comment «faire la monarchie» ?

«Je réponds, dit Maurras, qu'il faut faire la monarchie comme on a fait tous les gouvernements du monde, depuis que le monde est monde : par la force» (Maurras, 1925, p. 416). Il ajoute un peu plus loin, après avoir résumé son argumentation au sujet de la nécessaire restauration de la monarchie :

Quand nous répondons par la force, c'est donc une réponse dictée, autorisée, légitimée par la vue des nécessités de la France et par l'étude attentive de ses aspirations confuses. Rarement emploi de la force se trouva aussi fortement justifié devant la raison. Il s'agit de sauver le pays, conformément aux «vœux latents» du pays : en bref, de lui faire du bien en lui faisant plaisir (Maurras, 1925, p. 417).

Pour Maurras, la question n'est donc pas de rendre les Français royalistes en essayant de les rallier majoritairement au principe monarchique, mais plutôt de trouver une minorité agissante qui réussira à l'imposer. Il faut le





faire, car la raison instruite par la science l'exige et que c'est la seule médecine qui puisse sauver la France d'une mort certaine. On est bien loin ici de l'approche démocratique et égalitaire et nous touchons à un élément central de la personnalité et de la pensée de Maurras autant que de tout mouvement d'extrême droite : la sortie du cadre légal et le passage à l'acte par l'usage de la violence verbale et physique. Il s'agit de la conclusion finale et, dirais-je, fatale, de la maladie intellectuelle devenue «incurable» de Maurras : puisqu'il n'est pas possible de convaincre les Français par la discussion et l'éloquence, il faudra donc les contraindre par l'intimidation et la violence.

2.2 Le chemin de la Croix-des-Âmes

Cela m'amène à évoquer l'œuvre de Georges Bernanos. J'ai choisi de parler principalement de l'un de ses plus beaux livres, *Le chemin de la Croix-des-Âmes* (1995, p. 201-738), rédigé au Brésil pendant la Seconde Guerre mondiale et publié d'abord sous forme d'articles pour le quotidien *O Journal* de Rio de Janeiro. Au moment d'écrire ce livre, Bernanos s'est engagé dans la Résistance aux côtés de Charles de Gaulle, contre le maréchal Pétain, donc, contre Maurras. Bernanos a été militant de l'Action française. Il y a des traces évidentes de l'influence des idées de ce mouvement dans son livre intitulé *La Grande Peur des bien-pensants*, publié en 1931, où il brosse un tableau élogieux de la vie d'Édouard Drumont (auteur de *La France juive*), de ses idées et de son courage, par exemple lors de son duel avec Clemenceau. Mais, à partir de 1932, la rupture entre Bernanos et l'Action française est consommée dans un article du *Figaro*. Le début du texte montrera la profondeur du gouffre : « La note de M. Charles Maurras sur les "malheureux", les "misérables" rédacteurs de ce journal – rédaction qu'il a bien voulu qualifier plus loin d'écurie – me trace assez mon devoir si j'ose appeler de ce grand nom, un débat ridicule [...] » (Bernanos, 1932, p. 1). Dans une lettre adressée au milliardaire François Coty, propriétaire du journal à la même époque, Bernanos est clair quant à l'objectif de ce texte contre Maurras : « Je rappelle que le but de cette opération est de détruire l'adversaire » (Bernanos, 1971, p. 450). Il reproche aussi à Maurras d'avoir dévié de sa mission première de recherche et de redressement intellectuels et d'avoir transformé l'Action française en « petite église jalousement fermée à toutes les influences du dehors » (1971, p. 451). Bernanos propose en conséquence de reprendre au *Figaro* ce mouvement de recherche et de redressement, « mais élargi aux proportions des événements actuels » (1971, p. 451).



La substance du désaccord entre Maurras et Bernanos porte toutefois sur le sens du nationalisme. Bernanos était un idéaliste attaché à rassembler tous ceux qui aimait la France, alors que Maurras était un doctrinaire réaliste qui avait un programme bien défini en tête, que l'on devait accepter pour faire équipe avec lui. Les deux hommes n'étaient donc pas faits pour s'entendre – du moins pas trop longtemps ! En outre, Bernanos n'avait pas l'esprit de parti et, malgré ce qu'il a dit de la monarchie située au-dessus des partis, Maurras supportait mal la dissidence et cultivait un certain sectarisme.

En 1938, au moment des accords de Munich, Bernanos quitte la France et s'installe au Brésil (un rêve de jeunesse), où il tente de repartir à zéro. Très vite cependant la politique française le rattrape. La guerre est déclarée et il ne peut pas s'engager comme lors de la guerre précédente. Il a en effet subi, au début des années 1930, un accident de moto qui l'a laissé handicapé. Il décide donc de combattre par la plume. Offrant son aide au général de Gaulle et à la Résistance, il écrira ainsi les articles qui formeront *Le chemin de la Croix-des-Âmes*, du nom d'une petite colline située près de sa maison, à Barbacena au Brésil.

Bernanos a toujours reconnu l'influence de Maurras, du nationalisme et du royalisme sur ses idées politiques. Mais, contrairement à Maurras, il n'avait aucune prétention scientifique ou doctrinale. Bernanos croyait profondément à la mission spirituelle de la France et à la force de la tradition catholique. En ce sens, il a toujours cru à la communion des saints, à la solidarité entre ceux qui sont baptisés au sein d'une Église, et au fait que nous ne sommes pas seuls pour faire face aux difficultés de la vie.

C'est dans cet esprit que Bernanos rédige ses écrits de combat au Brésil. Or, dès le début, il y définit ce qu'est, d'après lui, une grande nation :

Je ne crois pas aux peuples jeunes, mais je crois qu'on peut juger de l'avenir d'une grande nation à la force, à la spontanéité, à la clairvoyance des réactions de son cœur. Car les nations ont un cœur, c'est-à-dire une sensibilité, et cette sensibilité est d'autant plus vive, plus délicate, plus nuancée, que les races qui la composent sont plus nombreuses et mieux amalgamées entre elles par une commune charité. [...] Les races, elles, n'ont pas de cœur (Bernanos, 1995, p. 224).

Bernanos interprète la Seconde Guerre mondiale comme une « guerre des races contre les nations » (1995, p. 217). Dresser ainsi les races contre les nations signifie pour lui la ruine des efforts séculaires de la civilisation européenne pour sortir de ce qu'il appelle le « chaos primitif » (1995,





p. 220). La race, poursuit-il, se révolte contre les nations et cette lutte ne peut pas déboucher sur un quelconque droit interracial. Un tel droit ne peut pas exister.

Il n'y aura jamais de droit interracial pour une raison très simple. Les nations peuvent fusionner entre elles. La civilisation en a fait des personnes morales, mûries par l'expérience, et qui, n'ayant réalisé leur unité que lentement, grâce aux concessions réciproques des diverses races qui les composent, sont naturellement inclinées à une politique extérieure de collaboration, d'arbitrage. Les races, au contraire, ne sauraient fusionner sans se corrompre. Rien ne leur importe que de se garder intactes [...] et le sentiment qui les exalte ne peut être que celui d'une supériorité absolue, d'une sorte d'élection mystique, indiscutable, incontrôlable, puisqu'elle leur a été conférée par le sang; elle est la supériorité du sang (Bernanos, 1995, p. 221).

La guerre menée par les races contre les nations est donc une guerre contre la civilisation. Son résultat aura des conséquences incalculables et Bernanos a clairement choisi son camp dans ce conflit, celui des nations. Il conclut cette section de son livre par une formule que j'abrège un peu: «La race dit "Soyons durs!", la nation dit "Soyons nobles!"» (Bernanos, 1995, p. 225)



3. L'ambiguïté du nationalisme

Si Maurras s'en prend à plusieurs reprises dans son *Enquête* tantôt à l'ennemi intérieur, tantôt au parti de l'Étranger – mettre la majuscule est important puisque cela dénote le caractère surnaturel de cette entité dans la grammaire maurrassienne – et qu'il se réclame explicitement de l'antisémitisme, il ne va pas aussi loin que d'autres propagandistes et ne prône pas l'élimination du peuple juif. Dans une lettre adressée à André Buffet en 1900, qui relève à la fois du cynisme et de l'opportunisme politique, Maurras soutient que sans parler de «persécutions», «d'expulsions» ou d'autres «actes d'intolérances», il y aurait avantage à paraître radicalement antisémite: «L'antisémitisme est une force naturelle à utiliser» (Joly, 2015a, p. 201). Cette affirmation qui glace le sang est suivie de cet aveu d'impuissance: «Si nous n'usons pas de ces grands courants, quelle force emploierons-nous?» (Joly, 2015a, p. 201) Après la Seconde Guerre mondiale, Maurras reconnaîtra cependant que la France aurait dû protéger les Juifs de la déportation: «Français ou non, bons ou mauvais habitants de la France, les Juifs déportés par l'Allemagne étaient pourtant sujets ou hôtes



de l'État français, et l'Allemagne ne pouvait pas toucher à eux sans nous toucher; la fierté, la justice, la souveraineté de la France devaient étendre sur eux une main protectrice» (Martin [alias Maurras], 1949). De son côté, Bernanos, malgré sa rupture nette avec l'Action française et son ralliement à la Résistance, continuera à défendre l'inégalité des races humaines qu'il juge évidente. D'après lui, ce qui pose un problème, ce n'est pas l'inégalité des races en tant que telle, mais plutôt le fait de lui donner un caractère absolu et de lui subordonner la morale (Bernanos, 1995, p. 217).

De nos jours, les mouvements d'extrême droite, inspirés par le nationalisme, me semblent partager des formes plus ou moins atténueées de l'ambiguïté que l'on retrouve dans la pensée de Maurras et de Bernanos. Si l'on examine ce qui se passe en France ou au Québec, par exemple, nous devons reconnaître que les différentes variantes du nationalisme se débattent avec des problèmes semblables. En France, même s'il existe encore une droite monarchiste, le retour à la monarchie ne semble guère mobiliser les foules. Pour ce qui concerne les questions relatives à l'immigration, l'antisémitisme et l'intégration à l'Europe, en revanche, les choses sont différentes. Un parti politique, le Rassemblement national (ex-Front national) ne cache pas son intention, s'il est élu, de restreindre l'immigration en reprenant le contrôle des frontières du pays (en limitant l'emprise et l'ingérence de l'Union européenne). En ce qui a trait à l'antisémitisme, ce n'est que très récemment que le même parti a explicitement pris ses distances avec son ancien chef, qui, lui, n'hésitait pas à y faire allusion régulièrement et à être, pour le coup, cyniquement ambigu sur le sujet. Au Québec, la question nationale a donné lieu parfois à des débats acrimonieux au sein même d'un parti nationaliste modéré, le Parti québécois. Ce fut ainsi le cas à l'époque de René Lévesque au sujet de la reconnaissance des droits linguistiques de la minorité anglophone, mais aussi, plus récemment, autour du projet de charte de la laïcité. Ces deux débats touchaient la même corde sensible: l'*identité* nationale. Par ailleurs, des mouvements nationalistes nettement plus radicaux, mais de moindre importance, comme Atalante, visent à «créer une renaissance identitaire chez les Néo-Français du Québec» (Québécois de souche, s.d.). L'une des actions d'éclat du mouvement a consisté à installer, sur un pont routier de la ville de Québec, une banderole où on pouvait lire un slogan contre l'immigration.

Si le nationalisme d'extrême droite que l'on peut appartenir à l'Action française a contribué en France à ouvrir la voie à la guerre «des races contre





les nations» dont parle Bernanos; si même un nationalisme modéré est susceptible de conduire à des postures de repli sur soi et de rejet des autres, comme cela semble être de plus en plus le cas à l'époque actuelle – par exemple au Québec, où, après la tentative avortée d'implanter une Charte des valeurs par le gouvernement minoritaire du Parti Québécois, un autre parti nationaliste, la Coalition avenir Québec, a fait adopter par un gouvernement majoritaire, le 16 juin 2019, la *Loi sur la laïcité de l'État*, qui restreint les droits et libertés garanties à la fois par la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec et la *Charte canadienne des droits et libertés* –; à la lumière de ces événements, et des discours politiques qui les ont précédés, on peut se demander si l'idée de Maurras, à savoir d'utiliser l'antisémitisme comme outil de conquête des esprits, ne risque pas d'être étendue à d'autres groupes ethniques ou religieux.

Pour approfondir cette question, rappelons d'abord comment Maurras a longtemps maintenu l'équivoque au sujet des juifs en distinguant deux sortes d'antisémitismes. Pour faire simple, il y aurait un bon et un mauvais antisémitisme, comme il y aurait de bons et de mauvais juifs. Le premier type d'antisémitisme est fondé uniquement sur la race et Maurras l'appelle «antisémitisme de peau». Il s'agit de celui théorisé en France par l'ethnoracisme de George Montandon (1935) et l'anthropobiologie de René Martial (1938, 1942), présenté sous forme de pamphlet par l'écrivain Robert Rebattet (1942), mais dont le grand prêtre était sans contredit le médecin et écrivain Louis-Ferdinand Céline, dont les deux brûlots, *Bagatelle pour un massacre* (1937) et *L'École des cadavres* (1938), manifestent clairement dès avant la Seconde Guerre mondiale une approche profondément raciste de l'antisémitisme. Le second type d'antisémitisme est fondé quant à lui uniquement sur la culture et ne devrait avoir d'importance que d'un point de vue politique et juridique, c'est pourquoi Maurras l'appelle «antisémitisme d'État». Ce type d'antisémitisme souffre de plusieurs faiblesses aux yeux des tenants du racisme, il ne vise en effet qu'à «limiter l'influence juive. Objectif insuffisant, qui ignore la guerre des races, et minimise le danger» (Duraffour, 1999). Il ne rend pas non plus compte de manière rigoureuse de l'instabilité et de l'incohérence des gouvernements démocratiques en France dont il a été question plus haut. Selon les théoriciens racistes, ces travers proviennent du métissage des races et c'est donc sur ce point qu'il faut intervenir. Les lois de 1940 et 1941 adoptées par le gouvernement de Vichy sont par conséquent jugées nettement insuffisantes.



Mais, cette distinction entre antisémitisme d'État et antisémitisme de peau, même si elle correspond à une différence réelle, ne doit pas nous conduire à sous-estimer les risques d'une approche «antiraciste» comme celle de Maurras. Stéphane Giocanti cite à ce sujet un extrait révélateur du journal *L'Action française* datant du 17 février 1937, qui montre les pièges qu'une telle distinction peut induire :

L'antisémitisme est un mal. Si l'on entend par là cet antisémitisme de peau qui aboutit au pogrom et qui refuse de considérer dans le Juif une créature humaine pétrie de bien et de mal, dans laquelle le bien peut dominer. On ne me fera pas démordre d'une amitié naturelle pour les Juifs bien nés [patriotes]. Mais il est un antisémitisme politique, un «antisémitisme d'État», lequel est excellent, parce qu'il prévoit l'autre et en peut détourner les malheurs (Giocanti, 2006, p. 385-386).

On le voit ici, Maurras commence par affirmer que l'antisémitisme est un mal, mais il s'empresse de restreindre ce mal aux pogroms, pour ensuite ouvrir la porte à d'autres types d'abus en réintroduisant le bon antisémitisme, l'antisémitisme d'État. Cette dernière forme d'antisémitisme n'est pas censée avoir pour conséquence de nuire à la pratique de la religion juive ni même de mettre en péril les biens de cette communauté, mais seulement de pré-munir l'État, en l'occurrence l'État français, contre cet autre État que formerait en son sein, d'après la thèse des «quatre États confédérés», la communauté juive en refusant à celle-ci l'accès aux fonctions publiques. En maintenant cette position jusqu'à la fin de la guerre, Maurras espérait sans doute préserver ses objectifs politiques sans se compromettre exagérément du point de vue éthique. Mais, en réalité, il n'aura fait qu'encourager la persécution de ceux de ses concitoyens qui auraient pu bénéficier de son aide et de son indéniable talent à un moment critique.

Si l'antisémitisme de Maurras et de l'*Action française* avec lui n'est aucunement raciste, c'est là que réside son ambiguïté. À mon sens, ce caractère équivoque existe encore aujourd'hui dans le nationalisme, et l'exemple du Québec est là pour l'illustrer. La loi québécoise sur la laïcité de l'État me semble, en effet, ambiguë. Alors qu'elle est censée avoir pour but d'affirmer la laïcité de l'État, elle a pour effet principal de restreindre les droits d'une minorité en l'empêchant d'accéder à certaines fonctions publiques. Cela dit, la validité du nationalisme comme option politique ne s'en trouve pas automatiquement ruinée.





Il est, en ce sens, utile de souligner que dès le début de sa carrière, Maurras a pressenti un enjeu important : celui de la centralisation et de ses conséquences pour les régions. Les questions posées par Maurras, d'abord comme membre du Félibrige, puis comme chef de l'Action française, au sujet de la centralisation demeurent encore d'actualité. Il n'y a jamais eu autant de nations sur terre, et le besoin de « localiser » et donc de « nationaliser » les prises de décision est toujours d'actualité. Dans ce contexte, le processus de continentalisation est à peine amorcé. L'Europe de l'Ouest est probablement le sous-continent le mieux intégré, mais après une avancée importante, le mouvement marque le pas. Les citoyens ordinaires n'en voient plus très bien l'intérêt et souhaitent même souvent, sinon un retour en arrière, au moins une pause. La mondialisation, quant à elle, demeure davantage une vue de l'esprit qu'une réalité concrète. Il ne faut pas confondre la libéralisation des marchés à l'échelle mondiale avec l'établissement d'une magistrature mondiale. Les nations ne disparaîtront pas de sitôt. Là-dessus Maurras avait raison. C'est au sujet de l'importance et de la primauté des droits de la personne qu'il avait tort. Il a confondu les apparences avec la réalité. Il pensait qu'aux différences culturelles et visibles de l'extérieur, correspondaient des incompatibilités irréductibles à l'intérieur. Et que, même si ces différences pouvaient être surmontées sur le plan individuel, elles étaient collectivement indépassables. D'où, pour lui, la nécessité d'adopter des mesures générales de protection. Il s'agit là, comme dans le cas de la confusion mentionnée plus haut entre les corrélations et les causes, d'une erreur typique des approches idéologiques en politique. On pourrait ajouter, en ce sens, que son erreur rejette celle des penseurs racistes auxquels il s'opposait, puisqu'eux aussi pensaient qu'il y avait une incompatibilité insurmontable entre les différentes populations. Les racistes attribuaient cette incompatibilité au sang. Ils analysaient les échanges entre les peuples comme on analyse les transfusions de sang et pensaient que l'on pouvait établir une charte des « transfusions » possibles. Or, il y a une grande différence entre les transfusions de sang d'une personne à une autre et ce que l'un des penseurs racistes les plus en vue sous l'Occupation appelait « une transfusion sanguine ethnique » (Maurras, cité dans Taguieff, 1999, p. 316).





BIBLIOGRAPHIE

- Bernanos, Georges, *Correspondance*, tome I, 1904-1934, Paris, Plon, 1971.
- Bernanos, Georges, *Le chemin de la Croix-des-Âmes*, dans *Essais et écrits de combat*, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1995.
- Bernanos, Georges, « Rempart de papier », *Le Figaro*, 22 octobre 1932.
- Céline, Louis-Ferdinand, *Bagatelles pour un massacre*, Paris, Denoël & Steele, 1937.
- Céline, Louis-Ferdinand, *L'école des cadavres*, Paris, Denoël, 1938.
- Duby, Georges (dir.), *Histoire de la France*, Paris, Larousse, 1995.
- Dard, Olivier, *Charles Maurras, Le maître et l'action*, Paris, Armand Colin, 2013.
- Duraffour, Annick « Céline, un antijuif fanatique », dans P.-A. Taguieff (dir.), *L'antisémitisme de plume. 1940-1944 études et documents*, Paris, Berg International Éditeurs, 1999, p. 147-203.
- Giocanti, Stéphane, *Charles Maurras, le chaos et l'ordre*, Paris, Flammarion, 2006.
- Imbeault, Marc et Montifroy, Gérard A., *Géopolitique & Démocraties*, Paris/ Montréal, Frison-Roche/Sciences et Culture, 1995.
- Joly, Laurent, *Naissance de l'Action française*, Paris, Grasset, 2015a.
- Joly, Laurent, « Le FN, Marion Maréchal-Le Pen, Villiers, Zemmour... Ce qu'ils doivent à l'Action française », 5 décembre 2015b, <https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20151204.OBS0752/le-fn-marion-marechal-le-pen-villiers-zemmour-ce-qu'ils-doivent-a-l-action-francaise.html> (consulté le 10 octobre 2017)
- Martial, René, *Race, héritéité, folie. Étude d'anthropo-sociologie appliquée à l'immigration*, Paris, Mercure de France, 1938.
- Martial, René, *Français qui es-tu?*, Paris, Mercure de France, 1942.
- Maurras, Charles, *De la liberté suisse à l'unité française*, <http://maurras.net/textes/155.html> (consulté le 18 novembre 2018)
- Maurras, Charles, *Enquête sur la Monarchie*, suivi d'*Une campagne royaliste au « Figaro »* et de *Si le coup de force est possible*, édition définitive, avec un discours préliminaire et un index des noms cités, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. CXVIII.
- Montandon, George, *L'ethnie française*, Paris, Payot, 1935.
- Montandon, George, *Comment reconnaître le Juif?*, Paris, Nouvelles Éditions Françaises, 1940.
- Nantes, Georges de, *Enquête sur la Monarchie*, <http://crc-resurrection.org/toute-notre-doctrine/restauration-nationale/maurras/action-francaise/enquete-sur-la-monarchie/> (consulté le 3 janvier 2019)
- Nguyen, Victor, *Aux origines de l'Action française. Intelligence et politique vers 1900*, Paris, Fayard, 1991.
- Québécois de souche, site Internet, <http://quebecoisdesouche.info/quest-ce-que-le-mouvement-atalante/> (consulté le 12 juin 2018)



Martin, O. (alias Charles Maurras), «Au service d'Hitler», *Aspects de la France*, 3 février 1949, cité dans l'article «Charles Maurras», Wikipédia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Maurras (consulté le 15 juin 2018).

Rebatet, Lucien, *Les décombres*, Paris, Denoël, 1942.

Taguieff, Pierre-André, «La “science” du docteur Martial», dans P.-A. Taguieff (dir.), *L'antisémitisme de plume. 1940-1944 études et documents*, Paris, Berg International Éditeurs, 1999, p. 295-332.







Chapitre 3

L'attentat à la grande mosquée de Québec: discours d'opinion et discours populistes¹

Maryse Potvin et Mélanie Beauregard

Le Québec a connu depuis 2006 des débats publics polarisés sur les enjeux religieux et, plus récemment, sur le racisme dans la société. La «crise des accommodements raisonnables» en 2006-2008 et le débat sur la «Charte des valeurs québécoises» en 2013-2014 ont été des contextes particulièrement marqués par la prolifération et la banalisation de discours racistes dans la sphère publique (Potvin, 2008a, 2008b, 2018), discours passant du racisme «ordinaire» à un racisme plus «élaboré» (Taguieff, 2007). Ce processus de durcissement ou de «radicalisation» discursif a été visible au cours des dernières années autant dans les médias traditionnels (Potvin, 2008a, 2008b), que dans les sondages d'opinion (Noreau *et al.*, 2015) et les médias sociaux (Bérubé et Campana, 2015). Ces débats ont fait émerger au Québec des groupes populistes ou extrémistes aux discours racistes plus idéologiques, dont plus d'une vingtaine de forums et de groupes actifs sur le Web (Bérubé et Campana, 2015). Ces contextes polarisés ont aussi donné lieu, surtout à partir de 2013, à un accroissement concomitant des crimes haineux rapportés à la police sous les motifs race/origine ethnique et religion (Statistique Canada, 2016), qui ont culminé en violence avec la tuerie à la grande mosquée de Québec en janvier 2017. Cet attentat a fortement médiatisé les groupes extrémistes et populistes au Québec, suscitant une prise de conscience, dans la population comme chez les élus, des processus de radicalisation au sein du groupe majoritaire.

1. Ce texte reprend, avec l'autorisation des revues, des éléments de deux articles de M. Potvin parus respectivement dans *Diversité Urbaine* (2017) et *Religiologiques* (2019). Les références complètes figurent en bibliographie. M. Beauregard a participé à la recherche et à la rédaction pour la partie sur les articles de presse.





Ces débats mettent aussi en lumière le rôle des médias traditionnels et sociaux dans la transformation d'événements ou de faits divers en « crise de société » et en état de « panique morale » par l'usage, selon la théorie de l'*Agenda setting*, de divers procédés médiatiques (mise à la Une, amorçage, cadrage des informations) (Soroka, 2002 ; Potvin, 2008a, 2008b, [1999] 2017c). Maintes études ont montré qu'en dépit de la volonté d'objectivité des médias, le traitement négatif récurrent d'événements impliquant des minorités alimente la construction de celles-ci comme « problème » pour la majorité, ce qui a pour effet d'exacerber la radicalisation des discours d'opinion à leur sujet (Gilroy, 1987 ; Henry et Tator, 2000 ; Van Dijk, 2014). S'il demeure difficile de distinguer l'influence des médias de celle des discours « ambients » ou des événements eux-mêmes sur les représentations et les opinions du public, les médias participent à leur construction, soit par leur traitement des événements, soit en tant qu'espaces de débats et de sociabilité entre interactants², soit comme vecteurs utilisés par les entrepreneurs identitaires pour influencer l'opinion (Rouquette, 2004).

Aujourd'hui, les médias traditionnels sont encore maîtres d'œuvre dans la mise à « l'ordre du jour » des enjeux à débattre dans l'espace public, mais ils se font concurrencer par de nouveaux médias sociaux (NMS) peu régulés, qui reposent sur la communication directe entre des interactants qui alimentent et structurent eux-mêmes les contenus. Ces communautés virtuelles agissent comme « branchement » des uns avec les autres et servent souvent moins à informer qu'à confirmer des idées convenues. Or, Katz et Lazarsfeld (1955) ont très tôt montré que les médias de masse ont moins d'influence sur l'opinion politique des gens que les « groupes de référence » (famille, amis) ou les leaders d'opinion ayant une emprise sur leur entourage. Par un mécanisme dit de « communication à double étage » (*two-step flow of communication*), l'information diffusée est filtrée et retraduite par les amis ou les leaders d'opinion, et le public s'expose ainsi aux messages de façon sélective. Malgré les limites de cette théorie³, quelques chercheurs soulèvent l'hypothèse qu'aujourd'hui, en raison de leur rôle d'administrateurs de plateforme sur le Web, certains individus deviennent des leaders d'opinion

-
2. Nous utilisons le concept d'interactants pour mettre l'accent sur les interactions entre différents intervenants (lecteurs, chroniqueurs, etc.) par, au sein ou à travers les médias lors d'un débat ou d'un événement. Voir Van Dijk (1997b).
 3. On lui a reproché notamment son caractère unidirectionnel, élitiste, mécaniste et simpliste (voir entre autres Rieffel, 2010).





improvisés, engendrant un phénomène dit de «communication à étages multiples» (*multi-step flow of communication*) (Rieffel, 2010). Ces nouveaux leaders contrôlent, diffusent ou censurent des informations, des discours et des échanges entre interactants, en utilisant les procédés des médias traditionnels (mise à la Une, cadrages, amorçage) et parfois des techniques de propagande afin d'exercer une action systématique sur une opinion pour l'influencer à des fins commerciales, politiques ou religieuses (Gerstenfeld *et al.*, 2003). Plusieurs travaux ont documenté les effets des médias sociaux sur la radicalisation des opinions (Harell, 2010 ; Ducol, 2015 ; Bronner, 2015) et les techniques des groupes extrémistes, qui recadrent les nouvelles des médias traditionnels (Stevens et Neumann, 2009 ; Klein, 2009 ; Potvin, 2017a).

Ce chapitre résume à grands traits un projet de recherche du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)⁴ portant sur les discours d'opinion croisés de différents locuteurs en interaction, notamment dans deux contextes discursifs – la presse écrite traditionnelle et les médias sociaux – relatifs à des événements ou à des débats survenus en 2017-2018. L'objectif du projet est de mieux comprendre les processus de radicalisation (socio-discursive) au sein du groupe majoritaire au Québec, et, plus largement, les conditions (sociohistoriques, politiques, culturelles, internationales) qui favorisent la transformation des frontières interne et externe de l'identité québécoise et les mutations du néonationalisme⁵.

Ce chapitre est moins ambitieux et illustre seulement quelques discours d'opinion portant sur l'attentat à la grande mosquée de Québec de janvier 2017, ceux des chroniqueurs de la presse écrite et ceux d'administrateurs de pages Facebook publiques de trois groupes populistes identitaires⁶, entre le 29 janvier et le 1^{er} mars 2017. L'objectif est de dégager les grands «cadrages» utilisés pour donner sens à cet événement. D'abord, il rappelle le contexte de l'attentat et présente brièvement le cadre conceptuel, qui

4. Potvin, Maryse, Tremblay, Stéphanie, Harrel, Allison, Bekki-Berada, Abedelwahed, et Winter, Elke. *Racisme et radicalisation au Québec : cartographie des discours sociaux croisés dans, par, sur et à travers les médias*, projet financé par le CRSH-Savoir 2019-2022.
5. Le néonationalisme est le nationalisme des peuples qui ont été historiquement dominés, conquisis, colonisés et/ou minorisés, et qui luttent contre leur domination et leur disparition (Taguieff, 2007).
6. Taguieff (2007) distingue le populisme identitaire-national du populisme protestataire, qui repose sur un idéal d'hyperdémocratie. Les groupes dont il est question ici sont du premier type.



emprunte à l'analyse critique du discours (Fairclough et Wodak, 1997) et à la « théorie des cadrages » (*framing*) en communication (D'Angelo, 2002, 2012) découlant de celle de l'*Agenda Setting* (McCombs et Shaw, 1993; Borah, 2011 ; Chong et Druckman, 2007 ; de Vresse, 2005 ; Entman, 2004). L'article se penche ensuite sur la démarche méthodologique fondée sur une double analyse lexicale et sociodiscursive (Bonnafous et Tournier, 1995) et souligne, dans le cas des pages Facebook, les mécanismes de la rhétorique raciste et l'usage de techniques propagandistes par les administrateurs de ces pages. L'analyse est illustrée par quelques extraits des textes et relève, dans une discussion conclusive, quelques tendances quant aux cadrages, et leurs liens avec les dynamiques identitaires au Québec.

1. Contexte et cadre conceptuel

1.1 Racisme, islamophobie et radicalisation

L'attentat à la grande mosquée de Québec (Centre culturel islamique de Québec), survenu le soir du 29 janvier 2017, est le premier attentat commis dans un lieu de culte au Canada (Shiab et Castonguay, 2017). Le Centre avait été la cible de plusieurs crimes haineux quelques mois auparavant, dont des graffitis et le dépôt d'une tête de porc devant sa porte (Lacombe, 2016). En mars 2018, le tueur, Alexandre Bissonnette, a plaidé coupable à six accusations de meurtre et à cinq tentatives de meurtre (Bergeron, 2018). Il sera condamné, en février 2019, à la prison à vie sans possibilité de libération conditionnelle avant 40 ans. Le juge a souligné les multiples facteurs aggravants de son geste, tels que son « insensibilité déconcertante, sa froideur, sa détermination », ainsi que « le caractère raciste et haineux de ses meurtres » (Radio-Canada, 2019). Lorsqu'il avait plaidé coupable aux chefs d'accusation, le tueur s'était toutefois défendu d'être raciste ou islamophobe lors de son procès : « je ne suis ni un terroriste⁷ ni

7. Même si, pour plusieurs membres de la société civile, l'attentat était perçu comme un acte terroriste, aucune accusation de terrorisme n'a été déposée contre Alexandre Bissonnette (Bergeron, 2017). L'article 83.01 du *Code criminel* définit le terrorisme comme un acte commis « au nom – exclusivement ou non – d'un but, d'un objectif ou d'une cause de nature politique, religieuse ou idéologique » en vue d'intimider la population « quant à sa sécurité, entre autres sur le plan économique, ou de contraindre une personne, un gouvernement ou une organisation nationale ou internationale à accomplir un acte ou à s'en abstenir ». http://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/jp-cj/victim/rr09_6/p3.html



un islamophobe. Plutôt, je suis une personne qui a été emportée par la peur, par la pensée négative et par une sorte de forme horrible de désespoir» (Béclair-Cirino, 2018). Lors de son arrestation, il avait pourtant affirmé avoir agi pour «sauver des gens» et «protéger sa famille» d'une «attaque terroriste» (Frenette, 2018), justifiant ainsi sa peur des musulmans.

En associant tous les musulmans au terrorisme dans son geste pour «sauver des gens», le jeune Bissonnette avait construit une représentation des musulmans si différenciée du Nous, si essentialisée et déshumanisée qu'elle justifiait alors, à ses yeux, leur extermination. Or, le racisme est bien ce processus de construction de différences irréductibles et dévalorisées, réelles ou imaginaires, découlant d'un rapport de pouvoir et servant à justifier une infériorisation de l'Autre pour légitimer sa domination, son expulsion ou son agression (Memmi, 1994 [1982]; Potvin, 2017c [1999]). L'islamophobie est l'une des expériences sociohistoriques du racisme envers (et vécue par) les personnes musulmanes (ou perçues comme telles), qui repose sur la construction en tant que processus social de différences «naturalisées» (essentialisation du marqueur religieux), découlant des rapports inégaux de pouvoir (mondiaux et/ou nationaux) entre majoritaires et minoritaires. L'islamophobie utilise les marqueurs culturels et religieux construits comme des traits négatifs généralisés à tout un groupe humain (tels que : « *violence, misogyny, political allegiance/disloyalty, incompatibility with Western values* », Garner et Selod, 2015, p. 13), afin de différencier et d'inférioriser ces individus en leur assignant une identité ou une appartenance groupale, réelle ou imaginaire, à l'islam (Selod, 2015; Selod et Embrick, 2013; Cainkar et Selod, 2018).

De plus, en tant que processus, le racisme/l'islamophobie peut franchir des «paliers» (Wieviorka, 1998), passant du «racisme ordinaire» au «racisme élaboré» (Taguieff, 1997), ainsi que du préjugé à la violence. Le racisme ordinaire, plus diffus et spontané, repose sur des représentations plus ou moins conscientes, fondées sur la différenciation Nous/Eux et se déploie souvent sur un mode imaginaire, sans contacts réels (Guillaumin, [1972] 2002). Le racisme élaboré (Taguieff, 2007) est structuré idéologiquement, axé sur une *justification rationalisée* de la défense de soi ou de l'exclusion de l'Autre, et souvent objet de propagande par des groupes organisés, qui font appel à la *légitimation politique*. L'expression la plus formalisée de l'idéologie raciste renvoie au système juridique et politique, à l'adoption de lois discriminatoires envers certains groupes, faisant de la différence supposée ou



réelle une catégorie du droit ou du non-droit (comme dans le régime nazi et celui de l'apartheid, notamment) (Taguieff, 2007).

Le passage d'un palier à l'autre peut être vu comme un processus de « radicalisation » idéologique ou de « cristallisation politique » (Wiewiorka, 1993). Abordé ici, à l'instar de Collovald et Gaïti (2006), dans une perspective interactionniste, c'est donc un *processus* constitutif des interactions sociales et des rapports de pouvoir entre groupes majoritaires et minoritaires. Ce processus peut mener à une action plus violente, liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux. Cette action peut être organisée ou désorganisée (le geste d'un « loup solitaire »), mais elle demeure fondée sur des représentations essentialistes ou racialistes des identités, de soi et de l'Autre dans des contextes polarisés. Elle puise dans un « faisceau de conditions » politiques, sociales et historiques et dans des facteurs de vulnérabilité, individuels et/ou collectifs (Garner et Selod, 2015). Perceptible dans la colère du *angry white man* tout autant que dans celle du jeune exclu, intimidé ou racisé, le *processus de radicalisation* peut aller au-delà de la critique sociale, s'activer et progresser vers la violence dans des contextes polarisés, de crises identitaires et de conflits, engendrés par les dynamiques mondiales, nationales ou locales (Potvin, 2017a). Il peut donner lieu à des discours populistes ou racistes qui se « durcissent » sur les plans idéologique et doctrinaire, à des comportements violents (Bramadat et Dawson, 2014; King et Taylor, 2011) et à des manifestations plus formalisées pouvant aller jusqu'au racisme d'État (comme l'apartheid ou le régime nazi), au meurtre ou au génocide. La radicalisation n'est pas une conduite propre aux groupes minoritaires mais le résultat d'interactions mettant en jeu les acteurs de la vie sociale et politique, à travers des jeux politiques « ordinaires » (concurrence, surenchère médiatique) qui caractérisent la vie démocratique, mais peuvent aussi produire des radicalités (Collovald et Gaïti, 2006).

Par ailleurs, rappelons que la rhétorique populiste repose sur la peur inconsciente du déclassement social de sa communauté, associée à la conviction que l'identité traditionnelle est menacée par l'immigration et que le système politique est incapable de traiter les demandes sociales (Wiewiorka, 1993). Cette rhétorique repose aussi sur le sentiment d'une distance entre le peuple et les pouvoirs (ceux d'élites détachées des intérêts de celui-ci et incarnant le pluralisme), exprimé par des leaders ou par des citoyens qui se sentent impuissants face à leur destinée ou à l'anomie, et qui vivent des phénomènes d'exclusion ou de chute sociale (Ionescu et Gellner, 1972).



Pour abolir cette distance, ils parlent au nom d'une communauté unitaire mythifiée, qui articule l'opposition entre le normal et le déviant, se polarise sur l'immigré (Windisch, 1978) et *résiste* à la déstructuration par le marché, la mondialisation ou le pluralisme. Le populisme politique propose de recomposer ce qui se défait, pour (re)fusionner le social, le politique et le culturel, ce qui entraîne souvent l'émergence de leaders charismatiques, capables de concilier ces contradictions au sein d'un mythe et d'incarner une synthèse du passé et de l'avenir, de l'identité et du changement. Le populisme peut se cristalliser dans une formation politique ou se dissoudre lorsque les attentes sociales ou culturelles sont prises en charge par les partis traditionnels.

1.2 Le «framing» ou les cadres d'interprétation dans les discours sociaux

Les cadres interprétatifs d'un terme ou d'un événement par les individus et les groupes jouent un rôle fondamental dans la description et la compréhension des réalités politiques et sociales (Lemarier-Saulnier, 2016). La question du cadre d'interprétation a largement été développée en études des médias. Le cadrage découle de la théorie de l'*Agenda setting* (McCombs et Shaw, 1993), cette capacité des médias traditionnels à mettre à l'ordre du jour les enjeux à débattre dans l'espace public. De nombreux travaux ont montré la relation entre l'importance que les médias accordent à un enjeu et celle que le public va lui donner (Soroka, 2002). En focalisant l'attention du public sur une question, les médias orientent les problèmes qui méritent de faire l'objet d'un débat (par le *priming* ou «effet d'amorçage»). De plus, la façon de *nommer* ou de cadrer un enjeu ou une nouvelle va influer sur les perceptions du public et sur l'importance accordée à certains points de vue (Iyengar, 1991). En définissant ainsi des angles ou cadres d'interprétation jugés légitimes pour une question donnée, les médias orientent les perceptions vers un point de vue particulier et réduisent souvent les autres points de vue à la marginalité ou au silence (Noëlle-Neumann, 1974; Morey et Yaquin, 2011). Par exemple, le terme de radicalisation qui a été appliqué historiquement à différents mouvements contestataires (Black Panthers, féminisme radical) et à des groupes «terroristes» de gauche ou de droite, est quasi exclusivement accolé aux jeunes djihadistes depuis quelques années, et apparaît comme un synonyme d'islamisme radical dans les discours médiatique et politique (Borum, 2011; Kundnani, 2012;





Sedgwick, 2010). Le marqueur religieux agit ainsi comme principal cadre d'interprétation du phénomène (Lentin, 2014; Garner et Selod, 2015).

Le cadrage est aussi le processus expliquant la construction du sens qui s'opère autant chez le locuteur dans un média que dans « la tête » du récepteur (Chong et Druckman, 2007 ; Lemarier-Saulnier, 2016). Selon Entman (1993, p. 52) : « *To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described.* » Ainsi, par la mise en relief de certains éléments clés, par le choix des mots, des expressions et des images, les différents locuteurs en interaction, par et dans les médias, participent à la construction de sens entourant ces éléments, ou les événements. Le cadrage touche autant les contenus narratifs que leur mise en scène, car même en ne faisant que « rapporter » des nouvelles, en les traitant de manière événementielle ou factuelle, les journalistes, mais aussi les titreurs et les responsables graphiques dans les médias choisissent un angle de traitement (images, titres, personnes interviewées) susceptible d'orienter les perceptions du public.

Plusieurs recherches se sont intéressées à la façon dont les médias construisent et présentent les enjeux, ainsi qu'aux effets des cadrages médiatiques sur l'opinion publique, notamment en croisant les différents discours (Gamson et Modigliani, 1989 ; Benford et Snow, 2000 ; Gitlin, 2003 ; Potvin, 2008a, 2008b). Dans l'analyse critique du discours, les discours sociaux sont des moyens d'investiguer les enjeux de pouvoir (Fairclough et Wodak, 2017 [1997] ; Wodak, 2008, 2009 ; Van Dijk, 2014). En tant que pratiques sociales et interactions discursives autour d'un événement, les discours sont constitutifs à la fois des structures sociales, des relations de pouvoir, de l'histoire, des idéologies, des problèmes sociaux et de la culture dans un contexte sociétal donné : « *Describing discourse as social practice implies a dialectical relationship between a particular discursive event and the situation(s), institution(s) and social structure(s), which frame it* » (Fairclough et Wodak, 2017 [1997], p. 258). Par contre, la médiation entre l'événement (ou l'enjeu) et les structures du discours est cognitive – ou sociocognitive (Windisch, 1978) –, car c'est la représentation subjective de cet événement qui contrôle le texte et la parole d'un individu (Micheli, 2006). Les liens entre texte et contexte sont interprétés et médiatisés par les locuteurs dans une situation





donnée, et leurs discours comportent les termes et les angles ou *cadrages* qu'ils jugent les plus pertinents pour expliquer celle-ci.

Enfin, les cadrages peuvent reposer sur plusieurs mécanismes « socio-cognitifs » qui se déploient dans les discours d'opinion (Windisch, 1978). Certains peuvent relever d'une rhétorique populiste et/ou raciste, tels que les mécanismes, souvent imbriqués, de : dichotomisation Nous/Eux, généralisation, infériorisation et diabolisation de l'Autre, victimisation de soi groupale, catastrophisme, appel à l'expulsion ou à l'élimination de l'Autre, à la légitimation politique ou au combat (Potvin, 2008a, 2008b, 2017c [1999]). Faisant intervenir des mythes préexistants, des affects collectifs et des idéologies, ces mécanismes font référence au sens donné à une question, à un événement ou à un enjeu par les interactants dans un contexte donné et peuvent être mobilisés par certains groupes pour influencer l'opinion au service d'une cause, par ou à travers des procédés de communication et à des fins politiques⁸.

Ce sont ces cadres interprétatifs et sociodiscursifs que nous dégageons dans notre analyse.



2. La démarche méthodologique

Notre analyse des discours d'opinion utilise une double analyse lexicale et sociodiscursive qui dégage la fréquence, le choix et l'usage des termes, les contextes d'utilisation et les cadres d'interprétation donnés à l'attentat de 2017 par les auteurs des textes. Cette double analyse permet d'illustrer brièvement⁹ certaines significations « communes » ou représentations sociales implicites ou explicites des rapports ethniques présentes chez ces auteurs.

L'analyse de la presse écrite traditionnelle a porté initialement sur un corpus de 625 articles de type événementiel (374) et d'opinion (251) (chroniques, éditoriaux, lettres de lecteurs et intellectuels), recueillis à partir de mots clés¹⁰ dans cinq grands journaux québécois (*La Presse+*,

-
8. Voir aussi les théories de Gamson *et al.* (1982) et de Benford et Snow (2000) sur les « cadres de l'action collective » au sein des mouvements de protestation.
 9. Pour une analyse plus approfondie, voir Potvin et Beauregard (2019).
 10. L'attention a porté sur la présence des *groupes de mots* suivants : racisme(s) et raciste(s) ; islamophobie et islamophobe(s) ; extrême(s) droite et extrême(s)-droite ; radicalisation, radical, radicaux, radicalisé(e)(s), radicalisme ; terrorisme et terroriste(s).



Le Devoir, Le Journal de Montréal, Le Soleil et The Montreal Gazette) entre le 30 janvier 2017 et le 1^{er} mars 2017.

TABLEAU 1. Répartition du nombre d'articles (événementiel et d'opinion) publiés dans le mois ayant suivi l'événement selon le journal

Types d'articles	La Presse+	Le Devoir	Le Journal de Montréal	Le Soleil	The Montreal Gazette	Total
Événementiel/actualité	74	44	84	121	51	374
Opinion* (total)	72	48	61	37	33	251
Chroniques	37	17	57	16	20	147
Éditoriaux	5	3	0	6	0	14
Lettres (grand public)	10	9	4	6	6	35
Lettres (intellectuels)	20	19	0	9	7	55
Total	146	92	145	158	84	625

* Les articles d'opinion comprennent les chroniques, les éditoriaux, les lettres d'intellectuels et les lettres de lecteurs (grand public).

Nous avons utilisé les bases de données *Eureka.cc* et *Canadian Major Dailies*. On constate que les chroniques sont plus nombreuses dans *Le Journal de Montréal* et *La Presse+* que dans les autres journaux, alors que les lettres d'intellectuels sont plus fréquentes dans le journal *La Presse* (Tableau 1). Dans ce chapitre, l'analyse sera illustrée par quelques exemples de cadrages relevés dans la *presse d'opinion* seulement, et plus spécifiquement dans les chroniques et éditoriaux.

Dans le cas des pages Facebook¹¹, l'approche combine l'analyse lexicale et l'analyse sociodiscursive, mais en s'intéressant tout particulièrement à l'usage, par les leaders ou administrateurs de pages, à la fois de cadrages discursifs reposant sur les mécanismes sociocognitifs du populisme (vus précédemment), de procédés utilisés par les médias traditionnels (*agenda setting*) et de techniques propagandistes «classiques» (Domenach, 1969;

11. Seules les pages Facebook publiques ont été consultées. Les pages capturées et conservées du 29 janvier au 15 mars 2017 tiennent compte uniquement de la section «publications» et des premiers commentaires des membres, car plusieurs des commentaires subséquents avaient été désactivés sur les pages de La Meute au moment de la collecte, ou dans les jours suivants (les retraits sont signalés sur les pages Facebook).



Ellul, 2008 [1962] ; Gourévitch, 1981) telles que : la désignation d'un ennemi ou bouc émissaire ; la répétition orchestrée de thèmes et de termes ; la pression conformiste du groupe ; le recours aux mythes et aux affects pour susciter peur, haine, approbation ; l'usage de slogans et la distorsion des faits (accusations/diffamation ; fabrication, manipulation de nouvelles, de sondages, sources non citées). Ces techniques permettent d'articuler et d'amplifier les cadres (Gamson, 1992), de façon à relier entre eux des événements et accentuer leur signification afin de créer une cohérence et une unité groupale.

3. L'analyse du traitement de l'attentat dans la presse écrite

3.1 L'analyse lexicale

L'analyse lexicale montre que parmi les groupes de mots utilisés pour parler de l'attentat à la grande mosquée dans l'ensemble du corpus (625 articles), les termes « terrorisme » et « terroriste(s) » sont les plus utilisés parmi ceux observés, apparaissant dans 40 % de l'ensemble des articles (événémentiels et d'opinion) parus entre le 30 janvier 2017 et le 1^{er} mars 2017 (tableau 2).

TABLEAU 2. Pourcentage d'articles (événémentiels ou d'opinion) mentionnant certains termes

Termes ou expressions	Nombre d'articles	Pourcentage d'articles mentionnant ces mots (sur 625)
Terrorisme, terroriste(s)/terrorism, terrorist(s)	250	40,00 %
Extrême(s)(-) droite, extrême(s)(-)droite, extrémisme(s), extrémiste(s), far-right	184	29,44 %
Racisme(s), raciste(s)/racism(s), racist(s)	180	28,80 %
Islamophobie, islamophobe(s)/islamophobia, islamophobic	167	26,72 %
Radicalisation, radical, radicaux, radicalisé(e)s, radicalisme, radicalization, radical, radicalized, radicalism	104	16,64 %

Alors que ces termes sont peu fréquents dans *The Montreal Gazette* (27 articles), leurs occurrences sont plus nombreuses dans *La Presse+* (67 articles), *Le Soleil* (57), *Le Journal de Montréal* (54) et *Le Devoir* (45).



Par contre, les termes «islamophobie», «islamophobe(s)» et «radicalisation», «radical», «radicaux» et «radicalisé(e)(s)» sont ceux que l'on retrouve le moins souvent dans les pages de ces journaux québécois. La plupart des textes comportant ces termes sont des chroniques ou des éditoriaux ($\pm 80\%$) (tableau 3).

TABLEAU 3. Pourcentage d'articles d'opinion mentionnant certains termes

Termes ou expressions associés à :	Nombre d'articles	Nombre de chroniques ou d'éditoriaux	Pourcentage d'articles d'opinion mentionnant ces mots (sur 251)
Islamophobie	85	68	33,86 %
Radicalisation	40	31	15,94 %

Au sein des chroniques et des éditoriaux, les termes liés à l'islamophobie apparaissent davantage dans *La Presse+* (28) et *Le Journal de Montréal* (22). *Le Devoir* et *The Montreal Gazette* font une utilisation similaire de ces termes, soit dans 15 articles chacun, tandis que *Le Soleil* (5) est le journal où ces mots apparaissent le moins. Quant aux termes liés à la radicalisation, *Le Journal de Montréal* (13), *Le Devoir* (11) et *La Presse+* (9) sont les journaux où ils sont les plus fréquents alors que c'est l'inverse dans *Le Soleil* (4) et *The Montreal Gazette* (3).

Puisque les mots liés à l'islamophobie et à la radicalisation sont les moins utilisés, nous avons décidé de présenter ici une courte analyse sociodiscursive des principaux cadres d'interprétation de ces termes dans les chroniques et les éditoriaux, en présentant quelques extraits.

4. L'analyse sociodiscursive des chroniques et des éditoriaux

L'analyse sociodiscursive des cadrages ou angles d'interprétation des termes «islamophobie» et «radicalisation» chez les chroniqueurs montre que leur usage ne signifie pas leur reconnaissance comme un problème de société. En effet, parmi les 68 chroniques ou éditoriaux qui nomment l'islamophobie pour parler de l'attentat, plusieurs critiquent l'usage du concept, ou nient que le phénomène soit répandu au sein de la société québécoise. Chez ces derniers, quatre cadres d'interprétation du concept d'islamophobie se dégagent: 1) comme un instrument servant à «discréder» ou à «censurer le débat public» (sur l'islamisme); 2) comme un phénomène isolé et non représentatif de la société québécoise; 3) comme



une notion instrumentalisée à des fins politiques ou clientélistes ; 4) comme une notion elle-même empreinte d'ambiguïté.

Le premier cadre d'interprétation est présent dans 13 textes (7 proviennent du *Journal de Montréal*, 3 de *La Presse+* et 3 du *Devoir*). Plusieurs auteurs observent que le concept d'islamophobie participe à une certaine censure des critiques de l'islamisme :

L'islamophobie est une expression nouvelle. C'est en fait un bâillon qu'on utilise en particulier pour faire taire ceux qui critiquent les pratiques sanguinaires des islamistes. Précisons qu'il n'est pas question ici de nier la discrimination intolérable qui existe à l'endroit des musulmans. Mais l'Occident est devenu un terrain de guerre où des djihadistes se déploient. En France, en Allemagne, en Angleterre, en Belgique et, avant tout, aux États-Unis depuis le 11 septembre 2001 (Bombardier, 2017b).

On assiste à une diabolisation de la laïcité, on crie injustement au racisme et à l'islamophobie, un concept hautement controversé souvent utilisé pour interdire toute critique de l'islam, et on nous présente les accommodements religieux comme une solution miracle au vivre-ensemble (El-Mabrouk, 2017).

Une des manifestations les plus visibles de cette résistance à la neutralité est sans doute le port du voile islamique, de plus en plus présent, notamment dans les CPE, les écoles et leurs services de garde. Nul n'ose plus s'exprimer sur sa présence dans les institutions publiques, sous peine d'accusations de racisme et d'islamophobie (El-Mabrouk, 2017).

Laissons donc tomber les arguties sur l'islamophobie et concentrons-nous sur des mots moins chargés, moins controversés (Cardinal, 2017).

Le second cadre relève de la réfutation de l'islamophobie comme phénomène répandu ou systémique au Québec, les auteurs favorisant une compréhension du phénomène comme un passage à l'acte isolé et une trajectoire pathologique. Cinq articles d'opinion s'inscrivent dans cette tendance : trois dans *Le Journal de Montréal*, un dans *Le Soleil* et un dans *Le Devoir*. Pour ces auteurs, la tuerie à la grande mosquée est un geste islamophobe qui ne peut être généralisé à l'ensemble de la société :

Cet attentat ne prouve pas l'existence d'un racisme et d'une islamophobie systémiques au Québec, une société qui véhicule un message global d'entraide, de solidarité, d'accueil et d'ouverture comme l'ont prouvé lundi les leaders politiques (Myles, 2017).



Déjà hier, à la radio, j'entendais le « ce n'est-que-le-prolongement inévitable-de-l'islamophobie-galopante au-Québec », ce qui est une pure sottise (Facal, 2017a).

On se servira cependant de lui pour pérorer sur LA région de Québec au grand complet, sur l'extrême droite au grand complet, sur l'islamophobie galopante qui engloutirait tout le Québec (Facal, 2017b).

Pour les deux autres cadres d'interprétation, ceux-ci n'apparaissent que dans quelques articles du *Journal de Montréal*. L'islamophobie est ici cadrée soit comme un outil politique clientéliste, pour obtenir le vote populaire (Hébert, 2017), soit comme relevant d'un « usage excessif de l'hyperbole » (Ravary, 2017).

En ce qui concerne les cadrages des mots liés à la *radicalisation*, dans les 40 articles d'opinion utilisant ce terme, la moitié fait référence à l'islam radical. Deux cadrages principaux se dessinent également, soit une lecture de la radicalisation du tueur comme étant ancrée dans un contexte social et politique qui a favorisé son émergence, et une lecture individualisée, psychologisante et pathologisante de l'acte de Bissonnette. Dans le premier cas, la société québécoise porte une part de responsabilité en ce qu'elle contenait, en son sein, les conditions d'émergence d'un tel geste, la tuerie étant :

[...] a product of the last 10 years of Islamophobia, of hatred and contempt, promoted by some factions in this province who have been fanning the flames. He may have pulled the trigger, but it's racist and supremacist ideas that are responsible for creating that mentality and that kid (Brownstein, 2017).

Il n'est jamais facile de comprendre les motivations profondes d'un individu qui décide d'assassiner ses semblables, mais on doit certainement s'interroger sur les conditions qui peuvent l'encourager à commettre un acte aussi barbare que le massacre de la mosquée de Québec (David, 2017).

Pour ces chroniqueurs, la tuerie s'inscrit dans un contexte empreint d'un malaise identitaire exacerbé par divers acteurs sociaux qui créent un climat propice aux actes de violence :

Car qui remettre en cause, sinon les démons et les peurs de nos propres sociétés ? Alexandre Bissonnette, c'est notre enfant à tous. Québec est le miroir d'un territoire entier et d'un Occident en déroute, à raison parfois puisque tout change trop vite, d'où la nécessité des appels d'air sur ce baril de poudre. Se voiler la face, déclarer : « Je n'y suis pour rien. Je n'ai pas tué ». Trop facile, trop stérile. Si le grand poète d'origine juive Leonard Cohen était capable de dire : « Le nazi, c'est moi ! » les radios poubelles de Québec, des chroniqueurs de



Montréal et bien des lanceurs de tisons enflammés peuvent charger leurs épaules de quelques menues responsabilités...» (Tremblay, 2017)

Un rappel que nul n'est à l'abri, évidemment. Mais aussi un rappel qu'il existe en Occident, au Canada, au Québec, un malaise, un ressentiment, une intolerance contre la communauté musulmane, cible d'« actes isolés », mais néanmoins répétés. On ne peut évidemment échafauder de grandes théories à partir d'un seul attentat commis par un seul homme dans une seule mosquée, surtout pas à cette étape de l'enquête. Mais on ne peut pas non plus passer sous silence le contexte dans lequel un acte aussi barbare a été commis (Cardinal, 2017).

Grâce à la technologie, la haine a donc envahi la culture actuelle. L'horreur au quotidien est relayée en direct, d'où qu'elle provienne. Le tueur de Cap-Rouge vivait non pas avec les ressentiments du passé, mais dans une apocalypse de l'avenir qu'il a concrétisée. Sa radicalisation s'est exprimée en tuant des musulmans, mais il aurait sans doute pu réussir en s'abreuvant sur les réseaux sociaux à se transformer en djihadiste, tueur de mécréants chrétiens, juifs ou musulmans modérés (Bombardier, 2017a).

Pour le second groupe, la tuerie à la mosquée est principalement décrite comme un geste individuel, relevant de la « folie » du tueur plutôt que de causes ancrées dans le contexte social et politique. Plusieurs textes du *Soleil* et du *Journal de Montréal* rappellent l'intimidation vécue par Bissonnette et soulignent le processus de radicalisation idéologique en lien avec le profil psychologique du tueur :

L'image de nos concitoyens musulmans abattus de dos alors qu'ils priaient tranquillement dans leur mosquée, sans embêter personne, restera d'une horreur inqualifiable. Mais il est inutile et dangereux de faire porter le poids d'un acte meurtrier aussi lourd à toute une société. [...] Ces crimes crapuleux ont été commis par un esprit dérangé qui n'a eu besoin de l'aide de personne pour nourrir sa haine. Cette haine ne nous définit pas. Cette haine n'est pas la nôtre (Maréchal, 2017).

Le jeune homme y est décrit comme un être antisocial et malheureux, qui fut rejeté, raillé et intimidé depuis l'école primaire où il était plus petit que les autres. [...] L'intimidation est une trajectoire connue et un terreau fertile pour le terrorisme. Il suffit ensuite d'y semer la haine et de la canaliser pour faire pousser une bombe à retardement. Le jeune Bissonnette en était-il conscient ? Comment saurais-je ? (Bourque, 2017).



4.1 Discussion de cette partie

Cette courte présentation d'une analyse en cours révèle que les chroniqueurs et les éditorialistes ont davantage utilisé les termes d'extrémisme ou de terrorisme que ceux d'islamophobie et de radicalisation pour parler de l'attentat dans les premières semaines suivant l'événement. De plus, les articles qualifiant l'acte du tueur d'islamophobe l'abordent souvent sous l'angle de la pathologie plutôt que sous celui du problème de société : l'acte est isolé et l'islamophobie n'imprégnait pas les rapports sociaux au Québec, bien que certaines influences négatives soient fortement soulignées (les « radios-poubelles » et les groupes extrémistes). Par ailleurs, les dimensions « radicale » et islamophobe du geste sont parfois mises en doute ou délegitimées. Enfin, la radicalisation et l'islamophobie sont fréquemment mobilisées en faisant référence à l'islamisme ou à l'islam. L'usage de la notion de radicalisation semble ainsi réservé à « l'islamisme radical » (et aux jeunes djihadistes), comme c'est le cas en Europe et aux États-Unis (Selod, 2015 ; Selod et Embrick, 2013). À cet égard, on peut s'interroger sur les termes et les cadrages qui auraient prédominé si un jeune musulman avait commis un acte semblable dans une église catholique.



5. Les pages Facebook et le rôle propagandiste des administrateurs

5.1 Cadres d'interprétation et usage des mécanismes sociocognitifs de la rhétorique populiste

En analysant les nouvelles mises en ligne, les commentaires des administrateurs et quelques échanges entre « amis » ou sympathisants de trois groupes populistes identitaires (La Meute, Atalante et la Fédération des québécois de souche [FQS]) du 29 janvier au 1^{er} mars 2017, on constate que le 29 janvier, les trois groupes ont affiché un message de sympathie envers les familles touchées par la tuerie à la grande mosquée. Mais à peine quelques heures plus tard et en dépit d'un contexte sensible, les commentaires et les échanges sont rapidement redevenus victimaires et accusateurs. Par exemple, sur la page d'Atalante, le 30 janvier (lendemain de l'attentat), on pouvait lire :

Depuis les délires sur le phénomène de radicalisation des jeunes québécois, le gouvernement et ses institutions placent au même niveau de dangerosité des organisations identitaires avec des groupes terroristes prônant le Jihad. Le





résultat en est le suivant ; dès le début des événements tragiques qui se sont passés à Québec, les organisations nationalistes sont pointées du doigt, voire même accusées par la bande.

Trois «ennemis» et boucs émissaires sont constamment mis de l'avant autour des mêmes thèmes et sont imbriqués ou amalgamés dans leurs discours : l'islamisme, le multiculturalisme et «l'immigrant illégal». Par exemple, Le 9 février 2017, soit 10 jours après la fusillade, les administrateurs de la FQS relaient un article sur la demande d'un cimetière musulman à Sherbrooke, qui fait réagir L. D. : «Comme j'veux le week-end dernier et continuerai à dire : Nos pleutres leurs ont dit durant le show de boucane qui servait de funérailles ; demandez et on vous donnera. Bah, voilà l'résultat». Sur le même thème, le 10 février, une nouvelle de la FQS paraît sous le titre : «*Le Journal de Montréal* : "30 ans de prison pour l'incendie d'une mosquée aux États-Unis", avec ce commentaire de l'administrateur : «L'incendie d'une mosquée n'est pas un modèle à suivre, au contraire. Il serait juste intéressant que ceux qui commettent des actes anti-chrétiens soient jugés aussi sévèrement», et les échanges qui s'ensuivent continuent sur ce ton victimaire (C. L : «Que faites-vous de ceux qui brûlent les églises?»). Le 21 février 2017, un administrateur de la FQS relaie une autre nouvelle de *La Presse* : «Mosquée vandalisée : un homme de 26 ans formellement accusé», qui suscite des commentaires combinant victimisation de soi, catastrophisme, comparatisme, diabolisation des politiciens, des immigrants, des musulmans.

F. B. : Ils ont exagéré et ils se plaignent ! Les musulmans refusent de s'adapter à leurs pays d'accueil, ils doivent donc être expulsés en bloc, ou nous perdront le seul endroit au monde où nous pouvons vivre notre culture, qui refuse l'oppression des femmes et des enfants comme marchandise sexuelle.

M. B. : Mois de février 2017 difficile pour les Québécois... on se fait voler un peu de notre «pays» jour après jour. Les politiciens crasseux qui en rajoutent en leurs donnant mer et monde. Les Québécois peuvent bien être éccœurés de voir ça. On coupe dans tous les services, on va faire travailler nos aînés jusqu'à 70 ans parce que on a pu d'argent, mais hey, tu es immigrant ILLÉGAL t'as 50 enfants, viens à Montréal te faire soigner gratuit, lol... ça ne fait aucun sens.

Les mêmes mécanismes sont constamment réactivés. Le comparatisme victimaire fait souvent référence à la perte de la religion chez le groupe majoritaire, ainsi qu'à l'état d'abandon des églises catholiques, du patrimoine et de la vie communautaire, ce qui exacerbe le sentiment d'injustice et encourage l'appel au peuple et à la mobilisation. Le 1^{er} mars 2017, la FQS



affiche le lien vers son Observatoire de la déchristianisation au Québec, qui contient une « Cartographie des gestes anticatholiques au Québec », avec une carte interactive qui identifie tous les lieux au Québec où les églises et les cimetières catholiques ont été vandalisés ou profanés, avec ce commentaire de l'administrateur :

Une mise en perspective s'impose... des lieux de cultes et cimetières catholiques sont victimes de vandalisme à longueur d'année dans l'indifférence totale des médias, des politiciens et des groupes minoritaires qui demandent tant de « solidarité »... où sont-ils le reste de l'année ? La différence de traitement est flagrante lorsqu'il s'agit d'une mosquée ou synagogue. Voilà le résultat du multiculturalisme ; la haine de soi, de sa culture, sa religion et de son patrimoine.

Les réactions à cette nouvelle diabolisent les élites et les minorités religieuses, et victimisent le groupe majoritaire :

M. D. : Inquiétant et surtout choquant ! Si une synagogue est vandalisée, tout le monde se déplace... mais une église, tout le monde s'en fou !! C'est révoltant, ce double standard... Québécois catholique = fait divers. Juif ou musulman = mobilisation politique et médiatique à l'échelle nationale et enquête pour un crime haineux. Écœurant.

Le 1^{er} mars 2017, les échanges sur la page de la FQS portant sur l'annonce faite par le maire Labeaume de la création d'un cimetière musulman à Québec (information de TVA Nouvelles relayée par la Fédération), montrent l'usage de la victimisation de soi et de la diabolisation des musulmans :

R. G. : Pourquoi ? Nos cimetières leurs conviennent pas ! Pourtant ils ont choisis d'immigrer dans un pays Chrétien !

M. L. : Aussitôt que l'entente va être signée, les musulmans vont insister pour qu'on change le nom de St-Apollinaire pour un autre nom. Ensuite ils vont demander une route privée juste pour eux et toutes sortes de demandes, et les citoyens vont être obligés d'accepter toutes leurs demandes car les maires ne mettent pas leurs culottes.

La victimisation est aussi liée à la couleur des « Blancs » victimes de ces « milliers d'immigrants », sur les pages de la FQS :

Le 5 février 2017 : Nous le répétons, une société multiculturelle et multiraciale est une société multi-conflictuelle. Vous êtes blanc ? Peu importe votre opinion ou idéologie, vous êtes coupables d'exister, voilà comment les minorités nous remercient de l'accueil et des frontières ouvertes : en vous excluant.

Le 7 février 2017 : Famille Shafia : Encore du braillage au racisme... même quand ils butent leur propre famille, c'est la faute du racisme des méchants



blancs oppresseurs remplis de « stéréotypes ». Vraiment c'est à se demander pourquoi des milliers d'immigrants viennent ici... Ce pays du « racisme systémique », terre de préjugés et de l'oppression infernale. Ça doit expliquer aussi pourquoi les progressistes luttent ici plutôt qu'en Afghanistan, en Iran, ou en Chine... ces belles terres de diversité et de vivre-ensemble, sans blancs donc sans problèmes... n'est-ce pas?

Le 21 février 2017, la FQS a relayé un article du *Journal de Montréal* soutenant que « [l]e quart des Canadiens souhaiterait un décret migratoire comme celui du président Trump » pour contrer l'immigration illégale :

S.S. : Je suis sûr que c'est plus que le quart, mais le monde a peur de le dire.

J. L. : Imaginez qu'on n'a pas le droit à un médecin de famille déjà, avec le nombre de personnes qui vivent au Québec, avant 2-3 ans et +... Eux, ils ont plein de maladie, comme la gale, etc. On va faire quoi tantôt? [...] Je pense qu'on ne devrait plus accepter d'immigrants quand NOUS, on n'est pas bien traités. NOUS SOMMES DES QUEBECOIS, PAS DES CHIENS.

Toujours le 21 février, un administrateur de la FQS affiche ce commentaire : « Et si Trump avait raison sur les médias? 49 % des Américains croient Donald Trump, alors que seulement 39 % croient les médias ». Dans une nouvelle du groupe Atalante intitulée « La faute aux médias », le 17 février 2017, M. S. réagit :

Les médias aiment bien parler de l'extrême droite et essaient de faire des liens avec un acte commis par un désaxé. Le gouvernement veut faire taire le peuple, nous ôter notre droit d'expression à nous les Québécois, alors que le coran, qui incite à la haine et même à la pédophilie, se vend librement dans toutes les librairies. Donc pendant que Trudeau et Couillard s'agenouillent en disant : je suis musulmans, moi je me lève fièrement et je dis : JE SUIS QUÉBÉCOIS!!!!

L'usage de slogans et de mots vertueux est répétitif sur ces pages. L'un des administrateurs (S. M.) de La Meute affiche le 15 février :

La Meute croit en la force du nombre car elle représente la démocratie [...]. La Meute croit en une meilleure représentation démocratique du peuple, car La Meute, c'est le peuple. La Meute est nationaliste. C'est une question d'identité, de culture, de langue et de droit fondamentaux.

Ces groupes affichent leurs objectifs politiques en condamnant l'absence de prise en compte par les gouvernements des demandes de la population et en s'adressant au citoyen ordinaire par un discours simple, qui crée du lien social. Le 8 février 2017, un administrateur de la FQS soutient :



Le Québec une terre de « métissage » depuis toujours... un argument de plus qui sert à justifier l'immigration-massive et le multiculturalisme. La réalité est tout autre, les Québécois existent comme peuple et méritent, comme les autres, d'être majoritaires chez eux. Comment appliquer le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » (Résolution de l'ONU), si on cherche via l'immigration à rendre les peuples minoritaires chez eux, tout en niant leur existence physique? Brisons un à un les arguments de nos opposants.

Le groupe Atalante affiche sur sa page d'accueil le même jour :

Nous prônons l'implication sociale, la solidarité et l'implication politique. Nul ne peut aider son peuple s'il ne s'aide pas lui-même et n'améliore pas sa condition personnelle [...]. L'isolement, la pauvreté, la violence gratuite contre soi ou contre autrui et la marginalité sont les ennemis d'un nationaliste, et il s'agit de la place que nos opposants souhaitent nous maintenir [...].

Enfin, une administratrice de La Meute affiche le message d'accueil d'un « leader » du groupe, qui montre le recours à plusieurs techniques de propagande telles que le choix de termes précis, l'appel à l'autorité scientifique, les sources non citées, le *disclaimer* (se défendre d'être raciste, par exemple), la diffamation d'un bouc émissaire, l'usage de slogans et d'une rhétorique racistes, cadrés sous l'angle de la victimisation et du catastrophisme :

La Meute n'est pas contre l'immigration, elle est contre la venue sans contrôle d'immigrants *d'origine musulmane*, sachant que *jusqu'à 25 % d'entre eux sont des islamistes* qui sont *incompatibles avec notre démocratie et notre culture et qu'ils refuseront de s'intégrer*. [...] La Meute n'est pas raciste, Nous ne sommes pas misogyne, Nous ne sommes pas homophobes, Nous ne sommes pas violents, Nous ne sommes pas des extrémistes de droite, Nous ne sommes pas contre les religions. En résumé, *l'islam radical représente tout ce que nous ne sommes pas* [...]. Nous offrons aux gens une structure pour faire avancer une cause à notre façon [...]. Il revient à chacun de vous de décider si notre façon de servir la cause *pour la protection des générations futures* vous convient. [...]. Seul on va plus vite mais ensemble on va plus loin. (Nous soulignons)

5.2 Discussion de cette partie

En analysant les nouvelles mises en ligne, les commentaires des administrateurs (cadrages) et quelques échanges entre « amis » de trois groupes populistes identitaires (La Meute, Atalante et la FQS) du 29 janvier au 1^{er} mars 2017, on constate d'abord le caractère violent de certains propos tenus à peine quelques heures après l'attentat. L'événement est peu commenté sur ces pages et lorsqu'il l'est, c'est généralement pour pathologiser



le geste « de folie » de Bissonnette, pour s'en dissocier et se poser en victimes face aux « accusations indirectes » qu'auraient émises les médias et les politiciens à leur endroit. Globalement, les mêmes thèmes reviennent chez les trois groupes, et les cadrages des nouvelles mises en ligne s'appuient largement sur les mécanismes sociocognitifs de la rhétorique populaire, soit la victimisation de soi, le catastrophisme (perte de l'identité et de nos valeurs), la diabolisation et l'appel à la légitimation politique (à un leader « charismatique » et populaire comme Trump) (Windisch, 1978). On constate aussi que ces mécanismes sont utilisés par les administrateurs (qui s'improvisent leaders d'opinion) à partir de mythes et d'affects pour attiser un sentiment d'injustice et susciter la peur, orienter et canaliser les échanges vers des enjeux identitaires, maintenir un « état de crise » et mobiliser contre l'Ennemi. Divers problèmes de société sont ainsi culturalisés à travers une lecture victimaire et diabolisante qui désigne les mêmes boucs émissaires, souvent amalgamés (musulmans/islamisme, immigrants illégaux, élites multiculturelles, médias). Les nouvelles et les échanges témoignent du sentiment d'anomie et de la peur de voir disparaître la communauté, les institutions (églises abandonnées et vandalisées), les traditions, la culture, la nation. Une victimisation par une « double minoration » témoigne du sentiment d'être rejetés par le haut (élus, élites) et par le bas (immigrants). Une vision menaçante de l'immigrant favorise l'appel et l'injonction à se conformer au « Nous ».

Les trois groupes font le même usage de l'*agenda setting* sur leurs pages Facebook publiques afin de susciter des réactions et des échanges vifs entre « amis », ils instrumentalisent aussi les mécanismes sociocognitifs du racisme à des fins de propagande et de mobilisation politique. L'information est stratégiquement mise en ligne et commentée afin d'alimenter la polarisation. Les cadrages visent à convaincre, à justifier et à mobiliser. Les réactions des « amis » Facebook montrent qu'elles sont influencées par le choix des titres, des nouvelles, des mots et des angles ou cadres d'interprétation jugés légitimes par ces leaders d'opinion. La répétition propagandiste, phobique et quotidienne des mêmes thèmes et nouvelles exacerbe le racisme au sein des échanges.

Conclusion

Cette brève présentation d'une double analyse lexicale et sociodiscursive de deux types de discours d'opinion sur l'attentat à la mosquée de Québec



en 2017 permet de dégager quelques pistes quant aux cadrages utilisés, qui témoignent des rapports ethniques au Québec et de la transformation des frontières, interne et externe, de l'identité québécoise. Bien que les discours soient variés et ne puissent être amalgamés, l'ambiguïté dans l'usage des termes « islamophobie » et « radicalisation » pour parler de l'attentat dans plusieurs chroniques de la presse écrite soulèvent des questionnements et suggèrent des hypothèses à explorer. La tendance à associer (ou à renvoyer) le plus souvent la radicalisation à « l'islam radical » nous signale certains effets ou influences des cadrages prédominants sur l'acception donnée à ce terme dans les discours normatifs et médiatiques au niveau international. De même, la tendance assez forte à expliquer l'islamophobie par une déviance ou une pathologie individuelle (plutôt que de l'appréhender comme un phénomène répandu au Québec), ou à contester et délégitimer l'usage du concept, nous conduit à interroger l'impact des débats québécois polarisants de la dernière décennie, qui auraient rendu ces mots tabous ou difficiles à utiliser. Par ailleurs, certains chercheurs ont aussi souligné une difficulté de longue date, au Québec, à reconnaître et à nommer le racisme, difficulté qui découlerait des relations entre le Québec et le Canada et du passage récent des francophones du statut de minoritaires à majoritaires (Potvin, 2008c). Cette difficulté se remarque dans les politiques publiques, dans l'attitude défensive face aux accusations de racisme lancées périodiquement contre les Québécois dans le « Reste du Canada » (Potvin, 2008c), ou encore dans les controverses récentes, dont le débat chaotique en 2017 autour d'une commission sur le racisme systémique, qui n'a finalement jamais vu le jour.

Par ailleurs, le discours du populisme identitaire québécois, dont témoignent les cadrages dans les pages Facebook des groupes analysés, s'inscrit clairement dans la mutation du néonationalisme québécois, qui puise aussi bien dans les dynamiques mondiales (attentats, réfugiés, montée des extrémismes...) que dans le répertoire des tensions historiques et des rapports de pouvoir Québec-Canada – notamment les échecs constitutionnels (et de « reconnaissance identitaire ») successifs et les deux référendums sur la souveraineté du Québec (Potvin, 2017a). Les dynamiques mondiales réactivent le sentiment de « minoration » chez une partie des francophones, dans un contexte où nationalisme et projet de souveraineté sont en perte de vitesse au sein de la population et des partis politiques au Québec. À cet égard, plusieurs chercheurs ont observé que le populisme et les conduites « radicales » resurgissent sous certaines conditions sociales et politiques, dont





l'absence de mouvements sociaux capables de canaliser la critique sociale et les revendications autour d'un but et d'un adversaire communs (Wieviorka, 1993), le défaut de prise en charge politique des demandes sociales et l'existence de forts sentiments de victimisation, d'injustice, d'anomie ou d'aliénation et de perte de repères communautaires (Alava *et al.*, 2017). Au Québec, la réémergence de groupes populistes identitaires, «national-populistes» ou ultranationalistes (FQS, La Meute, Atalante, Soldats d'Odin, Storm Alliance, Pégida-Québec) marque davantage certaines régions plus «homogènes», où le sentiment d'être les victimes d'un racisme inversé, de vivre un déclin démographique et économique, et de faire partie des «laissés pour compte» des décisions politiques, semble plus important. La tuerie à la mosquée de Québec a eu pour effet de révéler l'ampleur de ces groupes sur le Web, de leur pouvoir d'attraction auprès de citoyens ordinaires fragilisés dans certaines régions, ainsi que de leur capacité à attiser la polarisation et à mener des actions politiques.

Ces groupes cherchent à combler un certain vide sur le plan identitaire. Leur discours populaire construit un mythe collectif sur l'origine et le devenir du Québec par la présence d'éléments réifiés de l'identité nationale qui font appel à la peur, à la haine et à l'intransigeance pour conforter l'appartenance groupale et pour agir. Les administrateurs rappellent constamment que leurs arguments et leurs actions sont légitimes et non racistes, qu'ils reposent sur les valeurs d'égalité, de démocratie et de pluralisme, dans leur volonté apparente de gagner en crédibilité et en «acceptabilité sociale» (Meddaugh et Kay, 2009) pour effectuer un passage au politique. Le rejet du multiculturalisme, qui marque les rapports entre le Canada et le Québec, le cynisme à l'endroit des élites et des médias, la peur de disparaître donnent lieu à la diabolisation et à l'exclusion du bouc émissaire, qui ne prendrait pas «le pli de la majorité». Leurs peurs canalisées vers l'islam sont constamment *justifiées* par le statut fragile des Québécois francophones (victimisation) et par la protection des acquis récents de la modernité (sécularisation des institutions, égalité des sexes, défense du français).

S'il est difficile d'identifier l'influence «réciproque» des discours d'opinion diffusés dans les médias traditionnels et ceux tenus dans les médias sociaux – ou même l'impact de tel journal ou de tel chroniqueur sur les représentations et les opinions des gens – cette brève analyse nous rappelle que les articles de la presse d'opinion (qui prennent de plus en plus de place dans certains journaux) sont souvent relayés sur le Web par des groupes populistes qui les



recadrent et les commentent afin d'orienter les échanges entre actants. Abordant la radicalisation comme un processus d'interactions sociales, notamment discursives, notre projet CRSH a interrogé, et permis de documenter, cette réciprocité discursive, entre autres pour vérifier les effets des discours racistes dans l'espace public (ou sur le Web), autant sur les membres des groupes au centre des « débats » que sur les rapports ethniques, le climat social, le jeu politique et les conceptions de l'identité collective.

Mais il est sûr, selon la jurisprudence canadienne en matière de droits de la personne, que les propos haineux et diffamatoires répétitifs à l'égard de certains groupes les construisent en ennemi, un processus décrit par le juge Rothstein dans l'arrêt *Whatcott* :

Les mots qui exposent un groupe ciblé à la détestation tendent à inspirer, d'une manière qui excède le simple dédain ou l'aversion, l'inimitié et une malice extrême envers le groupe. Les messages diffamatoires cherchent à insulter, à déconsidérer ou à dénigrer la personne ou le groupe ciblé pour le rendre illégitime, dangereux, ignoble ou inacceptable aux yeux du destinataire (*Saskatchewan (Human Rights Commission) c. Whatcott*, 2013).

Ces discours ont ainsi des effets préjudiciables et mesurables sur le climat social et le durcissement de l'opinion publique (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse [CDPDJ], 2015; Noreau *et al.*, 2015), renforçant au Québec une dialectique identitaire qui oppose Montréal et les autres régions, ainsi que les minorités et la « majorité fragile ». Cette dialectique attise chez les membres des communautés ciblées/racisées un sentiment de rejet par leur société, et chez les membres de la majorité – qui veut protéger ses droits acquis – un sentiment d'être les victimes d'un racisme inversé de la part des immigrants. Les discours des membres des groupes populistes analysés montrent à cet égard qu'ils se sentent fragilisés par la mondialisation, qu'ils vivent les changements de la société à travers les médias et qu'ils ne trouvent plus leurs repères. La peur du déclin de sa communauté et les frustrations relatives aux demandes sociales peu prises en compte par le politique se cristallisent sur les « immigrants » et sur les « islamistes » sur un mode imaginaire, les érigent en symboles de ce qui « va mal » ou de ce qui « se défait » (Potvin, 2017b).

Les discours racistes ont aussi des effets sur l'avenir du jeu politique au Québec et sur les conceptions de l'identité collective. Le mouvement néonationaliste étant moins porteur d'un projet progressiste de « libération nationale » – qui agissait comme « Grand Récit » inclusif dans les



années 1960-1970 – le populisme repose sur la nostalgie d'un ordre culturel disparu, engendrée par la situation d'ambivalence politique et identitaire et par la décomposition du projet national depuis le référendum de 1995. Cet épuisement du mouvement donne lieu à des microrécits identitaires victimaires, réifiés en idéologie du ressentiment et véhiculés par des individus et par des groupes qui se sentent isolés et tendent au repli (Potvin, 2017b). La fragilité identitaire découlant du passage assez récent des francophones du statut de minorité à celui de majorité génère des tensions et des craintes quant à la capacité de la population à se concevoir comme un « Nous inclusif » et à intégrer les immigrants à la société. L'absence de partis et de mouvements sociaux capables de canaliser la critique sociale et les revendications identitaires semble favoriser les polarisations et le populisme, dans un contexte de faible prise en charge politique des problèmes, d'anomie, d'affaiblissement des communautés et d'accroissement des sentiments de victimisation et d'injustice. Il importe de poursuivre les travaux sur ces processus au Québec, d'autant plus que certains groupes populistes tirent le débat politique vers des enjeux exclusivement identitaires et songent à former un parti pour effectuer un passage au politique afin de rendre démocratiquement légitime leur discours. Ils influencent déjà la vie politique québécoise en forçant les partis traditionnels à « régler » les enjeux identitaires et à les instrumentaliser. Dans un contexte de crise des assises nationales, les médias sociaux leur permettent de se livrer à une (re)construction imaginaire de la communauté nationale (Wodak *et al.*, 2009 [1999]).

BIBLIOGRAPHIE

- Alava, Séraphin, Frau-Meigs, Divina et Hassan, Ghayda, *Youth and Violent Extremism on Social Media: Mapping the Research*, Paris, UNESCO, 2017.
- Bélair-Cirino, Marco, « Bissonnette assume les conséquences de son geste », *Le Devoir*, 29 mars 2018, <https://www.ledevoir.com/societe/523879/attentat-de-quebec-alexandre-bissonnette> (consulté le 11 août 2018)
- Benford, Robert D. et Snow, David A., « Framing processes and social movements : An overview and assessment », *Annual Review of Sociology*, n° 26, 2000, p. 611–639.
- Bergeron, Yannick, « Attentat de Québec : des accusations de terrorisme pas forcément « pertinentes » », *Radio-Canada*, 1^{er} février 2017, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1014297/accusations-terrorisme-alexandre-bissonnette-mosquee-quebec> (consulté le 11 août 2018)



- Bergeron, Yannick, «Alexandre Bissonnette plaide coupable et évite un procès», *Radio-Canada*, 28 mars 2018, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1091944/attentat-mosquee-alexandre-bissonnette-coupable-quebec> (consulté le 11 août 2018)
- Bérubé, Maxime et Campana, Aurélie, «Les violences motivées par la haine. Idéologies et modes d'action des extrémistes de droite au Canada», *Criminologie*, vol 48, n° 1, 2015, p. 215-234.
- Bombardier, Denise, «Le rôle des intellectuels», *Le Journal de Montréal*, 3 février 2017a, p. 25.
- Bombardier, Denise, «À la recherche des islamophobes», *Le Journal de Montréal*, 18 février 2017b, p. 12.
- Bonnafous, Simone et Tournier, Maurice, «Analyse du discours, lexicométrie, communication et politique», *Langages*, vol. 29, n° 117, 1995, p. 67-81.
- Borah, Porismita, «Conceptual issues in framing theory: A systematic examination of a decade's literature», *Journal of Communication*, n° 61, 2011, p. 246-263.
- Borum, Randy, «Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research», *Journal of Strategic Security*, vol. 4, n° 4, 2011, p. 37-62.
- Bouchard, Gérard et Taylor, Charles, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accompagnement reliées aux différences culturelles, Québec, Ministère du Conseil exécutif, Gouvernement du Québec, 2008.
- Bourque, François, «Profil d'un loup solitaire», *Le Soleil*, 31 janvier 2017, p. 10.
- Bramadat, Paul et Dawson, Lorne L., *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- Bronner, Gérard, «Pourquoi Internet peut-il être un incubateur de la pensée extrême?», *Science et pseudosciences*, n° 313, juillet 2015.
- Brownstein, Bill, «Forever Fighting For The Underdog», *The Montreal Gazette*, 3 février 2017, p. A7.
- Cainkar, Louise et Saher Selod, Review of Race Scholarship and the War on Terror. *Sociology of Race and Ethnicity*, Volume 4, Issue 2, 2018.
- Cardinal, François, «Plus que jamais, faut qu'on se parle», *La Presse+*, 31 janvier 2017.
- Chong, Dennis et Druckman, James N., «Framing theory», *Annual Review of Political Science*, n° 10, 2007, p. 103-126.
- Collovald, Annie et Gaïti, Brigitte (dir.), *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, coll. Pratiques politiques, Paris, La Dispute, 2006.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), *Mémoire à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale sur le Projet de loi n° 59*, Montréal, CDPDJ, août 2015.



- D'Angelo, Paul, « News framing as a multiparadigmatic research program : A response to Entman », *Journal of Communication*, vol. 52, n° 4, 2002, p. 870-888.
- D'Angelo, Paul, « Studying framing in political communication with an integrative approach », *American Behavioral Scientist*, vol. 56, n° 3, 2012, p. 353-364.
- David, Michel, « Les braises de l'intolérance ». *Le Devoir*, 31 janvier 2017.
- De Vresse, Claes H., « News framing : Theory and typology », *Information Design Journal + Document Design*, vol. 13, n° 1, 2005, p. 1-62.
- Domenach, Jean-Marie, *La propagande politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.
- Ellul, Jacques, *Propagandes* (troisième édition), Paris, Economica, 2008 [1962].
- Gourévitch, Jean-Paul, *La propagande dans tous ses états*, Paris, Flammarion, 1981.
- Ducol, Benjamin, *Devenir jihadiste à l'ère numérique – Une approche processuelle et situationnelle de l'engagement jihadiste au regard du Web*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2015.
- El-Mabrouk, Nadia, « La laïcité, assise de la cohésion sociale », *La Presse+*, 18 février 2017.
- Entman, Robert M., « Framing : Toward clarification of a fractured paradigm », *Journal of Communication*, vol. 43, n° 4, 1993, p. 51-58.
- Entman, Robert M., *Projections of power. Framing news, public opinion, and US foreign policy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- Facal, Joseph, « La fin de notre innocence », *Le Journal de Montréal*, 31 janvier 2017a.
- Facal, Joseph, « Québec : les fausses équivalences », *Le Journal de Montréal*, 2 février 2017b.
- Facal, Joseph, « Une grossière récupération politique », *Le Journal de Montréal*, 7 février 2017c.
- Fairclough, Norman et Wodak, Ruth, « Critical Discourse Analysis », dans Teun A. van Dijk (dir.), *Discourse as Social Interaction*, London, Sage, 2017 [1997], p. 258-84.
- Frenette, Katleen, « Interrogatoire d'Alexandre Bissonnette : il voulait "sauver des gens" », *Le Journal de Québec*, 13 avril 2018, <https://www.journaldequebec.com/2018/04/13/interrogatoire-dalexandre-bissonnette-il-voulait-sauver-des-gens> (consulté le 11 août 2018)
- Gamson, William A., *Talking Politics*, New York, Cambridge University Press, 1992.
- Gamson, William A., Fireman, Bruce et Rytina, Steve, *Encounters With Unjust Authority*, Homewood, Dorsey, 1982.
- Gamson, William A. et Modigliani, Andre, « Media discourse and public opinion on nuclear power : A constructionist approach », *The American Journal of Sociology*, vol. 95, n° 1, 1989, p. 1-37.
- Garner, Steve et Selod, Saher, « The Racialization of Muslims : Empirical Studies of Islamophobia », *Critical Sociology*, vol. 41, n° 1, 2015, p. 9-19.





- Gerstenfeld, Phyllis B., Grant, Diana R. et Chiang, Chau-Pu. « Hate Online: A Content Analysis of Extremist Internet Sites », *Analyses of Social Issues & Public Policy*, vol. 3, n° 1, 2003, p. 29-44.
- Gilroy, Paul, *There Ain't No Black In the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London, Hutchinson, 1987.
- Gitlin, Todd, *The whole world is watching: Mass media in the making and unmaking of the New Left*, Los Angeles, California University Press, 2003.
- Guillaumin, Colette, *L'idéologie raciste* (2^e éd.), Paris, Gallimard, 2002 [1972].
- Harell, Allison, « Political tolerance, racist speech, and the influence of social networks », *Social Science Quarterly*, vol. 91, n° 3, 2010, p. 724-740, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1540-6237.2010.00716.x>
- Hébert, Michel, « À l'heure du repentir », *Le Journal de Québec*, 1^{er} février 2017, p. 27.
- Heitmeyer, Wilhelm, « Populisme d'extrême droite au sein de la population, développements sociétaux et violence d'extrême droite », dans Xavier Crettiez et Laurent Mucchielli (dir.), *Les violences politiques en Europe, un état des lieux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 67-85.
- Henry, Frances et Tator, Carole, *Racist Discourse in Canada's English Print Media*, Toronto, Canadian Race Relations Foundation, 2000.
- Ionescu, Ghita et Gellner, Ernest, *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1972.
- Iyengar, Shanto, *Is anyone responsible? How television frames political issues*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Katz, Ezra et Lazarsfeld, Paul F., *Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*, New York, The Free Press, 1955.
- King, Michael, et Taylor, Donald M., « The radicalization of homegrown jihadists : A review of theoretical models and social psychological evidence », *Terrorism and Political Violence*, vol. 23, no 4, 2011, p. 602-622.
- Klein, Adam W., *A space for hate: The white power movement's adaption into cyberspace*. Washington, Howard University, 2009.
- Kundnani, Arun, « Radicalisation : The Journey of a Concept », *Race & Class*, vol. 54, n° 2, 2012, p. 3-25.
- Lacombe, Pascale, « Geste haineux dans une mosquée de Québec », *Radio-Canada*, 19 juin 2016, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/788375/tete-porc-ramadan-mosquee-islam> (consulté le 11 août 2018)
- Lemarier-Saulnier, Catherine, « Cadrer les définitions du cadrage : une recension multidisciplinaire des approches du cadrage médiatique », *Canadian Journal of Communication*, vol. 41, 2016, p. 65-73.
- Lentin, Alana, « Post-race, post politics : the paradoxical rise of culture after multiculturalism », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, n° 8, 2014, p. 1268-1285.



- Maréchal, Isabelle, « Sa haine n'est pas la nôtre », *Le Journal de Montréal*, 6 février 2017, p. 30.
- McCombs, Maxwell E. et Donald L. Shaw, « The Evolution of Agenda-Setting Research : Twenty-Five Years in the Marketplace of Ideas », *Journal of Communication*, vol. 43, n° 2, 1993, p. 58-67.
- Meddaugh, Priscilla M. et Kay, Jack, « Hate Speech or “Reasonable Racism?” The Other in Stormfront », *Journal of Mass Media Ethics*, vol. 24, n° 4, 2009, p. 251-268.
- Memmi, Albert, *Le racisme*, Paris, Gallimard, 1994 [1982].
- Micheli, Raphaël, « Contexte et contextualisation en analyse du discours : regard sur les travaux de T. Van Dijk », *Semen*, n° 21, 2006.
- Morey, Pierre et Yaquin, Amina, *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*. Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- Myles, Brian, « Pour qu'ils ne soient pas morts en vain », *Le Devoir*, 31 janvier 2017.
- Noelle-Neumann, E., « The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion », *Journal of Communication*, n° 24, 1974, p. 43-51.
- Noreau, Pierre et al., *Droits de la personne et diversité*. Rapport sur une enquête d'opinion publique, à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2015, http://www.crdp.umontreal.ca/files/sites/101/2016/01/Rapport_Final_Diversite_Droits_Commission_2016.pdf
- Potvin, Maryse, *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Montréal, Athéna Éditions, 2008a.
- Potvin, Maryse, *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) québécois sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1er mars 2006 au 30 avril 2007*, Rapport de recherche n° 8, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Bouchard-Taylor), Québec, Ministère du Conseil Exécutif, Gouvernement du Québec, 2008b, <http://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-8-potvin-maryse.pdf>
- Potvin, Maryse, « Racisme et discours public commun au Québec », dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dir.), *De tricoté serré à métissé serré? La culture publique commune en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008c, p. 227-248.
- Potvin, Maryse, « Discours racistes et propagande haineuse. Trois groupes populistes identitaires au Québec », *Diversité Urbaine*, vol 17, 2017a, p. 49-72.
- Potvin, Maryse, « La légitimation politique des discours racistes crée des conditions favorables à l'extrême-droite », *Relations*, n° 791, juillet-août 2017b, <https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/legitimation-politique-discours-racistes-cree-conditions-favorables-a-lextreme-droite/>



- Potvin, Maryse, « Les dérapages racistes à l'égard du Québec au Canada anglais depuis 1995 », *Politique et Sociétés*, vol. 36, numéro hors-série (rérospective du 35^e anniversaire), 2017c [1999], p. 43-71.
- Potvin, Maryse, « Médias, discours d'opinion et montée du racisme au Québec : de la crise des accommodements à aujourd'hui », dans Solange Lefebvre et Guillaume St-Laurent (dir.), *10 ans plus tard, la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec?*, Montréal, Québec Amérique, 2018, p. 63-74.
- Potvin, Maryse et Beauregard, Mélanie, « L'attentat à la mosquée de Québec dans la presse écrite québécoise entre le 29 janvier et le 1^{er} mars 2017 », *Religiologiques*, n° 39, automne 2019, p. 51-89.
- Radio-Canada, « Alexandre Bissonnette passera au moins 40 ans en prison », 8 février 2019. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1151589/alexandre-bissonnette-peine-prison-attentat-mosquee-quebec> (consulté le 11 août 2018)
- Ravary, Lise, « Les mots », *Le Journal de Montréal*, 5 février 2017.
- Rieffel, Rémy, *Sociologie des médias*, Paris, Ellipses, 2010.
- Rioux, Christian, « Islamophobie – Un racisme imaginaire ? » *Le Devoir*, 17 février 2017.
- Rouquette, Michel-Louis, *Propagande et citoyenneté*. Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- Saskatchewan (Human Rights Commission) c. Whatcott*, 2013 CSC 11.
- Sedgwick, Mark, « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion », *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, n° 4, 2010, p. 479-494.
- Selod, Saher, « Citizenship Denied: The Racialization of Muslim American Men and Women Post-9/11 », *Critical Sociology*, vol. 41, n° 1, 2015, p. 77-95.
- Selod, Saher et Embrick, David G., « Racialization and Muslims : Situating the Muslim Experience in Race Scholarship », *Sociology Compass*, vol. 7, n° 8, 2013, p. 644-655.
- Shiab, Naël et Castonguay, Alec, « L'attentat de Québec est unique en Occident », *L'actualité*, 31 janvier 2017, <http://lactualite.com/societe/2017/01/31/lattentat-de-quebec-est-unique-en-occident/> (consulté le 11 août 2018)
- Soroka, Stuart, *Agenda-setting dynamics in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2002.
- Statistique Canada, *Tableau 252-0092 – Crimes haineux déclarés par la police, selon le motif, Canada, annuel (nombre)*. CANSIM, 2016. <http://www5.statcan.gc.ca/cansim/a26?lang=fra&id=2520092>
- Stevens, Tim, et Neumann, Peter R., *Countering online radicalization. A strategy for action*, Londres, The International Centre for the Study of Radicalization and Political Violence, 2009.
- Taguieff, Pierre-André, *Le racisme*, Paris, Flammarion, 1997.
- Taguieff, Pierre-André, *L'illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion, 2007.



- Tremblay, Odile. «Des œuvres, un silence et des mots». *Le Devoir*, 2 février 2017, p. B8.
- Van Dijk, Teun A., «Cognitive Context Models and Discourse», dans M. Stamenow (dir.), *Language Structure, Discourse and the Access to Consciousness*, Amsterdam, Benjamins, 1997a, p. 189-226.
- Van Dijk, Teun A., *Discourse as Social Interaction*, vol. 2, London, Sage Publications Ltd, 1997b.
- Van Dijk, Teun A., «Discourse-Cognition-Society: Current State and Prospects of the Socio-Cognitive Approach to Discourse», dans C. Hart et P. Cap (dir.), *Contemporary Studies in Critical Discourse Analysis*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 121-146.
- Windisch, Uli, *Xénophobie ? Logique de la pensée populaire*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978.
- Wieviorka, Michel, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993.
- Wieviorka, Michel, *Le Racisme. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1998.
- Wodak, Ruth, «“Us” and “Them”: Inclusion/Exclusion – Discrimination via Discourse», dans Gérard Delanty, Ruth Wodak et Paul Jones, *Migration, Identity and Belonging*, Liverpool, Liverpool University Press, 2008, p. 5478.
- Wodak, Ruth et al., *The Discursive Construction of National Identity* (2^e éd.), Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009 [1999].







Chapitre 4

De la commission Bouchard-Taylor à la Charte des valeurs québécoises : quel cadrage de la laïcité ?

Stéphanie Tremblay

Le présent ouvrage, qui explore les avatars de l'extrême droite au Québec, paraît à un moment bien particulier, soit une douzaine d'années après la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, communément appelée la commission Bouchard-Taylor. Cette contribution proposera une piste d'interprétation des mutations récentes de la laïcité québécoise. J'y soutiendrai en particulier que les débats identitaires des dernières années au Québec, catalysés par la question de la laïcité, peuvent être analysés au prisme d'une prise en charge par le politique des émotions négatives telles que la peur, la honte et la colère. Suivant cette hypothèse, la laïcité semble avoir été progressivement construite comme un «mythe» ou une «tradition» politique mobilisée dans une logique de polarisation qui a constitué un terreau propice à l'éclosion de groupes d'extrême droite, tels que La Meute. Ce type de groupes, même s'il fait l'objet d'adhésions très minoritaires, relaie un discours à large portée, dont le contenu est de plus en plus perméable à celui d'autres groupes ou partis politiques, qui ne sont pas associés *a priori* à l'extrême droite¹. Pour éclairer la construction narrative proposée dans la Charte des valeurs québécoises, comme moment pivot de la mise en scène politique de la laïcité, je propose de l'examiner de manière

1. Sont cités à l'appui de cette lecture récente de la laïcité des lois et des événements clés mettant surtout en perspective l'égalité des sexes et l'inclusion des minorités sexuelles, tels que: l'adoption, en 1964, de la *Loi sur la capacité juridique de la femme mariée*, qui permet aux femmes d'exercer pleinement leurs droits civils; la reconnaissance, en 1968, dans le *Code civil*, du mariage civil célébré par un officier laïque; la décriminalisation de la contraception et de l'homosexualité; le jugement Morgentaler rendu par la Cour suprême en 1988, qui dériminalise l'avortement.





comparative avec le rapport Bouchard-Taylor, qui marque sans doute l'autre moment fondateur de l'explicitation politique du modèle de laïcité québécois (Benhadjoudja, 2017). Cette mise en parallèle permettra de voir comment à chacun de ces moments le problème social de la religion dans l'espace public est « cadré » sur le plan descriptif (diagnostic) et normatif (pronostic) (Benford *et al.*, 2012). Afin de mieux saisir l'évolution entre les deux moments, nous porterons notre attention sur trois indicateurs : 1) la conception de la laïcité mise de l'avant, 2) la place qu'elle occupe sur le spectre des idéologies politiques et 3) la prise en charge de la « peur » exprimée par une partie de la population. En conclusion, nous discuterons brièvement des implications actuelles de la Charte des valeurs québécoises.

1. Les cadres de l'action collective

Le concept de « cadre », inspiré des travaux de Goffman (1991) sur les cadres de l'expérience, est régulièrement mobilisé dans l'analyse des mouvements sociaux, notamment par Benford *et al.* (2012). Comme le soulignent ces derniers, les cadres se différencient des « schèmes » en psychologie en ce qu'ils renvoient non seulement à des perceptions et à des croyances individuelles, mais qu'ils sont aussi orientés vers l'action et se construisent dans l'interaction : « les cadres de l'action collective ne se réduisent pas à un agrégat d'attitudes et de perceptions individuelles, mais sont aussi l'aboutissement de la négociation d'un sens partagé » (Gamson, 1992, cité dans Benford *et al.*, 2012, p. 225). Pour construire leurs fondements idéologiques et leur répertoire d'actions, les mouvements sociaux réalisent trois opérations essentielles de cadrage : le « cadrage de diagnostic » (*diagnostic framing*), le « cadrage de pronostic » (*pronostic framing*) et le « cadrage motivationnel » (*motivational framing*). La première opération consiste à déterminer la source d'un problème, social ou politique, qui doit être résolu. Il s'agit souvent d'injustices qui sont dénoncées et dont les mouvements sociaux vont se considérer comme les « victimes ». Le cadrage de diagnostic implique donc l'attribution des problèmes cernés à des causes et souvent à des « coupables », jugés responsables de cette situation problématique. La seconde opération, le cadrage de pronostic, vise à identifier des pistes de solution, des stratégies et des actions pour corriger la situation. Il arrive que les acteurs de mouvements sociaux déploient à cette étape un « contrecadrage » par rapport aux logiques d'action ou aux solutions proposées par l'autre partie (État, autres mouvements sociaux, etc.) afin de consolider la légitimité de





leur dispositif d'action alternatif. La troisième opération, le cadrage motivationnel, concerne l'appel à s'engager dans l'action et fournit à cette fin des motifs par le choix stratégique d'un vocabulaire ou de valeurs qui vont résonner parmi les membres (potentiels) du mouvement. En raison de leur positionnement clair dans ces trois types d'opérations et de l'ampleur de leur résonance dans la société, le rapport Bouchard-Taylor et le projet de loi n° 60 sur la Charte de la laïcité (PL 60) seront analysés ici à la lumière du concept de cadre de l'action collective, en particulier au regard des opérations de diagnostic et de pronostic.

2. Le cadrage de diagnostic du rapport Bouchard-Taylor et du projet de loi n° 60

Malgré ce qui les distingue en ce qui a trait aux auteurs, au contenu, au statut et à la réception, le rapport Bouchard-Taylor et le PL 60 présentent en 2008 et en 2013 les deux premiers véritables discours politiques relatifs au modèle de laïcité québécois, tel qu'il est décrit et souhaité pour l'avenir. Chacun de ces jalons articule ainsi une conception de la société, des rapports entre droits individuels et collectifs ainsi qu'une vision de l'avenir sous l'angle de la laïcité. Étant tous les deux ancrés dans la société québécoise, chacun de ces «moments» exprime la vision de mouvements sociaux présents à différents degrés dans la population, et qui se chevauchent encore actuellement, mais sont souvent opposés sur le plan discursif: l'un, souvent qualifié de plus «libéral», l'autre, de «républicain» au sens philosophique du terme (Milot, 2002; Tremblay, 2010). Afin de mettre en comparaison ces deux moments, nous proposons d'examiner dans le premier cas le rapport Bouchard-Taylor dans sa version intégrale, et, dans le second, le document d'orientation qui pose les fondements normatifs du PL 60 soumis à l'Assemblée nationale. Dans ce contexte, nous considérerons ces deux documents comme l'expression d'un cadrage politique de la question de la religion dans l'espace public.

Dans les deux documents, on se retrouve d'abord en face d'un problème social cadre de manière passablement différente. Si dans les deux cas, le cadrage de diagnostic inclut l'existence d'un certain décalage entre les perceptions sociales et la réalité, la portée et les incidences politiques de ce constat varient fortement dans la définition des enjeux. En effet, dans le rapport Bouchard-Taylor, qui suit de près la première crise des «accommodements raisonnables»,





la question des perceptions est centrale ; c'est le fondement du problème vécu, et, par conséquent, la principale source de solution :

L'enquête menée sur les cas les plus médiatisés durant cette période d'ébullition [2006-2007] révèle que, dans 15 cas sur 21, il existait des distorsions importantes entre les perceptions générales de la population et la réalité des faits telle que nous avons pu la reconstituer. Autrement dit, la vision négative des accommodements qui s'est propagée dans la population reposait souvent sur une perception erronée ou partielle des pratiques ayant cours sur le terrain (Bouchard et Taylor, 2008, p. 18).

Dans le document d'orientation du PL 60, on note que le traitement médiatique a pu « dénaturer » cette notion et que l'usage populaire n'est pas toujours « en harmonie » avec la définition juridique. Mais plutôt que de se centrer sur les perceptions comme dans le rapport Bouchard-Taylor, le projet de loi vise à intervenir sur la loi pour qu'elle « encadre » davantage les pratiques d'accommodement, jugées insuffisamment claires : « C'est pourquoi le gouvernement propose d'encadrer les demandes d'accommodement afin d'aider les institutions, les organismes et les employeurs publics et privés à traiter ces demandes dans le respect des droits individuels et des valeurs collectives du Québec » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 10).



3. Deux visions de la laïcité

La vision de la laïcité présentée comme cadrage de pronostic à ces deux occasions s'appuie sur des repères fort différents. Dans le rapport Bouchard-Taylor, la voie d'avenir en matière de laïcité correspond à une conception juridique de ce mode d'aménagement entre les religions et l'État. Dans la continuité des premiers jalons posés par Milot en 2002, les commissaires la définissent à partir de deux finalités, la liberté de conscience et de religion et l'égalité individuelle, ainsi que par deux structures institutionnelles nécessaires à la garantie de ces finalités, la séparation entre l'Église et l'État et la neutralité de l'État (moyens ou modes opératoires). Le document d'orientation de la Charte des valeurs québécoises prend quasiment le contrepied de cette vision en glissant vers une conception « narrative » de la laïcité qui, selon Ferrari (2009), associe celle-ci à certains récits dans le discours social, menant souvent à une confusion avec la sécularisation, laquelle renvoie au monde vécu et non à la sphère politique. En ce sens, la laïcité n'y est pas définie comme un idéal régulateur de la diversité, mais plutôt comme une valeur qui délimitera d'une certaine manière l'expression





publique des religions : « [Les institutions] doivent se situer au-delà des particularismes religieux pour assurer le bien commun de l'ensemble de la société québécoise » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 5). À rebours de la conception proposée par Bouchard et Taylor, le document positionne ensuite la neutralité et la séparation entre l'Église et l'État comme les principales finalités de la laïcité. Ce faisant, dans le PL 60, la liberté de conscience et de religion est désormais reléguée au second plan, ce qui inverse les moyens et les finalités par rapport au rapport Bouchard-Taylor : « la laïcité, la séparation des religions et de l'État et la neutralité religieuse des institutions publiques constituent des valeurs fondamentales structurantes de la nation québécoise » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 12).

Enfin, on repère dans les deux moments analysés la saillance de deux lectures différentes de l'histoire de la laïcité, comme l'a déjà observé Lamy (2014), lectures que l'on convoque pour justifier une continuité dans l'avenir de la perspective québécoise de la laïcité. L'une met l'accent sur le temps court de la Révolution tranquille, en insistant sur l'émancipation de l'État et de la société de l'emprise de la religion catholique (Gouvernement du Québec, 2013, p. 7) et sa sécularisation progressive, tandis que l'autre met de l'avant l'histoire longue du pragmatisme libéral depuis la Conquête anglaise :

Contrairement à une croyance assez largement répandue, le processus de laïcisation du Québec n'a pas débuté dans les années 1960 avec la Révolution tranquille. En effet, si un lien organique existe entre l'Église et l'État sous le Régime français, la chute de ce régime en 1759 marque le début de la séparation des deux pouvoirs. Pour des raisons essentiellement pratiques, la Couronne britannique renonce rapidement à sa volonté de faire de l'Église anglicane l'Église officielle de la nouvelle colonie (Lamy, 2014, p. 139).

Le document d'orientation du PL 60 évoque d'ailleurs en conclusion la « laïcité tranquille », expression tirée des travaux de Balthazar (1990) et citée par Bouchard-Taylor. Mais plutôt que de s'appuyer sur cette idée pour mettre en perspective le cheminement de longue date de la laïcité, comme les précédents, le document d'orientation insiste sur sa perfectibilité, qui doit aller dans le sens d'une plus grande neutralité. Dans les deux cas, on cherche ainsi à s'appuyer sur l'histoire pour légitimer une lecture du présent et de l'avenir de la laïcité québécoise. Or, comme l'observe Camille Robert (2018), le recours au récit dominant de l'avènement linéaire d'un Québec moderne dans la foulée de la Révolution tranquille n'est pas neutre : « Cette stratégie rhétorique soulève plusieurs questions quant à l'usage – ou



l'instrumentalisation – de l'histoire comme “argument d'autorité” dans le cadre de débats de société actuels» (Robert, 2018). Ce serait notamment le cas des groupes ou des mouvements qui se réclament de cette version téléologique de l'histoire pour légitimer la nécessité d'achever la «vraie» laïcité de l'État, dans laquelle les signes religieux seraient – à des degrés divers – à éliminer de l'espace public. L'égalité des sexes et pour les minorités sexuelles, un autre argument majeur mis de l'avant dans le PL 60, est aussi présentée comme un acquis de cette laïcité émergeant avec la Révolution tranquille, ce qui l'inscrit dans les «valeurs communes» de la société : «Une menace venant surtout de l’“extérieur” rendrait toutefois cet acquis précaire : certains accommodements ou signes religieux représenteraient, par leur présence même, un recul pour l'égalité entre les genres.» (Robert, 2018). Suivant Robert, ce récit permettrait de conforter la limitation des signes religieux sans viser directement les personnes qui les portent, mais en invoquant la continuité historique de la trajectoire moderne.

4. Un positionnement différent sur le spectre des idéologies politiques

Qu'en est-il du positionnement des deux documents sur le continuum des idéologies politiques gauche-droite? Nous avons ici examiné les deux documents à la lumière de la définition proposée par Nadeau et Helly de la notion d'extrême droite (Nadeau et Helly, 2017). Pour ces auteurs, l'extrême droite renvoie à une réalité bien spécifique, qui se distingue d'autres notions voisines, dont le populisme et la droite. Alors que le populisme référerait à une stratégie discursive de mise en opposition des élites et du «peuple», l'extrême droite se décomposerait en deux : l'extrême et la droite. L'extrême renverrait surtout au rapport à une idéologie, soit à une position rigide et dogmatique, qui nierait la recherche de compromis au cœur de la démocratie libérale tandis que la droite se définirait plus comme un contenu, structuré autour d'une forme d'inégalitarisme (hommes/femmes ; natifs/immigrants, etc.) et d'un nationalisme ethnique. Au vu de ces catégories, le rapport Bouchard-Taylor se situe plutôt à gauche du spectre idéologique en ce qu'il se fonde sur l'idée d'égalité des droits et des chances, notamment entre les Québécois «d'ascendance canadienne-française» et les immigrants, les chrétiens et les membres d'autres communautés religieuses, les femmes et les hommes, marqueurs se trouvant subsumés par la *Charte des droits et libertés de la personne*. Pour renforcer l'égalité réelle dans



la société québécoise, la plupart des recommandations du Rapport portent d'ailleurs sur l'insertion professionnelle des immigrants et sur la lutte contre les inégalités et la discrimination.

Dans le document d'orientation de la Charte des valeurs québécoises, on se retrouve plutôt dans un positionnement de droite, mais ni populiste ni d'extrême droite, d'après la définition retenue. En effet, l'idéal de société qui y est défini fait place à un antiégalitarisme au moins sur deux aspects : la conception même de l'égalité, et le nationalisme. L'égalité se différencie de l'universalisme des chartes des droits à deux niveaux : dans le rapport entre l'individu et la collectivité et entre les femmes et les hommes. Sur le premier plan, la primauté des droits individuels doit être pondérée par les «valeurs collectives» de la majorité parmi lesquelles on trouve la laïcité, la neutralité et la séparation. La discrimination comme expression légale d'un bris d'égalité individuelle est d'ailleurs relativisée sur la base de la variabilité des interprétations dont elle peut faire l'objet : «ce qui paraît discriminatoire à une personne ne jouit pas nécessairement de la même interprétation auprès d'une autre ou d'une institution» (Gouvernement du Québec, 2013, p. 10). Ici, domine l'interprétation selon laquelle les accommodements seront considérés comme raisonnables s'ils ne compromettent pas la valeur collective fondamentale de «neutralité religieuse», ce qui invalide par avance la plupart des demandes possibles au nom de la liberté de conscience et de religion. L'égalité doit aussi être définie d'abord entre les sexes avant de l'être entre les individus (d'appartenance religieuse différente, par exemple). Ainsi, si elles disparaissent sur le plan objectif des droits dont disposent les hommes et les femmes, les inégalités se déplacent entre les femmes, notamment selon qu'elles portent ou non des signes religieux, comme en témoigne l'imagerie des signes ostentatoires prohibés dans les services publics qui visent spécifiquement le voile, le niqab et la burqa dans l'islam. Le nationalisme présente aussi dans les orientations du PL 60 les caractéristiques d'un antiégalitarisme ethnique. Cela n'est toutefois pas considéré comme attentatoire au principe de neutralité, dans la mesure où il s'agit du patriarche, considéré comme l'incarnation des valeurs collectives : «L'affirmation de la laïcité ne devrait pas avoir pour effet de supprimer tout référent historique qui a une connotation religieuse et une valeur patrimoniale» (Gouvernement du Québec, 2013, p. 12).

S'il ne relève pas de l'extrême droite, le PL 60 pourrait être pensé, à l'image des pages Facebook qui lui ont été favorables, comme une forme



de radicalisation (au sens d'une opposition au sens commun) des décisions politiques à l'égard du religieux, si on compare la Charte aux orientations politiques qui l'ont précédée depuis la Révolution tranquille (Nadeau et Helly, 2017). En fait, le changement que marque véritablement la Charte, c'est de faire passer un discours qui se trouvait plutôt aux marges de l'espace politique vers le centre, en opérant une normalisation de ces propositions en les intégrant graduellement au sens commun. Ce déplacement du centre de gravité politique semble avoir constitué un terreau favorable à l'émergence de groupuscules plus radicaux – au sens où nous l'entendons – tels que La Meute, qui a lancé sa page Facebook deux ans plus tard.

5. Contingence, peur et fondamentalisme

Les travaux de Adloff (2010) sur les mouvements évangéliques fondamentalistes aux États-Unis ouvrent des perspectives originales pour penser la situation politique québécoise. Cet auteur montre, à partir de la sociologie des émotions, comment ce type de mouvement religieux peut se développer sur le terrain fertile de la peur. Son analyse débute avec un retour sur la notion phare de « contingence », au cœur des sociologies de la modernité. Ce concept, auquel se greffent l'individualisation et la différenciation fonctionnelle, permet de rendre compte de plusieurs transformations radicales survenues avec l'avènement de la modernité, dont le brouillage des repères et du sens, l'anomie et l'étiollement des liens communautaires. Comme Marcel Gauchet le décrit clairement dans *Le désenchantement du monde* (1985), la contingence qui marque le basculement de l'hétéronomie vers l'autonomie des sociétés modernes est porteuse de paradoxes, puisque d'une part, elle accroît les possibilités de liberté humaine, mais d'autre part, elle peut aussi générer d'importantes zones d'insécurité individuelles et collectives. Ces tendances contradictoires ont pu donner lieu, notamment en Europe et aux États-Unis, à différentes stratégies pour maîtriser cette incertitude, telles que l'élaboration d'une pensée évolutionniste ou encore la création de mouvements articulés autour d'une philosophie de l'histoire. Adloff soutient que les communautés religieuses peuvent proposer une autre manière de juguler cette insécurité structurelle « en cultivant de façon cognitive, évaluative et émotionnelle cette « aspiration à un sentiment de sécurité » et en créant des « zones de certitude » (Adloff, p. 324).

Suivant la voie tracée par Simmel et Weber et plus récemment par des sociologues tels qu'Eva Illouz (2006), Adloff cherche à envisager les émotions





hors de la seule prémissse de l'irrationalité selon laquelle elles sont souvent abordées, notamment dans plusieurs approches psychologiques ou psychanalytiques. Pour lui, si les émotions ne sont pas nécessairement explicites dans l'action sociale, elles n'en sont pas moins directement traversées par la culture et la structure sociale. Puisqu'elles peuvent être analysées sous l'angle de leur contexte social d'émergence, elles peuvent aussi l'être dans leur pouvoir social performatif. Selon lui, «les émotions exercent une forte influence sur les cognitions et [c'est donc d'elles] que dépend une prise de décision rationnelle par la formulation de préférences» (Adloff, 2010, p. 325). Ainsi, si les émotions elles-mêmes peuvent être ressenties de manière fugace et chaotique, une distribution significative de la même tonalité émotionnelle dans un groupe social peut donner lieu à une prise en charge, par un mouvement social ou politique, pouvant conduire à une réalité, quant à elle, tout à fait rationnelle. Des auteurs tels que Theodore Kemper ont déjà analysé les liens entre angoisse, peur, statut et pouvoir en sociologie. Cependant, plusieurs critiques reprochent à ce type d'analyse un biais fonctionnaliste dans la mesure où on y attribue souvent la peur à la perte effective de pouvoir d'un groupe social. Or, Adloff souligne à juste titre que ce n'est pas tant la perte de statut ou de pouvoir véritable qui est ici en jeu, mais *l'interprétation* de cette situation par les acteurs sociaux. Aussi soutient-il :

Lorsqu'on a peur de certains actants sociaux, ce n'est pas en raison des choses que cet actant pourrait nous faire subir ou nous a fait subir, mais plutôt en raison des choses dont on pense qu'il pourrait les faire ou qu'il les fera. Les expériences du passé concernant cet acte intimidant peuvent évidemment favoriser l'anticipation de ce qui arrivera ou pourrait arriver dans le futur. La peur est donc une émotion anticipatrice basée sur des attentes quant à l'avenir (Adloff, 2010, p. 327).

C'est en ce sens que, suivant Adloff, l'analyse sociologique des émotions constitue une clé d'interprétation utile pour comprendre la peur d'une telle perte de statut, qui, elle, peut avoir une existence et des conséquences réelles. Selon le même auteur, la peur agit rarement seule, étant souvent jumelée à une autre émotion, la honte. Cette dernière est liée, chez l'individu, au sentiment de sa valeur consécutif à l'évaluation par le regard de l'autre, un concept traité sous l'angle de la reconnaissance, chez Axel Honneth et Charles Taylor, par exemple. Si cette évaluation est positive, l'individu en ressentira de la fierté, il aura l'assurance de sa propre valeur. Par contre, si elle est négative, le mépris de soi ou l'impression d'un manque de valeur





pourront alors être ressentis. Selon Adloff (2010), « [c]e qui sous-tend ce sentiment de honte, c'est manifestement une norme qui fait consensus et à laquelle l'individu ou le groupe devrait obéir, conformément à l'image spécifique qu'il se fait de lui-même » (p. 328). Or, ce serait précisément la peur de ne pas être à la hauteur de la norme et non l'écart objectif par rapport à celle-ci qui générerait la honte, d'où la continuité entre peur et honte. La dernière question que pose l'auteur est sans doute la plus centrale : « À qui attribue-t-on la cause de la honte ? » (Adloff, 2010, p. 328). D'une part, nous dit-il, attribuer cette cause à soi-même peut conduire à l'auto-dépréciation voire à la dépression. D'autre part, si cette attribution se porte sur les autres, identifiés comme ceux qui ont déclenché la honte, alors il est possible que la perception se transforme en victimisation, en réponse à une agression ressentie, et que la honte laisse place à la colère. L'émotion peut alors être porteuse, suivant cette hypothèse, d'une polarisation identitaire cristallisée autour des catégories « Nous » contre « Eux » (Adloff, 2010, p. 328). C'est ainsi que Adloff analyse l'émergence des mouvements fondamentalistes aux États-Unis, comme étant nourris à la fois des conditions structurelles de la contingence et d'une perception d'humiliation déclenchée par la présence croissante de groupes libéraux.



5.1 De Bouchard-Taylor à la Charte de la laïcité, un cadrage politique de la peur

En examinant la situation québécoise à travers le prisme des émotions, on peut observer que se jouent dans le rapport Bouchard-Taylor et dans le document d'orientation du PL 60 des stratégies très différentes quant à la mobilisation de la peur, de la honte et de la colère dans le cadrage de pronostic.

Le rapport Bouchard-Taylor déposé en 2008 propose d'abord une interprétation « large » de la crise des « accommodements raisonnables » ayant clivé la société québécoise entre 2002 et 2007 au fil de plusieurs « incidents » controversés, considérés à tort ou à raison comme des pratiques d'accommodement religieux. Ainsi, plutôt que de porter attention uniquement à la dimension juridique de l'accommodelement raisonnable pour répondre au mandat assigné par le gouvernement, les commissaires ont choisi de voir dans ce débat le « symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec dans les années 1970 » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 17). Ce faisant, ils





ont saisi dans leur analyse l'ampleur du rôle de la peur et de ses effets cognitifs dans la population. Rappelons d'ailleurs que le titre du rapport, *Fonder l'avenir*, n'est pas anodin : il propose précisément une lecture de la situation visant à apaiser les peurs de la population quant à l'avenir (le mot «peur» apparaît d'ailleurs 18 fois dans le document), et, plus spécifiquement, celle associée au statut de l'identité québécoise dans un contexte marqué par une diversité croissante. Le Rapport opère en ce sens un cadrage de diagnostic très clair de la manière dont la controverse a été vécue : il y aurait eu un décalage entre les perceptions et les pratiques réelles sur le terrain. Cette distorsion aurait été liée à un emballement médiatique, mais aussi, de manière plus aiguë, à un «malaise identitaire» au sein de la majorité ethnoculturelle, inquiète de l'avenir des acquis de la Révolution tranquille, en particulier l'égalité entre les sexes et la laïcité. Dans ce contexte, les demandes d'harmonisation auraient été largement amplifiées par une partie de la population qui en a appelé à l'établissement de balises plus strictes. Comme les commissaires l'écrivent : «Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation. Chez une partie de la population, cette crispation a pris pour cible l'immigrant qui est devenu en quelque sorte un bouc émissaire» (Bouchard et Taylor, 2008, p. 18).

En réponse à ces observations qui tracent explicitement le lien entre la peur et le risque de polarisation sociale, on peut aussi relever dans l'analyse les indices de la honte au sens que lui donne Adloff. Bouchard et Taylor écrivent à cet égard : «Ce qui a été interprété comme un rejet et même un mépris de la culture francophone a réveillé la mémoire du Canadien français colonisé, humilié.» (p. 186) Sans en proposer une analyse systématique, les commissaires repèrent cette peur d'un certain déclassement ressentie par une partie de la population, qui aurait l'impression de ne pas satisfaire à la norme d'une identité collective forte. Dans ce contexte, la ferveur religieuse imaginée de certaines communautés (notamment musulmanes) aurait pu susciter chez plusieurs une certaine colère en faisant ressortir par un effet miroir le «vide» de leur propre identité. Cette colère est documentée dans le Rapport sous l'angle du nombre croissant de pratiques discriminatoires envers les communautés noires, juives et musulmanes. Selon Raphaël Liogier (2012), cette asymétrie identitaire renvoie au palier ontologique du mythe de l'islamisation en Europe, selon lequel «[...] le voile, fier de s'exhiber, semble narguer à la fois le nihilisme neurasthénique et l'identité chrétienne moribonde des Européens» (p. 194). Considéré sous l'angle des émotions,



l'agrégat des cibles de la discrimination dans le cas québécois n'est pas étonnant, puisqu'il traduirait moins l'hostilité à un groupe en particulier qu'une mise à distance de tous ceux qui s'écartent de la représentation idéalisée d'une communauté québécoise homogène. Dans un contexte où la sécularisation a repoussé la religion catholique aux marges de la culture dominante, la laïcité devient un nouveau matériau disponible pour recréer cette tradition aux yeux de plusieurs. Mais, Bouchard et Taylor ne suivent pas cette voie.

Dans leur cadrage de pronostic, ils proposent plutôt de consolider une laïcité ouverte, définie comme une norme juridique fondée sur les finalités que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité, ainsi que sur les structures institutionnelles nécessaires à leur protection, soit la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État, en mettant notamment de l'avant l'idée d'un Livre blanc de la laïcité. Dans leurs recommandations, ils visent aussi la consolidation des mesures d'intégration de l'immigration, notamment en matière d'accueil et d'intégration professionnelle, des solutions visant à dépolariser les groupes sociaux et à désamorcer les peurs identifiées à la source. Ils documentent également les pratiques réelles sur le terrain en confrontant les perceptions fantasmées à une réalité beaucoup moins alarmante. Ils recommandent enfin aux Québécois francophones de tirer profit de l'incertitude identitaire, qu'ils décrivent comme une « tension créatrice » : « Cela dit, la francophonie québécoise, en raison de sa position géographique, sera toujours une culture sous tension. Il lui faut seulement s'employer à faire de cette condition une tension créatrice plutôt qu'une source d'inhibition » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 212).

Considéré sous cet angle, c'est surtout sur ce plan que le projet de Charte de la laïcité se distingue des orientations du rapport Bouchard-Taylor, en souhaitant créer des « zones de certitude » là où le premier recommandait de fonder l'avenir sur le pari d'une incertitude créatrice : « Le gouvernement croit que ce vide est l'une des principales causes des tensions vécues ces dernières années » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 8). Ce à quoi la Charte propose des correctifs par un resserrement des balises normatives. En ce sens, elle opère un contrecadrage de la proposition initiale du rapport Bouchard-Taylor en faisant un pari opposé à celui des commissaires.

Comme dans le rapport Bouchard-Taylor, le document d'orientation prend en compte dans son message la peur de l'avenir. Mais plutôt que de s'y référer de manière frontale comme dans le texte des commissaires, il la



métabolise en confiance dans le futur, à la condition d'achever la véritable laïcité de l'État. Cette prise en charge de la peur implique donc d'expliciter les principes laïques et de les définir de manière plus « prévisible » :

L'adoption des politiques de mise en œuvre ferait en sorte que la prévisibilité des réponses aux demandes d'accommodement serait accrue et les risques de dérapages, minimisés. Lorsqu'une demande d'accommodement serait formulée, elle pourrait être évaluée en fonction du processus établi et des balises mises en place (Gouvernement du Québec, 2013, p. 20).

Ce cadrage pronostic viserait à éviter des dérapages, dont on sous-entend qu'ils persistent malgré les principes juridiques existants de l'accommode-
ment raisonnable², et à préciser des principes qui seraient possiblement appliqués de manière incertaine : « Toutefois, ce principe de séparation entre l'État et les religions n'est pas inscrit dans les lois et demeure parfois incertain dans sa mise en application » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 8). Ces arguments à tendance alarmiste contrastent pourtant avec la conjoncture alors marquée par une certaine accalmie des controverses. En effet, comme l'observent Dalpé et Koussens (2016) :

Alors que la crise des accommodements raisonnables (2006-2008) s'était nourrie d'« incidents » pour construire la visibilité du religieux dans l'espace public comme problématique, la polémique suscitée par le projet de « Charte des valeurs de la laïcité » (2012-2014) a été directement initiée, puis mise en scène par le pouvoir politique alors en place, en dehors même d'« incidents » caractérisés. (p. 455).

De la même manière qu'il convertit la peur en confiance, le document d'orientation semble dissiper la honte découlant de l'inquiétude identitaire évoquée par Bouchard et Taylor en promouvant la fierté et le lien civique fort au détriment des « barrières » religieuses, les uns et les autres étant présentés comme des pôles opposés dans le texte :

Ce sont ces conditions qui renforcent la cohésion d'une nation. C'est pourquoi il importe que les institutions étatiques transcendent les barrières et représentations religieuses qui risquent d'en donner une image fragmentée et partielle.

2. Comme le précise Woehrling (2008, p. 44) : « Dans tous les cas, pour qu'il y ait obligation d'accommode-
ment juridique d'accommode-
ment raisonnable (qu'elle soit imposée par un tribunal, acceptée de façon volontaire après une entente à l'amiable ou recommandée par une commission des droits de la personne), il doit y avoir, d'abord, atteinte à la liberté de religion ou discrimination fondée sur la religion » en vertu de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Pour plus de détails, consulter Woehrling, (2008, p. 43-56).



Elles doivent se situer au-delà des particularismes religieux pour assurer le bien commun de l'ensemble de la société québécoise (Gouvernement du Québec, 2013, p. 5).

Les auteurs du document estiment que l'absence de règles spécifiques en la matière « a entraîné un déséquilibre qu'il importe de corriger » (p. 8).

Même si on ne retrouve pas dans le document de trace explicite de colère, il est possible de voir un effet de la victimisation – en réponse à une agression ressentie – dans la recommandation de bannir les signes religieux « ostentatoires » de la fonction publique, incluant les enseignants des écoles primaires et secondaires et les éducatrices de CPE. En effet, cette troisième orientation est ici perçue comme l'ultime mesure permettant de consacrer l'appartenance citoyenne au-delà des lieux (religieux) de fragmentation sociale : « Dans la foulée du devoir de réserve et de neutralité en matière religieuse, le gouvernement propose d'interdire le port de signes religieux ostentatoires [croix chrétienne ou double croix orthodoxe de grande dimension, kippa, hijab, niqab, burqa, turban] aux membres du personnel de l'État dans l'exercice de leurs fonctions » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 15). Cette asymétrie entre majoritaires (séculiers et laïques) et minoritaires (« accommodés », religieux) est renforcée par une reconnaissance des référents historiques empreints de connotations religieuses : « L'affirmation de la laïcité ne devrait pas avoir pour effet de supprimer tout référent historique qui a une connotation religieuse et une valeur patrimoniale » (Gouvernement du Québec, 2013, p. 13).

En ce sens, ce n'est pas seulement une nouvelle manière d'appréhender la laïcité qui est proposée dans la Charte, mais bien une nouvelle appréhension des rapports sociaux dans l'avenir, en faisant de la laïcité une nouvelle tradition, un mythe, qui en ce sens présente une certaine mise en forme religieuse « exer[çant] aussi une fonction explicative, fournissant un certain nombre de clefs pour la compréhension du présent, constituant une grille à travers laquelle peut sembler s'ordonnancer le chaos déconcertant des faits et des évènements » (Giry, 2015, p. 40). Cette construction narrative et cognitive présente ainsi des affinités avec les mouvements fondamentalistes analysés par Adloff, qui construisent grâce au matériau religieux un nouvel espace de sécurité pour juguler la peur.





Conclusion. La mise en récit de l'identité fragile: un cadrage motivationnel commun

Nous avons tenté d'éclairer dans ce texte l'évolution significative du cadrage politique de la laïcité entre 2008 et 2013, en mettant en comparaison deux documents pivots de ce parcours : le rapport Bouchard-Taylor et le document d'orientation du PL 60, communément appelé la Charte des valeurs québécoises. Nous avons ainsi montré que, malgré un cadrage de diagnostic commun, fondé sur le constat des tensions sociales entourant les cas d'accommodements raisonnables (réels ou présumés), les deux documents proposent des solutions (cadrage de pronostic) tout à fait différentes. Cela se reflète principalement dans des conceptions de la laïcité ancrées dans une hiérarchisation différente des mêmes principes : alors que la conception juridique du rapport Bouchard-Taylor se fonde surtout sur les finalités de l'égalité individuelle et de la liberté de conscience et de religion, celle du projet de Charte s'appuie prioritairement sur celles de la séparation de l'Église et de l'État et de la neutralité de ce dernier. La légitimation de ces deux visions s'adosse ensuite à des lectures historiques distinctes de l'origine, de la trajectoire et (par conséquent) du devenir de la laïcité ; la première retracant ses linéaments à l'époque de la Conquête anglaise, la seconde, à celle de la Révolution tranquille. Puis, nous avons vu que le rapport Bouchard-Taylor et le document d'orientation du PL 60 occupaient des positions assez différentes sur le spectre des idéologies politiques, le dernier marquant une certaine « radicalisation » par rapport au centre de gravité politique habituel sur ces questions. Enfin, bien que tous deux soient confrontés à la peur exprimée par une partie de la population à l'égard de la diversité religieuse, ils optent pour une prise en charge contrastée de cette émotion sociale, mais aussi de la honte et de la colère qui en découlent. Le rapport Bouchard-Taylor propose en effet de tirer profit de la tension créatrice issue de l'inquiétude de la majorité francophone par rapport à son avenir alors que le projet de Charte mise sur un resserrement des balises laïques en exploitant cette même peur.

Or, malgré leurs différences discursives et leurs visions pratiquement opposées de la laïcité, ces deux moments politiques de mise en scène de la laïcité semblent partager au moins un thème commun sur le plan du cadrage motivationnel mobilisé en vue de rallier la population : la convocation du récit de l'insécurité culturelle, de la majorité fragile. En effet, même si le rapport Bouchard-Taylor plaide pour une laïcité « ouverte » assortie d'une



reconnaissance de l'égalité des citoyennes et des citoyens, il s'adresse tout au long à la majorité francophone, fragile, inquiète de son avenir, qu'il tente de convaincre de s'ouvrir à la diversité démographique. Pour désamorcer les peurs manifestées, il montre par exemple que dans 15 cas publicisés d'« accommodements raisonnables » sur 21, entre 2006 et 2007, il existait une « distorsion » entre les perceptions et les faits. Mais, tout en appuyant son argumentaire sur le registre des faits, il continue de convoquer une conception mythique de l'identité francophone majoritaire fondée sur le récit de la survivance. En effet, comme le souligne Moisan (2016) : « Bien sûr, des historiens ont depuis longtemps contribué à défaire ces mythes, mais ce schéma montre que la *survivance*, si elle a perdu de sa couleur messianique et religieuse, demeure dominante dans l'imaginaire collectif » (p. 231). Or, l'adhésion à ce grand récit de la mémoire collective datant de la fin du XIX^e siècle, même critique, contribue à valider une vision télologique de l'histoire centrée sur la préservation de la majorité francophone. La Charte, quant à elle, table sur ce même mythe, mais en le mobilisant comme argument d'autorité pour conforter les peurs de la population, justifier un resserrement des règles d'application de la laïcité et affirmer son protectionnisme identitaire. Contrairement au rapport Bouchard-Taylor, elle ne cherche pas à « corriger » ou à modifier les attitudes du groupe majoritaire à l'égard de la diversité religieuse, mais elle fait plutôt leur promotion et en tire une fierté collective. S'ajoute donc au cadrage motivationnel du grand récit la corde sensible de l'émotion, de la fierté partagée, qui semble avoir résonné bien au-delà de la seule sphère politique.

En effet, même si la Charte n'est pas entrée en vigueur, elle a laissé des traces en repoussant les frontières du tabou identitaire et en fournissant une assise inédite au mythe identitaire de la laïcité. Plusieurs études ont d'ailleurs montré les effets délétères que cet épisode aura eus sur le sentiment d'inclusion des minoritaires au Québec (Tremblay *et al.*, 2018 ; Hassan *et al.*, 2016). Des groupes flirtant avec l'extrême droite, comme La Meute, ont d'ailleurs intégré à leur contrecadrage idéologique des politiques laïques plusieurs expressions lexicales issues du document d'orientation du PL 60 :

La Meute demande l'adoption d'une *Charte de la laïcité* qui affirmera la *neutralité religieuse* de l'État québécois. L'état doit réaffirmer le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes dans notre société. [...] [Les fonctionnaires en position d'autorité] ne devraient en aucune occasion lors de leur travail porter de *signe religieux ostentatoire* [je souligne] (La Meute, 2018, p. 8).





Mais la Charte semble aussi avoir été un moment de basculement dans l'opinion publique plus large, comme l'illustrent les résultats préliminaires de ma recherche en cours sur l'imaginaire religieux de la population québécoise « majoritaire ». La recrudescence du récit de la survivance véhiculé au cours des débats entourant la commission Bouchard-Taylor, mais surtout le projet de Charte, semble en effet avoir marqué les perceptions des rapports entre majoritaires et minoritaires en procurant une configuration argumentaire clé en main pour justifier certaines positions plus réactives à la diversité. Un autre aspect fécond de ce projet sera d'explorer la segmentation des peurs exprimées par la population selon différents milieux socioéconomiques. La crainte d'une perte de statut, si tant est qu'elle continue de s'exprimer, sera-t-elle appuyée sur les mêmes référents entre, par exemple, un col bleu inquiet de ses perspectives d'emploi dans un contexte de précarité économique et un médecin, représentant l'élite canadienne-française et lisant *Le Devoir*?

BIBLIOGRAPHIE

- Adloff, Frank, « Les mouvements religieux et les défis de la modernité: Contingence, émotions et religion aux États-Unis », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 2, 2010, p. 315-339.
- Balthazar, Louis, « La laïcisation tranquille au Québec », dans Jacques Ch. Lemaire (dir.), *La laïcité en Amérique du Nord*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990.
- Benford, Robert D., Snow, David A. et Plouchard, Nathalie, « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan », *Politix*, vol. 3, n° 99, 2012, p. 217-255.
- Benhadjoudja, Leila, « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 46, n° 2, 2017, p. 272-291.
- Bouchard, Gérard et Taylor, Charles, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Ministère du Conseil exécutif, Gouvernement du Québec, 2008.
- Dalpé, Samuel et Koussens, David, « Les discours sur la laïcité pendant le débat sur “la Charte des valeurs de la laïcité” ». Une analyse lexicométrique de la presse franco-phone québécoise », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, 2016, p. 455-474.



- Ferrari, Alessandro, « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans Brigitte Basdevant Gaudemet et Julien Giry, « Le conspirationnisme. Archéologie et morphologie d'un mythe politique », *Diogène*, vol. 1, n° 249-250, 2015, p. 40-50.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Goffman, Erwin, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.
- Gouvernement du Québec, *Parce que nos valeurs, on y croit*, Document d'orientation, Orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodement religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'État, Québec, Gouvernement du Québec, 2013.
- Hassan, Gahydan *et al.*, « Impact of the Charter of Quebec on psychological well-being of francophone university students », *Transcultural Psychiatry*, 2016, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363461516656972> (consulté le 5 janvier 2018)
- Illouz, Eva, *Les sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil, 2006.
- Jankowiak, François (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle en Europe*, Louvain, Peeters, 2009, p. 333-345.
- La Meute, *Le Manifeste*, 2018, https://onjase.org/public/Manifeste_meute.pdf, (consulté le 5 janvier 2018)
- Lamy, Guillaume, *Cartographie de la controverse entourant le rapport de la Commission Bouchard-Taylor (2008-2013)*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2014.
- Liogier, Raphael, *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2012.
- Milot, Micheline, *Laïcité dans le Nouveau monde : le cas du Québec*, Paris, Brepols, 2002.
- Moisan, Sabrina, « L'enseignement pluraliste de l'histoire du Québec : projet imaginable ou vue de l'esprit ? », dans Charles Mercier et Jean-Philippe Warren (dir.), *Identités religieuses et cohésion sociale*, Lormont, Éditions du Bord de l'eau, 2016, p. 225-232.
- Nadeau, Frédéric et Helly, Denise, « Une extrême droite en émergence ? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, 2017, p. 505-521.
- Robert, Camille, « Quand l'histoire s'invite dans les débats sur les signes religieux », *Le Devoir*, 15 décembre 2018, <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/543651/quand-l-histoire-s-invite-dans-les-debats-sur-les-signes-religieux> (consulté le 5 janvier 2019)
- Tremblay, Stéphanie, *École et religions au Québec. Genèse du pari québécois*. Montréal, Fides, 2010.



Tremblay, Stéphanie, Magnan, Marie-Odile et Levasseur, Catherine, «Religion and Negotiation of the Boundary between Majority and Minority», dans «Québec: Discourses of Young Muslims in Montréal CÉGEPs», *Education Sciences*, vol. 8, n° 183, 2018, p. 1-23.

Woehrling, José, «Les fondements et les limites de l'accommodelement raisonnable en milieu scolaire», dans Marie McAndrew *et al.*, *L'accommodelement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*, Montréal, Fides, 2008, p. 43-56.







Partie 2

L'EXTRÊME DROITE AU QUÉBEC : ÉTUDES DE CAS







Chapitre 5

La Fraternité sacerdotale Saint-Pie X et l'extrême droite au Québec

Martin Geoffroy

La Fraternité sacerdotale Saint-Pie X (FSSPX) est un mouvement intégriste de type traditionaliste-intégraliste constitué autour de la figure charismatique et controversée de Mgr Lefebvre (1905-1991), afin de s'opposer aux réformes issues du concile Vatican II. L'opposition à la racine du schisme porte surtout sur des points de doctrine : la liberté religieuse, l'œcuménisme, la vérité de l'enseignement de l'Église, la notion de Tradition (qu'ils écrivent avec une majuscule) et les relations entre l'Église et l'État. Le schisme est confirmé en 1988 après le sacre de quatre évêques par Mgr Lefebvre, sans la permission du Vatican.

Ce chapitre est une étude de cas de la FSSPX de feu Mgr Lefebvre et de ses liens avec les réseaux de l'extrême droite politique au Québec. Il a pour objectif d'illustrer le type traditionaliste-intégraliste schismatique de ma typologie (Geoffroy, 2002) et de montrer que les traditionalistes-intégralistes sont généralement des groupes religieux qui sont le plus susceptibles de s'associer à des groupes d'extrême droite parce qu'ils sont généralement plus politisés que les groupes d'intégristes catholiques plus portés vers le mysticisme ou l'ésotérisme.

L'histoire de la FSSPX, jusqu'à 1991, c'est d'abord celle de son fondateur Marcel Lefebvre. Pour cette raison, cet aspect sera le premier traité dans ce chapitre. Il sera ensuite question, en posant principalement le regard sur la France et le Québec, des croyances et des pratiques de ce groupe d'origine française, ainsi que de son organisation et de son expansion dans le monde. Enfin, les rapports avec la société séculière, qu'ils soient de nature politique ou religieuse, seront abordés à travers ses liens avec, notamment, des groupes d'extrême droite québécois.





1. Un ecclésiastique respecté (1905-1962)

En 1905, Marcel Lefebvre naît à Tourcoing en France dans une famille bourgeoise très pieuse. Dès son très jeune âge, il souhaite devenir prêtre et passera une bonne partie de sa jeunesse, entre 1923 et 1930, au séminaire français de la congrégation des Pères du Saint-Esprit. À cette époque, le Séminaire est sous la direction du père Le Floch, un traditionaliste qui va forger ce qui deviendra plus tard la vision de Mgr Lefebvre. Le père spirituel du futur prélat se fera plus tard limoger comme directeur de ce séminaire par la hiérarchie catholique en raison de ses liens avec l’Action française de Charles Maurras lorsque cette dernière sera condamnée par l’Église à la fin de 1926. Il n’est reste pas moins que le jeune séminariste restera profondément marqué par la doctrine politique de l’Action française et par l’enseignement religieux strictement thomiste et traditionaliste du père Le Floch. Il cherchera d’ailleurs à recréer l’ambiance du séminaire des Pères spiritains à Écône plusieurs décennies plus tard. (Perrin, 1989 et Poulat, 1969)

Le jeune aspirant poursuit ses études et obtient deux doctorats, un en théologie et un en philosophie, à l’Université grégorienne de Rome. Marcel Lefebvre est ordonné prêtre le 21 septembre 1929 à Lille. C’est le début d’une brillante carrière ecclésiastique. De 1932 à 1945, il est professeur puis directeur au Grand Séminaire de Libreville au Gabon. L’année 1947 représente un sommet dans la carrière du jeune prêtre, car il est nommé vicaire apostolique de Dakar en juin et il est finalement sacré évêque à Tourcoing en septembre. Il n’a alors que 42 ans, un très jeune âge pour être nommé à un tel poste, ce qui démontre que la hiérarchie vaticane le tient alors en haute estime. L’homme d’Église considère que sa mission en Afrique est d’apporter aux populations païennes la lumière de la civilisation européenne et de la vérité religieuse de l’Église, vision qui finira par lui causer des problèmes avec la hiérarchie vaticane un peu plus tard.

De 1948 à 1959, Lefebvre est le délégué apostolique pour toute l’Afrique francophone et il est nommé premier archevêque de Dakar en 1955. Favorable au développement d’un clergé africain, mais hostile à la décolonisation et, surtout, cachant mal sa sympathie pour l’Algérie française, il devient un poids pour l’Église catholique en Afrique au début des années 1960. Selon le prélat, la France abandonnait progressivement sa mission civilisatrice et évangélisatrice en Afrique, ce qui lui était insupportable. À la demande de Rome, qui cède ainsi aux pressions de certains



consulats africains, il remet sa démission en janvier 1962. Il trouve à nouveau refuge chez les Pères spiritains. À l'aube du concile Vatican II, il ne semble plus y avoir beaucoup de place pour Mgr Lefebvre dans l'Église catholique. La hiérarchie catholique n'est cependant pas au bout de ses peines... (Perrin, 1989 et Poulat, 1969)

2. Le choc de Vatican II (1962-1968)

C'est donc dans le contexte général *d'aggiornamento* et de modernisation de l'Église que Mgr Lefebvre participe au concile Vatican II. Le 11 octobre 1962, il prend part à la toute première session du Concile à titre de supérieur général des Pères du Saint-Esprit, nouveau titre qu'il a acquis à son retour d'Afrique. Il convoque déjà une conférence de presse le 15 octobre 1963 dans le but d'inscrire sa dissidence face au Concile. Dès 1964, il s'affiche comme l'un des principaux porte-paroles d'une minorité conservatrice qui tente de ralentir la marche de la majorité des évêques, qui sont, à l'époque, plutôt progressistes. Il réussit tout de même à réunir 250 évêques conservateurs, soit environ 10 % du nombre de prélats présents, sous la bannière du groupe de pression *Coetus Internationalis Patrum* (le Groupe international des pères). Résultat du Concile, le document *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse est adopté à la majorité des voix en 1965, à l'exception de 70 évêques irréductibles, dont Mgr Lefebvre, qui s'y opposent farouchement. La défaite pour Mgr Lefebvre et ses disciples est totale, le prélat ressort aigri de ce concile qu'il juge moderniste, libéral et satanique (Perrin, 1989 et Poulat, 1969).

Après ce dur coup, Mgr Lefebvre, loin de baisser les bras, décide de mener désormais par lui-même le combat pour le maintien de la tradition de Vatican I (1869-1870). Ce combat n'est pas partagé par la majorité des membres de sa propre congrégation. Un chapitre général extraordinaire, dont le pouvoir surpassé celui du supérieur général, Mgr Lefebvre, est convoqué chez les Spiritains en 1968. Il a pour objectif la révision des Constitutions de la congrégation dans le but explicite de répondre au vœu du concile Vatican II. Lefebvre est farouchement opposé à cette mesure, mais prévoit que sa congrégation ne l'écouterait pas et mettra le cap sur les réformes postconciliaires. C'en est trop pour lui, parce qu'il s'attendait sans doute à retrouver dans cette congrégation la même ambiance traditionaliste qu'il avait connue comme séminariste, et ce n'est pas un hasard s'il donnera préséance à la formation des prêtres plus tard dans la FSSPX. Avec l'idée



bien arrêtée de former une nouvelle congrégation à son image, Mgr Lefebvre démissionne de celle des Pères du Saint-Esprit le 28 octobre 1968 (Perrin, 1989 et Poulat, 1969).

3. La Fraternité sacerdotale Saint-Pie X (1968-1988)

De 1968 à 1970, il jette les bases de ce qui deviendra la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X. Il achète quelques immeubles à Ecône, dans la région du Valais en Suisse, où il fonde un séminaire qui offre une formation traditionaliste, basée sur le thomisme, aux jeunes aspirants à la prêtrise. Le 1^{er} novembre 1970, la FSSPX reçoit le statut officiel, pour une durée de six ans, de « pieuse union » de l'évêque de Fribourg, Mgr Charrière. Toutefois, ce statut est assorti d'une clause stipulant que le groupe ne peut pas incardiner¹ directement des prêtres. La nouvelle Fraternité connaîtra une expansion rapide, surtout en Europe, dans les années 1970. Dès 1972, un ordre de religieux non prêtres est créé sous le vocable des Frères de Saint-Pie X, ainsi qu'un ordre de sœurs et d'oblates l'année suivante, qui s'occupent principalement des tâches ménagères dans les séminaires et les prieurés. À cette structure organisationnelle viendra s'ajouter la création d'un tiers-ordre laïque en 1980. Tous les succès d'expansion de la Fraternité n'empêcheront cependant pas Mgr Lefebvre de commencer sa lente dérive vers le schisme.

Le premier pas vers le schisme est franchi le 13 février 1975, lorsque Mgr Lefebvre comparaît à Rome devant une commission d'enquête constituée des cardinaux Garrone, Wright et Tabera. À cette occasion, il accuse les réformes postconciliaires de « contribuer à la démolition de l'Église » (Perrin, 1989). Le 8 juillet suivant, Paul VI exige ouvertement la soumission de Mgr Lefebvre et de sa Fraternité aux réformes de Vatican II. En octobre de la même année, il interdit à Lefebvre d'incardiner des prêtres de la FSSPX. Constatant que le prélat français refuse de se soumettre à son autorité, le pape, en juin 1976, interdit à l'évêque récalcitrant de procéder à toutes nouvelles ordinations sous peine de suspension. Faisant fi de ces nombreux avertissements, Mgr Lefebvre est frappé un mois plus tard d'une suspension

1. « L'incardinatoin est le statut par lequel un clerc (diacre ou prêtre) est juridiquement rattaché (incardiné) à une église particulière (un diocèse) ou un institut de vie consacrée reconnu par l'Église. Aucun prêtre ne peut exercer son ministère sans être incardiné. » (Wikipédia)



a divinis (« loin des choses divines ») qui a pour effet de lui interdire formellement de célébrer la messe et de conférer les sacrements. En conséquence, le nouvel évêque de Fribourg, Mgr Mamie, retire au prélat les actes et concessions relatifs à la FSSPX. Dans un geste de défi à l'autorité pontificale, Mgr Lefebvre célèbre, un mois après sa suspension, la messe devant 8 000 fidèles à Lille. À partir de ce moment, le prélat français se met à agir comme si la hiérarchie vaticane n'existait plus en envoyant des prêtres comme bon lui semble un peu partout à travers le monde (Perrin, 1989).

Commence alors une longue période de tractations et de négociations avec Rome pour étouffer le scandale et faire revenir l'évêque traditionaliste dans le giron de l'Église. Entre 1976 et 1988, la dissidence se transformera peu à peu en schisme doctrinal pour ensuite finir en schisme institutionnel. Le pape Jean-Paul II aura plusieurs discussions avec Mgr Lefebvre à cette époque dans le but de résoudre la crise, mais l'attitude intransigeante du prélat face aux politiques vaticanes ne cessera pas. Les attaques contre le pape se multiplient, ce qui favorise la méfiance des deux côtés. La crise atteindra son point culminant en mai 1982, alors qu'un jeune prêtre, ex-membre de la FSSPX, tente d'assassiner le pape. Malgré cela, Jean-Paul II cherche désespérément à éviter le schisme en accordant en octobre 1984 un indult² (Perrin, 1989, p. 115) qui permet un retour de la messe en latin sous certaines conditions. Dans l'espoir de couper l'herbe sous le pied de la Fraternité sans perdre ses fidèles les plus dévots, Rome crée la Fraternité Saint-Pierre dont l'objectif est d'accueillir les « ralliés », c'est-à-dire les ex-disciples de Mgr Lefebvre. Plusieurs traditionalistes qui s'étaient alliés à la FSSPX profitent de cette occasion pour revenir dans le giron de l'Église officielle. C'est notamment le cas du curé Normandin de Montréal. En novembre et décembre de la même année, le cardinal canadien Édouard Gagnon visite la FSSPX et prépare ce qui doit être un accord de réconciliation. Cet accord verra le jour au début de 1988 sous la signature du cardinal Ratzinger et de Mgr Lefebvre. Le 6 mai 1988, Mgr Lefebvre retire sa signature et confirme quelques mois plus tard le schisme en consacrant, malgré l'interdiction romaine, quatre évêques. Il s'agit du français Bernard Tissier de Mallerais, de l'anglais Richard Williamson (un négationniste notoire), de l'Espagnol Alfonso de Galarreta et du suisse Bernard Fellay.

2. L'indult est une dérogation spéciale accordée par le pape, soit à une communauté de fidèles, soit à un particulier, qui lui permet de se soustraire à une règle du droit canon.



Les quatre évêques consacrés par Mgr Lefebvre, ainsi que ce dernier, sont alors excommuniés par l'Église catholique et le schisme institutionnel est consommé (Perrin, 1989).

Mgr Lefebvre est décédé le 25 mars 1991. Il aura eu une grande influence sur la Fraternité jusqu'à la fin de sa vie. Un successeur avait cependant déjà été désigné comme supérieur général dès 1980, l'abbé Franz Schmidberger. Après ce dernier, Mgr Bernard Fellay occupera le poste de supérieur général de la FSSPX. Il est probablement le plus modéré parmi les quatre évêques consacrés par Mgr Lefebvre en 1988, ce qui est très significatif pour la période qui suivra. Cela a longtemps fait partie de la stratégie, abordée plus loin, au moyen de laquelle la Fraternité a tenté pendant plusieurs années de se faire passer pour conciliante et modérée envers l'Église.

4. Après le schisme (1988-2002)

Le schisme étant consommé, Rome concentrera ses efforts sur la récupération des membres de la FSSPX ayant été assez traumatisés par la séparation pour envisager de quitter Mgr Lefebvre dès 1988. Sa stratégie consiste principalement dans la création de la Fraternité Saint-Pierre, qui est chargée d'accueillir en son sein les nouveaux dissidents. Si, au début, l'initiative fonctionne quelque peu, elle est rapidement contournée par une vaste campagne de propagande dans les médias intégristes qui ridiculisent et discréditent ceux qu'ils appellent «les ralliés» à Rome. Preuve que le Vatican n'a quand même pas tout à fait raté son objectif, la campagne de dénigrement des «ralliés» se poursuit toujours aujourd'hui, souvent d'une manière encore plus impitoyable dans les pages de *Fideliter* et de la revue *Certitudes*. En voici un exemple éloquent :

Suite aux sacres de Mgr Lefebvre en 1988, certains prêtres ont préféré quitter la Fraternité Saint-Pie X afin de transformer l'Église de l'intérieur. Mais leurs situations personnelles et pastorales n'ont cessé de se dégrader du fait de l'hostilité croissante de leur nouvelle hiérarchie. [...] Depuis longtemps, les fidèles ont été contaminés par leurs curés. La démocratie dans l'Église a déjà fait du chemin. Les coeurs se sont durcis et les plus progressistes des fidèles rejettent toutes formes de célébrations traditionnelles. Isolés dans leurs presbytères, n'ayant pas le soutien de leurs supérieurs ni l'autorité suffisante pour exercer leur apostolat, ces prêtres *ralliés* sont devenus des auxiliaires administratifs au service des laïcs, se soumettant aux exigences de l'évolution (Ferrand, 1996, p. 5).



L'argument de la « perte d'autorité » des ralliés dans une Église modératrice a atteint sa cible puisque seulement une dizaine de prêtres ont fini par quitter Mgr Lefebvre pour se joindre à la Fraternité Saint-Pierre. La position de la FSSPX exprimée ici est clairement antidémocratique et autoritaire, à l'instar de ce que l'on observe aujourd'hui dans la plupart des réseaux d'extrême droite québécois. En fait, la menace semble venir davantage de l'extérieur de l'Église, puisque le schisme d'un évêque, un événement rare et somme toute assez spectaculaire, a attiré l'intérêt de la presse internationale sur les disciples de Mgr Lefebvre. Les médias de masse, que ce soit au Québec ou en France, ont généralement traité la chose sous un angle plutôt « sensationnaliste », c'est-à-dire sans beaucoup de discernement ni de mise en contexte.

Au Québec, la couverture médiatique se traduit par des reportages sur des « familles d'intégristes » comme les Brien de Shawinigan, qui fréquentent le prieuré de la Fraternité situé à Shawinigan-Sud. Il y a eu quelques entrevues au lendemain de l'excommunication avec l'abbé Emily, alors supérieur général du district du Canada, mais la parole était surtout donnée aux nombreux adversaires de la FSSPX. Ces reportages donnent lieu à des répliques cinglantes de la part des disciples québécois de Mgr Lefebvre dans les tribunes libres des journaux. Par exemple, lorsque le père Maurice Lamarche s'aventure à critiquer ouvertement le schisme de Mgr Lefebvre dans les médias, une dévote montréalaise du prélat français lui envoie la rebuffade suivante :

Votre lettre parue dans la *Tribune* du 14 août ne m'a pas surprise. Vous, théologien de la Société de Jésus, il vous faut toujours mettre votre grain de sel. Votre orgueil vous perdra. [...] La fumée de satan est entrée au Vatican, mais, malheureusement, n'y est pas ressortie. Voilà pourquoi, cher monsieur Lamarche, nous, traditionalistes de l'Église Saint-Joseph et d'ailleurs, sommes très heureux du dénouement de cet imbroglio grotesque qui dure depuis quinze ans. Nous croyons que la comédie a assez duré. Fini le balancement sur la corde raide; dorénavant nous suivrons la ligne droite avec Monseigneur Lefebvre et les supérieurs de la Fraternité Saint-Pie X sans oublier notre directeur, l'Abbé Emily, ne vous en déplaise. Une chose est certaine, monsieur Lamarche, S. J.: vous ne trouverez pas de nos prêtres traditionalistes en petite tenue sur des plages accompagnés de petits ou petites amis (es); vous ne trouverez pas non plus de religieuses avortées. Est-ce assez clair? (Teasdale, 1988, p. B2)



Avec ses forts accents moralisateurs, ce discours montre bien à quel point plusieurs disciples de Mgr Lefebvre se sentent alors isolés. Leur réaction de fermeture devient plus radicale. Ils se considèrent vraiment comme « le petit reste » des vrais catholiques dans le monde et qualifient tous les autres d’« apostasiés ».

La plus grande controverse médiatique entourant la FSSPX au Québec survient avec l’annonce, au début de l’année 1989, que Mgr Richard Williamson fera une tournée de « la belle province » en avril de la même année. Réputé comme étant le plus radical des prélats nommés par Mgr Lefebvre lors du schisme de 1988, Mgr Williamson est suivi de près par les médias québécois lors de ses déplacements à travers la province. Antisémitre notoire, il ne tarde pas à semer la controverse en livrant aux médias quelques propos juteux sur le sort réservé aux juifs par l’Allemagne nazie pendant la Deuxième Guerre mondiale :

Le 5 avril dernier, devant une poignée de fidèles réunis à l’Église Notre-Dame-de Lourdes à Sherbrooke, le prélat laissait tomber : « Pas un seul juif n’a été tué dans les chambres à gaz. C’est un mensonge... Les juifs ont créé l’holocauste pour que nous nous mettions à genoux devant eux et que nous acceptions leur État d’Israël » (Bélieau, 1989, p. A6).

Évidemment, les réactions des divers organismes de défense des droits civiques et religieux, B’nai Brith en tête, ne se font pas attendre. Certains vont même jusqu’à demander à la Gendarmerie Royale du Canada (GRC) de faire enquête pour propos haineux, mais la GRC refuse de prendre ces accusations au sérieux. Il demeure que cette controverse médiatique, sur fond d’antisémitisme, entache la réputation de la Fraternité dans ce pays champion du « politiquement correct » qu’est le Canada. Le négationnisme de Mgr Williamson trouve encore des échos dans le Québec d’aujourd’hui chez des survivalistes d’extrême droite comme le blogueur Vic Survivaliste, qui fait la promotion non seulement d’un révisionnisme historique teinté de négationnisme et d’antisémitisme, mais aussi d’un intégrisme catholique exalté en s’affichant fièrement avec son drapeau du Sacré-Cœur.

Si la base militante de la FSSPX coupe le cordon ombilical avec Rome après le schisme, il en va tout autrement de la hiérarchie. En effet, sa principale stratégie depuis ce temps consiste à nier, sur des bases essentiellement juridiques, qu’il y a effectivement eu schisme. On trouve toutes sortes d’arguments dans le droit canon, que l’on cite et interprète à son avantage, pour contester ce fait de même que la légalité de l’excommunication. On





va même jusqu'à affirmer que cette dernière n'a jamais eu lieu. Mgr Fellay, supérieur de la Fraternité en 1998, soutenait

[qu']il faut qu'on justifie l'excommunication, parce qu'une excommunication est une sanction que l'Église impose pour des péchés extrêmement graves. Le fondement indiqué pour notre excommunication est le schisme; on veut faire croire à tout prix que nous sommes un groupe séparé de l'Église, parce que sacrer des évêques en dehors de la volonté du Pape équivaudrait à la fondation d'un schisme. Cette thèse, se trouvant dans les documents romains qui parlent de nous, est fausse parce qu'elle n'a jamais été celle de l'Église. [...] Est schismatique, celui qui, non seulement pose un acte de désobéissance vis-à-vis du Pape, mais celui qui refuse l'autorité du Pontife romain. Il faut cette rupture avec l'Église pour qu'il y ait schisme. Jamais, nous n'avons voulu nous séparer de l'Église catholique et nous avons pris toutes les mesures qu'il fallait pour bien préciser que nous n'usurpons pas ce qui appartient en propre au Pape dans une consécration épiscopale et qui est la détermination de sa juridiction, c'est-à-dire du lieu où l'évêque va exercer d'une manière ordinaire son pouvoir d'évêque. [...] Nous contestons donc l'excommunication qui nous concerne à cause de la loi suprême qui régit toutes les lois de l'Église et qui les rend valides ou invalides et qui est le salut des âmes (Fellay, 1998).

La stratégie consiste donc à se présenter comme des opprimés de l'Église et de pratiquement éléver au rang de martyr la figure mythifiée de feu Mgr Lefebvre. À cet égard, le récent retour des lefebvristes brésiliens du diocèse de Campos dans le giron de l'Église officielle augmente la tension au sein de la Fraternité. Cette stratégie de victimisation et cette négation de la réalité de l'exclusion de la FSSPX de l'Église de Rome rappellent étrangement celle du président Donald Trump lors de sa défaite électorale en 2020.

Le petit diocèse de Campos est situé au nord de Rio de Janeiro. Fief incontesté de Mgr Antonio Castro de Mayer jusqu'à sa retraite forcée en 1979, il fut l'un des premiers lieux de la dissidence lefebvriste. Traditionaliste de longue date, Mgr Castro de Mayer faisait partie, pendant le concile Vatican II, du *Coetus Internationalis Patrum* («Groupe international des pères»). Il est l'un des rares évêques légitimes à avoir suivi Mgr Lefebvre dans la dissidence d'abord, puis dans le schisme. Il participe d'ailleurs avec Mgr Lefebvre à la consécration des quatre premiers évêques schismatiques en 1988. En 1981, le pape nomme un nouvel évêque à la tête du district de Campos et celui-ci chasse rapidement les prêtres de la FSSPX des paroisses. Les prêtres disciples de Mgr Lefebvre ripostent en fondant la Fraternité Saint-Jean-Marie-Vianney et en construisant leurs propres églises. Un an après le décès de Mgr Castro de Mayer, le 25 avril 1991, les évêques



de la FSSPX consacrent Mgr Licinio Rangel comme nouvel évêque. Mais voilà que le 18 janvier 2002, Mgr Rangel conclut un accord de réconciliation entre Rome et la Fraternité Saint-Jean-Marie-Vianney, qui se voit accorder le statut «d'administration apostolique personnelle». C'est un dur coup pour la FSSPX dont les principaux ténors, en commençant par Mgr Fellay, ne tardent pas à réagir. Dans le journal de la FSSPX, *Communicantes*, les réactions à cet accord sont virulentes :

Donc la condition que Rome doit poser pour l'acceptation d'un mouvement traditionnel est l'accord de principe du Concile. [...] C'est le pas obligé. C'est l'entrée dans le pluralisme sous apparence de reconnaissance de la part de Rome, qui est imposé, ce n'est pas le retour de l'Église conciliaire dans la Tradition. [...] On doit d'ailleurs remarquer que pour la première fois, on a fait d'un Concile non dogmatique un critère de catholicité déterminant. [...] La situation ne retrouverait un intérêt particulier pour nous que si subitement ils se mettaient à résister et en arrivaient à un affrontement avec la Rome moderniste (Fellay, 2002).

Que des amis qui ont combattu à nos côtés jusqu'à présent signent une paix séparée sans avoir réglé la question doctrinale avec Rome ne nous réjouit pas, parce que la Tradition va s'en trouver affaiblie. [...] Rome ne cherche qu'à intégrer l'œuvre de la Tradition dans le système moderniste de l'Église conciliaire (de Vriendt, 2002).

Il faut ajouter à cela que la diplomatie vaticane a tenté, en vain, pendant une bonne partie de l'année 2001, de conclure un accord en vue d'un éventuel retour au bercail de la FSSPX. Devant le refus obstiné de Mgr Fellay, il semble qu'elle se soit résolue à conclure des accords à la pièce avec certains districts lefebvristes plus ouverts que d'autres à un retour dans la « communion » de l'Église catholique. Cela entraîne une centralisation toujours plus grande des pouvoirs au profit du noyau dur de la hiérarchie de la FSSPX, ce qui semble avoir pour effet de lui faire perdre le contrôle dans des districts plus périphériques comme celui de Campos. Ces dernières années, la FSSPX s'est montrée proche du gouvernement brésilien d'extrême droite de Bolsonaro (2019-2023).

5. Fin de l'excommunication et négociation avec le Vatican (2002-2020)

Cette période sera ponctuée d'intenses négociations entre Mgr Fellay et le Vatican pour réintégrer ce que la hiérarchie vaticane considère comme



de bons catholiques, même si la FSSPX n'est pas formellement reconnue et qu'elle conteste toujours les résultats du Concile Vatican II. Ces « rapprochements » vont même culminer en 2009 avec la levée de l'excommunication posthume qui visait Mgr Lefebvre depuis 1988. Le Vatican leva alors aussi les excommunications qui visaient Mgr Fellay, Mgr Alfonso de Gala Reta, Mgr Bernard Tissier et le controversé Mgr Richard Williamson, tous consacrés par Mgr Lefebvre contre la volonté de la hiérarchie vaticane en 1988. Mais Mgr Fellay avait un gros problème, ses trois collègues n'étaient pas du tout d'accord avec les négociations de Mgr Fellay pour faire reconnaître la FSSPX comme groupe faisant partie officiellement de l'Église catholique romaine. Comme c'est souvent le cas dans des groupes sectaires intégristes, les collègues de Mgr Fellay vont alors se mettre en campagne pour miner l'autorité de ce dernier au sein du groupe au point de littéralement initier un putsch qui mènera au remplacement de Mgr Fellay par l'Abbé Davide Pagliani le 11 juillet 2018. Depuis ce temps, le groupe s'est plutôt radicalisé et replié sur lui-même en se rapprochant des réseaux politiques d'extrême droite autant au Québec qu'en France.

6. Des pratiques morales, liturgiques et mystiques

On trouve chez les disciples de Mgr Lefebvre trois grands types de pratiques: morales, liturgiques et mystiques. Les pratiques morales suivent un code de vie basé sur celui de la tradition pré-Vatican II. Elles ont des conséquences directes sur la vie sexuelle, familiale et sociale des individus impliqués. Conformément à cette tradition, la chasteté totale est exigée, sauf pour la procréation à l'intérieur des liens du mariage. L'habillement doit être « modeste » – surtout celui de la femme, qui ne doit montrer aucune partie de son corps, hormis sa tête et ses mains. Cette moralité entraîne une codification stricte des lois du mariage dans la Fraternité. Le mariage et la famille étant les principaux moyens de reproduction des effectifs lefebvristes, ils doivent absolument se conformer à ce que la sociologue Jocelyne Valois (2000) appelle le modèle traditionnel, par opposition au modèle conjugal et au contremodèle moderne. Dans le modèle traditionnel, la famille est la cellule de base de la société, la structure familiale doit être hiérarchique et le mariage religieux est obligatoire. L'autorité du père est absolue et la division des rôles y est très stricte, la mère ayant essentiellement celui d'éducatrice et de ménagère. La socialisation des enfants se fait en imitant



les adultes (Valois, 2000, p. 56). La transmission des valeurs et des croyances procède, dans un tel cadre, d'une cohérence idéologique interne au mouvement qui ne permet pas de développer un esprit critique par rapport à celles-ci. S'insère aussi, à travers cette morale religieuse, un système de reproduction des classes sociales, explicite dans le passage suivant :

La cellule familiale est la clef de voûte de l'édifice social. [...] La cellule matrimoniale doit reposer sur une compatibilité naturelle. Aussi, il est d'une extrême importance que les fiancés soient issus d'un même milieu social et qu'ils aient reçu la même éducation. C'est une erreur de croire que l'harmonie des convictions religieuses sublimera ces différences naturelles. [...] Il existe dans la famille une hiérarchie ; le père en est le chef et doit en être digne pour être respecté. Il saura associer son épouse à ses décisions et évitera de les prendre dans une solitude égoïste. L'épouse, quant à elle, sera soumise à son mari comme le demande Saint Paul. L'époux est la tête du foyer et il doit le rester, l'épouse en est le cœur. [...] Le secret du bonheur familial réside dans le sens du sacrifice chrétien. Il faut que l'un et l'autre sachent s'oublier dès les fiançailles, dans un amour réciproque et chaste (Bouchacourt, 2002).

Il y a ensuite les pratiques liturgiques autour de la messe selon le rite de saint Pie V. Sa caractéristique la plus connue est d'être en latin, contrairement à ce qui est le cas depuis la réforme liturgique du *Missale Romanum* de Paul VI, qui a fait passer le rite de la messe catholique du latin aux langues vernaculaires au début des années 1970. Les lefebvristes l'ont d'ailleurs baptisée « la messe de Luther » pour signifier que, selon eux, elle relève bien plus du protestantisme que de la véritable tradition catholique. Dans la messe selon le rite de saint Pie V, la charge symbolique du prêtre est amplifiée, car celui-ci joue le rôle d'un intermédiaire entre Dieu et le peuple des fidèles. La mise en scène est éloquente, le prêtre fait face à l'autel, tournant le dos à l'assemblée. Le repas pascal n'est pas partagé, comme dans la messe conciliaire, entre Dieu, le prêtre et les fidèles, il s'agit essentiellement d'un sacrifice offert à Dieu par le prêtre. Il n'y a pas de parties dialoguées ou de lectures de la Bible faites par des laïcs, ces derniers sont relégués au rang de spectateurs passifs. Du côté des pratiques plus « mystiques », on retrouve principalement les pèlerinages à l'ancienne (La Salette, Fatima, Lourdes) et les nombreuses « croisades du rosaire », ainsi que toutes les pratiques religieuses qui étaient à la mode avant le concile Vatican II.





7. Organisation et expansion dans le monde : le cas du Québec

Fortement hiérarchisée autour de la figure idéalisée du prêtre et d'une version très autoritaire de celle de l'évêque, la FSSPX compte environ 400 prêtres et une bonne douzaine de prélat qui sont répartis dans 11 districts à travers le monde. Il est difficile de recenser avec précision le nombre de personnes qui gravitent autour de la constellation traditionaliste, mais, d'après les estimations les plus conservatrices, il y en aurait entre 50 000 et 100 000. Voici, par ordre d'importance, les pays où le groupe est à l'œuvre : France, Suisse, Allemagne, Autriche, Angleterre, Canada, États-Unis, Brésil, Argentine, Mexique, Afrique du Sud et Australie.

C'est aux États-Unis que la Fraternité est la plus nombreuse et mieux organisée. Elle regroupe entre 20 000 et 30 000 laïcs, possède une vingtaine d'écoles primaires et secondaires, ainsi qu'une bonne centaine de chapelles. Ses 40 prêtres actifs un peu partout aux États-Unis sont sous la direction de Mgr Williamson et de la maison mère située à Kansas City. Elle possède aussi une maison d'édition en anglais, Angelus Press, ainsi qu'un collège universitaire à Saint Marys au Kansas. Cette solide organisation ne la protège cependant pas des controverses. En effet, elle a été elle-même le théâtre d'un schisme en 1983 lorsque le père Clarence Kelly et neuf autres prêtres américains de la FSSPX ont quitté cette dernière pour fonder, dans le village de Oyster Bay, la Fraternité Saint-Pie V. Jugeant que leur congrégation d'origine était devenue trop molle dans sa défense de la Tradition, ils reculent encore plus loin dans le temps, jusqu'à celui du pape Pie V, pour défendre une doctrine encore plus radicale que celle de Mgr Lefebvre (Cuneo, 1997, p. 91-93).

Au Québec, on estime qu'il y a environ 1 000 disciples de Mgr Lefebvre, alors qu'on en retrouve 2 000 répartis dans le reste du Canada. Ils sont présents dans huit lieux à travers le Québec, le point central étant le prieuré Saint-Pie X situé à Shawinigan-Sud. Pour la messe en latin, ils ont deux chapelles, l'une à Saint-Georges-de-Beauce (Immaculée-Conception) et l'autre à Notre-Dame-des-Bois (Notre-Dame-du-Perpétuel-Secours), ainsi que deux églises, l'une à Sherbrooke (Notre-Dame-de-Lourdes) et l'autre à Montréal (Saint-Joseph). Ils ont aussi deux autres points d'appui, l'un à la Villa Lupien au Lac-à-la-Tortue et l'autre chez monsieur Buisson à La Motte en Abitibi. Leur plus grande fierté est cependant l'école traditionnaliste Sainte-Famille fondée en 1990 à Lévis. Au début des années 1990,



le supérieur du district du Canada, l'abbé Jacques Emily, résidait à l'école Sainte-Famille de Lévis, mais l'actuel supérieur du district, l'abbé Yves Leroux, réside au prieuré Saint Michael sur la rue Guthrie à Toronto, mais ce dernier a été le directeur de l'École Saint-Famille de 1996 à 2003. Véritable centre intellectuel et point de rassemblement de plusieurs groupes d'extrême droite et intégristes catholiques au Québec, cette école privée non subventionnée est tout de même approuvée depuis ses débuts par le Ministère de l'éducation du Québec. La thèse de doctorat de l'anthropologue Frédéric Nadeau (2020) a montré très clairement la présence de la FSSPX au sein d'un réseau de groupes d'extrême droite à Québec entre 2010 et 2020, notamment au sein de la Société pour l'avancement et le respect des traditions (SPART). Nadeau a assisté à des réunions de la SPART où étaient présents des prêtres de la FSSPX et des membres des groupes Atalante, Tradition Québec et de la Fédération des Québécois de Souche (FQS). Les membres du réseau SPART ont même assisté à cette époque à la fête du Christ-Roi, organisée par la FSSPX à Longueuil. Si la plupart des membres des petits groupes d'extrême droite cités dans la thèse de Nadeau sont de jeunes hommes, les prêtres de la FSSPX qui participent à ces réseaux sont alors plus âgés servant ainsi de caution morale et spirituelle aux actions de groupes néo-fascistes comme Atalante. Dans une vidéo mise en ligne sur YouTube par Atalante en 2017, l'Abbé Olivier Berteaux de la FSSPX préside une cérémonie sur les plaines d'Abraham en hommage à Jeanne d'Arc. Il encourage alors les membres d'Atalante de passer à « l'attaque ».

Devant la tâche, qui est immense, qui vous attend, dans votre cœur, vous désirez voir votre patrie fleurir, voir les vertus patriotiques retrouver corps et un sens. Et on peut être effrayé quand l'on voit l'esprit qui domine et qui continue à donner son dictat, qui ne veut pas entendre un peuple dont on a pris les familles en otages. Un peuple qui se trouve obligé de suivre des lois qui résultent de la faillite d'un système, de la faillite de la famille. On peut trembler, se dire que tout est perdu. Et bien non ! Même si on est faibles, même si on est peu nombreux, il faut se lancer dans l'attaque, il faut se lancer dans l'action, il faut se lancer sans crainte ! [Vidéo de la cérémonie diffusée par Atalante, sur sa chaîne YouTube de 1:23 à 2:20] (2017).

Cela ne date pas d'hier que la FSSPX encourage les jeunes au Québec à se révolter contre la société et l'état moderne. Dès la fondation de l'école Sainte-Famille, la FSSPX est dans l'orbite du Cercle Jeune Nation, un groupuscule d'extrême droite fondé en 1986 par François Dumas, Gilbert Gendron et Rock Tousignant. Dès mai 1992, l'historien Jean-Claude Dupuis,





catholique traditionaliste oeuvrant au sein de la FSSPX, devient le directeur de la rédaction des *Cahiers Jeune Nation*. Il a publié en 2017 un livre sur son militantisme au sein du Cercle Jeune Nation où il affirme que le groupe se composait essentiellement de Canadiens français traditionnels et nationalistes plus ou moins nostalgiques de l'époque de Maurice Duplessis (Dupuis, 2017, p. 302). Le groupe a été dissout à la fin des années 90. Depuis, deux de ses fondateurs, Tousignant et Dumas, se sont joints à la Fédération des Québécois de Souche (FQS). Aujourd'hui, Jean-Claude Denis est professeur d'histoire et de géographie à l'école Sainte-Famille. Il a récemment publié un brulot anti-révolution tranquille (Dupuis, 2019) qui reflète bien le rejet complet de la société séculière moderne de la FSSPX. Dans ce contexte, il est permis de se demander si le curriculum du ministère de l'Éducation du Québec est vraiment respecté dans cette école très particulière de Lévis et quelle version de l'histoire enseigne le professeur Dupuis.

Les lieux de rencontres peuvent varier selon les pays, mais la Fraternité possède une structure assez facilement identifiable qui s'articule autour des églises, des séminaires, des monastères, des prieurés et des maisons d'édition et d'enseignement, dont la plus célèbre est sans contredit l'Institut universitaire Saint-Pie X à Paris.



8. Les églises

La FSSPX possède de nombreuses églises un peu partout en France, mais aussi dans d'autres pays où elle célèbre la messe en latin selon le rite de saint Pie V. Parfois, la Fraternité achète ou bâtit des lieux de culte à partir de ses propres moyens, mais dans certains cas, elle récupère par la force des églises qui appartenaient à Rome. Le cas le plus célèbre fut celui de l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui a été investie à coup de poings par un groupe d'intégristes en 1977. Les deux principaux animateurs de ce coup de force sont l'abbé Coache, un pionnier de l'intégrisme en France, et Mgr Ducand-Bourget, alors chapelain de l'Ordre de Malte.

8.1 Les séminaires

Le prêtre étant la figure centrale des lefebvristes, on ne s'étonnera pas que les séminaires internationaux de formation des prêtres traditionalistes soient si importants. Au nombre de sept, ils sont situés en Allemagne, en Argentine, en Angleterre, en Australie, en France, en Suisse et aux États-Unis.





Le plus célèbre est celui qui fut le premier à voir le jour à Écône, en Suisse. Ces séminaires offrent un enseignement rigoureusement traditionaliste basé sur le thomisme. S'inspirant de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin (1225-1274), qui s'est efforcé d'adapter la philosophie d'Aristote à l'orthodoxie chrétienne de son époque, l'enseignement thomiste comporte trois éléments : les commentaires, les questions et les sommes. Le commentaire consiste dans la lecture à haute voix des textes du programme devant la classe, suivie d'un commentaire du professeur sur ces derniers. Les questions, qu'elles viennent de l'enseignant ou des élèves, naissent du commentaire. Enfin, les sommes consistent en de grands ouvrages de synthèse. Elles sont un peu les ancêtres des encyclopédies modernes. La *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, commencée en 1267 et restée inachevée, est aujourd'hui considérée comme l'un des textes de base en théologie. Dans le thomisme, «la raison doit manifester la cohérence de la foi» (Neusch et Chenu, 1994). Cette théologie, en étant interprétée *stricto sensu* et de façon rigide dans un contexte contemporain, débouche sur un intellectualisme au service d'une conception autoritaire de la foi, ce qui, bien sûr, sied aux lefebvristes. Une autre explication de leur engouement pour le thomisme vient du fait que cette pensée a progressivement été imposée par l'intervention de plusieurs papes qui ont la faveur des intégristes, notamment Pie XI, qui consacre en 1923 saint Thomas «docteur commun et universel de l'Église». Il reste que la pensée de Thomas d'Aquin, tout comme l'enseignement thomiste qui en découle, est aujourd'hui une source de division au sein même du catholicisme. Certains, comme les disciples de Mgr Lefebvre, pensent que tout écart par rapport à une lecture stricte de cette théologie conduit à l'hérésie, alors que d'autres chrétiens, plus progressistes, cherchent à l'adapter au contexte contemporain comme l'a fait Lonergan, ou à s'en débarrasser parce qu'ils la jugent trop «orthodoxe» (Neusch et Chenu, 1994, p. 34-40).

8.2 Les monastères

Il existe plusieurs monastères fondés par la FSSPX dans le monde. De plus, d'autres monastères intégristes sympathisent parfois avec les idées ou avec les membres de la Fraternité. C'est le cas des dominicains d'Avrillé, dans le Maine-et-Loire, ou des dominicaines enseignantes de Fanjeaux, dans l'Aude, deux relais importants de l'intégrisme en France. Cependant, ces monastères intégristes sont beaucoup plus difficiles à contrôler, étant donné leur isolement et leur indépendance vis-à-vis de la hiérarchie de la



FSSPX. Il en résulte souvent des tensions, et, parfois, certains établissements sortent carrément de l'orbite des lefebvristes, comme cela s'est produit au lendemain du schisme, quand plusieurs monastères se sont « ralliés » à l'Église. Depuis le début des années 1990, cependant, tout est plutôt calme sur ce front.

8.3 Les prieurés

Les prieurés sont essentiellement des avant-postes qui servent de points de ralliement et de recrutement pour les laïcs de la Fraternité. Ce sont, en quelque sorte, les centres communautaires du groupe. Voici la définition du prieuré donnée par la FSSPX dans les pages de sa revue : « Il faut que nous fassions des prieurés qui soient des foyers de rayonnement spirituel, intellectuel, liturgique [...], les fidèles auront ainsi des points d'ancrage, où ils pourront venir prier, discuter des questions doctrinales avec nos prêtres, y faire quelques jours de retraite » (*Fideliter*, septembre-octobre 1987, p. 123).

8.4 La maison d'édition Clovis – *Fideliter*

La principale publication de la maison d'édition Clovis – *Fideliter* est la revue bimestrielle du même nom qui a plus de 7 000 abonnés de par le monde. Elle publie aussi des livres et de nombreux dépliants qui expliquent la doctrine et les opinions de la Fraternité. Elle possède aussi plusieurs sites sur la toile, chacun étant organisé par les divers districts à travers le monde. Il en existe un pour le Canada et un autre pour le Québec. Au Québec, l'organe d'information officiel du groupe était le bulletin *Communicantes*, mais il a fusionné avec son pendant canadien-anglais en 1998. Depuis la fusion, le bulletin est aussi disponible en anglais et en français sur Internet. À Paris, j'ai visité la librairie France-Livres, située sur la rue du Petit-Pont. Cette librairie vend non seulement les ouvrages et les revues de la Fraternité, mais aussi ceux de plusieurs autres groupes qui gravitent dans l'orbite de l'intégrisme français.

9. Rapports avec la société séculière

Les traditionalistes-intégralistes, qu'ils soient non schismatiques, ou encore schismatiques comme c'est le cas ici, sont en général très à droite sur le spectre politique, voire à l'extrême droite. La FSSPX n'échappe pas à cette règle, et ce, même si elle subordonne le pouvoir politique au pouvoir



religieux. En France, il s'agit d'un réseau assez bien organisé de groupes d'extrême droite qui se posent en adversaires des valeurs de la Révolution française et de la République. Certains disciples de Mgr Lefebvre, sans parler du prélat lui-même, ont entretenu des liens intellectuels avec la défunte Action française de Charles Maurras et une certaine tradition nationale-catholique. L'historien français Denis Pelletier (2002) soutient que :

Pour religieux qu'il soit en priorité, le combat de Marcel Lefebvre s'enracine dans le double traumatisme de la condamnation de l'Action française et de la décolonisation. Sur ce terrain, il rencontre la mouvance nationale-catholique qui n'a jamais totalement renoncé à l'héritage de Maurras. Affaiblie par ses compromissions avec Vichy, elle s'est reconstituée entre 1945 et 1956, à la faveur de la guerre froide, avant de se nourrir du combat pour l'Algérie française (p. 203).

Les lefebvristes ont aussi des liens tangibles avec les monarchistes légitimistes de l'Union des cercles légitimistes ainsi qu'avec certains nostalgiques du maréchal Pétain, dont Mgr Lefebvre était un admirateur. Lors de la sortie de la messe du dimanche à l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet, des journaux de la mouvance national-catholique sont d'ailleurs en vente sur le parvis, le plus populaire étant le célèbre journal *Rivarol*, fondé dans les années 1950. On peut affirmer qu'il s'agit bel et bien, lorsqu'il est question de ce type d'intégrisme, de la perpétuation et de la transformation d'une lignée politique historique d'extrême droite française qui nous mène jusqu'au Front National (FN).

Les disciples de Mgr Lefebvre sont assez réservés face au FN de Jean-Marie Le Pen, mais ils lui trouvent quand même quelques qualités. Au moment des élections de 1988, l'abbé Lorans, alors supérieur général du séminaire d'Écône, déclarait : « Pour les élections, nous ne donnons aucune consigne. Mais il faut reconnaître que Le Pen énonce des principes d'ordre proches des nôtres, et qu'on ne trouve ni chez Chirac, ni chez Mitterrand. Quant à sa conception de l'avortement, elle rejoint ce qu'en dit Monseigneur » (Lorans, 1988, p. 11).

Les lefebvristes sont surtout anticomunistes et antirévolutionnaires comme en témoigne le titre d'une de leurs publications : *L'Anti-89*. Il reste que plusieurs cadres du FN soutiennent la Fraternité. C'est le cas de l'ancien cofondateur de la revue *Présent*, François Brignau, et de l'ancien directeur de *National Hebdo*, Roland Gaucher, ou encore de l'ancien député du FN à Roubaix, Christian Baekroot. En Belgique et en Suisse, les disciples de



Mgr Lefebvre soutiennent aussi l'extrême droite locale. Les catholiques membres du FN récusent la notion de laïcité de l'État et refusent l'évolution de l'Église vers le modernisme et l'œcuménisme (Camus, 1998, p. 36-37). Ils ont soutenu Jean-Marie Le Pen contre Bruno Megret qui avait plutôt la faveur des néo-paiens. Depuis que ce dernier a quitté le FN pour former son propre parti, la tendance intégriste catholique est majoritaire au sein du FN. Ce n'est pas un hasard si la première phrase prononcée par Le Pen, lors de son discours triomphaliste le soir du premier tour des présidentielles de 2002 où il a raflé une surprenante deuxième place, était directement inspiré de Jean-Paul II : « N'ayez pas peur, entrez dans l'espérance », disait-il. C'était sans doute une forme de remerciement subliminal à ses électeurs intégristes.

10. Un sociologue à l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet

Lors d'un bref séjour à Paris en février 2002, j'ai eu l'occasion de visiter l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet et d'y assister à plusieurs reprises à la messe en latin selon le rite de saint Pie X. À deux pas de la rue des Écoles et de la Sorbonne, cette belle église ancienne est le fief incontesté des lefebvristes. À toute heure du jour, les pèlerins de la tradition y prient par dizaines. Les dimanches, il y a des messes toute la journée, auxquelles assistent plusieurs centaines de personnes. Il y a même une messe pour les étudiants tous les mercredis à 18 h 30. Il s'agit bien sûr des étudiants de l'Institut universitaire Saint-Pie X, une version traditionaliste du réputé Institut catholique de Paris où j'étais alors en stage.

On préparait cette année-là le « 25^e anniversaire de la Tradition à Saint-Nicolas-du-Chardonnet », c'est-à-dire de la prise de l'église par la force en 1977. J'avoue avoir été impressionné de prime abord par la puissance de l'organisation de la FSSPX en France, les installations de la Fraternité au Québec paraissant plutôt marginales par rapport à l'ampleur de celles du pays d'origine de Mgr Lefebvre.

Une chose est certaine, c'est alors que j'ai été mieux en mesure de comprendre les vertus attribuées à la messe selon le rite de saint Pie X. Le fait que le prêtre célébrant la messe tourne le dos aux fidèles pour prier directement Dieu en latin crée une ambiance de mystère que jamais la messe postconciliaire ne m'avait fait éprouver lorsque j'étais plus jeune. Ajoutez à cela le chant grégorien traditionnel et l'odeur d'encens qui flotte dans l'air, sans compter l'intensité de la dévotion des participants, et j'étais presque





prêt à faire le saut! Heureusement pour moi, et surtout pour cette recherche, je n'ai pas été hypnotisé bien longtemps par la liturgie traditionaliste... En particulier lorsque j'ai pu être témoin de l'intolérance des intégristes envers ceux qui ne partagent pas leur point de vue.

Alors que je suis assis dans l'église en train d'observer les pèlerins, une jeune fille qui ne semble pas être une habituée de la place entre dans le sanctuaire. Elle porte une jupe à mi-cuisse et des bottes à talons un peu hauts, ce qui ne correspond pas au code vestimentaire de la plupart des intégristes, mais qui est assez sobre d'un point de vue séculier. Elle est aussitôt violemment apostrophée par un homme qui était en train de prier à genoux. Il lui crie : «Lucifer, dehors de mon église! Salope! Traînée!» Effrayée, la jeune fille recule et comme elle se dirige vers la sortie, elle se fait reprocher par une vieille dame qui assiste à la scène son habillement trop peu «modeste». La jeune fille lui répond : «Je ne suis pas comme vous, je n'ai pas peur!» Et elle sort... Cette scène illustre parfaitement la politique vestimentaire très stricte que l'on retrouve chez les groupes intégristes catholiques, que ce soit chez les Bérets-blancs ou dans l'Armée de Marie par exemple.



11. Et l'avenir au Québec?

Que ce soit en France ou aux États-Unis, de même que dans certains autres pays, la FSSPX possède une organisation très solide, malgré les schismes et les attaques de ses détracteurs. La Tradition se transmet principalement à travers des liens familiaux tissés très serrés, pour ne pas dire étouffants parfois, ce qui assure la reproduction et la longévité du groupe. Cuneo (1997) observe, à propos du district des lefebvristes américains :

[...] newcomers have been drawn to it mainly through word of mouth and the informal networks of family and friends. This has placed a premium on the organization's ability to retain the allegiance of younger generations and judging from the numerous families with children in regular attendance at SSPX chapels throughout the country, its prospects for long-term survival seem impressively strong (p. 93).

Le même phénomène de transmission familiale est aussi perceptible en France et au Québec, et ce, même si l'organisation paraît moins vigoureuse dans «la belle province». En effet, il semble que le groupe se tourne de plus en plus vers le Canada anglais et les États-Unis, la fusion de la revue *Communicantes* avec son pendant anglophone à Calgary en est un exemple,





sans compter le fait que les plus récentes ouvertures de nouvelles églises de la FSSPX ont eu lieu en Ontario et en Colombie-Britannique. Également, presque tous les textes parus récemment dans la revue *Communicantes* sont rédigés par des disciples européens de Mgr Lefebvre. Nonobstant ces faits, il reste qu'au Québec, comme dans plusieurs autres pays du monde, la FSSPX est le groupe d'intégristes catholiques d'origine étrangère qui est le plus solidement implanté. Grâce à son école à Lévis, la FSSPX peut continuer, avec la complicité tacite du ministère de l'Éducation du Québec, de former les intégristes catholiques québécois de demain. Pour une société et un État qui se vantent d'être laïques, c'est étrange.

BIBLIOGRAPHIE

- Adenor, Jean-Loup, Timothée de Rauglaudre et Théo Moy, « Rapport Bronner : « Le Covid-19 a révélé des formes de complotisme dans certaines franges catholiques » », *La Croix*, 12 janvier 2022 (lire en ligne [archive]).
- Béliveau, Jules, « Mgr Richard Williamson refuse de se considérer comme schismatique », *La Presse*, 5 avril 1989.
- Berthelot, Jean-Michel, *L'intelligence du social : le pluralisme explicatif en sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- Beutter, Pierrette, « L'éducation musicale », *Communicantes*, février-avril 2002, En ligne.
- Bouchacourt, Christian, abbé, « Lettre ouverte aux fiancés, *Communicantes*, février-avril 2002, En ligne.
- Camus Jean-Yves (dir.), *Extrémismes en Europe, état des lieux*, Éditions de l'Aube 1998.
- Communicantes*, n° 33, avril 1990.
- Communicantes*, n° 35, octobre 1990.
- Communicantes*, n° 36, janvier 1991.
- Cuneo, Michael W., *The Smoke of Satan. Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Dupuis, Jean-Claude, Pour en finir avec la révolution tranquille, Lévis, Fondation littéraire Fleur de Lys, 2019.
- Dupuis, Jean-Claude, Au temps de Jeune nation (Les écrits polémiques d'un contre-révolutionnaire tranquille), Lévis, Fondation littéraire Fleur de Lys, 2017.
- Durocher
- Fellay, Bernard, Mgr, *Dix ans après les sacres par Mgr Lefebvre : Bilan*, Conférence donnée à Bruxelles par son Excellence Mgr Bernard Fellay, Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X, le samedi 20 juin 1998, Site officiel du District de France.
- Fellay, Bernard, Mgr, *Communicantes*, février-avril 2002.



- Ferrand, Édouard, « Pourquoi Mgr Lefebvre avait raison », *Certitudes*, n° 23, juillet 1996, p. 5-7.
- Fideliter*, « Les 25 ans du district », n° 144, novembre-décembre 2001.
- Fideliter*, « Religion à la carte? », n° 146, mars-avril 2002.
- Fraternité Saint-Pie X, ni schismatique, ni excommunié. L'Aveu de Rome*, fascicule, Étampes, Clovis, s.d.
- Fraternité sacerdotale Saint-Pie X, « Décadence ou Décadences? », *Vu de haut. Revue de l'Institut Universitaire Saint-Pie X*, n° 4, 1985.
- Fraternité sacerdotale Saint-Pie X (District de France), « Lettre aux Amis et Bienfaiteurs », *Vu de haut. Revue de l'Institut Universitaire Saint-Pie X*, n° 61, janvier 2002.
- Hervieu-Léger, Danièle, *La Religion en miettes ou La question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- Lafarge, Franck, *Du refus au schisme*, Paris, Seuil, 1989.
- Lorans, Alain, abbé, *L'Actualité religieuse*, avril 1988, p. 11.
- Nadeau, Frédéric, *Parcours d'engagement dans l'extrême droite québécoise : une ethnographie (2014-2017)*, Thèse de doctorat, Université du Québec-Institut National de la recherche scientifique, Espace INRS, 2020, <https://espace.inrs.ca/id/eprint/10392/>
- Neusch, Marcel et Bruno Chenu, *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1994.
- Pelletier, Denis, *La crise catholique (Religion, société et politique)*, Paris, Payot, 2002.
- Perrin, Luc, *L'affaire Lefebvre*, Paris, Cerf/Fides, 1989.
- Poulat, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : La « Sapinière » (1909-1921)*, Paris, Casterman, 1969.
- Poulat, Émile, « La querelle de l'intégrisme en France », *Social Compass*, vol. 32, n° 4, 1985, p. 343-351.
- Rémond, René, « L'intégrisme catholique : portrait intellectuel », *Études*, n° 370/1, 1989, p. 95-105.
- Teasdale, Lucille, « Vive Mgr Lefebvre ! », *La Presse*, 7 septembre 1988.
- Une École catholique au Québec. Nous voulons Dieu dans nos écoles!*, dépliant pour la campagne de souscription pour l'École Sainte-Famille, 1989.
- Valois, Jocelyne, *Sociologie de la famille au Québec*, Montréal, CEC, 2000.
- Vatré, Éric, *La Droite du Père. Enquête sur la Tradition catholique aujourd'hui*, Chatenois Les Forges, Guy Trédaniel Éditeur, 1994.
- Vriendt, Dominique de, père, *Communicantes*, février-avril 2002. En ligne.





Chapitre 6

Les Soldats d'Odin au Canada

Emil Archambault et Yannick Veilleux-Lepage

Les Soldats d'Odin¹ ont d'abord établi une présence canadienne en mars 2016, cinq mois après la fondation du groupe en Finlande. Comme dans d'autres pays, le groupe a connu une croissance rapide au Canada, créant plusieurs chapitres à travers le pays. Cela dit, comme pour plusieurs autres groupes d'extrême droite au Canada (Perry et Scrivens, 2016, p. 823 et 831-832), la présence des Soldats d'Odin au Canada a été marquée par de nombreuses ruptures, des conflits internes et des divisions.

Dans ce chapitre, nous nous penchons sur les six schismes internes qui ont eu lieu pendant les quatorze premiers mois d'existence des Soldats d'Odin au Canada, entre mars 2016 et avril 2017. Nous soutenons qu'un des points de discorde majeurs était l'importance et la valeur perçue de l'appartenance au réseau transnational des Soldats d'Odin, et tout particulièrement des relations entre les chapitres canadiens et les dirigeants finlandais du mouvement. Nous analysons la propagation et le déclin des Soldats d'Odin au Canada à travers leur affiliation au mouvement international et montrons que les divergences internes se sont focalisées sur la question de l'importance de ce lien. Ces divergences ont mené à la rupture avec le groupe finlandais, ce qui suggère que l'échec de l'implantation durable des Soldats d'Odin est dû à une tension irréductible entre une rhétorique et une idéologie mettant l'accent sur une communauté transnationale et un besoin d'ancre et d'attention aux préoccupations locales.

1. Ce chapitre est une traduction et une mise à jour d'un chapitre publié originellement en anglais (Archambault et Veilleux-Lepage, 2019).





1. L'idéologie des Soldats d'Odin au Canada²

Le premier chapitre des Soldats d'Odin a été créé par le suprémaciste blanc avoué Mika Ranta en octobre 2015, probablement en réponse à l'afflux de réfugiés s'installant en Finlande ou passant par ce pays pour atteindre la Suède (Lamoureux, 2016b). En décembre 2016, les Soldats d'Odin avaient créé 20 chapitres nationaux dans le monde entier (Montpetit, 2016), notamment en Australie, aux États-Unis, au Canada et dans toute l'Europe, de la France à l'Estonie. Les chapitres originaux en Finlande ont rapidement fait face à des accusations de racisme, de néonazisme et de suprémacisme blanc, dues à la fois à leurs positions anti-immigrants et anti-islam et à la présence de membres associés à ces courants (voir Rigatelli, 2016a, 2016b ; Lamoureux, 2016a ; Simons, 2016 ; Kotonen, 2019). Ainsi, bien que le groupe se déclare ouvertement non raciste et ouvert à tous (Lamoureux, 2016a), le fondateur de l'organisation, Mika Ranta, s'identifie comme « national-socialiste » et il est reconnu pour son soutien à l'idéologie suprémaciste blanche (Rigatelli, 2016b).

Le groupe s'est implanté au Canada dès mars 2016, et son premier chapitre s'est établi à Gimli (Manitoba), une ville au patrimoine islandais important (Biber, 2016). Le groupe s'est rapidement répandu à travers le pays : des chapitres ont été créés durant l'été 2016 au Québec, en Colombie-Britannique, en Ontario, en Saskatchewan, en Alberta et même au Yukon. Contrairement à ceux de Finlande, les chapitres des Soldats d'Odin au Canada semblent avoir mis l'accent sur les actions communautaires, comme nous le verrons plus loin. Dans le but de favoriser l'essor de leur mouvement, les Soldats d'Odin au Canada ont acquis une présence en ligne particulièrement importante, avec plusieurs pages et groupes Facebook. En effet, grâce à sa page Facebook principale, qui comptait à son apogée plus de 10 000 « fans », ainsi qu'à un grand nombre de groupes Facebook régionaux et provinciaux, les Soldats d'Odin ont été en mesure de communiquer et de transmettre efficacement leurs messages de propagande (Soldiers of Odin, 2016a). C'est ce qui explique la diffusion extrêmement rapide du groupe. Peu de temps après leur fondation en mars 2016, les Soldats d'Odin

2. Cette section examine la présence des Soldats d'Odin au Canada jusqu'à la fin avril 2017, moment où le groupe s'est séparé du leadership finlandais. Nous proposons une évaluation des Soldats d'Odin après la séparation dans la partie finale de ce chapitre.



comptaient déjà des chapitres dans la plupart des provinces canadiennes (Andersen et Fedec, 2016, p. 2).

Les Soldats d'Odin canadiens, à l'instar des autres branches du mouvement, mènent des « patrouilles » afin d'agir, selon leurs termes, comme « les yeux et les oreilles de la police³ » (Soldiers of Odin, 2016b, p. 1). Le vigilantisme qui définit le modus operandi du groupe dans le monde entier reste une partie importante des opérations des Soldats d'Odin au Canada. Ces patrouilles ont très souvent un caractère islamophobe ou xénophobe ouvert ou caché. Par exemple, en décembre 2016, le chef du chapitre québécois a été évincé du groupe alors qu'il « insistait pour patrouiller les quartiers “politiquement corrects” de la ville de Québec, comme St-Roch, où le groupe risquait moins de rencontrer la population immigrante », selon le chef qui l'a remplacé. Celui-ci a ainsi déclaré qu'ils avaient l'habitude « d'éviter, en patrouille, d'aller dans les quartiers où il y a beaucoup de musulmans ou d'islamisation. Mais, en fin de compte, c'est là que nous devrions patrouiller » (Montpetit, 2016). Ainsi, alors que les patrouilles visent officiellement à prévenir le crime en général, le groupe établit un lien direct entre les sentiments islamophobes, un discours anti-immigration et la prévention du crime, lien qu'il affiche et applique par ces rondes.

Cela dit, en plus de ces patrouilles de vigile, les Soldats d'Odin au Canada insistent aussi sur l'engagement communautaire et caritatif. Leurs règlements précisent qu'ils veulent « aider à améliorer les communautés locales » et « organiser également des événements ouverts aux familles et donner aux œuvres caritatives locales dans [leurs] communautés » (Soldiers of Odin, 2016b, p. 1). En effet, des branches des Soldats d'Odin au Canada ont mené un certain nombre d'actions de bienfaisance, collectant des biens et de la nourriture pour les sans-abris (CBC News, 2017a), nettoyant des parcs publics (Lamoureux, 2016b) et offrant même du déneigement gratuit (CBC News, 2016). Dans l'ensemble, les Soldats d'Odin canadiens semblent considérer ces deux activités – patrouilles de vigile et travail communautaire – comme complémentaires et s'inscrivant dans un cadre idéologique et rhétorique commun.

Les règlements du groupe offrent un aperçu de ce cadre idéologique. Le groupe prétend exister parce que « les autorités ont laissé tomber les citoyens canadiens ». Les autorités trahissent les Canadiens en « acceptant

3. Les termes entre guillemets sont des citations traduites de l'anglais par les auteurs.





des immigrants illégaux dans le pays», en «acceptant des réfugiés de pays qui nous haïssent» et en «relâchant des terroristes confirmés pour qu'ils rejoignent leurs organisations». Sur cette base, la justification raciste, xénophobe et islamophobe des patrouilles de rue est clairement établie : les réfugiés et les immigrants sont associés à des problèmes reliés au crime et à une menace pour la sécurité nationale, que les patrouilles de rue sont censées contrer. En effet, selon les règlements du groupe, «nous, les Soldats d'Odin, réalisons qu'il est temps de reprendre contrôle de nos rues, provinces et pays». Ils soutiennent donc que les «rues, provinces et pays» doivent être repris aux immigrants, qui sont associés à des éléments criminels (aidés par des autorités gouvernementales sympathiques). Mais surtout, leurs règlements dénoncent spécifiquement ces autorités qui ont accepté des réfugiés et des immigrants «alors que des Canadiens vivent dans la rue» (Soldiers of Odin, 2016b, p. 1). Ce thème revient régulièrement dans la propagande des Soldats d'Odin, souvent avec un accent mis sur les anciens combattants en tant que victimes de telles politiques.

En d'autres termes, les Soldats d'Odin canadiens considèrent l'immigration et les services sociaux comme faisant partie d'une équation à somme nulle, selon laquelle fournir une assistance aux réfugiés revient à soustraire des ressources aux (vrais) Canadiens. Les manifestations contre l'immigration, les patrouilles de vigile et le travail caritatif trouvent ainsi leur origine dans une même idéologique xénophobe : l'immigration constitue le problème et les activités communautaires du groupe font partie d'un effort visant à réaffecter des ressources aux Canadiens méritants et à en éloigner les immigrants qui se les approprent de manière illégitime tout en «causant encore davantage de tort au Canada» (Soldiers of Odin, 2016b, p. 1). Toutes les activités des Soldats d'Odin canadiens s'inscrivent donc dans un paradigme résolument anti-immigrants et xénophobe, en concordance avec le reste du mouvement transnational, malgré l'accent mis sur le travail communautaire qui les distingue des autres branches (voir Kotonen, 2019).

Néanmoins, cet accent mis sur les communautés locales souligne une tension à l'intérieur du cadre idéologique du mouvement. Les règlements du groupe, cités ci-dessus, indiquent une perspective spécifiquement canadienne, la branche nationale s'efforçant «de maintenir les Canadiens en sécurité [...] et de protéger [leurs] droits constitutionnels». De même, l'importance accordée à l'action communautaire révèle un nationalisme proprement canadien. Cependant, la suite des règlements contredit



immédiatement cette approche nationaliste puisqu'on y accuse les autorités canadiennes de « démoniser tout ce qui touche à la culture européenne pour tenter de créer des tensions raciales et monter les citoyens les uns contre les autres » (Soldiers of Odin, 2016b, p. 1). Cette mention de la « culture européenne » souligne l'importance du réseau transnational du mouvement, qui est en effet majoritairement européen du point de vue géographique. Il est difficile de savoir où se situent les Soldats d'Odin du Canada au sein du foyer « européen » de ce réseau, notamment lorsque certains de ses dirigeants, tel Mika Ranta, publient sur Facebook des exhortations à « [c]onstruire la patrie européenne » (Ranta, 2017). Alors que le terme « européen » doit certainement ici être compris dans un sens idéologique (et racial) plutôt que strictement géographique, il néanmoins révélateur d'une tension au chez les Soldats d'Odin du Canada entre le nationalisme canadien et l'ethnonationalisme transnational.

Des tensions idéologiques se manifestent également dans les désaccords entre chapitres canadiens. Les Soldats d'Odin québécois, par exemple, semblent mettre davantage l'accent sur les patrouilles de vigile et moins sur les actions de bienfaisance. Jonathan Montpetit, notamment, note que les Soldats d'Odin québécois ont lié ces patrouilles à la surveillance des « zones où il y a beaucoup de musulmans ou d'islamisation » (Montpetit, 2016). Mack Lamoureux, après avoir assisté à une réunion à Edmonton, souligne que « bien que [les dirigeants] aient assuré au groupe que les patrouilles de rue auraient lieu, la rencontre a traité principalement de bénévolat auprès d'un refuge local pour sans-abris et de collecte de déchets. Les hommes autour de la table de billard semblaient déterminés à rester dans le droit chemin ». Lamoureux cite même l'un d'entre eux, qui affirme : « Nous ne sommes pas des criminels, et nous ne sommes pas des *fucking* vigiles » (Lamoureux, 2016a). Il semble donc que la tension entre les activités de développement communautaire et les patrouilles de vigile ait été une préoccupation majeure au sein du groupe, fragilisant son unité idéologique. Cette tension reflète à son tour le fragile équilibre entre les identités nationalistes canadienne et « européenne ».

2. Les divisions au sein du mouvement

Cette tension entre une orientation nationaliste strictement canadienne et une orientation « européenne » transnationale s'est révélée un sujet de discorde majeur depuis la création des Soldats d'Odin canadiens, entraînant





de nombreuses scissions. Depuis leurs débuts, les Soldats d’Odin canadiens ont eu une relation ambiguë avec le groupe finlandais. Les règlements de ce dernier identifient certes les Soldats d’Odin canadiens comme «une division des Soldats d’Odin finlandais originaux» (Soldiers of Odin, 2016b, p. 1). Cependant, dans une entrevue, le président du groupe canadien a déclaré «[qu’]en Finlande et en Europe, ils font face à toutes sortes de problèmes différents. Ce n’est pas vraiment qui nous sommes. Nous sommes un chapitre indépendant des Soldats d’Odin ; nous sommes un groupe de surveillance communautaire» (Biber, 2016). Bien que, comme nous l’avons montré plus haut, les patrouilles de rue et les activités communautaires fassent partie d’un même cadre idéologique xénophobe et anti-immigrants, les Soldats d’Odin canadiens ont eu de la difficulté à trouver un équilibre entre xénophobie explicite et implicite, soulignant ou minimisant leur affiliation aux Soldats d’Odin finlandais suivant les pressions de leurs membres, celles d’un public sceptique ou des services policiers.

Le premier groupe à se séparer des Soldats d’Odin canadiens semble avoir été les Canadian Sentinels en novembre 2016. Si ce groupe semble avoir eu une durée de vie assez courte et être demeuré marginal, la deuxième rupture, elle, a eu plus de conséquences : un certain nombre de chapitres albertaines ont quitté les Soldats d’Odin peu de temps après pour former les Guardians of Alberta. Le fondateur des Guardians, qui affirme avoir des racines afro-américaines et autochtones, a attribué le schisme aux «connotations racistes» des Soldats d’Odin canadiens «et à leurs liens avec des organisations néonazies» (Johnson, 2017). Bien que cela n’ait pas été mentionné explicitement, il semble que les liens des Soldats d’Odin canadiens avec les membres finlandais aient effectivement joué un rôle, en raison surtout des relations de Mika Ranta et d’autres membres avec des mouvements néonazis (Rigatelli, 2016b ; Simons, 2016). Néanmoins, il convient de mentionner que les communiqués des Guardians of Alberta sur les médias sociaux comportent aussi des connotations islamophobes (voir par exemple Guardians of Alberta, 2017 ; Thomas, 2017).

Peu après, en décembre 2016, un changement de leadership dans l'aile québécoise des Soldats d’Odin a mené au départ du président québécois (et vice-président national) Dave Tregget. Selon son récit et celui des nouveaux dirigeants des Soldats d’Odin québécois, son renvoi est principalement attribuable à l’association controversée de la branche québécoise avec les Soldats d’Odin finlandais : «Tregget sentait que le succès du groupe au





Québec dépendait d'un adoucissement de son image anti-immigration et de la création d'une certaine distance entre eux et les fondateurs finlandais, qui ont été accusés de liens avec des néonazis» (Montpetit, 2016). Tregget lui-même a déclaré qu'il en «avait fini avec l'image raciste [du groupe en] Finlande» ; les nouveaux dirigeants, eux, ont choisi de viser spécifiquement «les quartiers où il y a beaucoup de musulmans et d'islamisation» et ont cherché à «ramener la branche québécoise des Soldats d'Odin à ses racines finlandaises» (Montpetit, 2016). Après son départ, Tregget a fondé Storm Alliance, un groupe qui a gagné en importance (de façon relative) en 2017 en organisant des manifestations contre l'immigration clandestine, en particulier l'immigration musulmane (Tasker, 2017)⁴.

Plus tard, en février 2017, les chapitres de la Saskatchewan se sont séparés des Soldats d'Odin canadiens pour former les Patriots of Unity. Comme pour les chapitres qui se sont séparés auparavant, les points de discorde semblent avoir été la perception de racisme, l'association avec le néonazisme, et en particulier l'affiliation aux dirigeants finlandais. Dans une déclaration, les Patriots of Unity ont explicitement annoncé la fin de leur affiliation aux «Soldats d'Odin au Canada et en Finlande» (Ward, 2017a). Comme les Guardians of Alberta, ils ont réorienté leurs activités pour se concentrer sur l'aide communautaire, tout en continuant d'effectuer des patrouilles de rue. À noter que dans leur charte, les Patriots of Unity ont repris presque textuellement les règlements des Soldats d'Odin, bien qu'ils aient supprimé quelques phrases portant sur l'opposition à l'immigration et au gouvernement canadien (Ward, 2017b).

À l'époque de la scission des chapitres de la Saskatchewan en février 2017, il semble qu'il y ait eu une tendance à mettre l'accent sur le lien entre les Soldats d'Odin canadiens et finlandais⁵. En réponse, peut-être, à cette séparation, les Soldats d'Odin canadiens ont renforcé leurs liens symboliques avec la Finlande et le réseau transnational des Soldats d'Odin. Ainsi, le slogan «*United we Stand, Divided we Fall*» s'est affiché davantage ; des profils ou bannières sur Facebook arborant les mots «*Soldiers of Odin Worldwide*» et des épinglettes de drapeaux canadien et finlandais ont commencé à apparaître et à remplacer les logos habituels. Pourtant,

-
4. Dave Tregget a depuis quitté le groupe.
 5. Il est impossible de démontrer que ces deux événements sont liés par une relation de causalité, mais ces deux changements coïncident.





cette insistance sur le caractère international des Soldats d’Odin est en contradiction avec un autre slogan d’importance utilisé par la branche canadienne, « *We stand on guard for thee* », extrait de l’hymne national canadien, qui souligne les préoccupations locales du mouvement.

Cette succession de schismes démontre que la question du lien entre les Soldats d’Odin canadiens et finlandais n’a jamais été réglée, celle-ci ayant continué à causer des divisions internes. De plus, ce problème est devenu un débat central dans le mouvement, autour duquel d’autres désaccords, notamment sur des questions de racisme et de xénophobie, ont émergé. Bien que les Soldats d’Odin canadiens soient à l’origine imprégnés d’un discours et d’une idéologie racistes, xénophobes et islamophobes (voir les extraits des règlements du groupe discutés plus haut), les tensions idéologiques ont généralement été imputées au lien avec les Soldats d’Odin internationaux, lien qui aurait éloigné le groupe canadien de son orientation nationaliste et de ses racines locales. Comme l’a noté Dave Tregget, cette affiliation transnationale était généralement considérée comme un boulet par les Soldats d’Odin canadiens, puisqu’elle teintait tout le mouvement d’un racisme manifeste que les groupes dissidents auraient préféré minimiser.⁶ Bien que ces groupuscules présentent souvent des tendances islamophobes et adoptent des positions anti-immigration semblables à celles des Soldats d’Odin, ils reconnaissent que la présence d’un lien avec la direction finlandaise pouvait contribuer à la fois à radicaliser le mouvement et à lui insuffler une idéologie raciste plus manifeste.

3. La fracture Canada/Finlande

Un dernier développement est survenu à la fin avril 2017, lorsque les Soldats d’Odin canadiens, à la suite d’un changement de leadership, ont annoncé leur séparation d’avec le mouvement international. À son tour, le chapitre québécois s’est séparé du groupe canadien afin de rester affilié à la

6. Dave Tregget, par exemple, a fondé le mouvement Storm Alliance, qui s’inscrit pour l’essentiel dans la perspective anti-immigration des Soldats d’Odin, bien qu’il ne revendique aucune affiliation organisationnelle. Storm Alliance a gagné en notoriété en 2017, notamment en organisant des manifestations contre l’immigration clandestine à la frontière canado-américaine et en organisant des missions de surveillance à la frontière pour surveiller l’arrivée de demandeurs d’asile en provenance des États-Unis. Storm alliance a également organisé une manifestation de grande envergure à Québec en novembre 2017 (CBC News, 2017b ; Lamoureux, 2017a ; Shingler, 2017).



direction finlandaise⁷. Depuis ce temps, des chapitres (indépendants) des Soldats d'Odin continuent d'exister au Canada, quoiqu'ils aient perdu énormément de visibilité. Ces groupes dissidents utilisent toujours le nom et le logo des Soldats d'Odin, même s'ils ont rompu leurs liens avec le leadership finlandais (à l'exception de ceux basés au Québec, qui maintiennent leur affiliation au groupe parent)⁸.

La déclaration publiée par les dirigeants canadiens afin d'expliquer les raisons de leur départ est assez explicite (bien qu'un peu trompeuse). Ils y « dénoncent officiellement les dirigeants finlandais et internationaux des Soldats d'Odin », déclarant qu'ils « sont contre leurs agendas racistes ». Ils poursuivent ainsi : « [L]es croyances racistes ridicules [des Soldats d'Odin finlandais] ont toujours représenté un énorme problème pour nous au Canada, puisque nous ne soutenons ou ne partageons pas leurs opinions sur la race [...] nous ne suivons pas et n'avons jamais suivi ces croyances tordues ou les entités racistes des Soldats d'Odin » (Soldiers of Odin Canada, 2017). Les Soldats d'Odin canadiens ont donc clairement tenté de présenter cette dernière sécession comme le résultat d'un important désaccord idéologique avec les dirigeants finlandais, imputable aux idées racistes de ces derniers.

Il y a cependant plusieurs raisons de douter de ce récit officiel présenté par les Soldats d'Odin canadiens. Tout d'abord, cela paraît quelque peu étrange qu'il leur ait fallu une année entière après leur fondation pour découvrir l'idéologie raciste du groupe finlandais, d'autant plus que celle-ci avait été largement rapportée (Simons, 2016). Le nombre de scissions survenues précédemment au sein des Soldats d'Odin canadiens montre plutôt que beaucoup de gens étaient conscients des implications de l'association avec les Soldats d'Odin de Finlande et qu'ils ont fait sécession parce qu'ils estimaient que le mouvement canadien était trop aligné sur ses homologues étrangers. Bien que leur ancien président ait déclaré qu'ils étaient « un chapitre indépendant des Soldats d'Odin » (Biber, 2016), les Soldats d'Odin canadiens étaient conscients des orientations idéologiques du groupe finlandais et ils ont choisi de s'y associer. Comme l'a déclaré

-
7. Pour plus de détails sur les différences entre les Soldats d'Odin au Québec et dans le reste du Canada, voir Gagnon, 2020.
 8. Le groupe a continué à se diviser suite à ce schisme (Lamoureux 2018c), tout en maintenant une certaine présence parmi les mouvements d'extrême droite canadiens (Boudjikanian 2019, LaFleche 2022).





Katy Latulippe, la dirigeante du chapitre québécois : « [Bill Daniels, le président des Soldats d'Odin canadiens] a passé une année complète comme dirigeant à dire que les Soldats d'Odin finlandais n'étaient pas racistes. Et soudainement, après un petit conflit, il commence à utiliser le terme raciste? Ça ne tient pas la route» (Montpetit, 2017a).

Ensuite, comme nous l'avons établi ci-dessus, la xénophobie et l'islamophobie sont au cœur de l'idéologie du groupe canadien des Soldats d'Odin, contrairement à ce que les dirigeants affirmaient lors de la sécession d'avril 2017. Au Canada, les Soldats d'Odin se sont associés de manière répétée à d'autres groupes d'extrême droite islamophobes et anti-immigration (Bell, 2017), en plus de diffuser des messages conformes à ces positions. Il semble plutôt que la dispute avec les dirigeants ait été d'ordre péculiaire, alors que le groupe finlandais voulait exiger des frais d'adhésion (Montpetit, 2017a).

Il est donc beaucoup plus probable que, en plus du différend relatif aux cotisations des membres, le principal désaccord portait sur les méthodes, soulignant la dichotomie entre les préoccupations locales et l'idéologie transnationale évoquée dans la première partie de ce chapitre. Ainsi, le communiqué des Soldats d'Odin canadiens concernant la séparation affirme que ceux-ci veulent avoir «la capacité de gérer [leurs] propres pays sans microgestion d'un autre pays»; ils déclarent en particulier qu'ils «sont contre leurs agendas racistes et contre l'idée de faire seulement des patrouilles de rue et ne pas aider [leurs] compatriotes» (Soldiers of Odin Canada, 2017). Il semble ainsi que la tension générée par la divergence d'orientation entre l'action communautaire – fût-elle inspirée par des sentiments xénophobes – et les patrouilles de rue soit devenue intenable, faisant écho à celle, toujours plus grande, entre un hypernationalisme canadien et l'identification à une lutte civilisationnelle transnationale. De manière significative, cela suggère que les Soldats d'Odin canadiens n'ont pas réussi à se mobiliser sur la seule base de l'affiliation transnationale et que la dynamique canadienne locale comptait finalement plus que l'affiliation au réseau international des Soldats d'Odin.

4. Les Soldats d'Odin et l'extrême droite au Canada

En plus de sa difficulté à forger une idéologie de groupe cohérente et de la sécession des Soldats d'Odin canadiens qui en a résulté, le mouvement,





passé son élan initial, semble avoir eu du mal à retenir ses membres et à limiter les défections en faveur d'autres groupes d'extrême droite. Réalisée entre janvier et septembre 2017 par les auteurs de ce chapitre, une analyse préliminaire des activités en ligne de 265 personnes au Canada présentant une preuve manifeste d'appartenance aux Soldats d'Odin a permis d'évaluer les effets de la séparation avec la Finlande et le déclin subséquent du groupe (Veilleux-Lepage et Archambault, 2019). Au début de l'étude, nous nous sommes intéressés aux profils Facebook de membres affichant une affiliation sans équivoque – logos, vêtements, slogans, etc. – aux Soldats d'Odin ; un nouvel examen de ces profils précédemment identifiés a été effectué en septembre 2017 pour détecter les changements d'appartenance. Cela nous a permis de mieux comprendre les groupes auxquels avaient adhéré entre-temps d'ex-membres des Soldats d'Odin, ce que ces personnes recherchaient en se joignant à eux et comment elles percevaient leur ancien groupe d'appartenance.

Cette recherche brosse un portrait assez précis de l'ampleur des défections parmi les membres du groupe. Sur les 265 membres étudiés, 61 semblent avoir sciemment effacé toutes les traces de leur affiliation antérieure aux Soldats d'Odin, 49 ont rejoint un autre groupe d'extrême droite et 54 sont restés actifs au sein d'un chapitre des Soldats d'Odin⁹. Des 49 personnes à avoir rejoint d'autres groupes, la plupart ont adhéré à La Meute, un groupe anti-immigration basé au Québec issu d'un schisme au sein des Soldats d'Odin en octobre 2015 (voir le chapitre 7 dans le présent ouvrage), ou à des sections canadiennes des Three Percenters, un mouvement paramilitaire américain s'étant formé après l'élection à la présidence américaine de Barack Obama, et prônant la résistance armée contre toute tentative gouvernementale de restreindre la possession d'armes à feu par des particuliers (Lamoureux, 2017a)¹⁰.

Le faible taux de rétention des membres chez les Soldats d'Odin canadiens n'est pas surprenant et confirme l'observation de Perry et Scrivens selon laquelle les membres des groupes d'extrême droite ont tendance à «essayer plusieurs vêtements», allant de groupe en groupe au cours de leur

-
9. Aucune information n'a pu être collectée sur le reste de ces personnes car leurs profils sur les médias sociaux avaient, entre le début de l'étude et le mois de septembre 2017, été désactivés ou suspendus.
 10. En décembre 2018, les Three Percenters ont annoncé l'élection d'un nouveau président national, transfuge des Soldats d'Odin (Lamoureux, 2018b).





vie en raison de divers facteurs, notamment les désaccords personnels et les conflits entre membres, la surveillance accrue des forces de l'ordre, le manque de leadership, ou encore un changement dans la situation personnelle ou financière des membres (Perry et Scrivens, 2016, p. 831). Cependant, les défections de Soldats d'Odin canadiens en faveur de La Meute et des Three Percenters sont assez révélatrices et peuvent potentiellement être attribuées à la tension susmentionnée au sein du mouvement entre le nationalisme canadien et l'ethnonationalisme européen transnational. En effet, contrairement aux Soldats d'Odin ou à la section québécoise des Européens patriotes contre l'islamisation de l'Occident (PEGIDA), dont l'existence a été brève, La Meute est un mouvement d'extrême droite purement national et plus particulièrement québécois. De même, les Three Percenters se concentrent sur la défense des communautés locales contre un gouvernement perçu comme illégitime.

Fondée en 2015 par Éric «Corvus» Venne et Patrick Beaudry, d'anciens combattants des Forces canadiennes déterminés à lutter contre ce qu'ils percevaient comme la menace de l'extrémisme islamique à la suite de l'accueil au Canada de 25 000 réfugiés syriens, La Meute est rapidement devenue le groupe d'extrême droite à la croissance la plus rapide au Québec, avec 45 000 membres dans leur groupe Facebook et de 5 000 à 10 000 membres actifs, selon certains rapports (PRI World Staff, 2017)¹¹. Dans une province où les enjeux culturels sont au centre des préoccupations de tous les partis politiques, l'attrait de La Meute s'explique par le fait qu'elle exploite des préoccupations essentiellement locales, qui chevauchent souvent les positions de certains partis. En août 2013, le gouvernement du Parti québécois a présenté pour la première fois l'idée qui allait devenir le projet de loi n° 60 (PL 60) – également connu sous le nom de Charte des valeurs québécoises¹² – qui visait selon ses initiateurs à affirmer le caractère laïc de

-
11. Le nombre de membres actifs de La Meute est sujet à débat, car son évaluation diffère selon la méthode utilisée pour définir l'activité. Jonathan Montpetit évoque environ 500 membres actifs (Montpetit, 2017b), alors que Jeff Ray, comptabilisant les interactions dans le groupe privé de La Meute sur Facebook, l'estime à 4 000 membres minimalement actifs et moins de 400 très actifs (Ray, 2018). Il faut également noter que La Meute a elle aussi connu des dissensions internes récemment, entre autres avec le départ des deux fondateurs et leur remplacement par Sylvain «Maikan» Brouillette et Stéphane Roch (Radio-Canada, 2017).
 12. Titre complet : *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*.





l'État, ainsi que l'égalité des sexes. Le projet de loi, qui a été dans un premier temps reçu favorablement par la population (*La Presse Canadienne*, 2015), aurait interdit aux employés des secteurs public et parapublic de porter sur eux un « objet [...] marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse » (art. 5); exigé des employés et usagers de services publics qu'ils offrent et reçoivent des services « à visage découvert » (art. 6 et 7); et banni les activités et pratiques dans les garderies et écoles « qui tire[nt] leur origine d'un précepte religieux, notamment en matière alimentaire » (art. 30)¹³.

Comme le soulignent Nadeau et Helly, le débat autour du PL 60 a cristallisé les sentiments anti-immigration et antimusulmans au Québec à la manière des partis européens d'extrême droite tels que le Front National et l'UKIP (United Kingdom Independence Party) (Nadeau et Helly, 2016). De plus, ils remarquent que l'appui au projet de loi reposait essentiellement sur des thèmes généraux : 1) la crainte d'un retour de la religion dans l'espace public; 2) l'émergence d'un ennemi musulman dont les valeurs sont perçues comme irréconciliables avec celles de la culture québécoise; 3) l'inertie de la classe politique et sa complicité avec les médias et les minorités; 4) la prédominance des pouvoirs juridiques sur les pouvoirs politiques et des droits individuels sur les droits collectifs; et 5) le multiculturalisme, facteur de dénationalisation et de fragmentation sociale (Nadeau et Helly, 2016). La vision de la pratique religieuse islamique comme étant incompatible avec les valeurs québécoises, et celle du multiculturalisme en tant que source de dénationalisation et de fragmentation sociale représentent des éléments centraux des discours et des actions de La Meute. Par exemple, La Meute s'est fortement impliquée dans la campagne contre l'établissement d'un cimetière musulman à Saint-Apollinaire (Peritz, 2017). De plus, elle a organisé conjointement avec Storm Alliance – le groupe de dissidents des Soldats d'Odin fondé par Dave Tregget – deux manifestations de grande ampleur à Québec, en août et en novembre 2017, contre l'immigration clandestine et les politiques du gouvernement du Québec (CBC News, 2017b; HuffPost Québec, 2017; Pineda, 2017).

Le deuxième groupe ayant attiré le plus grand nombre d'anciens membres des Soldats d'Odin est celui des Three Percenter. Le début de leur présence au Canada remonte à la fin de 2015, peu après que Justin

13. Ces citations sont originellement en français.





Trudeau a été élu premier ministre du pays. Bien que les Three Percenters soient en grande partie une copie conforme des milices américaines – leur nom provient du mythe voulant que 3 % de la population américaine ait participé à la Guerre d'Indépendance – le succès de leur recrutement au Canada, particulièrement en Alberta et au Québec, est attribuable à leur adaptation au contexte national par l'exploitation de thèmes locaux, en particulier la déréglementation des armes à feu (Lamoureux, 2017a). Ainsi, avec leur parti pris radicalement islamophobe – un ancien dirigeant national des Three Percenters a décrit le groupe en entrevue comme «anti-islam» – et leur objectif de création d'une milice armée, il semble que les Three Percenters aient séduit plusieurs membres des Soldats d'Odin qui avaient pu être déçus par les efforts de leurs dirigeants pour nuancer leur discours sur les musulmans, et qui croyaient en la nécessité d'une préparation armée ou priorisaient la déréglementation des armes à feu, particulièrement sous un gouvernement libéral (Lamoureux, 2017a)¹⁴.

En résumé, alors qu'un nombre important de Soldats d'Odin semblent s'être désengagés – du moins pour le moment – de toute implication dans l'extrême droite à la suite du morcellement du groupe, un nombre encore plus grand, soit la majorité de membres, ont néanmoins continué à s'impliquer dans des mouvements d'extrême droite au Canada, qu'il s'agisse des Soldats d'Odin ou d'autres groupes. La migration de membres des Soldats d'Odin vers les Three Percenters devrait être une source de préoccupation particulière, car elle signale, associée à une idéologie xénophobe et anti-immigration, une volonté de se préparer à de possibles événements violents.

Conclusion

Ce chapitre a fourni un aperçu de la présence des Soldats d'Odin au Canada, en particulier des tensions dues au conflit entre le nationalisme canadien et l'affiliation au groupe finlandais. Comme le montre la succession des schismes au sein du mouvement, et surtout la rupture des chapitres canadiens avec les leaders finlandais (de même qu'avec le chapitre québécois des Soldats d'Odin), le groupe était fermement convaincu que son

14. Comme l'a noté Lamoureux (2018a), les Three Percenters, à l'instar des Soldats d'Odin, ont également cherché à s'engager dans des activités caritatives afin d'adoucir leur image publique.





association avec l'aile finlandaise nuisait à son travail communautaire et à ses engagements idéologiques. En outre, la recherche subséquente menée sur l'activisme en ligne des membres identifiés des Soldats d'Odin, après la scission d'avril 2017, montre que la majorité de ceux qui ont migré vers d'autres groupes d'extrême droite se rejoignent La Meute ou les Three Percenters, qui se concentrent sur des enjeux distinctement locaux.

Alors que les Soldats d'Odin sont en fort déclin depuis la sécession d'avril 2017, notre recherche permet de dégager quelques constats pertinents pour l'étude de tels mouvements. D'abord, il semble évident que le déclin des Soldats d'Odin n'est pas imputable à un rejet du vigilantisme en tant que méthode, mais plutôt à un retour au vigilantisme motivé par des préoccupations locales plutôt que par un projet de lutte ethnonationaliste européen transnational. Ensuite, cela suggère que la présence en ligne de groupes d'extrême droite, bien que notable, a des effets limités lorsqu'elle ne concorde pas avec les activités des membres. Enfin, l'histoire des Soldats d'Odin au Canada suggère que les groupes d'extrême droite ont plus de difficulté à se mobiliser lorsque la raison d'être de leurs activités est transnationale plutôt que fondée sur des préoccupations locales.

BIBLIOGRAPHIE

- Andersen, Jody-Ann et Fedec, Kari, *Soldiers of Odin*, RCMP Division Criminal Analytical Section, 3 octobre 2016.
- Angott, Joel, Photo de Couverture des Soldiers of Odin, Facebook, 22 mars 2016, <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153601547208022&set=a.10150826305578022.395398.680618021&type=3&theater> (consulté le 23 mars 2017)
- Archambault, Emil, et Veilleux-Lepage, Yannick, « The Soldiers of Odin in Canada: The Failure of a Transnational Ideology » dans Tore Bjørgo et Miroslav Mares, *Vigilantism against Migrants and Minorities*, Londres, Routledge, 2019.
- Associated Press, « Canada meets target to resettle 25,000 Syrian refugees », *The Guardian*, 1^{er} mars 2016, <http://www.theguardian.com/world/2016/mar/01/canada-target-resettle-25000-syrian-refugees> (consulté le 2 mai 2019)
- Boudjikanian, Raffy, « Banned by Facebook, shunned by politicians, Soldiers of Odin hold event at Royal Canadian Legion branch », *CBC News*, 2 mai 2019, <https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/soldiers-of-odin-legion-1.5119042> (consulté le 29 novembre 2024).
- Bell, Steward, « Soldiers of Odin splinter in Canada over “racist agenda” of far-right group’s leadership in Finland », *National Post*, 1^{er} mai 2017, <http://nationalpost.com>.



- com/news/canada/soldiers-of-odin-splinter-in-canada-over-racist-agenda-of-far-right-groups-leadership-in-finland (consulté le 2 février 2018)
- Biber, François, « Soldiers of Odin Canada says group not the same as what's going on overseas », *CBC News*, 4 septembre 2016, <http://www.cbc.ca/news/canada/saskatoon/soldiers-of-odin-canada-community-group-watch-1.3761178> (consulté le 2 février 2018)
- CBC News, « Concerns raised after Soldiers of Odin offer free snow shovelling », 22 décembre 2016, <http://www.cbc.ca/news/canada/saskatchewan/soldiers-of-odin-shoveling-snow-1.3909599> (consulté le 2 mai 2019)
- CBC News, « Yukon Soldiers of Odin leader claims group not linked to white supremacy », 4 janvier 2017a, <http://www.cbc.ca/news/canada/north/soldiers-of-odin-yukon-james-albert-1.3920049> (consulté le 2 mai 2019)
- CBC News, « Québec City police arrest 44 at far-right protest and counter-demonstration », 25 novembre 2017b, <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-city-police-arrest-44-at-far-right-protest-and-counter-demonstration-1.4419752> (consulté le 2 février 2018)
- Gagnon, Audrey, « Far-Right Framing Processes on Social Media: The Case of the Canadian and Quebec Chapters of Soldiers of Odin », *Canadian Review of Sociology*, 11 août 2020, <https://doi.org/10.1111/cars.12291>.
- Guardians of Alberta, « Guardians Of Alberta Twitter Page », Tweet, Twitter, 25 février 2017, <https://twitter.com/goaleth/status/835521827963187201> (consulté le 2 février 2018)
- Hamilton, Graeme, « Firearms groups apoplectic after Liberals promise new gun control measures », *National Post*, 7 octobre 2015, <http://nationalpost.com/news/politics/firearms-groups-apoplectic-after-liberals-promise-new-gun-control-measures> (consulté le 2 février 2018)
- HuffPost Québec, « Des flammèches à prévoir dimanche à Québec? », 15 août 2017, http://quebec.huffingtonpost.ca/2017/08/15/la-meute-et-lorganisation-bienvenue-aux-refugies-manifester_a_23078443 (consulté le 2 février 2018)
- Johnson, Donald-Ray, « Guardians of Alberta's split from Soldiers of Odin shows a lack of cohesion on the alt-right front », *Edmonton Examiner*, 9 février 2017, <http://www.edmontonexaminer.com/2017/02/08/guardians-of-albertas-split-from-soldiers-of-odin-shows-a-lack-of-cohesion-on-the-alt-right-front> (consulté le 2 février 2018)
- Kotonen, Tommi, « The Soldiers of Odin Finland – from a Local Movement to an International Franchise », dans Tore Bjørgo et Miroslav. Mares, *Vigilantism against Migrants and Minorities*, Londres, Routledge, 2019.
- LaFleche, Grant, « “Freedom Convoy” leader shared symbol of far-right hate group on TikTok », *Toronto Star*, 28 janvier 2022, https://www.thestar.com/news/canada/freedom-convoy-leader-shared-symbol-of-far-right-hate-group-on-tiktok/article_27692f18-e63b-5507-bf1d-cb1ee9367957.html (consulté le 29 novembre 2024).





Lamoureux, Mack, « Soldiers of Odin, Europe's Notorious, Anti-Immigration Group, Beginning to Form Cells in Canada », *Vice Media*, 18 avril 2016a, https://www.vice.com/en_au/article/soldiers-of-odin-europe-s-notorious-anti-immigration-group-beginning-to-form-cells-in-canada (consulté le 23 mars 2017)

Lamoureux, Mack, « Soldiers of Odin, dubbed “extreme anti-refugee group”, patrol Edmonton streets », *CBC News*, 6 septembre 2016b, <http://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/soldiers-of-odin-dubbed-extreme-anti-refugee-group-patrol-edmonton-streets-1.3745493> (consulté le 23 mars 2017)

Lamoureux, Mack, « An “Ultranationalistic” Group Is Patrolling Canada’s Border With the US », *Vice Media*, 23 mai 2017a, https://www.vice.com/en_ca/article/8x43g5/an-ultranationalistic-group-patrolling-canadas-border-with-the-us (consulté le 2 février 2018)

Lamoureux, Mack, « The Birth of Canada’s Armed, Anti-Islamic “Patriot” Group », *Vice Media*, 14 juin 2017b, https://www.vice.com/en_ca/article/new9wd/the-birth-of-canadas-armed-antiislamic-patriot-group (consulté le 2 février 2018)

Lamoureux, Mack, « A Far Right Albertan Militia Tried to Open a Chain of Addiction Recovery Homes », *Vice Media*, 9 mai 2018a, https://www.vice.com/en_ca/article/8xe4b5/a-far-right-group-tried-to-launch-a-live-in-addiction-recovery-program (consulté le 14 mai 2018)

Lamoureux, Mack, « Canadian Anti-Islam Militia Changes Leadership, Starts New Training Program », *Vice Media*, 14 décembre 2018b, www.vice.com/en_ca/article/kzvyae/canadian-antiislam-militia-changes-leadership-starts-new-training-program (consulté le 28 novembre 2024)

Lamoureux, Mack, « Soldiers of Odin Edmonton Chapter Shuts Down, Rebrands As “Canadian Infidels” », *Vice Media*, 15 octobre 2018, <https://www.vice.com/en/article/soldiers-of-odin-edmonton-chapter-shuts-down-rebrands-as-canadian-infidels/> (consulté le 29 novembre 2024).

La Presse Canadienne, « Sondage: 59% des Québécois en faveur d'une charte de la laïcité », *La Presse*, 21 janvier 2015, <http://www.lapresse.ca/actualites/dossiers/charte-de-la-laicite/201501/21/01-4837093-sondage-59-des-quebecois-en-faveur-dune-charte-de-la-laicite.php> (consulté le 2 mai 2019)

Lundqvist, Niclas, « Åbopolitikern Olavi Mäenpää sparkas från Soldiers of Odin », *YLE Nyheter*, 11 mai 2016, <https://svenska.yle.fi/artikel/2016/05/11/abopolitikern-olavi-maenpaa-sparkas-fran-soldiers-odin> (consulté le 2 février 2018)

Montpetit, Jonathan, « Inside Québec’s far right: Soldiers of Odin leadership shake-up signals return to extremist roots », *CBC News*, 14 décembre 2016, <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-far-right-soldiers-of-odin-1.3896175> (consulté le 2 février 2018)





- Montpetit, Jonathan, « Canadian branch of far-right group fragments amid infighting », *CBC News*, 2 mai 2017a, <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/canadian-branch-of-far-right-group-fragments-amid-infighting-1.4095498> (consulté le 2 février 2018)
- Montpetit, Jonathan, « Out of the Shadows : Inside La Meute », *CBC News*, 31 août 2017b, <https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/out-of-the-shadows-inside-la-meute-1.4270835> (consulté le 2 mai 2019)
- Nadeau, Frédéric et Helly, Denise, « Extreme Right in Québec? The Facebook Pages in Favor of the “Quebec Charter of Values” », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 48, n° 1, 2016, p. 1-18, <https://doi.org/10.1353/ces.2016.0004>
- Peritz, Ingrid, « Québec town rejects plan to build Muslim cemetery in narrow vote », *The Globe and Mail*, 16 juillet 2017, <https://www.theglobeandmail.com/news/national/quebec-town-rejects-plan-to-build-muslim-cemetery-in-narrow-vote/article35704826> (consulté le 2 février 2018)
- Perry, Barbara et Scrivens, Ryan, « Uneasy Alliances : A Look at the Right-Wing Extremist Movement in Canada », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 39, n° 9, 2016, p. 819-841, <https://doi.org/10.1080/1057610X.2016.1139375>
- Pineda, Amélie, « Après les affrontements, La Meute défile à Québec », *Le Devoir*, 21 août 2017, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/506156/apres-les-affrontements-la-meute-defile> (consulté le 2 mai 2019)
- PRI World Staff, « The far right in Québec gets more inspiration from Europe than the US », 25 août 2017, <https://www.pri.org/stories/2017-08-25/far-right-quebec-gets-more-inspiration-europe-us> (consulté le 2 février 2018)
- Radio-Canada, « Crise interne au sein du groupe identitaire La Meute », 17 septembre 2017, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1056424/crise-interne-groupe-identitaire-la-meute> (consulté le 2 mai 2019)
- Ranta, Michael, *Build the European Homeland*, 2017, <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=615272278662160> (consulté le 3 mars 2017)
- Ray, Jeff, « La Meute : Combien de divisions ? », *On Jase*, 12 janvier 2018.
- Rigatelli, Sara, « Soldiers of Odins hemliga Facebookgrupp: Vapen och nazihälsningar », *YLE Nyheter*, 16 mars 2016a, <https://svenska.yle.fi/artikel/2016/03/16/soldiers-odins-hemliga-facebookgrupp-vapen-och-nazihalsningar> (consulté le 2 mai 2019)
- Rigatelli, Sara, « Personporträtt : Hur det kom sig att Mika Ranta grundade Soldiers of Odin », *YLE Nyheter*, 7 mai 2016b, <https://svenska.yle.fi/artikel/2016/05/07/personportratt-hur-det-kom-sig-att-mika-ranta-grundade-soldiers-odin> (consulté le 15 mars 2017)
- Riley, B. Thomas, « Alt-right groups hold M-103 protest outside Calgary City Hall », *Metro News Calgary*, 19 mars 2017, <http://www.metronews.ca/news/calgary/2017/03/19/alt-right-groups-hold-m-103-protest-calgary-city-hall.html> (consulté le 2 février 2018)



Shingler, Benjamin, « “Ultranationalists” monitor Roxham Road, where asylum seekers cross into Canada», *CBC News*, 22 mai 2017, <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/roxham-road-quebec-far-right-ultranationalist-1.4121969> (consulté le 2 février 2018)

Simons, Jake Wallis, « EXCLUSIVE – Nazi daggers, SS hats and a hangman’s noose: On night patrol with the “Soldiers of Odin”, neo-Nazi led vigilantes vowing to “keep Europe’s women safe from migrant sex attacks” », *Daily Mail*, 4 février 2016, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3426685/Nazi-daggers-SS-hats-hangman-s-noose-night-patrol-Soldiers-Odin-neo-Nazi-led-vigilantes-vowing-Europe-s-women-safe-migrant-sex-attacks.html> (consulté le 2 février 2018).

Soldiers of Odin, « Page Facebook des Soldiers of Odin Canada », Facebook, 2016a, <https://www.facebook.com/soocanada/> (consulté le 23 mars 2017)

Soldiers of Odin, *Soldiers of Odin Canada Bylaws*, 2016b, <https://www.scribd.com/doc/308890496/Soldiers-Of-Odin-Canada-Bylaws-docx> (consulté le 2 mai 2019)

Soldiers of Odin Canada, « Communiqué des Soldiers of Odin Canada », 25 avril 2017, <https://www.facebook.com/soocanada/> (consulté le 26 avril 2017)

Soldiers of Odin Canada Official, 2018, <https://www.facebook.com/OFFICIAL.SOO.1>

Tasker, John Paul, « Far-right, anti-fascist protesters temporarily shut Québec border crossing », *CBC News*, 30 septembre 2017, <http://www.cbc.ca/news/politics/far-right-antifa-clash-across-canada-1.4315053> (consulté le 2 février 2018)

Thomas, Brodie, « Alt-right groups hold M-103 protest outside Calgary City Hall », *Metro News Calgary*, 6 septembre 2017, <http://www.metronews.ca/news/calgary/2017/03/19/alt-right-groups-hold-m-103-protest-calgary-city-hall.html> (consulté le 2 février 2018)

Veilleux-Lepage, Yannick et Archambault, Emil, « Mapping Transnational Extremist Networks: An Exploratory Study of the Soldiers of Odin’s Facebook Network, Using Integrated Social Network Analysis », *Perspectives on Terrorism*, vol. 13, n° 2, 29 avril 2019, p. 21-38, <https://www.universiteleiden.nl/binaries/content/assets/customsites/perspectives-on-terrorism/2019/issue-2/veilleux-lepage-and-archambault.pdf>

Ward, Mitchell, « Patriots of Unity statement on splitting off from Soldiers of Odin », Facebook, 1^{er} février 2017a, <https://www.facebook.com/groups/544191002419317/?ref=direct> (consulté le 2 février 2018)

Ward, Mitchell, « Patriots of Unity Bylaws », Facebook, 25 février 2017b, <https://www.facebook.com/groups/544191002419317/permalink/688429444662138> (consulté le 2 février 2018)







Chapitre 7

La Meute au Québec : un nouveau mouvement social ?

Morad Bkhait, Stéphanie Tremblay et Martin Geoffroy

Ln se targuant d'avoir 43 000 abonnés à sa page Facebook secrète et en prenant régulièrement position par rapport aux décisions gouvernementales en matière d'immigration et de laïcité au Québec, La Meute a réussi à se distinguer des autres groupes identitaires au Canada tels qu'Atalante, les Soldats d'Odin ou Storm Alliance. Malgré des manifestations publiques d'une ampleur limitée¹ (quoique très médiatisées), le groupe a surmonté de nombreux obstacles depuis sa fondation en 2015. Enlisée un temps dans des luttes intestines et des allégations d'abus d'autorité en son sein, La Meute est tout de même parvenue à propager ses idées dans l'opinion publique, comme en témoigne sa croissance rapide².

Fondée par l'ancien membre des Forces armées canadiennes Éric «Corvus» Venne et son associé Patrick Beaudry, La Meute apparaît sur la toile à l'automne 2015, d'abord pour contester le projet de loi n° 59 (PL 59) visant à interdire tout discours haineux, puis pour protester contre l'abandon de la Charte des valeurs québécoises (Projet de loi n° 60 [PL 60]) proposée par le Parti québécois. Le discours du groupe s'articule principalement autour du conservatisme social, d'une nostalgie de l'autoritarisme, de la restauration de l'identité québécoise «authentique», du protectionnisme économique et de la lutte contre l'«immigration illégale, l'islam radical et la charia» *dixit* Robert Quettier, ancien président et responsable des Laurentides avant sa démission en mai 2018 (cité dans Houle, 2018). Avec la diffusion de son idéologie surtout en ligne, La Meute finira par acquérir

-
1. Entre 150 à 200 personnes par manifestation.
 2. Groupe confiné à la marge, à ses débuts, La Meute a su, par la transformation de son discours en ligne et un travail sur son image auprès des médias, gagner une audience plus vaste.





le statut d'organisation sans but lucratif (OSBL) et fréquemment s'opposer à divers programmes et projets de loi (programme d'Éthique et culture religieuse [ÉCR], accommodements raisonnables, PL 59, PL 62). L'exemple le plus significatif sera son opposition répétée à l'accueil de migrants syriens³ au Québec – ce qu'elle qualifie d'entrée du cheval de Troie (Rémillard, 2015).

Si, aujourd'hui, le groupe se défend sur ses diverses plateformes d'être un parti politique, ses premières déclarations aux médias révèlent au contraire son intention de participer au débat politique. En effet, dans un premier entretien donné au journal *Le Soleil*, le fondateur affirmait vouloir «sortir La Meute du virtuel et devenir un groupe suffisamment important afin d'être un poids politique» (Rémillard, 2016). Du reste, en trois années, on peut constater l'engagement social et caritatif de La Meute (distribution de nourriture, collecte de cadeaux pour les Fêtes) et son succès auprès des ménages des Laurentides, du Saguenay, de la grande région de Québec, de la Montérégie et de l'Estrie (Robillard, 2017). Ces actions ont permis au groupe de se transformer en «mouvement social» et de faire rayonner son message au niveau national. La structure de l'organisation se compose de 17 «clans» (terme choisi par La Meute), qui sont répartis dans les différentes régions administratives du Québec. Chaque clan possède un conseil, une garde et des portiers, ainsi que des cellules qui assurent la «logistique, le suivi médical, le contre-espionnage et la sécurité», d'après le témoignage de l'ancienne membre Suzanne Tessier (Noël, 2017).

En dépit de la structure hiérarchique et hermétique du groupe, le discours de La Meute, en ligne comme en public, s'est modéré depuis sa création. Rappelons pour le moment que les premiers appels à rejoindre le groupe en 2015 sur sa page Facebook s'adressaient à «ceux qui sont inquiets face à l'envahisseur islamique qui avance sournoisement sur nos terres et gravite tranquillement à travers la sphère politique». En avril 2018, La Meute publie son *Manifeste* afin de cristalliser ses aspirations, ses revendications et ses solutions.

On y découvre que le groupe se définit à travers trois aspects stratégiques : «un groupe citoyen de pression politique», «un porte-parole de la majorité silencieuse» ou «la voix d'une partie du peuple» et «un groupe apolitique»

3. Entre novembre 2015 et septembre 2016, 31 000 réfugiés syriens ont été accueillis au Canada.





ou «non partisan». À travers ces appellations, le groupe semble en quête d'une légitimité sociale, se voulant simultanément proche du peuple et acceptable politiquement.

Pour tenter de mieux comprendre le discours actuel de La Meute et son positionnement politique dans la société québécoise, nous explorerons d'abord dans ce chapitre le contexte sociopolitique dans lequel a émergé ce nouvel acteur, puis nous analyserons ses revendications en déterminant à qui elles s'adressent. Nous tâcherons d'éclairer ces sujets en abordant La Meute comme un mouvement social dans le contexte québécois, c'est-à-dire un groupe qui opère un certain «cadrage» de l'injustice et s'organise autour d'une idéologie et d'actions pour y remédier (diffusion, manifestation, critique des politiques migratoires). Le *Manifeste* publié en avril 2018 sur son site Web servira ici de matériau d'analyse.

Suivant Benford et Snow (2000), nous examinerons ainsi comment La Meute, à partir de ce matériau, présente un diagnostic de la situation problématique au Québec, qui comprend l'attribution de responsabilités à certains acteurs («*diagnosis framing*»), identifie des moyens pour y remédier ou l'améliorer («*prognostic framing*») et rallie les membres autour de motivations pour s'engager («*motivational framing*»). Il sera ainsi possible de mieux comprendre non seulement les cibles de ses revendications, mais aussi quels membres La Meute, comme entrepreneur de mobilisation, cherche-t-elle à recruter en vue de l'action collective. Dans l'ensemble, cette analyse nous permettra de clarifier le positionnement politique de La Meute, parmi d'autres groupes de pression politiques, et de mieux saisir en quoi son militantisme s'inscrit dans une quête de reconnaissance de ce qu'elle appelle «la majorité silencieuse».

1. «Ce sont en réalité des loups, gardiens de cette immense contrée»

Issue du site Web «la tanière⁴», cette «fable de la Meute» met en scène le prophète Mahomet dans une discussion avec Allah au sujet du Québec. La citation est révélatrice des prémisses du combat idéologique poursuivi par le groupe. Nous allons ici retracer le contexte sociopolitique dans lequel

4. La Tanière du loup (*Wolfsschanze*) était l'ancien nom du quartier général d'Hitler en Prusse.





a émergé ce nouvel acteur. Pour La Meute, le Québec est une région francophone, de tradition républicaine française, attachée à une volonté d'indépendance et partageant le particularisme de la minorité au Canada qu'il faut défendre contre l'invasion des islamistes. Dans la trame narrative véhiculée par le groupe, les islamistes profitent de la complaisance du gouvernement fédéral et du soutien des libéraux [grâce aux pétrodollars] pour mettre en œuvre leur programme caché, soit l'islamisation du monde occidental. Dès la création du réseau en ligne, les « *meutons* » se mobilisent en « gardiens » pour lutter contre la disparition sociale d'une minorité blanche (en Amérique du Nord) ou d'une « majorité silencieuse » au Québec (composée d'ouvriers, d'employés, de cadres intermédiaires – et plutôt masculine). La pierre angulaire de ce discours est la défense des Québécois et de ce que La Meute nomme l'identité québécoise. Dès 2015, sur le site Web officiel du groupe, des appels à l'union de la minorité blanche paraissent : « L'ennemi est là [...] Vous êtes le dernier rempart », « vous êtes l'histoire ». On peut lire aussi, dans le pamphlet contre l'ÉCR : « Accepter que nos enfants suivent le volet culture religieuse du cours d'ÉCR, c'est d'accepter que la société de demain soit assimilée aux valeurs des autres et qu'elle perde peu à peu son identité. [...] Avant que notre peuple finisse par disparaître sous les décombres de nos propres fondements, il est temps de se lever et de cultiver notre fierté⁵ ».

Ces appels à la lutte prennent de l'ampleur dans certaines régions du Québec touchées par les transformations sociales et économiques (abandon progressif de l'industrie lourde, minière et forestière). Par la suite, l'arrivée au pouvoir dans le monde de plusieurs dirigeants populistes trouvera au Canada un écho favorable auprès de groupes comme La Meute, en particulier celle de Donald Trump aux États-Unis, qui se dresse en rempart contre l'hypothétique déclin identitaire de l'Amérique. Leur slogan « Nous sommes la Meute » suggère une version locale du slogan trumpiste « Make America Great Again » et symbolise ainsi le cadre dans lequel s'inscrit le mouvement. En faisant de la menace du déclin identitaire un message politique qui incarne le « vrai peuple », La Meute renverse tous les paramètres de la lutte et des rapports de force. Elle transforme ainsi la domination qu'un groupe majoritaire exerce sur un groupe minoritaire en faiblesse. Pour soutenir sa vision, elle utilise la liberté d'expression comme argument

5. Nous précisons que les fautes d'orthographe du groupe sont maintenues à dessein dans ce chapitre.





majeur à opposer au politiquement correct (dans les questions d'immigration), aux groupes féministes (dans les rapports de genre), ou encore aux minorités religieuses (dans la légifération sur des pratiques cultuelles).

Enfin, La Meute inscrit progressivement ses revendications dans une contreculture⁶ qui se veut empathique envers les Premières Nations, tout en se livrant à l'appropriation d'éléments – généalogie biologique et culturelle, pseudonymes, iconographie – issus de l'autochtonie (nous y reviendrons).

1.1 Les positions sociopolitiques de La Meute

La défense pour la préservation des valeurs canadiennes et québécoises face à « l'ennemi de l'intérieur » que sont les islamistes sera le socle idéologique sur lequel s'édifiera le groupe. En effet, les balbutiements en ligne de La Meute débutent à l'automne 2015 avec la création d'une page Facebook secrète et d'une autre, publique, puis d'un site Web en janvier 2016. L'abonnement à la page secrète nécessite au préalable de recevoir l'invitation d'un membre et elle sera utilisée pour la préparation d'événements (logistique, sécurité et rencontres). En revanche, sur la page publique, de nombreux internautes peuvent exprimer leur mécontentement et leur déception vis-à-vis d'un gouvernement jugé déconnecté de la réalité. Avant la stratégie de censure adoptée par les administrateurs en 2017 pour améliorer son image et maintenir une cohésion dans le réseau, le compte Facebook de La Meute, à partir de 2015, n'est qu'un espace de discussion au sein duquel se polarisent des opinions teintées de propos anti-islam et anti-immigration.

Rappelons que le Québec d'alors s'enlise dans plusieurs controverses comme la crise des « accommodements raisonnables » et le débat autour du cours d'ÉCR. La première structuration et revendication idéologique de La Meute aura lieu sur son site Internet avec la promotion de la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec. De cette manière, les administrateurs veulent légitimer leur mouvement en défendant un texte fondateur qui harmonise les rapports entre les institutions publiques et les citoyens québécois, affirmant leur égalité en valeur et en dignité.

Sous les oripeaux d'une promotion des droits individuels, La Meute va mener des actions liées à des débats publics. Pour atteindre ses objectifs, le groupe lance une stratégie de mobilisation populaire au moyen de

6. Dans son *Manifeste*, La Meute indique que « la culture est l'âme d'un peuple » (p. 10).





pamphlets contre le programme d'ÉCR, de pétitions, de communiqués contre des projets de loi clés (le PL 59, le PL 62) destinés aux députés de chaque circonscription, ou, enfin, de manifestations contre le projet de cimetière musulman à Saint-Apollinaire (TVA Nouvelles, 2017) ou contre l'immigration «illégale» au poste frontalier de Saint-Bernard-de-Lacolle en Montérégie (Larin, 2018).

1.1.1 Critique du Programme d'Éthique et culture religieuse (2008-2014)

Bien que créé dans la foulée du débat entourant le retrait en 2014 de la Charte des valeurs (PL 60) proposée par le Parti québécois, le site Web de La Meute critique avant tout le programme d'ÉCR approuvé par le gouvernement en 2008. Le groupe diffuse ainsi son premier pamphlet appelant à «abolir le volet culture religieuse» et proposant une exemption de ce cours, en plus d'afficher un lien vers une pétition figurant sur le site de l'Assemblée nationale, qui recueillera 5 345 signatures⁷. D'après les administrateurs du site, ce pamphlet dénonce les injustices sociales et politiques qui découlent de la diversité ethnique et culturelle récente du Québec. La diversité favoriserait (1) la disparition de la culture et de l'identité québécoises «authentiques», (2) la promotion du multiculturalisme «aplatventriste⁸», (3) le «lavage de cerveau» des jeunes et (4) «la moutonnerie» en vue de l'acceptation des accommodements raisonnables.

1.1.2 Les accommodements «déraisonnables» en 2008

Si la crise des accommodements raisonnables a été marquée par de vives polémiques autour du religieux dans les institutions publiques, elle a aussi servi de base idéologique à certains politiciens pour (ré)affirmer la préséance de la majorité sur les minorités. En effet, Sirma Bilge (2013) démontre comment, pendant cette période de cristallisation d'un discours politique polarisé entre le «Nous» et le «Eux», les «accommodements raisonnables» sont venus raviver la flamme du récit identitaire de la majorité francophone dans des groupes comme La Meute, en opposition discursive au modèle canadien du multiculturalisme.

-
7. La pétition fut lancée par Jean-François Lisée, alors chef du Parti québécois.
 8. Terme abondamment utilisé pendant le débat sur les accommodements raisonnables, notamment par Mario Dumont lors de la défaite de l'Action démocratique du Québec (ADQ) aux élections.





En ce sens, diverses voix vont graduellement émerger au Québec qui s'opposeront à «la mainmise du gouvernement fédéral», tant au sein des mouvements populaires que dans la classe politique. Ainsi, Bilge rappelle l'impact de la lettre ouverte de Mario Dumont aux Québécois publiée dans tous les quotidiens francophones du Québec le 16 janvier 2007. Cette lettre reviendra sur la récente reconfiguration du pluralisme culturel et religieux qui prône l'égalité entre les différents groupes identitaires (Duggan, 2003) et proposera une nouvelle conception de la laïcité. Cette dernière est alors décrite comme un mode opératoire qui doit restaurer les droits et priviléges du groupe majoritaire, renouer avec une fierté patriotique (à travers un dialogue scindé entre le «nous» et les «autres») tout en condamnant les demandes excessives d'accommodements religieux issues des groupes minoritaires.

Combiné à la percée de certains chroniqueurs dans la presse quotidienne, comme Mathieu Bock-Côté, Lise Ravary ou Richard Martineau du *Journal de Montréal*, ce retour discursif à la nation «ethnique» a permis d'exploiter cette tendance en la déplaçant de plus en plus au centre de l'opinion publique (Piotte et Couture, 2012).

De ce fait, La Meute a pu mettre en avant un discours qui reprend ces idées fondatrices du peuple légitime (majoritaire) désabusé en offrant une carte d'identité teintée d'une empathie envers les autochtones et opposée aux revendications minoritaires. D'une part, une culture de la population «légitime» se trouve circonscrite, ce qui fait de toutes les revendications des groupes minoritaires, surtout celles liées à l'islam, des menaces pour l'identité québécoise «authentique». D'autre part, les revendications de La Meute tendent à «favoriser le mode de vie des Québécois», à modifier la définition même de ce qui relève du culte et de la culture⁹ et à renouer avec un passé fantasmé: celui du plein emploi, de l'héritage culturel partagé avec les autochtones, du protectionnisme économique, de l'autoritarisme politique (conservatisme, resserrement des politiques migratoires, etc.) et de la tolérance envers la religion chrétienne.

En mettant l'accent sur les présumées valeurs communes du Québec, La Meute s'oriente en matière de racisme et de structuration du pouvoir vers le concept de racialisation du pouvoir (*racialized governmentality*) qui

9. En effet des fêtes comme Noël, Pâques, ou encore la présence du crucifix à l'Assemblée nationale sont présentées comme faisant partie de l'héritage culturel légitime du Québec.





induit des normes, des attitudes et des priviléges construits « par la formation raciale dominante au Québec et orienté par son habitus blanc » (Bilge, 2013, p. 158, notre traduction). Appliqué depuis les décolonisations en Europe comme au Canada (Bannerji, 2000 ; Razack, 2004 ; Thobani, 2007), ce système fait prévaloir un « habitus blanc ou racial », c'est-à-dire « un processus de socialisation ininterrompu qui crée et façonne le goût, les perceptions, les sentiments et les émotions des Blancs et leur point de vue sur les questions raciales » (Bonilla-Silva 2006, p. 104, notre traduction). D'un point de vue pragmatique, ce système permet de légitimer des actions et des protestations, et de contrôler les agissements des « autres », à savoir les non-Blancs.

1.1.3 Les projets de loi n° 59 en 2015 et n° 62 en 2017

Pour faire suite à la défense des droits individuels sur le sol québécois et d'une laïcité d'État intransigeante envers les minorités culturelles et religieuses, La Meute va préciser ses attaques à l'aide de pamphlets relatifs à deux projets de loi, le PL 59 en 2015 et le PL 62 en 2017. Le premier projet de loi visait la prévention et la lutte contre les discours haineux et les discours incitant à la violence, avant un amendement en 2016 qui ne conservera que la partie sur les mariages forcés (PL 59). Le second projet de loi concerne la neutralité religieuse de l'État, visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (PL 62).

À travers la contestation de ces projets de loi par La Meute, on note le rôle central de la liberté d'expression et, plus largement, ses mutations depuis les années 1960 dans les pays de longue tradition démocratique. Historiquement, ce sont les mouvements sociaux de gauche qui s'en réclament dans leur dénonciation des injustices commises par les structures de pouvoir hiérarchisées (États, armée, entreprises). À la disposition des groupes sociopolitiques majoritaires, elle sert d'instrument de revendication à travers les luttes antimilitaristes et celles en faveur des droits des minorités sexuelles ou de l'avortement, par exemple. Cependant, dans un contexte de plus en plus mondialisé et marqué par les conséquences de l'austérité des politiques économiques et sociales (précarité économique, déclassement social, déprérissement des valeurs de solidarité), on remarque que la liberté d'expression est mobilisée par un nombre croissant de mouvements plus réactionnaires et exclusivistes.





En effet, on l'utilise aujourd'hui contre des groupes faibles en leur attribuant paradoxalement une position de domination. Le cas le plus répandu est celui des musulmans, qui, bien qu'hétérogènes et minoritaires en Occident, deviennent un groupe homogène et conquérant (Liogier, 2012). Cette translation dans la qualification des groupes religieux faibles, qui s'observe dans la lutte contre des situations perçues comme injustes, permet à La Meute de s'arroger tous les bénéfices de la liberté d'expression. Le groupe peut alors lier des revendications entre elles et donner naissance à une mosaïque identitaire et culturelle.

Le projet de loi no 59 en 2015

Dans sa critique du PL 59, La Meute évoque «l'atteinte» à la liberté d'expression, voire son «piétinement», qui, en plus de condamner les groupes partageant ses idées, vont paver la voie aux islamistes. Elle prévoit que les islamistes se serviront du concept d'islamophobie¹⁰ pour faire taire leurs opposants et «faire avancer leur agenda antidémocratique, misogynie, homophobe et suprématiste». La liberté d'expression est ici convoquée pour rappeler son caractère fondamental dans la constitution des démocraties occidentales, mais également pour stopper dans leur élan les ambitions des groupes minoritaires. En effet, en s'insurgeant contre le PL 59 qui condamne les discours haineux, La Meute entend préserver une asymétrie dans le discours public au profit d'un groupe majoritaire, libre alors de critiquer un groupe religieux faible et minoritaire. Il s'agit aussi d'un exemple révélateur de l'utilisation de la liberté d'expression à des fins d'émancipation de la parole radicale, dans l'objectif de sauvegarder un mode de vie et une identité perçus par La Meute comme étant en déclin.

Le projet de loi n° 62 en 2017

En 2017, à la suite de la tuerie commise à la mosquée de Québec par Alexandre Bissonnette, La Meute poursuit ses protestations en s'attaquant à l'État, qui propose une loi visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes (PL 62). Non seulement le groupe axe ses critiques sur la dissimulation du visage et ses déclinaisons (tchador, hidjab ou niqab porté par des musulmanes

10. Le concept d'islamophobie sera abondamment étudié dans les sciences sociales, notamment par Houda Asal (2014) qui fera un inventaire de ses définitions, de ses balises et de ses critiques.





dans la fonction publique), mais il présente le voile comme un «étendard politique» utilisé par les islamistes en manque de «visibilité», qui veulent «imposer une théocratie et remplacer les droits humains par la charia». De façon secondaire, le port du voile est également critiqué pour des raisons telles que le manque d'hygiène à l'hôpital, la difficulté d'identification, etc., en accord avec plusieurs arguments convoqués dans le débat public. Ce déplacement vers le centre permet d'ailleurs de rendre la critique acceptable au sein de la population en général.

1.2 La place de l'islamophobie dans les critiques des projets de loi

Avec ses critiques des projets de loi n° 59 et n° 62, cette dernière suivant de près l'attentat de la grande mosquée, La Meute transforme la lutte contre l'islamophobie menée par le gouvernement en une entreprise visant à diviser les Québécois. En effet, on trouvera sur la page Facebook officielle (c'est-à-dire publique) du groupe nombre d'articles de presse ou de commentaires insistant sur le fait que les Québécois ne sont ni racistes, ni islamophobes. Le concept d'islamophobie y est décrit comme un nouvel outil de revendication des islamistes, d'une part, mais surtout, comme un instrument qui menace de déséquilibrer le rapport de force entre majorité et minorités, d'autre part. De fait, La Meute affirmait déjà dans son pamphlet contre le PL 59 que l'islamophobie est «un concept inventé par les tenants de l'islam radical pour faire taire toute dissidence et critique». En ce qui concerne le PL 62, à travers la lutte contre le voile dans la fonction publique, La Meute veut s'en prendre à «ce qui relève de la charia», faisant de ce projet de loi «une attaque sans précédent contre notre liberté de Neutralité d'État». Ainsi le groupe, à travers sa lecture du projet de loi, tente de construire un discours qui opère des liens logiques entre plusieurs éléments (les Frères musulmans, les communistes, la charia et l'Arabie saoudite). Dans tous les cas, la pièce maîtresse de ce puzzle idéologique est le port du voile. Selon cette vision caricaturale, le voile serait une obligation issue de la charia, financée par l'Arabie Saoudite, défendue par l'ingénierie intellectuelle des Frères musulmans (prédicteurs et lobbyistes) et soutenue par les réseaux associatifs communistes et libéraux afin d'islamiser le Canada. Dans cette rhétorique complotiste, La Meute s'attellera à relier tout acte individuel impliquant un lien quelconque avec l'islam (nourriture halal, port du voile, vandalisme) à cette toile discursive de l'islamisation.





Nous relevons en effet, après la polémique autour du PL 62, que La Meute mobilise un discours de plus en plus conspirationniste en épousant le schéma narratif qui le caractérise. S'appuyant sur un imaginaire binaire et polarisé, les partisans du complot tendent en effet à adopter un discours véhiculant d'une part l'idée de la domination d'un petit nombre de privilégiés (le groupe occulte) sur la société, et d'autre part celle de la majorité silencieuse victime de la conspiration et des quelques détenteurs de la vérité comme La Meute, qui désignent avec lucidité l'origine des maux sociaux et politiques (Jamin, 2009).

1.3 Le discours de La Meute : thématiques et mutations

Les moments clés que sont la crise des accommodements raisonnables, l'arrivée des réfugiés syriens en 2015 et le débat autour du PL 62 en 2017 mettent en lumière le fait que l'identité d'un groupe se construit aussi par la comparaison avec un autre groupe. C'est ainsi que par ses interventions, La Meute compose la mosaïque identitaire et culturelle des Québécois authentiques, qui se désignent eux-mêmes comme des Autochtones. La tendance endogène du « Nous », c'est-à-dire du groupe d'appartenance de la majorité, contre un « Eux » exogène et menaçant, s'est donc renforcée d'une part dans le discours du groupe, d'autre part au gré d'événements sociopolitiques clivants, voire polarisants. Cette vision à la fois épique et dualiste du monde s'inscrit dans une nouvelle projection de l'avenir. Celle-ci se fonde chez La Meute sur une société idéale et mythique, où l'autoritarisme politique et la sécurité pour les générations futures (face au chaos) seront assurés par les combats du groupe.

Afin de rallier l'opinion à son projet de sauvegarde d'une société en péril, La Meute n'hésite pas à édulcorer son discours sur sa page Facebook officielle. Tout en continuant de s'opposer ouvertement à l'islam dit radical¹¹ et à fonder ses arguments sur des thématiques précises, La Meute emploie un discours et un lexique différents. Entre 2017 et 2018, le groupe publiera plus de 281 articles qui traitent pour la plupart des difficultés rencontrées avec l'islam au Canada. Viennent ensuite, parmi les sujets les plus fréquemment abordés en éditorial, la laïcité dans les institutions publiques.

Pour La Meute, défendre la laïcité signifie préserver la neutralité religieuse de l'État en faisant disparaître les signes religieux des groupes

11. Le site Web de La Meute regorge de variations sur le thème.





minoritaires, en particulier des musulmans, de l'espace public, notamment des organes administratifs de l'État. En se cristallisant sur le port du voile dans ce débat, La Meute va décliner les différents aspects de l'islam « radical » pour faire de cette religion la principale cause des difficultés sociopolitiques du Canada et du sentiment de mal-être des Québécois.

La Meute recouvre ainsi son propos d'un vernis plus consensuel et plus proche de l'acceptabilité sociale. Du site officiel au *Manifeste* (La Meute, 2018), on constate en effet une mutation dans le discours de la Meute qui soigne la forme, tout en préservant le fond idéologique. La lutte contre le port du voile devient alors un moyen de garantir l'égalité entre les genres, les islamistes, des lobbyistes religieux, l'immigration illégale, le fruit du multiculturalisme du gouvernement Trudeau. Pour La Meute, le pays doit revenir à l'immigration-ADN du Canada. C'est ce que son porte-parole nomme « l'inter-culturalisme », c'est-à-dire « l'adoption de la culture dominante du pays ou de la région d'adoption associée à la recherche de points communs tout en préservant les différences individuelles » (« Maikan » Brouillette, 2018a).

Enfin, depuis les quelques manifestations avortées de La Meute à Montréal, on retrouve fréquemment dans les publications de celle-ci des propos visant les militants d'extrême gauche qui s'opposent à leurs rassemblements. En effet, La Meute propose de les nommer et de les traduire en justice sous la désignation de « terroristes domestiques » en vertu du *Code criminel* du Canada (La Meute, 2018, p. 7 et 8). La Meute met l'accent sur la typologie de ces militants « anarchiste[s], étudiant[s], religieux ou politique[s] » qui, en réalité, s'opposent aux groupes d'extrême droite.

1.3.1 Représentation et incarnation du « vrai peuple »

À travers le champ lexical de la honte et de la victimisation du Blanc, La Meute dénonce en outre vivement la rupture des relations entre le gouvernement provincial et les Québécois francophones. Usant du vocabulaire de la révolte, de la dépossession et de la défense, le groupe se forge une mission importante, celle de représenter « l'esprit du peuple ».

Conceptualisé par Johann Gottfried von Herder (1744-1803), le « *Volkgeist* » ou « esprit du peuple » (Herder, 1992) se caractérise par une essence immuable à travers le temps et repose sur un univers esthétique fondé sur la culture (Casajus, 2012). Des partis d'extrême droite européen





ont également détourné le concept d'« hégémonie culturelle » théorisé par le membre fondateur du parti communiste italien Antonio Gramsci pour le faire servir à leurs fins. Alors que Gramsci affirme que la culture est utilisée par la bourgeoisie pour étendre le capitalisme, ces groupes d'extrême droite s'attellent à créer les conditions culturelles nécessaires pour faire éclore le sentiment de révolte chez le peuple. La Meute n'hésite pas à faire sienne cette stratégie et s'implique rapidement dans une mission de « réinformation » auprès des « ignorants » ou des « endormis ». La page Facebook officielle du groupe sert de plateforme de relais pour de l'information émanant des médias, soigneusement sélectionnée par les administrateurs. En s'associant à des sujets d'opinion publique dits admissibles, le groupe cherche à gagner sa légitimité sociale.

Enfin, refusant de se poser en experts des sujets traités, les porte-parole de La Meute cultivent l'écart entre le groupe et les élites (universitaires, politiciens, journalistes spécialisés) dans des publications saturées de fautes d'orthographe, tout en consolidant une vision du monde qu'ils disent être celle du peuple. La lecture du *Manifeste* révèle des déplacements dans le champ lexical, la désignation de différences d'ordre culturel chez les immigrants ou encore la promotion de « piliers » ou « cadres cardinaux » (*master frames*) (Snow et Benford, 1992) à défendre (histoire, culture, traditions, démocratie, laïcité, droits fondamentaux et patrimoine).

2. Le *Manifeste*, « bréviaire » d'un « mouvement social » ?

Dans la partie précédente, nous avons principalement mis en exergue le contexte sociopolitique et les trois missions stratégiques de La Meute :

- Représenter « l'esprit du peuple » dans une perspective de valorisation identitaire et endogène auprès des institutions et des individus à rallier au mouvement ;
- se prononcer sur des décisions gouvernementales (ÉCR, PL 59, PL 62) à travers la diffusion en ligne d'informations parues dans les médias et de publications sur la page Facebook officielle ;
- s'impliquer dans le débat d'idées et la lutte contre le multiculturalisme afin d'élargir son public, puis ultérieurement s'assurer une légitimité sociale.





Nous avons également exploré le rôle des réseaux sociaux, en particulier de Facebook dans la consolidation de ce groupe. Sans limitations associées aux frontières, cette plateforme offre un espace d'expression où l'on mesure le charisme des tribuns et leur capacité à susciter de l'émotion autour du patriotisme et de la préservation des valeurs (identité, culture, traditions et patrimoine). Au vu des propositions et du nombre de personnes qui s'engagent dans La Meute, il est possible de considérer ce groupe comme un mouvement social. En effet, sa trajectoire militante, mais aussi ses processus et modalités d'organisation en ligne et hors ligne, tout comme l'influence de ses idées dans l'opinion publique, contribuent à lui donner ce statut.

2.1 Cadres et résonances au sein des mouvements sociaux

Nous allons maintenant examiner le *Manifeste* de La Meute (2018) afin de mettre en lumière la façon dont elle présente un diagnostic de la situation qu'elle juge problématique au Québec. Le plus souvent associé au mouvement ouvrier, le manifeste a la particularité d'exposer un programme d'action. Dans celui qui nous intéresse, nous allons cibler les processus de cadrage comme l'attribution de responsabilités à certains acteurs, l'identification de moyens pour remédier à la situation ou pour l'améliorer et le ralliement des membres autour de motivations pour les inciter à s'engager (Benford et Snow, 2000).

Ces cadres ou *frames* permettent au mouvement social de définir des situations problématiques en attribuant la cause à des individus. Pour cela, les membres s'engagent dans le mouvement, mobilisent de l'action collective et individuelle qui fait consensus en vue de participer à un changement ou à une lutte plus vaste.

À l'origine, le concept de « cadre » vient de Goffman (1974) pour qui l'action collective dans les mouvements sociaux est liée à différents facteurs socioculturels et sociopolitiques qui facilitent ou limitent leur résonance. L'action collective s'articule autour de la crédibilité du cadre et de sa saillance culturelle auprès des individus et de leur milieu historique (Swart, 1995). À travers ces deux éléments, les cadres interprétatifs du mouvement social définissent les actions et les paroles à employer pour atteindre des objectifs. Cette approche théorique et qualitative permettra de relever la place de l'affectif et l'usage du registre de l'émotion, en particulier de la peur, dans l'engagement de La Meute. En attribuant des causes précises au malaise





social vécu au Québec, La Meute confère progressivement une signification aux actions à mener contre des injustices.

Les missions stratégiques de La Meute ont évolué à travers les supports utilisés en transformant le cadre et en y incorporant de nouvelles causes (aide des sans-abris et des vétérans, par exemple). Ces dernières vont avoir pour effet d'élargir la mobilisation et l'engagement des individus au sein du mouvement.

2.2 La configuration des revendications du Manifeste

Le *Manifeste* (La Meute, 2018) a la particularité de s'ouvrir et de se clore sur des citations de personnalités américaines et québécoises. En ouverture, on trouve une citation canonique d'Abraham Lincoln sur la démocratie qui appartient au peuple et une autre de Steve Jobs à propos des personnes qui peuvent changer le monde et le font. Ces deux personnages importants introduisent le lecteur dans une dynamique de transition et d'innovation. De même, pour clore le *Manifeste*, les auteurs convoquent les citations de deux personnalités politiques québécoises de renom, René Lévesque et Robert Bourassa.

Suit une présentation de La Meute qui s'articule autour de trois « piliers » ou « cadres cardinaux » à défendre : la laïcité, la démocratie, les droits et libertés. La Meute, qui se trouve en quelque sorte au centre de ce triangle, fonde ses revendications et les déploie sur Internet en inversant des rapports de domination. Le principe de laïcité pend ainsi appui sur une tradition de lutte contre les religions, sur la séparation stricte des pouvoirs et sur la confrontation à un islam minoritaire, mais conquérant. Dans le discours en ligne du groupe, la religion musulmane est monolithique et homogène, d'une part, et elle ne dissocie aucunement le politique du religieux, d'autre part. Elle ne peut donc pas faire l'objet d'une sécularisation aboutie.

De plus, chaque revendication au sein du *Manifeste* comporte une attribution de la responsabilité de la situation à certains acteurs, et une identification des moyens pour y remédier ou l'améliorer.

2.2.1 Les cadrages de diagnostic et de pronostic

Ces deux types de cadrage permettent respectivement de cibler des principes ou des individus à l'origine de la fabrication d'injustices, et d'y proposer des solutions. Ces dernières doivent posséder une résonance





suffisante pour faire écho auprès des membres et les motiver à agir. La Meute exploite généralement les cadres cardinaux issus des débats d'idées qui suscitent la controverse dans l'opinion publique.

Parmi ces cadres cardinaux, la laïcité, principe juridique de séparation des pouvoirs entre la religion et l'État, se voit redéfinie par La Meute. Elle devient un mode opératoire qui exclut l'expérience communautaire des groupes minoritaires de l'espace public. C'est en se fondant sur le principe de laïcité que La Meute dénonce certaines pratiques religieuses (dont le port du voile) dans les institutions publiques de l'État, ou encore discrédite les accusations de racisme à son endroit. En effet, même si son site Web officiel héberge une rubrique consacrée aux écrits du militant identitaire Daniel Laprès, afin de renforcer sa base idéologique, on y trouve aussi des documents de personnalités qui partagent la vision du groupe (vidéos de Wafa Sultan, écrits de Rachid Ben Othman ou de Ferid Chikhi¹²). De surcroît, le groupe adhère pleinement à «l'esprit de Djemila Benhabib»¹³ et l'a soutenu à plusieurs reprises dans son engagement contre les islamistes. Cette dernière plaide pour un islam intégrationniste, intime et invisible, soit une version compatible avec les valeurs communes du Québec selon La Meute.

Le deuxième cadre cardinal est celui de la démocratie. Ce régime dans lequel le peuple exerce sa souveraineté par le vote est menacé par la charia, qui dans le schéma cognitif de La Meute renvoie à l'absolutisme politique que la minorité musulmane aspire à imposer à la société québécoise. La démocratie doit préserver les valeurs canadiennes et québécoises en s'assurant que les droits accordés aux minorités n'inversent pas l'asymétrie du pouvoir. En effet, on trouve exprimée dans le *Manifeste* l'idée que pour rétablir la situation, il faut encadrer les droits des groupes religieux faibles et minoritaires, en particulier ceux issus de l'islam.

Enfin, le troisième cadre cardinal, celui des droits et libertés invoqués par La Meute, s'exprime dans le *Manifeste* à travers des thématiques précises. Sur les 17 revendications (R), on en trouve 13 où il est question des musulmans (6), des immigrants (5) ou de l'islam (2). (Il n'est pas aisé de faire une

-
12. Il s'agit d'écrivains et militants contre l'islamisme, en particulier Wafa Sultan, qui est reconnue pour ses positions anti-islam et pour son rôle dans le mouvement Stop Islamization of Nations.
 13. Et de Fatima Houda-Pepin. Toutes deux sont connues pour leurs prises de position contre l'islam radical et en faveur de l'application stricte de la laïcité (Pit, 2017).



distinction claire entre les catégories « musulman » et « islam », car elles peuvent s’entremêler en fonction des rites ou des pratiques religieuses qui sont critiqués.) Ainsi, des droits invoqués par des minorités religieuses sont niés au nom de ceux de la majorité silencieuse. Par exemple, en plus de s’élèver contre le port du niqab et de la burqa au Canada (R10), La Meute s’oppose à l’abattage rituel « rétrograde » (sans étourdissement préalable) et au sacrifice d’animaux (*Aïd el-Adha*) (R11), cela, non pas tant au motif qu’il s’agit de cruauté animale que parce que ces gestes sont accomplis pour des motifs religieux.

Dans la désignation d’acteurs responsables des problèmes, on retrouve nommément cité dans le *Manifeste* le gouvernement Trudeau, pour son rôle dans la promotion du multiculturalisme et sa responsabilité dans l’entrée de trop nombreux immigrants au pays. Les décisions du gouvernement en matière d’immigration paraissent à La Meute injustes et devant être modifiées. Ces critiques sont adressées en fonction de cadres fondés sur la préservation des valeurs canadiennes et québécoises. Une immigration accrue pourrait faire disparaître le mode de vie des Québécois selon La Meute. Rappelons que le Canada a accueilli près de 47 000 réfugiés en 2016, ceux-ci provenant principalement de la République arabe syrienne, de l’Irak, de la République démocratique du Congo, de l’Érythrée et du Myanmar (Organisation internationale pour les migrations [OIM], 2018, p. 86). Même si La Meute reconnaît que l’immigration fait partie de l’ADN du Canada, avec la préservation des Premières Nations, et qu’elle souhaite que les immigrants soient accueillis quelles que soient « leur races et origines » (La Meute, 2018, p. 4), il n’en va pas de même de la religion. Selon elle, l’appartenance religieuse doit être soluble dans les valeurs communes et les « pratiquants » doivent accepter d’aller vivre en région afin d’éviter le communautarisme religieux (p. 6).

2.2.2 Des motivations pour s’engager

Parmi les motivations mises de l’avant par La Meute pour attirer des membres, on retrouve les processus de cadrages analysés ci-dessus, mais également un ancrage dans la culture autochtone. Afin de légitimer les revendications du groupe auprès du public, les acteurs de La Meute affichent des qualités néotribales, ce qui corrobore l’observation de Michel Maffesoli (1991 [1988]) voulant que les tribus s’unissent autour d’images et de symboles rassembleurs. À travers la résolution n° 17 sur la nécessité d’accorder





« plus d'importance aux Premières Nations », La Meute n'hésite pas à s'associer à ce groupe qui, s'il est minoritaire, est perçu par elle comme légitime. Certains membres intègrent ainsi le mouvement en choisissant un surnom issu de la culture autochtone, qui est aussi présente dans l'iconographie. Il est donc précisé dans le *Manifeste* que « dans la culture amérindienne, le loup symbolise les valeurs sociales et familiales. Le courage, la dignité, la liberté, la fermeté, la ténacité et l'incorruptibilité sont des qualités qui lui sont également attribuées » (*Manifeste*, 2018, p. 13).

Pour aller plus loin dans l'appropriation de cette culture, Sylvain « Maikan » Brouillette, porte-parole de La Meute, a plusieurs fois écrit sur la page Facebook officielle du groupe que tous les « citoyens·nes nés au Québec sont des autochtones ». Cette association au peuple premier s'accompagne d'un sentiment d'harmonie avec la nature et d'une continuité avec l'ordre naturel des choses où un peuple vit selon des règles et une morale héritée (la chrétienté traditionnelle est respectée, car elle appartient au groupe majoritaire, et la colonisation des territoires est omise par La Meute).

Précisons que les stratégies adoptées par le groupe pour recruter de nouveaux partisans achoppent lorsque les cadres interprétatifs mobilisés sont confrontés à des représentants de l'extrême gauche ou du milieu de l'éducation (universitaires, responsables d'associations, syndicats étudiants). En effet, les campagnes antifascistes et les manifestations pro-immigrants empêchent La Meute de pénétrer d'autres franges de la population, surtout en dehors de l'agglomération de Québec. La capitale provinciale a plusieurs fois été le théâtre d'affrontements entre des partisans de l'extrême gauche et des groupes identitaires (Rémillard, 2018). Connus pour leur cosmopolitisme et leur tradition antifasciste à Montréal, les mouvements sociaux situés à l'extrême gauche du spectre politique n'hésitent pas à affronter La Meute et ses partisans lors de ses rares tentatives pour manifester dans la métropole (Ruel-Manseau, 2018). De ce fait, on trouve parmi les motivations pour rejoindre La Meute, l'appel à s'unir contre les personnes affiliées à des mouvements sociaux qui usent de la violence et nuisent à l'expansion du groupe en ligne, comme hors ligne (R8). Cette mention du « terrorisme domestique » vise certainement les manifestants affiliés à des mouvements sociaux d'extrême gauche.

Un autre élément employé pour inciter les gens à rejoindre La Meute est la compassion exprimée dans le Manifeste envers les « aînés » (R14), les sans-abris (R15) et les « vétérans » (R16). Au cours des 40 dernières années,





«le Québec est devenu une société qui compte une proportion [...] élevée de personnes âgées de 65 ans et plus ; c'est plus que l'Ontario, le Canada ou les États-Unis» (Le Québec économique, 2017). En effet, «en 2037, le Québec devrait compter 25,1 % de personnes âgées de 65 ans et plus, contre 24,6 % en Ontario, 24,0 % au Canada et 20,9 % aux États-Unis» (Le Québec économique, 2017).

Soulignons aussi le style discursif employé dans le *Manifeste* pour rallier de nouveaux membres. Ainsi, il y est fait appel aux sentiments (usage du verbe «croire» : 13 occurrences ; des adjectifs possessifs : 20 occurrences au singulier et 30 au pluriel). Le linguiste Benveniste affirmait que dans aucune langue le «nous» n'est le pluriel du «je» (1966, p. 253). Largement employé par La Meute, «le pluriel de seul» devient politique et permet de construire un «Nous» identitaire qui s'oppose à un «Eux» construit politiquement en conséquence.

En ce qui concerne l'information, les membres dédaignent les sources extérieures pour se tourner exclusivement vers la plateforme médiatique de la page Facebook officielle de la Meute. Quant aux relations internes, en dépit de l'opacité qui les entoure, nous savons qu'elles ont été marquées par de nombreux désaccords et conflits. De la démission du fondateur Éric «Corvus» Venne¹⁴ à l'expulsion de membres du conseil d'administration comme Patrick Beaudry et Stéphane Roch, on signale maintes disputes autour des cadres du mouvement («*frame dispute*») (Benford, 1993, p. 1). Ces différends vont mener à une transformation du discours en ligne, en particulier avec le filtrage des informations destinées à être publiées et la suppression systématique des propos offensants sur la page Facebook. Les actions menées seront également touchées par ce changement, leurs organisateurs insistant désormais sur le respect des forces de l'ordre et sur les gestes violents commis par leurs opposants durant les manifestations («Maikan» Brouillette, 2018b).

Enfin, des produits dérivés et des ateliers d'autodéfense sont offerts par La Meute (notamment des formations données par l'ancien militaire Michel Grandmont, de la société Semper paratus¹⁵). Ces actions ont pour

14. Il envisage alors de créer son propre parti politique provincial, nommé «Action» pour «Alliance citoyenne contre la Corruption, le Totalitarisme, l'Impérialisme et l'Obscurantisme de la nation».

15. «*Semper paratus*» est une locution latine signifiant «toujours prêt», et empruntée à la United States Coast Guard (Garde côtière des États-Unis).



but d'attirer vers le mouvement de nouveaux membres à la recherche d'une figure d'autorité et nostalgiques des valeurs patriarcales.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons démontré comment La Meute, à travers sa plateforme virtuelle d'informations médiatiques et son *Manifeste*, souhaite faire valoir une liste de revendications qui gravitent autour de piliers idéologiques ou «cadres cardinaux» (Snow et Benford, 1992). À travers les différents supports mobilisés par La Meute, on constate une évolution dans son discours, notamment sa proximité croissante avec l'opinion publique majoritaire. Par la publication de son *Manifeste* en 2018, La Meute exprime sa volonté d'être acceptée et légitimée en tant que mouvement social, tant auprès de l'opinion publique qu'aux yeux des principaux partis politiques. Elle met en effet à la disposition du débat public des membres qui viendront «représenter "la Meute" auprès des autorités gouvernementales, et plus particulièrement lors des périodes électorales, auprès des candidats des différents partis politiques afin de leur demander de se positionner sur [ses] revendications» (La Meute, 2018, p. 12).

Voyant une opportunité politique dans les controverses qui ont agité le Québec (crise des accommodements raisonnables, ÉCR, PL 59, PL 62) et dans la banalisation des propos polarisants sur l'immigration et les enjeux de laïcité, La Meute a su jouer un rôle dans le débat public («*diagnosis frame*»), systématiser son action collective en proposant des solutions lors de manifestations et dans des publications en ligne («*prognostic framing*»), et acquérir du poids auprès des autorités gouvernementales, particulièrement en région.

Pour rallier des membres à la cause («*motivational framing*»), le discours de La Meute englobe toutes les tranches d'âges adultes de la société. En effet, en rejetant le cours d'ÉCR, elle adopte un cadre argumentaire où s'exprime le souci de préserver les enfants de l'«endoctrinement» multiculturel. Elle élargit ensuite son message politique et social en s'engageant dans la lutte pour la dignité des aînés (retraités, vétérans et itinérants) et l'inclusion des Premières Nations.

Enfin, la valeur qui permet de maintenir la cohésion du mouvement se trouve dans la liberté d'expression qui, en tissant des liens entre les «piliers» ou cadres cardinaux («*master frames*») de La Meute (soit la laïcité, la



démocratie, les droits et libertés), constitue l'ensemble en une mosaïque culturelle et identitaire qui souhaite, par son *Manifeste*, avoir un impact sur la société.

Il reste néanmoins à savoir si la normalisation de son action collective et son rapprochement des autorités politiques ne nuiront pas, aux yeux de ses membres, à l'intégrité et à la proximité avec le peuple que La Meute prétend incarner.

BIBLIOGRAPHIE

- Asal, Houda, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, vol. 5, 2014, p. 13-29.
- Bannerji, Himani, *The Dark Side of the Nation*, Toronto, Canadian Scholar's Press, 2000.
- Benford, Robert D., « Frame Disputes Within the Nuclear Disarmament Movement », *Social Forces*, 1993, p. 71.
- Benford, Robert D., et David A. Snow, « Framing Processes and Social Movements : An Overview and Assessment », *Annual Review of Sociology*, vol. 26, 2000, p. 611-639.
- Benveniste, Émile, « La nature des pronoms », dans *Problèmes de linguistique générale* I, Paris, Gallimard, 1966, p. 253.
- Bilge, Sirma, « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality », *Politikon. South African Journal of Political Studies*, vol. 40, n° 1, 2013, p. 157-181.
- Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism Without Racists*, New York, Rowman & Littlefield, 2006.
- Bouchard, Gérard et Taylor, Charles, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Ministère du Conseil exécutif, Gouvernement du Québec, 2008.
- Casajus, Emmanuel, « Les identitaires ou l'art de négocier avec le sens des signes », *Oscillations*, n° 1, 2012, p. 54-63.
- « Cimetière musulman à Saint-Apollinaire : des membres de La Meute impliqués à "titre personnel" », *Le Journal de Québec*, 19 juillet 2017, <https://www.journaldequebec.com/2017/07/19/cimetiere-musulman-a-saint-apollinaire-des-membres-de-la-meute-impliques-a-titre-personnel> (consulté le 26 novembre 2018)
- Duggan, Lisa, *The Twilight of Equality?*, Boston, Beacon Press, 2003.





- Goffman, Erving, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of the Experience*, New York, Harper Colophon, 1974.
- Herder, Johann Gottfried, *Une nouvelle philosophie de l'histoire (1774)*, Éditions Aubier, 1992.
- Houle, Isabelle, « “Je revis la montée de l’islam radical” – Robert Quettier », *Journal Accès*, 27 février 2018, <http://www.journalacces.ca/actualite/meute-section-laurentides/> (consulté le 26 juin 2018)
- Jamin, Jérôme, *L’imaginaire du complot*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, p. 45.
- Larin, Vincent, « Des manifestants sèment la pagaille à la frontière », *Le Journal de Montréal*, 19 mai 2018, <http://www.journaldemontreal.com/2018/05/19/poste-frontalier-de-lacolle-une-manifestation-pro-immigration-declaree-illegale> (consulté le 26 juin 2018)
- La Meute, *Le Manifeste*, 2018, https://onjase.org/public/Manifeste_meute.pdf
- Liogier, Raphaël, *Le Mythe de l’islamisation, essai sur une obsession collective*, Seuil, Paris, 2012.
- Maffesoli, Michel, *Le Temps des tribus*, Le Livre de Poche, 1991.
- « Maikan » Brouillette, Sylvain, « Publication de Sylvain “Maikan” », Facebook, 24 février 2018a, <https://fr-ca.facebook.com/groups/942237742559979/permalink/1520474508069630/> (consulté le 27 novembre 2018)
- « Maikan » Brouillette, Sylvain, « Publication de Sylvain “Maikan” », Facebook, 5 juillet 2018b, <https://www.facebook.com/groups/942237742559979/permalink/1664350540348692> (consulté le 6 août 2018)
- Noël, Brigitte, « Les illusions et désillusions de “la Meute”, le “plus grand groupe d’extrême droite au Québec” », *Vice*, 4 janvier 2017, https://www.vice.com/fr_ca/article/8qgjm4/les-illusions-et-desillusions-de-la-meute-le-plus-grand-groupe-dextreme-droite-au-quebec (consulté le 10 novembre 2018)
- Organisation internationale pour les migrations, *World Migration Report 2018*, Genève, https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf (consulté le 20 novembre 2018)
- « Part des 65 ans et plus dans la population », *Le Québec économique*, 25 octobre 2017, <http://qceco.ca/n/3850> (consulté le 5 juillet 2018)
- Piotte, Jean-Marc et Couture Jean-Pierre, *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur*, Montréal, Québec Amérique, 2012.
- Pitt, Stu (alias André Pitre), *Entrevue*, YouTube, 3 octobre 2017, https://www.youtube.com/watch?v=E_iGJzYs_kM (consulté le 13 novembre 2018)
- Razack, Sherene, *Dark Threats and White Knights*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.



- Rémillard, David, « La Meute, de groupe Facebook à groupe réel », *Le Soleil*, 7 mai 2016, <https://www.lesoleil.com/actualite/la-meute-de-groupe-facebook-a-groupe-reel-8271df840c06d741d88b944e7b0aa805> (consulté le 7 novembre 2018)
- Rémillard, David, « L'extrême droite envoie des signaux qui inquiètent à Québec », *Radio-Canada*, 20 décembre 2018, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1143023/extreme-droite-envoie-inquietude-quebec> (consulté le 21 décembre 2018)
- Robillard, Jean-Philippe, « La mouvance de l'extrême droite plus visible au Québec » *Radio-Canada*, 25 septembre 2017, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1057836/mouvance-xtreme-droite-portrait-quebec-meute> (consulté le 7 novembre 2018)
- Ruel-Manseau, Audrey, « La Meute et les “antifas” face à face sans débordements », *La Presse*, 1^{er} juillet 2018, <https://www.lapresse.ca/actualites/grand-montreal/201807/01/01-5187885-la-meute-et-les-antifas-face-a-face-sans-debordements.php> (consulté le 25 octobre 2018)
- Snow, David A. et Benford, Robert D., « Master Frames and Cycles of Protest », dans Aldon D. Morris et Carol McClurg Mueller (dir.), *Frontiers in Social Movement Theory in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- Swart, William J., « The League of Nations and the Irish Question : Master Frames, Cycles of Protest, and “Master Frame Alignment” », *Sociological Quarterly*, vol. 36, 1995, p. 446.
- Thobani, Sunera, *Exalted Subjects*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.







Partie 3

LES CITOYENS SOUVERAINS ET LES MOUVEMENTS ANTI-AUTORITÉ







Chapitre 8

Les citoyens souverains au Québec

Gabrielle Lavigne-Desnoyers et Frédéric Ouellet

1. Introduction

Dans son jugement rendu en 2012 dans le dossier *Meads v. Meads*¹, le juge Rooke de la Court of Queen's Bench en Alberta (équivalent de la Cour supérieure du Québec) consacre la majeure partie de sa décision de 185 pages au phénomène des *OPCA Litigants*². Ce groupe socialement très hétérogène se caractérise par l'emploi de stratégies particulières (parfois différentes selon les groupes); l'utilisation de formalités et d'un langage impertinent, qui leur sont propres et qu'ils croient significatifs ou la commercialisation de leurs idées et de leur matériel. Les groupes OPCA sont composés de ce que Rooke qualifie de «gourous» et de «suirveurs» ou «consommateurs». Il définit les gourous comme des parasites ou des alchimistes légaux modernes. Selon lui, la communauté OPCA rassemble plusieurs mouvements nationaux ou internationaux tels les *Detaxers*³, les *Freemen-on-the-Land* et les *Sovereign Men* ou *Sovereign Citizens*, ainsi que de mouvements locaux, comme la *Church of the Ecumenical Redemption International* à Edmonton. Tous ces groupes sont réfractaires à certaines autorités. Perry, Hofmann et Scrivens (2017) suggèrent qu'il y aurait de 5 000 à 10 000 membres de ces différents mouvements au Canada.

Au Québec, aucune recherche n'a été faite précisément sur le mouvement des citoyens souverains. En 2012, le Registre des droits personnels et réels

1. *Meads v. Meads*, 2012 ABQC 571.
2. OPCA réfère à *Organized Pseudolegal Commercial Argument*. Il n'existe aucun terme en français pour définir ce groupe particulier. Le terme provient de la *common law* et est surtout utilisé dans l'Ouest canadien (Maîtres Roger jr Judd et Julie Waite, communications personnelles, 4 et 5 mars 2015).
3. La distinction entre les groupes ne sera pas faite ici. Le terme francisé *citoyen souverain* sera utilisé pour définir l'ensemble du mouvement au Québec.





mobiliers (RDPRM) créait un algorithme pour identifier les demandes d'inscription suspectes après que certains membres des citoyens souverains aient obtenu une hypothèque mobilière sur les biens de juges québécois (Séguin, 2014). Le Barreau du Québec spécifie que les actions entreprises par le RDPRM font que le mouvement n'a pas atteint le «niveau de peste» présent dans l'ouest du pays, mais que les citoyens souverains continuent de poser problème en matière de droit immobilier, familial et criminel (Séguin, 2014, p. 20).

Kent (2013, p. 7) résume bien le problème des connaissances sur les citoyens souverains: «ce dont nous avons besoin maintenant, ce sont des ethnographies d'adhérents à ces mouvements, où l'on explique quand et pourquoi ils ont été impliqués». Pour arriver à un niveau adéquat de connaissance de ce groupe, il faut s'intéresser aux individus qui y adhèrent.

Il existe plusieurs hypothèses économiques et sociales pour expliquer l'adhésion aux mouvements antigouvernementaux en général et au groupe des citoyens souverains en particulier. Ces derniers seraient des gens préoccupés financièrement (Anti-Defamation League, 2012; Kent, 2013; Kent et Willey, 2013). Il peut aussi s'agir de gens qui sont généralement insatisfaits du gouvernement et de ses politiques ou d'escrocs qui veulent «quelque chose pour rien» (Anti-Defamation League, 2012).

Cette étude propose d'explorer le processus d'adhésion des citoyens souverains au Québec. Il s'agit d'explorer *comment* un individu décide d'adhérer à un mouvement qui implique la commission de gestes répréhensibles par la loi. Les entretiens avec les membres du groupe permettent de sonder le point de vue des adhérents, une première dans les recherches sur les citoyens souverains.

1.1 Les citoyens souverains

La littérature décrit les citoyens souverains comme étant des membres d'un mouvement ou d'un groupe. Il n'existerait pas de leader officiel. On parle plutôt de plusieurs petits groupes d'individus qui se partagent de l'information, souvent via Internet (Anti-Defamation League, 2012; Biery, 2014; Federal Bureau of Investigation [FBI], 2010b, 2011; Kent, 2013; Kent et Willey 2013; *Meads v. Meads*, 2012; Pytyck et Chaimowitz, 2013). Tous partagent l'idée que le gouvernement n'a pas la légitimité d'agir, mais





leurs justifications à ce propos varient. Ils s'entendent cependant sur le fait qu'ils sont soumis aux lois uniquement s'ils acceptent de s'y soumettre.

Il existe un débat dans la littérature sur les citoyens souverains. Aux États-Unis, ils sont plus souvent considérés comme une organisation terroriste (Anti-Defamation League, 2012; FBI, 2010a, 2011; Fleishman, 2004). De son côté, l'Américaine Biery (2014) explique que le groupe utilise des tactiques terroristes, qu'il n'est pas terroriste en soi mais qu'il compte certains loups solitaires. Dans les documents canadiens, la description du groupe s'apparente plutôt à celle d'une secte qui compte plusieurs gourous ayant chacun ses adeptes (Kent et Willey, 2013; *Meads v. Meads*, 2012). La Gendarmerie royale du Canada (GRC) (2016) qualifie les citoyens souverains de groupe extrémiste antigouvernemental à motivation unique. Perry, Hofmann et Scrivens (2017) sont passés outre ce débat en parlant de mouvement anti-autorité, sans s'intéresser au type et au « titre » du groupe.

Les citoyens souverains utilisent notamment une technique, qualifiée de *paper terrorism* aux États-Unis, qui vise à inonder les tribunaux de documents non pertinents pour empêcher le bon fonctionnement de l'appareil judiciaire (Anti-Defamation League, 2012; FBI, 2011; Fleishman, 2004; Kent, 2013; Pytyck et Chaimowitz, 2013). Ils sont également reconnus pour commettre des fraudes et pour intimider les représentants de l'ordre (procureurs de la Couronne, policiers, etc.), mais aussi de simples citoyens avec lesquels ils entrent en conflit (Desjardins, 2013; Eke *et al.*, 2014; Financial Crimes Intelligence Unit, 2011; Kent, 2013; Larouche, 2013).

Depuis l'an 2000, six représentants des forces de l'ordre ont été tués par un citoyen souverain aux États-Unis (FBI, 2011). Selon la logique du citoyen souverain, si un représentant de l'État tente de restreindre sa liberté ou son pouvoir, il est justifié de recourir à la violence comme *légitime défense*, puisqu'il ne reconnaît pas la valeur de ce pouvoir externe. Au Canada, un policier a été abattu par un individu partageant l'idéologie des citoyens souverains lors d'une exécution de mandat à son domicile (GRC, 2016; Kornik, 2015).

S'ils craignent des représailles, l'identité des avocats canadiens impliqués dans des causes liées aux citoyens souverains peut être protégée (Séguin, 2014). De plus, les autorités canadiennes ont mis en place des campagnes d'information pour éviter que les interactions avec des citoyens souverains



mènent à des épisodes de violence (Eke *et al.*, 2014; Royal Canadian Mounted Police [RCMP], 2014; Séguin, 2014).

Pytyck et Chaimowitz (2013) se sont intéressés à la dimension psychologique des citoyens souverains. Ils en concluent que ces individus ne souffrent pas d'un quelconque trouble psychiatrique, car même si certains de leurs propos et certaines de leurs actions semblent le résultat d'un délire psychotique, ils sont culturellement acceptés à l'intérieur du groupe.

Que le mouvement des citoyens souverains soit perçu comme extrémiste, terroriste ou encore sectaire, l'éventail des comportements de ses membres est assez large, allant de la publication de documents expliquant comment éviter de payer des taxes jusqu'au meurtre. Cette diversité à l'intérieur du mouvement rend complexe le choix d'un cadre théorique pour analyser le processus d'adhésion.

1.2 La théorie de l'action situationnelle

La théorie de l'action situationnelle (TAS) apparaît la plus pertinente à cet égard, non seulement parce qu'elle permet de s'attarder au *comment* plutôt qu'au *pourquoi*, mais aussi parce que sa définition du crime s'applique aux actes variés des citoyens souverains. En effet, la TAS définit le crime comme une violation assumée des règles de conduite (Wikström, 2004; 2005). Wikström (2005) précise que ce n'est pas le geste qui doit être expliqué, mais plutôt le fait qu'un individu commette un acte, sachant qu'il est illégal. Selon cette théorie, il importe peu que la définition du crime varie dans le temps ou l'espace ou encore que le geste soit bien ou mal; l'important est de comprendre pourquoi un individu décide en connaissance de cause de commettre un acte qui brise les règles de conduite définies par la loi (Wikström, 2004).

Les données disponibles sur les citoyens souverains renseignent sur les actions commises par les individus faisant partie de ce groupe, mais aucunement sur le processus qui mène à leur adhésion. Celle-ci peut être vue comme une action au sens de la TAS, qu'elle implique ou non la commission d'un crime. L'important selon cette théorie est qu'une motivation, une fois passée au travers du filtre moral, amène à considérer le crime comme une alternative.





1.3 La présente étude

Les médias, les avocats, les gouvernements et les forces de l'ordre proposent des descriptions du phénomène et de ses conséquences. Les jugements de cour et certains documents produits aux États-Unis nous renseignent sur les individus qui font partie du groupe, mais seulement en matière d'historique criminel ou de gestes commis. La littérature s'attarde uniquement aux actions des individus qui ont eu des démêlés avec la justice. Biery (2014) est la seule à avoir élargi l'étude du phénomène en analysant les vidéos produites par des citoyens souverains américains disponibles sur YouTube. On peut cependant penser que les individus qui se mettent de l'avant dans ce type de vidéos sont ceux que le juge Rooke (*Meads v. Meads*, 2012) qualifie de gourous. Les différents écrits sur le phénomène nous permettent seulement de constater les comportements des individus qui se disent citoyens souverains, sans pouvoir sonder les mécanismes de leur engagement.

En 2012, l'Anti-Defamation League a produit un document dans lequel elle propose trois hypothèses pouvant expliquer l'adhésion au mouvement des citoyens souverains : une préoccupation financière, l'insatisfaction face aux instances gouvernementales et l'appât du gain. Même si ces hypothèses s'avéraient fondées, on ne peut conclure que toute personne qui vit ce genre de préoccupation intègre le groupe, ni même un mouvement semblable. Il importe donc de s'attarder au processus qui mène à l'adhésion au groupe des citoyens souverains pour comprendre non pas *pourquoi*, mais *comment* un individu en vient à faire le choix d'adhérer à ce mouvement.

L'étude de cette adhésion selon la perspective de la TAS revient donc à analyser les mécanismes sous-jacents à l'action. Par la TAS, il est possible de découvrir ce qui permet la création d'un filtre moral justifiant et soutenant les actions, commises ou non, considérées comme adéquates. Toutes les étapes menant à la perception des alternatives et des choix retenus seront expliquées à travers les résultats présentés.





2. Méthodologie⁴

2.1 La provenance des données

La méthode qualitative s'est imposée d'elle-même face au caractère exploratoire de cette recherche (Poupart *et al.*, 1997). Pour approfondir le processus d'adhésion au mouvement, la rencontre de l'individu devenu membre était nécessaire. Le point de vue des différents acteurs sociaux qui ont été en contact avec les citoyens souverains (policiers, avocats, tribunaux) est connu, mais celui des citoyens souverains eux-mêmes n'avait jamais été sondé jusqu'ici. Chacun des individus rencontrés est considéré comme un informateur, c'est à partir d'eux que se produit la connaissance.

Le recours à l'entretien a été choisi pour permettre de donner la parole aux acteurs sociaux qui composent l'objet d'étude. L'objectif derrière ce choix n'était pas de découvrir la réalité telle qu'elle est, mais plutôt la réalité telle que vécue et perçue par les acteurs (Poupart *et al.*, 1997). L'objectif étant de comprendre le sens derrière leur conduite, cette méthode apparaît la plus adaptée pour y parvenir. L'entretien semi-directif a été choisi car il permet l'utilisation d'un guide d'entretien, s'assurant ainsi que tous les thèmes choisis sont explorés. Dans la présente étude, le guide était un outil de référence qui laissait beaucoup de place à l'acteur. Pour l'individu peu voluble, il permettait d'orienter les sujets mais, dans la plupart des cas, les relances prévues n'ont pas été nécessaires car la personne interviewée s'exprimait spontanément sur les différents sujets. Quatre grands thèmes étaient abordés au cours des entrevues : le parcours de vie, le processus d'adhésion, les changements et les perceptions.

Le premier pas sur le terrain a été la création d'une identité sur les réseaux sociaux Facebook et YouTube, affichant le statut d'étudiante à la maîtrise effectuant une recherche sur les citoyens souverains. Une adresse électronique a également été créée. Certaines précautions sont mises en place : utilisation d'une adresse IP encodée, fausse adresse, fausse date de naissance et choix de « Recherche » comme nom de famille. Inspirés par l'article « Comment Facebook m'a mis sur la voie du djihad » de Gurvan Kristanadjaja (2014), de nombreuses pages liées aux citoyens souverains et les profils de membres connus via les médias sont consultés sur Facebook. Des demandes

4. Cette recherche a été approuvée par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CERAS) de l'Université de Montréal.





d'accès à certains groupes fermés sont envoyées. Rapidement, sont suggérés des *amis* qui partagent les mêmes *intérêts* et des groupes auxquels adhérer. De nombreux messages sont envoyés à différentes personnes. Plusieurs acceptent de devenir *ami*, donnant ainsi accès à leur profil privé. Les réponses arrivent rapidement, majoritairement des refus.

Peu de temps après les premières entrevues, Facebook demande de *prouver* l'identité du détenteur du profil car le compte a été signalé pour *usurpation d'identité*. En raison des précautions mises en place au début de la démarche et le système automatisé de Facebook, le compte est désactivé car il ne respecte pas les politiques du média. Les premiers participants sont donc recontactés pour leur demander de parler de la recherche à leurs connaissances qui se considèrent comme citoyens souverains. Un échantillonnage en boule de neige s'est effectué par la suite.

Les critères d'échantillonnage étaient plutôt ouverts : être âgé d'au moins 18 ans, résider au Québec au moment de l'entretien et se considérer comme un citoyen souverain. Les individus qui avaient été qualifiés de tels dans les médias étaient les plus réticents quant à l'utilisation de ce terme, en raison de la connotation péjorative qui lui avait alors été associée. Pour surmonter cette difficulté, le terme « citoyen souverain » a été reformulé librement à partir de la définition du Larousse en « individu ou citoyen qui refuse que son pouvoir soit limité par un autre ». Au total, 10 individus répondant aux critères d'échantillonnage ont été rencontrés, mais le témoignage de seulement 8 d'entre eux sera mis à contribution dans le cadre de ce chapitre⁵.

2.2 Le déroulement des entretiens

Quatre des entretiens ont eu lieu au domicile de l'interviewé, deux dans des restaurants et deux dans des locaux privés de bibliothèques municipales. Il s'agissait dans tous les cas d'endroits calmes, et choisis par l'individu rencontré.

Les rencontres ont duré de une à trois heures et les participants se sont vu remettre une somme de 20 \$. Ce paiement était une source de malaise pour certains des interviewés qui disaient le faire *pour la cause* et non pour l'argent. Tous ont cependant accepté la rémunération.

5. Deux individus ont été retirés de l'échantillon car bien qu'ils se considèrent comme citoyens souverains, ils n'adoptent pas les comportements suggérés par le mouvement.





2.3 La stratégie d'analyse

La stratégie d'analyse mise en œuvre dans cette étude relève de l'induction analytique. Cette méthode est une « démarche logique qui consiste à partir du concret pour passer à l'abstrait en cernant les caractéristiques essentielles d'un phénomène » (Poupart *et al.*, 1997, p. 295). Le point d'arrivée de cette méthode est de présenter des concepts théoriques et des hypothèses en commençant par les faits (Poupart *et al.*, 1997). Il s'agit, autrement dit, d'une mise en perspective théorique (Paillé et Mucchielli, 2016) qui a les faits pour point de départ. L'objectif de cette approche n'est pas d'élaborer une nouvelle théorie, mais plutôt d'associer les théories pertinentes en analysant les données recueillies sur le terrain.

L'induction analytique demande d'étudier « de façon approfondie un petit nombre de cas, [de] décrire leurs caractéristiques essentielles, [de] retracer les causes des phénomènes et [de] voir comment elles interagissent pour produire un certain résultat » (Poupart *et al.*, 1997). L'objectif est d'arriver à produire des hypothèses qui s'appliquent à tous les cas rencontrés. La présentation des résultats d'analyse se fait donc de concert avec la mobilisation de différents concepts théoriques, liant analyse et discussion du phénomène étudié. Pour parvenir à l'induction analytique, tous les entretiens ont été retranscrits puis analysés de façon verticale et horizontale. Cela permet d'émettre des hypothèses provisoires et de les tester à la lumière de tous les cas à l'étude, pour ensuite proposer un schéma théorique s'appliquant à l'ensemble de l'échantillon.

3. Résultats

3.1 L'histoire de vie

Les participants rencontrés ont été amenés à réfléchir, dans une démarche rétrospective, aux événements marquants de leur vie. Pour la majorité d'entre eux, ces événements remontaient à l'enfance et avaient eu lieu dans la famille. L'expérience de l'adversité est ce qui ressort de leurs histoires de vie : faillite, pauvreté, violence intrafamiliale, séparation, maladie mentale d'un parent, etc. Malgré quelques événements positifs, le point commun de tous ces récits est la présence de difficultés socioéconomiques ou familiales, ou d'une insatisfaction générale ou politique. Aucun





participant n'a mentionné avoir reçu une éducation antisociale ou baigné dans un environnement criminel.

Au cours des entrevues, s'est rapidement dégagé le constat qu'en plus d'un contexte général d'adversité, les individus ont vécu un ou une série d'événements qui les a conduits à percevoir l'ensemble des contraintes vécues comme le résultat d'injustices.

Pour trois des participants, le tournant a été une implication politique décevante. Ils ont tenté sans succès de créer ou de rejoindre les rangs d'un parti politique, en raison de l'absence d'appui public ou de restrictions imposées par la *Loi électorale*. Ces partis visaient tous, d'une manière ou d'une autre, à redonner le pouvoir au peuple. Cette expérience a engendré chez les trois des émotions négatives dirigées contre certaines instances, voire contre l'ensemble du système. Dans un des cas, c'est la maladie qui a forcé la personne à changer de sphère d'activité. Dans un autre, le Printemps érable a eu un effet catalyseur: « Le plus gros bad trip que j'ai eu c'est à partir de 2012 quand qu'y a eu 'a grève étudiante [...] j'étais renseignée depuis longtemps mais là je me suis décidée à agir ». Chez les autres participants, il ne semble pas avoir eu de point tournant précis, plutôt l'effet d'une réflexion sur quelques années, une accumulation de plusieurs petits événements qui les a conduits à s'ouvrir à de nouvelles perspectives.

Comme Wikström (2005) l'évoque, les sphères d'activité d'un individu forment les cadres dans lesquels il se développe et agit. À l'intérieur de ces cadres, il s'expose et réagit aux personnes, aux objets et aux environnements auxquels il est confronté. Dans le cas des participants à cette étude, cette exposition a fait naître une perception nouvelle de l'environnement dans lequel ils évoluent et par lequel les règles sont dictées.

Les expériences d'adversité ont amené ces individus à chercher des réponses ou des explications aux événements dont ils se jugent victimes. En effet, le dénominateur commun de ces histoires est que la responsabilité de ce qui arrive (ou leur arrive) est attribuée à une instance extérieure: ils subissent une injustice. L'expérience subjective de victimisation est une condition nécessaire à l'amorce du processus d'adhésion. C'est à la suite de cette *prise de position* consciente ou non que l'individu amorce une *quête*.





3.2 Les nouvelles sphères d'activité, les nouveaux attachements et la nouvelle vision du monde

Après avoir vécu une expérience d'adversité ou en avoir été témoins, les individus cherchent à s'expliquer ces événements, ces injustices. Ils cherchent *qui est le responsable*. Les personnes rencontrées ont utilisé Internet pour commencer leurs recherches. Une participante explique :

Su'e réseaux sociaux, à force de faire des *j'aime* sur des affaires qui m'intéressaient, [...] je me suis ramassée que y'a un boutte j'en avais pour six heures de lecture pis de documentaires à tous les jours [...], pour essayer de voir qu'est-ce qui se passait.

On constate aussi par cet extrait que la recherche prend une place très importante dans leur vie et devient même une de leurs principales activités. Les participants qui sont arrivés à quantifier le temps passé à chercher des réponses sur Internet et les médias sociaux parlent de trois heures par jour à une quarantaine d'heures par semaine. L'extrait renvoie aussi à la notion de biais de confirmation théorisée par Bronner (2011). La probabilité d'adhérer à une croyance dépend de la facilité à la rencontrer et de l'investissement cognitif demandé. Il est plus facile, cognitivement parlant, d'intégrer de nouvelles informations qui concordent avec sa façon de penser initiale.

Il importe de préciser que, si Internet a fourni aux participants des réponses préliminaires par le biais de vidéos ou de documents, il leur a aussi permis d'entrer en contact avec de nouvelles personnes, virtuellement ou physiquement, ce qui a eu un impact majeur sur leur cheminement : « Ce qui m'a le plus allumé, c'est de voir X comment il en parlait ». Internet leur a permis de s'ouvrir à de nouvelles façons de voir, de trouver des explications satisfaisantes à l'adversité qu'ils affrontent, mais aussi des gens qui partagent leurs intérêts et leurs questionnements. Ces personnes se sont créé un réseau de contacts, virtuels ou non, avec lesquels discuter et échanger de l'information. Ces gens se choisissent, ou *se sélectionnent* (pour reprendre le terme de Wikström) parce qu'ils cherchent tous à comprendre pourquoi ils vivent de l'adversité, et qu'ils se font confirmer par l'autre, d'abord, qu'ils ne sont pas seuls, ensuite, qu'il existe des réponses.

Plusieurs participants ont aussi évoqué des relations unilatérales. Ils ont acquis de nombreuses connaissances par le biais de vidéos mises en ligne ou d'articles, sans interaction avec leurs auteurs. Certains guides ou modèles sont présents sur le Web et n'entretiennent pas de relation directe avec leur





public. Cependant, ils produisent un grand nombre de documents (vidéos ou écrits) dont se servent les individus rencontrés pour tirer des enseignements qu'ils adaptent à leur situation.

C'est à partir de ces découvertes que les participants se sont peu à peu forgé une nouvelle vision du monde. Au fil des entrevues, sans que le thème ait été prévu, nous avons rapidement vu émerger des dizaines de *faits alternatifs* concernant une variété de sujets : la mort de plusieurs célébrités s'expliquant par leur positionnement politique ou par leur connaissance de certains secrets, par exemple le fait que Michelle Obama est transgenre ; la négation ou la réinterprétation d'événements : aucun avion n'a percuté les tours du World Trade Center, c'était des hologrammes ; l'accident de train à Lac-Mégantic a été planifié pour justifier la construction d'un pipeline ; l'attribution de motifs cachés à des organisations gouvernementales : la DPJ enlève les enfants de familles pauvres pour les vendre à des riches, etc.

La relation de ce type de *faits* pouvait occuper la moitié du temps des entretiens. Curieusement, lorsque les participants se faisaient demander s'il existait des croyances particulières au sein de leur mouvement, la réponse était souvent négative ou se résumait par *la justice ou la démocratie*.

Pour arriver à qualifier justement ces propos, il faut au préalable aborder quelques notions liées aux théories du complot. L'objectif n'est pas de savoir si ces faits alternatifs sont vraisemblables mais plutôt de les observer d'un point de vue théorique.

3.2.1 Les théories du complot

Il importe d'abord de préciser qu'une théorie du complot (ou « théorie conspirationniste » dans la littérature) n'est pas nécessairement fallacieuse (Danblon et Nicolas, 2012). Keeley définit une théorie du complot comme «*a proposed explanation of some historical event or events in terms of the significant causal agency of a relatively small group of persons – the conspirators – acting in secret*» (1999, p. 116). Il identifie cinq caractéristiques propres aux théories du complot : 1) il s'agit d'une explication qui va à l'encontre d'une version officielle ou évidente ; 2) les véritables intentions derrière un complot sont inévitablement malveillantes ; 3) les théories du complot lient des événements qui ne semblent pas liés ; 4) les vérités exposées par les théories du complot sont des secrets bien gardés, même si les acteurs impliqués sont des figures connues du public ; 5) l'élément clé d'une théorie du



complot se situe dans les données errantes (non comptabilisées ou contradictoires). Pour leur part, Danblon et Nicolas (2012) affirment que les propos conspirationnistes obéissent à quatre règles: 1) rien n'arrive par accident; 2) tout ce qui arrive est le résultat d'intentions ou de volontés cachées; 3) rien n'est tel qu'il paraît être; 4) tout est lié ou connecté de façon occulte. On retrouve dans le discours des citoyens souverains ces caractéristiques et règles énoncées par les théoriciens des théories du complot (Bale, 2007 ; Delouvée, 2015).

Les événements sont donc provoqués par un groupe de personnes (illuminati, francs-maçons, gouvernement, etc.) qui est animé d'intentions malveillantes. Si certains comportements ne sont pas directement attribués, il existe néanmoins toujours une explication *logique* qui vient éclairer l'intention mauvaise derrière l'acte : un avion laisse une trainée blanche sur son passage ? Il s'agit de chemtrails. Cela dit, les théories du complot peuvent aussi découler de faits avérés. Ainsi, le 4 novembre 1981, lors de la nuit des longs couteaux, la Constitution canadienne a été ratifiée par les premiers ministres de toutes les provinces à l'exception – et surtout à l'insu – du premier ministre du Québec (voir Dutrizac, 2006). Cet événement réel est souvent évoqué par les participants. Ce qui importe, c'est son interprétation sous la loupe du complot :

Québec inc. en 1982, Québec, la nuit des longs couteaux a été une tactique par la franc-maçonnerie bleue du Québec, c'a été vraiment une tactique pour [...] nous vendre, donc y ont vendu le Québec aux banques centrales, [...] à la corporation des Banques centrales, des Rochtown, qui se trouvent à Londres, au Vatican et puis, 1982, le Québec a été enregistré dans le district [...] de Columbus à Washington. Donc le Québec est vraiment une corporation, une entreprise privée. La démocratie n'a jamais existé, c'est vraiment une entreprise privée pis ceux qui possèdent le Québec, bin le Québec a été volé, [...] c'est vraiment des francs-maçons qui se trouvent dans le district [...] de Columbus à Washington, à Londres qui est vraiment une corporation de Banques centrales et le Vatican aussi qui possède l'entité, à travers le certificat de naissance, l'être humain est enregistré comme une corporation, comme un bien meuble.

Cet extrait démontre bien la réinterprétation d'un événement historique réel à travers le prisme du complot. Les faits se résument ainsi : le Québec n'a pas ratifié la Constitution canadienne. Cependant, cette réinterprétation identifie un groupe qui agit en secret, avec des intentions forcément malveillantes. On relie un élément donné à d'autres qui ne semblent pas lui être associés à première vue : banques centrales, certificat de naissance, statut





de l'être humain, esclavage, etc. Chez les individus rencontrés, les complots sont nombreux et touchent une multitude de sphères : médias, système scolaire, politique (mode de scrutin, constitution des assemblées), système monétaire, etc.

Toute action et tout événement sont rationalisés selon cette vision du monde. Bale (2007) explique que la croyance aux théories du complot aide les gens à donner un sens à une réalité désagréable, à rationaliser leurs difficultés et à apaiser leur sentiment d'impuissance. Il compare les conspirationnistes à des croyants très fervents : tout s'explique selon une logique qui leur est propre (Bale, 2007).

Bronner (2015) s'est intéressé au mode de raisonnement des conspirationnistes. Il propose plutôt de voir la théorie du complot comme un *produit fortéen*, allusion à Charles Fort (1874-1932), un auteur américain passionné de phénomènes inexpliqués. Pour étayer ses hypothèses, Fort employait une technique qualifiée de *millefeuille argumentatif*, soit l'addition d'arguments très fragiles si on les considère séparément, mais qui, une fois regroupés, laissent une impression de vérité (Bronner, 2015). En recourant à des arguments qu'il puise dans de nombreux domaines, le conspirationniste élabore un argumentaire qui paraît vraisemblable au non-initié. Le profane est impressionné par l'étendue des connaissances déployées et n'a ni la capacité ni l'envie de se mettre en quête de données qui pourraient miner l'attraction que ces croyances exercent sur lui (Bronner, 2015).

Il importe peu que certains arguments soient ou non réfutables ou cohérents entre eux, ce qui importe, dans le *produit fortéen* de Bonner, c'est que l'ensemble ait *l'air vrai*. L'absence de cohérence au sein d'une accumulation d'arguments n'affecte en rien la croyance au complot. La théorie du complot n'a pas besoin d'être clairement expliquée par son argumentaire, elle doit simplement *laisser entendre* que la version officielle est vague ou fausse. À ce propos, l'exemple à la fois le plus concret et le plus souvent repris par les citoyens souverains est celui de la Constitution canadienne, mentionné plus haut. Si, pour justifier l'affirmation de son invalidité, certains évoquent les francs-maçons, d'autres pointent sa traduction ou encore la constitution irrégulière de l'Assemblée nationale. Ces arguments n'ont pas nécessairement de liens entre eux et sont parfois contradictoires. Cependant, la conclusion unanime à laquelle parviennent les citoyens souverains est que la Constitution canadienne est invalide, ainsi que tout ce qui en découle depuis plus de 30 ans.





La croyance aux théories du complot permet aux participants de donner un sens à leur expérience de l'adversité: tout événement a son explication et, identifié avec plus ou moins de précision, son responsable. Cela permet de cibler un *ennemi* contre lequel lutter pour reprendre le contrôle. Si les événements étaient le fruit du hasard ou le résultat de circonstances hors de contrôle, il serait impossible pour ces individus de fuir ou de lutter contre l'adversité ou l'injustice. À partir du moment où ils identifient un responsable, ils ne sont plus impuissants, ou du moins ils savent *pourquoi* les choses arrivent. Paradoxalement, cela leur permet de croire en leur pouvoir de changer les choses (Bale, 2007).

On comprend donc que la croyance aux théories du complot peut être *utile* pour ces personnes. Elle remplit une fonction sociale en ce qu'elle leur permet de donner du sens à leur situation. Il est temps à présent de se demander comment un individu adhère à ces croyances, comment il adopte ce schème de pensée considéré comme extrême par l'individu qui ne le partage pas.

3.2.2 L'adhésion aux croyances extrêmes

Borum (2003, p. 9 ; 2011b, p. 39) propose un processus de développement idéologique qui s'applique à ce que vivent les participants rencontrés :

Contexte → Comparaison → Attribution → Réaction

«C'est pas bien» → «C'est pas juste» → «C'est ta faute» → «Tu es diabolique»

On constate que les individus construisent, à partir de leur contexte d'adversité et à travers les théories du complot, un argumentaire qui leur permet d'attribuer la faute de ce qui (leur) arrive à une entité malfaisante. Ce modèle est très intéressant, mais il ne traduit qu'en surface ce qui se produit chez les individus qui développent une idéologie extrême.

Des auteurs se sont intéressés de façon quantitative à l'adhésion aux théories du complot (Goertzel, 1994 ; Wagner-Egger et Bangerter, 2007). Il ressort de leurs recherches qu'il existe un lien entre ces croyances et l'anomie observée chez les sujets. Dans ces études, l'anomie se caractérise par l'impression que la situation personnelle se détériore, la méfiance envers les institutions, le sentiment de ne pas pouvoir contrôler le monde environnant et une insatisfaction dans la vie (Wagner-Egger et Bangerter, 2007). Dans



l'étude de Wagner-Egger et Bangerter (2007), on constate que les prédicteurs significatifs de l'adhésion à une théorie du complot se regroupent sous le facteur « peur et méfiance ». Il s'agit du manque de confiance, de l'anomie, de la perception d'un monde dangereux et de l'anxiété personnelle (Wagner-Egger et Bangerter, 2007, p. 47). Tous ces prédicteurs semblent correspondre à des éléments stressants. Le stress se caractérise par la présence d'un de ces quatre aspects : perte du sens de contrôle, imprévisibilité, nouveauté et menace à l'égo (Centre d'études sur le stress humain, s.d.). Les études quantitatives sur les théories du complot ont identifié en particulier le sentiment de perte de contrôle comme un facteur pouvant expliquer l'adhésion.

Les recherches sur le stress démontrent que celui-ci n'est pas forcément un « stimulus objectivement menaçant » et qu'il ne génère pas « une réponse émotionnelle linéairement dépendante de la gravité de celui-ci » (Paulhan, 1992, p. 555). Devant un événement stressant, les gens ne restent pas passifs, ils tentent de faire face. Cette réaction consiste en une stratégie d'ajustement (*coping*), définie comme étant « l'ensemble des efforts cognitifs et comportementaux destinés à maîtriser, réduire ou tolérer les exigences internes ou externes qui menacent ou dépassent les ressources d'un individu » (Lazarus et Folkman, 1984, cité dans Paulhan, 1992) ou encore « l'ensemble des processus qu'un individu interpose entre lui et l'événement menaçant pour maîtriser, tolérer ou diminuer l'impact de celui-ci sur son bien-être physique ou psychologique » (Paulhan et Bourgeois, 1995, cité dans Perrissol et Somat, 2009). Le témoignage d'un participant nous informe à ce sujet :

Mais qu'est-ce qu'y m'ont fait subir au niveau des attaques physiques, psychologiques, tout le stress, parce que moi je dois faire mon travail, je dois continuer à faire mon travail. [...] Fallait que j'évolue très rapidement pour pouvoir comprendre toutes les failles. Fallait que j'étudie mon ennemi, pis c'est ça que dans les groupes, je trouve que les groupes de résistance, les gens ne prennent pas le temps d'étudier la criminologie internationale, les gens ne veulent même pas entendre parler de la franc-maçonnerie.

Pour cette personne, les événements négatifs qui se produisent sont attribuables aux francs-maçons. Cette réaction découle de ses recherches sur le sujet depuis plusieurs années. Face au stress vécu (perte d'emploi), il a cherché à réagir en *étudiant son ennemi*. Plusieurs stratégies d'ajustement peuvent être mobilisées pour faire face à une situation, mais il semble que l'une d'elles ait particulièrement contribué à l'adhésion aux théories du complot chez les individus rencontrés : l'exposition sélective.





L'exposition sélective

Lorsque les informations sont inconsistantes, il y a dissonance cognitive ; un inconfort psychologique s'installe (Perrissol et Somat, 2009). Cela peut se produire si une croyance est mise à l'épreuve, même si la situation n'implique pas de prise de décision pour l'individu. Cet inconfort est à la base de la stratégie d'ajustement qu'est l'exposition sélective.

L'exposition sélective permet à l'individu de défendre ses croyances et son comportement en évitant les informations qui pourraient les contredire et en cherchant celles qui peuvent les appuyer (Hart *et al.*, 2009). Cette sélection renvoie à la notion de biais de confirmation (*congeniality bias*). Lorsqu'un individu s'engage personnellement par ses attitudes, son comportement et ses croyances, la motivation défensive est plus probable (Hart *et al.*, 2009). Il recherche des informations pour confirmer ses choix. Il veut être approuvé plutôt qu'être exact. Ce processus lui permet de maintenir une posture rationnelle et de construire un argumentaire susceptible de permettre à autrui d'aboutir à la même conclusion que lui (Perrissol et Somat, 2009).

Chez les participants, le choix d'attribuer la responsabilité de ce qui ne va pas à une entité malveillante semble plus ou moins conscient. L'origine de ce comportement est nébuleuse, mais il semble découler d'un tournant dans leur histoire, d'un événement qu'ils ont vécu comme une perte de contrôle. Ce qui nous intéresse est ce qui se passe ensuite. Une théorie du complot est, par définition, contraire à la version officielle, ce qui implique un nombre important de dissonances cognitives. Face à ces informations contradictoires, les individus recourent à l'exposition sélective pour réduire leurs dissonances. Changer de comportement, d'attitude ou d'environnement est beaucoup plus coûteux que de chercher des informations qui confirment notre façon de penser (Perrissol et Somat, 2009). Perrissol et Somat expliquent « [qu']une fois la décision prise, l'individu engage [...] une série de processus de réduction de la dissonance pour ne pas regretter le choix effectué » (2009, p. 554). Il s'agit donc d'une roue qui tourne. Plus on croit à quelque chose, plus on tente de s'en convaincre et plus on s'en convainc, plus on refuse ce qui pourrait le contredire.

Dans leur évaluation de 91 études portant sur l'exposition sélective, Hart *et al.* (2009) arrivent à la conclusion que si une valeur, une croyance ou une attitude est réversible, la motivation défensive est plus probable que





la motivation d'exactitude. Cela signifie qu'une fois le choix fait, ou la connaissance modifiée, les recherches d'informations concordantes seront plus fréquentes que celles d'informations contradictoires. Pour l'individu, l'acquisition de ces connaissances a pour but l'adaptation au stress vécu. Il ne se mettra donc pas en situation de voir son stress exacerbé.

À la lumière de ces informations et des entrevues réalisées, il apparaît que ce qui a contribué à l'adhésion aux théories du complot chez les participants relève de l'exposition sélective. Si l'intérêt pour ces théories est au départ réversible, l'exposition sélective mène à une polarisation qui rend l'adhésion inconditionnelle. Les cognitions de l'individu sont maintenant protégées par une foule d'informations assimilées qui lui confirment sa vision du monde, repoussant les menaces cognitives possibles.

Comme mentionné plus haut, les personnes interviewées disent consacrer une grande partie de leur temps (au moins trois heures par jour) à chercher des explications au contexte d'adversité vécu ou perçu par elles. En observant les réseaux des participants (Facebook, pages Web ou blogues), on découvre que tous les liens partagés ont trait à des complots. L'accès à ces documents est facile puisqu'une foule de vidéos et de pages Web sont consacrées à ces différents *faits alternatifs*. Il suffit d'inscrire *chemtrails* sur le moteur de recherche Google pour obtenir plus de cinq millions de liens sur le sujet. Les participants en sont tous venus à sélectionner les informations, les lieux d'échange et les individus qui leur permettent de renforcer leurs croyances.

Non seulement l'exposition sélective leur a permis de développer des connaissances et un argumentaire, mais, plus profondément, cette vision du monde a aussi influencé leurs valeurs. C'est à cela que s'attardera la prochaine section.

3.3 L'émergence d'un nouveau filtre moral

Les sections précédentes ont présenté l'histoire de vie des participants, les tournants qui ont amené des changements dans leurs sphères d'activités et leur processus de développement idéologique influencé par l'exposition sélective. On comprend pourquoi et comment l'individu en vient à intégrer les théories du complot dans son système de croyances. Il importe de préciser que ces théories du complot deviennent la base du système cognitif. Ces croyances agissent comme un filtre à travers lequel ils perçoivent





maintenant le monde. Tout est réinterprété à la lumière de ces nouvelles connaissances.

La notion de filtre moral de Wikström est tributaire de chaque situation car ce filtre se compose non seulement de la morale individuelle, mais aussi de la perception de règles morales appartenant à un cadre particulier (Wikström, 2010, 2012, 2014). Néanmoins, comprendre la morale individuelle permet déjà de mieux saisir le sens des choix effectués par les interviewés. Le cadre moral est basé sur les théories du complot, mais l'objet d'étude se concentre sur les citoyens souverains et les comportements qu'ils adoptent. L'extrait suivant présente l'adéquation entre la morale individuelle et les choix comportementaux :

Mettons que j'travaillerais pis que je devrais payer de l'impôt, au point où c'que j'en suis rendu là, je pense que j'irais jusqu'à pas le payer pour me ramasser en Cour, pour pouvoir aller dire au juge: «je ne me mettrai pas complice, je ne veux pas être un complice des actes criminels qui se passent présentement avec les sous que je donne.

Ce participant fait état d'une situation hypothétique, mais qui montre bien que ses croyances complotistes l'amènent à considérer que les normes établies dans la société (comme payer ses impôts) n'ont pas à être respectées car elles entrent en conflit avec ses valeurs personnelles. Sa morale découle directement de sa croyance : le gouvernement utilise les impôts pour financer des campagnes d'empoisonnement (*chemtrails*, fluor) et cela est mal.

Cette situation illustre comment un individu se disant citoyen souverain en vient à transgresser les normes morales de la société. D'ailleurs, d'autres participants ont affirmé ne plus remplir leur déclaration de revenus depuis plusieurs années. Il s'agit d'un acte concret qui constitue un crime au sens de la loi.

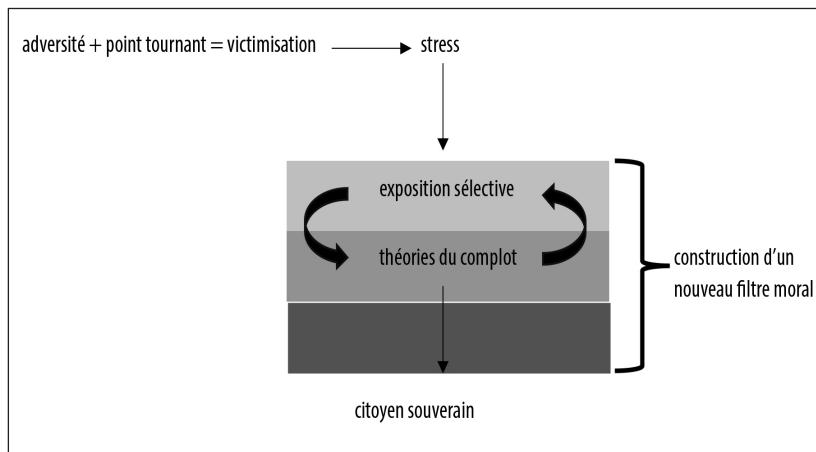
Le recours à la violence est également envisagé par les citoyens souverains. Il intervient cependant plus tard dans le processus. La réaction de l'environnement module la perception des alternatives. Lorsque les techniques employées pour tenter de se libérer des complots semblent inefficaces, l'utilisation de la violence entre dans la liste des actions moralement acceptables. La violence est justifiée de façon très rationnelle et présentée comme d'autant plus acceptable que d'autres moyens ont auparavant été employés, sans succès.





La figure 1 ci-dessous illustre bien que ce n'est qu'après avoir construit un nouveau filtre moral basé sur les théories du complot que les comportements suggérés par les citoyens souverains paraissent non seulement adéquats, mais nécessaires.

FIGURE 1. Le processus d'adhésion aux citoyens souverains



4. Discussion

L'induction analytique a permis d'identifier le plus grand dénominateur commun dans le parcours des participants à l'étude. En effet, les résultats obtenus font référence aux caractéristiques présentes chez tous. Certaines d'entre elles, plus personnelles, ont pu être identifiées durant les entrevues : la croyance aux extraterrestres, l'inadéquation entre la parole et les actes (par exemple, dénoncer l'utilisation du pétrole, mais conduire un véhicule utilitaire ; prôner l'achat local, mais magasiner dans les grandes surfaces appartenant à des multinationales, etc.), l'intérêt pour la médecine alternative, les revendications écologiques, etc. Ces caractéristiques n'ont pas fait l'objet d'une analyse particulière. Au sens de la stratégie analytique, il ne s'agit pas de cas négatifs auxquels adapter la théorie. Ces caractéristiques sont identifiées comme personnelles plutôt que communes. S'il est indéniable qu'ils peuvent teinter le processus d'adhésion, nous ne les considérons pas comme ayant un impact direct ou causal sur celui-ci.



Le contexte d’adversité dans l’histoire de vie est ce qui domine tous les récits. À cela s’ajoute un tournant précis ou une accumulation d’événements qui fait office de point tournant. Ces deux éléments amènent l’individu à adopter une position de victime. La perception de l’adversité est l’élément clé pour la suite. L’attribution de la responsabilité est également considérée comme essentielle dans le processus de développement idéologique décrit par Borum (2003, 2011a, 2011b). Si on retire l’élément *victimisation* de la figure 1, tout le reste du modèle tombe. Cette perception a un impact direct sur la réaction au stress. Il ne s’agit pas de dire que l’individu qui se perçoit comme victime des événements vit plus ou moins de stress qu’un autre qui ne se considère pas comme tel, mais plutôt que cette perception influence les mécanismes d’adaptation au stress.

Chez les participants qui se posent en victimes, la réaction au stress se traduit par une exposition sélective aux informations qui peuvent leur permettre de diminuer leur stress et d’identifier un responsable, à savoir les théories du complot. On rencontre ici le paradoxe de l’œuf et de la poule. Les deux éléments s’influencent l’un l’autre, il est impossible de savoir avec certitude lequel arrive en premier. Pour éviter ce débat peu constructif, nous pouvons les envisager comme un tout : l’exposition sélective aux théories du complot.

L’exposition à ces contenus influence l’ensemble du cadre cognitif, c’est-à-dire les croyances, représentations et connaissances qui sont mobilisées pour chaque prise de décision ou action (Sauvayre, 2011). La TAS propose un modèle théorique qui permet de faire l’adéquation entre la cognition et l’action. L’exposition sélective aux théories du complot transforme progressivement les cognitions, la représentation du monde dans lequel la personne évolue et, par le fait même, le filtre moral d’où émergent les choix perçus. C’est ainsi que l’individu «en vient à percevoir non seulement comme légitime, mais surtout moralement nécessaire» la transgression des normes morales de la société à travers les comportements proposés par le mouvement des citoyens souverains (Ducol, 2015, p. 139). Si le monde dans lequel on vit n’est que le résultat de complots, il est donc fondamentalement injuste et il faut changer les choses.

La revue de la littérature met en lumière le fait que les recherches sur les citoyens souverains se concentrent uniquement sur les comportements. Cette étude permet d’entrevoir les raisons derrière ce constat. En fait, il





n'existe pas d'idéologie *souveraine*. Être citoyen souverain, c'est adopter certains comportements proposés par les adeptes du mouvement pour se libérer de l'emprise des complotistes, pour rendre le monde plus juste.

En définitive, l'individu qui adopte des comportements de citoyen souverain le fait à l'issue d'un processus plus ou moins circonscrit dans le temps qui l'amène à considérer ces agissements comme moralement acceptables et même souhaitables. Le choix de commettre un acte qui fait fi des règles définies par la loi est justifié rationnellement à travers le filtre moral construit par l'exposition sélective aux théories du complot.

L'utilisation de l'entretien comme principale source de données est une innovation par rapport aux recherches effectuées précédemment sur le sujet. Elle permet de bien saisir le point de vue de l'adhérent. De plus, le caractère privé de la rencontre (contrairement aux vidéos publiées, par exemple) évite d'avoir accès seulement au discours du *personnage*. Sans être le gage de propos sincères, le recours à l'entretien permet d'accéder à un contenu qu'il serait impossible d'obtenir autrement.

L'échantillon retenu pour cette étude présente des forces et des faiblesses. Sa diversité a permis de confirmer l'absence de hiérarchie au sein du mouvement et l'importance du partage d'informations entre les individus. Le petit nombre de participants ayant accepté notre invitation n'a pas pour effet de réduire l'importance des résultats obtenus mais nous oblige à garder en tête qu'il est difficile d'évaluer la portée de ceux-ci. La modestie de l'échantillon est principalement tributaire du caractère peu conventionnel du sujet de notre recherche. Cependant, le fait de procéder par induction analytique permet de découvrir le plus grand dénominateur commun dans le parcours des participants et amène à penser que les résultats peuvent s'appliquer à l'ensemble des citoyens souverains. Les résultats obtenus l'ont été à partir d'une population québécoise, mais le processus identifié n'impose pas de limite géographique ou culturelle. En effet, si certaines conspirations perçues ont trait à des événements locaux, l'importance se trouve plutôt dans l'exposition et la croyance aux théories du complot en général. De plus, peu d'instances exclusivement provinciales étaient contestées. L'accent était plutôt mis sur la situation mondiale.



Conclusion

Cette recherche constitue un apport théorique et empirique par sa proposition d'explorer en détail le processus d'adhésion aux citoyens souverains, ce qui n'avait jamais été fait. Jusqu'ici, les recherches sur le sujet s'étaient bornées à expliquer les gestes posés et les conséquences de ceux-ci. La présente étude n'a pas de prétention pratique, mais elle permet de comprendre le groupe, ce qui nous semble un prérequis à toute action auprès de ses membres.

À partir des témoignages des participants et en s'appuyant sur processus de filtrage moral de la TAS, il est possible d'étudier à postériori le processus d'adhésion aux citoyens souverains. Nous avons ainsi pu dégager les étapes de la création d'un filtre moral qui influence la décision d'adhérer aux citoyens souverains et tous les choix qui en découlent. À la lumière des résultats obtenus, on ne peut prévoir l'adhésion à ce groupe. On peut cependant constater que ceux qui y adhèrent sont passés par le même processus.

Certaines hypothèses avaient déjà été avancées par l'Anti-Defamation League (2012) quant aux motifs de cette adhésion : une préoccupation financière, l'insatisfaction face aux instances gouvernementales et l'appât du gain. La question de recherche ne visait pas à vérifier ces hypothèses, mais il semble que les deux premiers motifs aient contribué à enclencher le processus d'adhésion chez les participants. La pauvreté et l'expérience de la faillite étaient partie prenante de leur histoire de vie. Également, à travers la croyance aux théories du complot, une insatisfaction vis-à-vis des instances gouvernementales est apparue ou s'est confirmée. L'appât du gain, quant à lui, n'a pas émergé en tant que facteur contribuant à l'adhésion. Pour autant, cette hypothèse ne peut pas être rejetée. En effet, un groupe qui imposait des frais pour certains services a refusé de participer à l'étude. L'absence de membres de ce groupe dans l'échantillon a empêché de sonder cette hypothèse, mais tend à confirmer l'existence de cette motivation.

Les résultats obtenus amènent aussi à conclure qu'il n'existe pas de cause ou d'hypothèse unique à l'engagement dans ce mouvement comme le propose l'Anti-Defamation League (2012), mais qu'il s'agit plutôt d'un processus. Être citoyen souverain implique de poser des actions, mais avant d'y arriver il faut adopter un filtre moral qui les rend légitimes. Les citoyens souverains qui commettent des gestes illégaux ne se perçoivent pas comme des criminels. Au contraire, ils considèrent que ces gestes sont nécessaires





et souhaitables. L'analyse du processus nous permet de comprendre comment le filtre moral se construit et influence, chez ces individus, la perception des alternatives qui se présentent à eux et les choix qu'ils opèrent.

Au moment de présenter cette étude, l'ouest du Canada commence à être le théâtre de gestes violents, certains allant jusqu'au meurtre, de la part de membres des citoyens souverains, alors que le phénomène s'observe depuis plusieurs années aux États-Unis. Au Québec, même si certains adhérents proposent de recourir à la violence, aucun passage à l'acte n'a encore été constaté. Il ne faudrait cependant pas attendre que cela se produise avant d'étudier plus à fond ce groupe, de façon à permettre aux diverses instances de se concerter et d'agir de façon préventive, plutôt que de devoir réagir à quelque action violente des citoyens souverains.

BIBLIOGRAPHIE

- Anti-Defamation League, *The Lawless Ones: The Resurgence of the Sovereign Citizen Movement*, Rapport spécial (2^e éd.), 2012, <http://www.adl.org/assets/pdf/combatting-hate/Lawless-Ones-2012-Edition-WEB-final.pdf>
- Atkinson, Rowland et Flint, John, « Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies », *Social Research Update*, vol. 28, n° 1, 2001, p. 93-108.
- Bale, Jeffrey, « Political paranoia v. political realism : on distinguishing between bogus conspiracy theories and genuine conspiratorial politics », *Patterns of Prejudice*, vol. 41, n° 1, 2007, p. 45-60.
- Biery, Pipper Blotter, *A Cultural Topography of the Sovereign Citizens Movement: Are They a Terrorist Threat?*, Mémoire de maîtrise, Utah State University, 2014, <http://digitalcommons.usu.edu/etd/3562/>
- Borum, Randy, « Understanding the Terrorist Mindset », *FBI Law Enforcement Bulletin*, vol. 72, n° 7, 2003, p. 7-10.
- Borum, Randy, « Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories », *Journal of Strategic Security*, vol. 4, n° 4, 2011a, p. 7-36.
- Borum, Randy, « Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research », *Journal of Strategic Security*, vol. 4, n° 4, 2011b, p. 37-62.
- Bronner, Gérard, « Ce qu'Internet fait à la diffusion des croyances », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49, n° 1, 2011, p. 35-60.
- Bronner, Gérard, « L'espace logique du conspirationnisme. Espaces logiques classiques », *Esprit*, 11, 2015, p. 20-30.



- Centre d'études sur le stress humain, *Recette du stress*, (s.d.), <https://stresshumain.ca/le-stress/comprendre-son-stress/source-du-stress/>
- Danblon, Emmanuel et Nicolas, Loïc, « Rhétorique et topique de la conspiration », *Raison publique*, n° 16, 2012, p. 33-42.
- Delouvée, Sylvain, « Répéter n'est pas croire. Sur la transmission des idées conspirationnistes », *Diogène*, 1 (249-250), 2015, p. 88-98.
- Desjardins, Christiane, « Arrêté après une saga : "Le corps n'est pas ici", dit Antonacci », *La Presse*, 4 octobre 2013, <http://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/201310/04/01-4696404-arrete-apres-une-saga-le-corps-nest-pas-ici-dit-antonacci.php>
- Ducol, Benjamin, « La "radicalisation" comme modèle explicatif de l'engagement clandestin violent: contours et limites d'un paradigme théorique », *Politeia*, 28, 2015, p. 127-147.
- Dutrizac, Robert, « Il y a 25 ans, la nuit des longs couteaux – une Constitution inachevée », *Le Devoir*, 4 novembre 2006, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/122165/il-y-a-25-ans-la-nuit-des-long-couteaux-une-constitution-inachevee>
- Eke, Angela W., Meloy, J. Reid, Brooks, Kara, Jean, Leslie et Hilton, Zoe, « Threats, Approach Behavior, and Violent Recidivism Among Offenders Who Harass Canadian Justice Officials », *Journal of Threat Assessment and Management*, vol. 1, n° 3, 2014, p. 188-202.
- Federal Bureau of Investigation (FBI), *Domestic Terrorism: Anarchist Extremism: A primer*, 2010a, http://www.fbi.gov/news/stories/2010/november/anarchist_111610/anarchist_111610
- Federal Bureau of Investigation (FBI), *Domestic Terrorism: The Sovereign Citizen Movement*, 2010b, http://www.fbi.gov/news/stories/2010/april/sovereigncitizens_041310
- Federal Bureau of Investigation (FBI), *Sovereign Citizens: A Growing Domestic Threat to Law Enforcement*, 2011, <http://leb.fbi.gov/2011/september/sovereign-citizens-a-growing-domestic-threat-to-law-enforcement>
- Financial Crimes Intelligence Unit, *2010 Mortgage Fraud Report Year in Review*, <https://www.fbi.gov/stats-services/publications/mortgage-fraud-2010>
- Fleishman, Dave, « Paper Terrorism : The Impact of the "Sovereign Citizen" on Local Government », *The Public Law Journal*, vol. 7, n° 7, 2044, p. 7-10.
- Gendarmerie royale du Canada (GRC), *Guide de sensibilisation au terrorisme et à l'extrémisme violent*, 2016, <http://www.rcmp-grc.gc.ca/qc/pub/sn-ns/sn-ns-fra.htm>
- Goertzel, Ted, « Belief in Conspiracy Theories », *Political Psychology*, vol. 15, n° 4, 1994, p. 731-742.
- Hart, William, Albarracín, Dolores, Eagly, Alice H., Brechan, Inge, Linderberg, Matthew J. et Merrill, Lisa, « Feeling Validated Versus Being Correct : A





- Meta-Analysis of Selective Exposure to Information», *Psychological Bulletin*, vol. 135, n° 9, 2009, p. 555-588.
- Josse, Paul, « Leaderless Resistance and Ideological Inclusion : The Case of the Earth Liberation Front », *Terrorism and Political Violence*, vol. 19, n° 3, 2007, p. 351-368.
- Keeley, Brian L., « Of Conspiracy Theories », *The Journal of Philosophy*, vol. 96, n° 3, 1999, p. 109-126.
- Kent, Stephen A., *Les freemen, les sovereign citizens et la menace à l'ordre public dans les pays à tradition britannique*, Communication présentée à la Fédération européenne des centres de recherche et d'information sur le sectarisme (FECRIS), Copenhague, Danemark, mai 2013.
- Kent, Stephen A. et Willey, Robin, « Sects, Cults, and the Attack on Jurisprudence », *Rutgers Journal of Law and Religion*, vol. 14, 2013, p. 306-360.
- Kornik, Slav, « Social media highlights Norman Raddatz's hatred of authority », *Global News*, 11 juin 2015, <http://globalnews.ca/news/2048798/social-media-highlights-norman-raddatz-hatred-of-authority/>
- Kristanadjadja, Gurvan, « Comment Facebook m'a mis sur la voie du djihad », *L'obs avec Rue89*, 21 octobre 2014, <http://rue89.nouvelobs.com/2014/10/21/comment-facebook-mis-voie-djihad-255616>
- Larouche, Vincent, « Des radicaux opposés à l'État ciblent des juges et des policiers du Québec », *La Presse*, 11 janvier 2013, <http://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/affaires-criminelles/201301/10/01-4610290-des-radicaux-oppose-a-letat-ciblent-des-juges-et-des-policiers-du-quebec.php>
- Meads v. Meads*, ABCQ 571, 2012.
- Paillé, Pierre et Mucchielli, Alex, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (4^e éd.), Paris, Armand Colin, 2016.
- Paulhan, Isabelle, « Le concept de coping », *L'année psychologique*, vol. 92, n° 4, 1992, p. 545-557.
- Perrissol, Stéphane et Somat, Alain, « L'exposition sélective: bilan et perspectives », *L'année psychologique*, vol. 109, n° 3, 2009, p. 551-581.
- Perry, Barbara, Hofmann, David C. et Scrivens, Ryan, « Broadening our Understanding of Anti-Authority Movements in Canada », *Canadian network for research on terrorism, security and society – Working Paper Series*, vol. 17, n° 2, 2017, p. 1-84.
- Poupart, Jean, Deslauriers, Jean-Pierre, Groulx, Lionel-H., Laperrière, Anne, Mayer, Robert et Pires, Alvaro P., *La recherche qualitative: Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 1997.
- Pytyck, Jennifer et Chaimowitz, Gary A., « The Sovereign Citizen Movement and Fitness to Stand Trial », *International Journal of Forensic Mental Health*, vol. 12, n° 2, 2013, p. 149-153.





- Royal Canadian Mounted Police (RCMP), «Armed with awareness», *Gazette*, vol. 76, n° 1, 2014, p. 11, http://publications.gc.ca/collections/collection_2014/grc-rcmp/JS62-126-76-1-eng.pdf
- Sauvayre, Romy, «Le changement de croyances extrêmes», *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49, n° 1, 2011, p. 61-82.
- Sauvayre, Romy, «La croyance à l'épreuve : une dialectique émotionnelle et cognitive», dans Joëlle Aden, Trevor Grimshaw et Hermine Penz, (dir.), *Enseigner les langues-cultures à l'ère de la complexité : Approches interdisciplinaires pour un monde en reliance*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 121-134.
- Séguin, Marc-André, «Les *Freemen-on-the-Land*: Des précautions s'imposent», *Le Journal – Barreau du Québec*, janvier 2014, p. 20-21.
- Vaidis, David et Gosling, Patrick, «Is commitment necessary for the arousal of informational dissonance?», *Revue internationale de psychologie sociale*, vol. 2, n° 24, 2011, p. 33-63.
- Wagner-Egger, Pascal et Bangerter, Adrian, «La vérité est ailleurs : corrélats de l'adhésion aux théories du complot», *Revue internationale de psychologie sociale*, vol. 4, n° 20, 2007, p. 31-61.
- Wikström, Per-Olof H., «Crime as Alternative: Towards a Cross-Level Situational Action Theory of Crime Causation», dans Joan McCord (dir.), *Beyond Empiricism: Institutions and Intentions in the Study of Crime*, New Brunswick, Transaction, vol. 13, 2004, p. 1-37.
- Wikström, Per-Olof H., «The Social Origins of Pathways in Crime: Towards a Developmental Ecological Action Theory of Crime Involvement and Its Changes», dans David P. Farrington (dir.), *Integrated Developmental and Life-Course Theories of Offending*, New Brunswick, Transaction, vol. 14, 2005, p. 211-245.
- Wikström, Per-Olof H., «Explaining Crime as Moral Action», dans Steven Hitlin et Stephen Vaisey (dir.), *Handbook of the Sociology of Morality*, New York, Springer, 2010, p. 211-239.
- Wikström, Per-Olof H., «Does Everything Matter? Addressing the Problem of Causation and Explanation in the Study of Crime», dans Jean Marie McGloin, Christopher J. Sullivan et Leslie W. Kennedy (dir.), *When Crime Appears: The Role of Emergence*, New York et Londres, Routledge, 2012, p. 53-72.
- Wikström, Per-Olof H., «Why crime happens: A situational action theory», dans Gianluca Manzo (dir.), *Analytical Sociology*, Chichester, John Wiley & Sons, 2014, p. 74-94.





Chapitre 9

Une rébellion de paperasse déchaînée – L'argumentation pseudo-juridique comme système révolutionnaire

Donald Netolitzky¹

Traduction de Hugo Hardy

En 2012, le juge en chef adjoint Rooke de la Cour du Banc du Roi de l'Alberta rendait un jugement très inhabituel dans l'affaire *Meads v. Meads*². Le jugement décrivait et commentait un ensemble de principes d'apparence juridique invoqués devant les tribunaux canadiens depuis la fin des années 1990. Ces supposées règles employaient des termes familiers aux juristes canadiens ainsi que des composantes du droit canadien, mais d'une manière qui conduisait à des résultats incompatibles avec le droit canadien « conventionnel ». Ces règles dissidentes inspirées du droit ne lui appartiennent toutefois pas, bien que les personnes qui ont tenté de les faire appliquer aient prétendu qu'il s'agissait du droit véritable – mais caché – de la nation (Netolitzky, 2018a; Netolitzky, 2018b). L'arrêt *Meads* a inventé une expression pour décrire ce genre de raisonnement: *Organized Pseudolegal Commercial Arguments* (OPCA), qu'on a traduit par « arguments commerciaux pseudo-juridiques organisés ».

L'intérêt de l'arrêt *Meads* est d'avoir regroupé l'ensemble des instances où l'on avait rejeté ce type d'argument et d'en avoir identifié les grands

1. Donald J. Netolitzky est avocat-conseil retraité en gestion des plaideurs difficiles à la Cour du Banc du Roi de l'Alberta. Les opinions exprimées dans ce texte appartiennent à l'auteur et n'engagent aucun autre membre de la Cour du Banc du Roi ni la Cour elle-même. Ce chapitre constitue la traduction de *A Rebellion of Furious Paper: Pseudolaw as a Revolutionary Legal System*.
2. En date d'avril 2018, l'arrêt *Meads v. Meads* (2012) a été cité dans 163 décisions judiciaires au Canada, ainsi que dans d'autres décisions ailleurs dans le Commonwealth: en Australie, en Nouvelle-Zélande, en Écosse, en Irlande, en Irlande du Nord et à Jersey (Netolitzky, 2018c, p. III[A]).





thèmes (Netolitzky, 2019, p. IV). L'arrêt est devenu pour cette raison une ressource incontournable pour les tribunaux canadiens et pour ceux d'autres États membres du Commonwealth aux prises avec les mêmes arguments pseudo-juridiques (Netolitzky, 2019, p. III[A]). De façon assez inattendue, l'arrêt *Meads* est devenu une sorte de manuel d'introduction au phénomène des arguments pseudo-juridiques et aux communautés qui y souscrivent et y recourent (Netolitzky, 2019, p. III[D]).

Le fait que l'arrêt *Meads* soit connu dans tout le Commonwealth conduit à deux conclusions :

1. Les arguments commerciaux pseudo-juridiques organisés ne constituent pas un phénomène limité au Canada, mais un phénomène international ;
2. ces arguments ne sont pas originaires du Canada : ils ont émergé ailleurs et se sont répandus un peu partout.

Jusqu'à présent, ces deux affirmations n'ont jamais été vraiment contestées. Les arguments pseudo-juridiques utilisés au Canada portent la marque de leur importation des États-Unis (Netolitzky, 2016a, p. 613, 616-618, 632-635 ; Kent, 2015, p. 2-8 ; Perry *et al.*, 2017, p. 13-15).

Certains justiciables canadiens se sont, par exemple, contentés de citer directement des sources américaines – décisions, lois, Constitution et autres, notamment le *Uniform Commercial Code* – comme si elles avaient, pour une raison ou pour une autre, force obligatoire au Canada (*Meads v. Meads*, 2012, par. 141-143, 149-162, 228). L'arrêt *Meads* a par ailleurs démontré que les arguments commerciaux pseudo-juridiques organisés étaient d'origine américaine en s'appuyant sur des publications universitaires et sur la jurisprudence de ce pays (*Meads v. Meads*, 2012, par. 68-69, 141-143, 149-152, 193, 314, 531-532).

Les tribunaux d'autres pays du Commonwealth ont signalé avoir rencontré des concepts pseudo-juridiques semblables à ceux documentés dans l'arrêt *Meads*. Comme je l'ai mentionné plus haut, ces tribunaux se sont appuyés à plusieurs reprises sur l'arrêt canadien pour expliquer en quoi ces concepts étaient erronés (Netolitzky, 2019, p. III[A]). Cela n'a en soi rien d'extraordinaire : les tribunaux du Commonwealth se citent souvent mutuellement lorsqu'ils sont confrontés à des problèmes nouveaux.



L'arrêt *Meads* a toutefois été cité jusqu'en Autriche par le Tribunal administratif fédéral, qui a déclaré en 2017 que celui-ci brossait un portrait « instructif » des caractéristiques générales des arguments pseudo-juridiques et du mouvement qui les manie (G314.2151325.1.00, 2017).

Ce développement était inattendu. La pensée juridique européenne, en effet, se divise grossièrement en deux grandes traditions : la common law (ou droit anglo-saxon) et le droit civil (ou droit romano-germanique)³. Les tribunaux du Royaume-Uni, du Commonwealth et de nombreuses anciennes colonies britanniques, comme les États-Unis, sont des tribunaux de common law. La plupart des autres pays européens et de leurs anciennes possessions sont des pays de droit civil.

La common law est issue de la tradition juridique anglaise, où le droit était « créé par les juges », en ce sens que les règles qui le constituaient étaient héritées des décisions de justice antérieures. Elle est donc le résultat de l'accumulation des décisions judiciaires au fil des siècles, et représente le consensus des juges sur ce que sont ces règles. Les pays de droit civil, en revanche, disposent d'un droit écrit et codifié par l'État. La fonction des juges est d'interpréter et d'appliquer ces règles préétablies, plutôt que d'élaborer à mesure de nouveaux principes juridiques.

Ces deux traditions ne sont pas des « compartiments étanches » ; elles partagent certains concepts et certaines règles, en raison de sources historiques communes (comme le droit romain) et d'emprunts mutuels (par exemple, lorsque la *lex mercatoria*, la loi marchande médiévale, a été incorporée à la common law anglaise ; voir à ce sujet Baker, 1979).

Néanmoins, les théories du droit et l'administration de la justice dans ces deux grandes écoles de pensée sont incompatibles à bien des égards. Il est donc surprenant que l'arrêt *Meads* ait pu franchir ce fossé, qui plus est dans un pays comme l'Autriche où il n'existe pas de double tradition juridique (contrairement au Canada, où l'on rencontre à la fois la common law et le droit civil). Comment se fait-il qu'une décision de justice appartenant à la tradition de la common law ait été traitée comme une source par une institution étrangère à cette tradition ?

3. Le site Web de JuriGlobe, un groupe de recherche de l'Université d'Ottawa, est un outil de référence simple et utile pour connaître les systèmes juridiques du monde entier et leurs origines.





L'explication est simple, mais contre-intuitive. L'arrêt *Meads* ne se limite pas à la description d'un ensemble de principes étrangers au droit canadien, au droit américain ou au droit des pays du Commonwealth. C'est tout un *système* qu'il décrit, un système étranger aux droits « locaux » et incompatible avec eux, tant dans les pays de common law que dans ceux de droit civil, et qui était resté jusque-là en grande partie non documenté.

L'idée selon laquelle les arguments pseudo-juridiques ne représentent pas qu'un simple assortiment de règles, mais un appareil juridique à part entière, n'est pas nouvelle. La juriste américaine Susan Koniak était arrivée à cette même conclusion (1996, p. 87-89, 106; 1997, p. 1792-1798). Elle invitait d'ailleurs ses collègues à examiner ces arguments pour constater l'existence d'un « certain droit sur le terrain [...] et considérer les nombreuses façons dont le droit se déforme, se détruit et se régénère [...] Il y a du droit qui se forme là ».

Quelque temps plus tard, vers 1999-2000, un membre du mouvement américain des « citoyens souverains » (*Sovereign Citizen*), Roger Elvick, inventait le concept pseudo-juridique d'« homme de paille » et créait ainsi son propre schème de droit, que j'appelle le « complexe mémétique d'arguments pseudo-juridiques des citoyens souverains » (*Sovereign Citizen Pseudolaw Memeplex*) – ou, pour faire court, le « complexe pseudo-juridique ». Ce nouveau système n'appartenait à aucun autre système juridique sur la planète. La théorie de l'homme de paille combinait des arguments pseudo-juridiques qui circulaient déjà aux États-Unis (Netolitzky, 2018b, p. III[C] [2]). Le réseau conceptuel qui en a résulté s'est « cristallisé », puis s'est propagé d'une communauté à l'autre et d'un pays à l'autre, comme une sorte de virus des idées ou de l'imagination.

Le présent texte et son complément (Netolitzky, 2018c) répondent à deux objectifs stratégiques. Le premier consiste à examiner et à décrire en termes généraux le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques et à montrer comment ses composantes interagissent pour former un cadre juridique original qui séduit des communautés rebelles et antiétatiques.

Le deuxième objectif stratégique consiste à observer et à analyser la façon dont le complexe pseudo-juridique a contaminé des pays et des populations culturellement distincts. Certaines « infections » semblent être marginales, voire moribondes, et au moins une communauté de tenants du complexe pseudo-juridique, en Norvège, a disparu (Netolitzky,



2019, p. II [B]). Mais ailleurs, le mouvement pseudo-juridique a trouvé un sol fertile.

Si le complexe pseudo-juridique est resté remarquablement cohérent (Netolitzky, 2019; Slater, 2016, p. 14-15), son évolution a pu favoriser certaines variations et faciliter ainsi l'infection de nouveaux territoires et de nouvelles communautés. Le phénomène s'est produit immédiatement après la pénétration du complexe pseudo-juridique au Canada, lorsqu'un homme, Eldon Warman, a remanié ces concepts venus du Sud pour les adapter, en quelque sorte, au contexte du Commonwealth (Netolitzky, 2018c, p. III[B][2]).

Bien que le complexe pseudo-juridique soit aujourd'hui international, le présent chapitre s'appuiera principalement sur des sources canadiennes. Il y a plusieurs raisons à cela.

Premièrement, l'auteur de ces lignes est canadien et connaît mieux sa «souche locale» du virus. Pour ce qui concerne les États-Unis, ce texte s'appuie principalement sur des sources secondaires, plutôt que sur la volumineuse jurisprudence qui existe sur le sujet dans ce pays. Il n'existe pas encore de monographie sur les arguments pseudo-juridiques, leur histoire et les populations qui les ont adoptés au sud de nos frontières.

Deuxièmement, les sources disponibles sur les arguments pseudo-juridiques, les théories qui les sous-tendent, leurs applications et leur histoire varient considérablement d'un pays à l'autre. Dans certains États membres du Commonwealth, comme l'Irlande, des enquêteurs ont rédigé des rapports éclairants. En Australie et en Nouvelle-Zélande, la jurisprudence fournit de riches matériaux permettant d'évaluer le droit «dissident» et les manifestations du complexe pseudo-juridique dans ces pays. Le Royaume-Uni présente un défi particulier, puisqu'il n'y existe que très peu de documents sur le sujet, en dehors de quelques sites Internet spécialisés, dont le forum Quatloos, qui recense et commente les arguments, les litiges et les personnalités relevant de la sphère pseudo-juridique.

1. Le complexe mémétique d'arguments pseudo-juridiques des citoyens souverains

Les arguments pseudo-juridiques existent aux États-Unis au moins depuis les années 1950, et vraisemblablement bien avant cela (Berger, 2016,





p. 7-13). Le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques est arrivé à maturité vers l'an 2000, alors qu'il était utilisé par le mouvement des citoyens souverains.

Le complexe pseudo-juridique moderne est composé de six éléments principaux :

1. Le principe disant que « tout est contrat » ;
2. le principe suivant lequel « qui ne dit mot consent » ;
3. le principe selon lequel il ne peut y avoir de crime s'il n'y a pas eu de victime ;
4. le principe selon lequel l'autorité de l'État est déficiente ou limitée ;
5. la théorie dualiste de l'« homme de paille » ;
6. les stratagèmes financiers et pécuniaires du type « argent gratuit ».

Ces éléments forment l'objet central du présent compte rendu. Mais avant de les examiner un à un, il nous faut étudier certains traits du complexe pseudo-juridique qui nous aideront à en apprécier la fonction sociale.

1.1 Nature et fonction du complexe pseudo-juridique

Le complexe pseudo-juridique présente un certain nombre de caractéristiques fondamentales et unificatrices :

1. Il remplit des fonctions précises ;
2. il s'appuie sur des sources précises ;
3. il est intégré à un discours conspirationniste antiautoritaire.

1.1.1 Les fonctions spécifiques du complexe pseudo-juridique

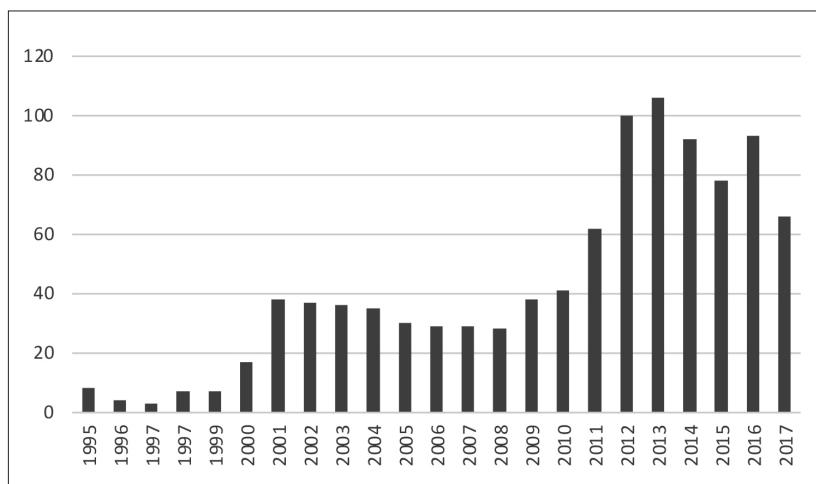
Un examen de la façon dont les arguments pseudo-juridiques sont utilisés en cour révèle que ce système de droit parallèle répond à un petit nombre d'objectifs précis.

Votre humble serviteur a recensé plus de 1 000 décisions judiciaires canadiennes liées au phénomène des « arguments commerciaux pseudo-juridiques organisés », ou « OPCA » en anglais. La figure 1 illustre la distribution chronologique de ces décisions.





FIGURE 1. Nombre de décisions rendues chaque année par des tribunaux canadiens en lien avec le phénomène de l'OPCA, de 1995 à 2017.



La grande majorité des décisions recensées (97 %) ont été rendues après l'introduction du complexe pseudo-juridique au Canada, vers 1999-2000. Et une proportion presque aussi importante (88 %) avait pour objet l'une des revendications suivantes :

1. Une carte « Sortez de prison sans frais » pour les personnes accusées, détenues ou incarcérées (39 %);
2. la suppression de l'obligation de payer l'impôt sur le revenu (20 %);
3. le droit de s'en prendre aux acteurs étatiques et institutionnels ou d'entraver leur travail (14 %);
4. le droit de « créer de l'argent à partir de rien » ou d'annuler ses dettes (13 %).

Le seul ouvrage à avoir quantifié les litiges portant sur des arguments pseudo-juridiques aux États-Unis est une thèse déposée en 2016 par un certain Brian S. Slater, qui a examiné 530 décisions rendues entre 2008 et 2016 qui contenaient le terme *sovereign citizen* (Slater, 2016, p. 5, 23). L'étude de Slater classe ces litiges dans 31 catégories selon leur objet (Slater, 2016, p. 44).



Les objets de ces litiges ne correspondent pas tout à fait aux objets des décisions recensées au Canada. Il y a néanmoins des parallèles évidents. La catégorie la plus large de Slater (regroupant 36 % des décisions) est celle des *court challenges* (protestations d'incompétence), où les arguments pseudo-juridiques ont été utilisés pour contester la compétence même du tribunal et ainsi gagner le procès. La deuxième plus grande catégorie (14 %), celle de la *retaliation* (représailles), équivaut à peu près au droit de nuire aux acteurs étatiques revendiqué au Canada. La quatrième plus grande catégorie (10 %) concerne l'impôt sur le revenu. Environ 40 % des décisions recensées par Slater portent sur des infractions criminelles précises. Ce sont, autrement dit, des cas où les citoyens souverains ont tenté de se servir des arguments pseudo-juridiques comme d'une carte «Sortez de prison sans frais». Slater observe par ailleurs que 85 % des actions en justice intentées par des citoyens souverains de 2011 à 2016 visaient un acteur étatique (Slater, 2016, p. 45-46).

Bien qu'en raison des méthodologies employées, mes données et celles de Slater ne puissent être considérées comme exhaustives, il n'y a pas de raison évidente de penser qu'elles ne sont pas représentatives de la façon dont les arguments pseudo-juridiques ont été mis de l'avant aux États-Unis et au Canada.

Le complexe pseudo-juridique cible les institutions et les organes de l'État, ainsi que leur autorité. Comme on le verra plus en détail ci-après, les six éléments principaux de ce complexe proposent un rééquilibrage radical des droits individuels par rapport à l'autorité étatique. Ce rééquilibrage est logiquement et fonctionnellement lié à la façon dont les arguments pseudo-juridiques ont été utilisés contre un ensemble restreint de sujets ciblés dans les litiges recensés.

Il serait intéressant de savoir si cette utilisation a été conçue par les gourous du complexe pseudo-juridique ou si ce dernier a simplement évolué en fonction des besoins de ses praticiens, mais là n'est pas notre propos. Ce qui importe, c'est de voir que ce complexe présente un attrait indéniable pour les groupes antiétatiques et antiautoritaires. Ce qui, bien sûr, aura influé sur la façon dont ces concepts se seront diffusés et auront été employés.





1.1.2 Les sources du complexe pseudo-juridique

Le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques dérive de la common law américaine et britannique. Deux indices clairs nous permettent de l'affirmer.

Premièrement, les publications des citoyens souverains font abondamment référence aux sources traditionnelles du droit britannique, comme les *Commentaires sur les lois anglaises* de William Blackstone (Vaché et DeForrest, 1997, p. 600-607; Black, 1998; Koniak, 1996, p. 71-77; Koniak, 1997, p. 1768-1782; Erickson, 1999, p. 9-14, 40-41; Kent et Willey, 2013, p. 320-321). La *Magna Carta* (ou *Grande Charte*) est très souvent citée comme une source cruciale de droits fondamentaux, en dépit du fait que cette entente de 1215, conclue entre le roi Jean d'Angleterre et ses barons, a très peu à voir avec le droit britannique ou américain actuel (Black, 1998, p. 515-516). Des aphorismes, les « maximes du droit », sont compilés et élevés au rang de principes juridiques absolus (Weisman, 1990; Menard, 2003; Republic Keepers, s.d.). Certaines de ces maximes sont authentiques (bien que potentiellement désuètes), comme celles énoncées par le juriste élisabéthain Edward Coke. D'autres ont été forgées de toute pièce (Netolitzky, 2018b, p. II).

Si des éléments du droit anglais traditionnel se retrouvent dans le complexe pseudo-juridique, celui-ci en donne toutefois une image au mieux déformée. Comme l'indique Robert C. Black, cette intégration d'un pré-tendu droit anglais traditionnel, généralement sous le vocable impropre de « Common Law⁴ », relève bien plutôt de la fiction (1998).

Deuxièmement, le complexe pseudo-juridique contient des éléments du droit « conventionnel » qui demeurent relativement inchangés.

Les disputes conjugales et les affaires familiales forment un domaine où le complexe pseudo-juridique et le droit « conventionnel » se superposent largement (Netolitzky, 2017, p. 984-992). Les arguments pseudo-juridiques insistent sur l'idée que les engagements interpersonnels ont force obligatoire. Les adeptes de cette école de pensée semblent généralement disposés à

4. Dans ce texte, le terme de common law (sans guillemets) identifiera l'authentique tradition juridique anglo-saxonne, tandis que l'expression « Common Law » (entre guillemets et avec majuscules) désignera le mythique droit naturel issu des traditions chrétiennes et médiévales dont se réclament les tenants des arguments pseudo-juridiques.





respecter d'une façon ou d'une autre les clauses de leur « contrat de mariage ». Assez curieusement, certains justiciables peuvent s'engager dans d'après conflits pseudo-juridiques avec des acteurs étatiques tout en étant disposés à se soumettre à l'autorité des tribunaux lorsqu'il s'agit de leurs affaires familiales (Netolitzky, 2017).

Il est vrai que des plaideurs ont soutenu que leurs enfants étaient leur propriété personnelle et qu'ils pouvaient donc en faire ce qu'ils voulaient, un concept odieux qui a été popularisé récemment aux États-Unis par Carl (Karl) Lentz, gourou du mouvement des citoyens souverains⁵ (Netolitzky, 2016a, p. 631; *Gauthier v. Starr*, 2016, par. 34). L'argument voulant que « je possède mes enfants » n'est toutefois presque jamais invoqué contre d'ex-conjoints ; il l'est plutôt contre les représentants de l'État⁶. Quoi qu'il en soit, ce motif trahit encore l'origine des arguments pseudo-juridiques, puisque le droit traditionnel anglais considérait les enfants comme des biens meubles⁷ (*Pomerleau c. Canada [Agence du revenu]*, 2017, par. 92).

L'existence d'une base théorique commune (jusqu'à un certain point) et la modification limitée de certains pans du droit donnent lieu à un chevauchement notable des idées et de la terminologie de la common law « conventionnelle », d'une part, et de celles du complexe pseudo-juridique, d'autre part. Les termes et les expressions peuvent cependant revêtir une signification radicalement différente. Le terme *joinder* (jonction), par exemple, désigne en droit « conventionnel » une procédure par laquelle on fusionne deux ou plusieurs procès qui traitent des mêmes questions. Dans le complexe pseudo-juridique, en revanche, le terme *joinder* sert à désigner l'existence d'un contrat entre deux ou plusieurs parties.

Inutile de dire que ces définitions divergentes créent une réelle confusion chez ceux qui se trouvent à la fois « à l'intérieur » et « à l'extérieur » de l'univers des arguments pseudo-juridiques.

-
5. M. Lentz anime les sites Web <<https://www.youtube.com/user/CourtofRecord/videos>> et <<https://broadmind.org/>>.
 6. Par exemple : *New Brunswick (Minister of Social Development) v. J.A.*, 2013, par. 13; *SS (Re)*, 2016, par. 51-52, 62; *ANB v. Hancock*, 2013, p. par. 60-64. L'affaire *Curle v. Curle* (2014), où les arguments pseudo-juridiques ont été employés entre parents, est une exception.
 7. L'affaire *ANB v. Hancock* offre un exemple intéressant où l'on prétend que le droit américain de l'esclavage est applicable aux enfants (2013, par. 54-58).



1.1.3. Les thèses conspirationnistes à la racine du complexe pseudo-juridique

Le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques est ancré dans un discours conspirationniste (Netolitzky, 2017, p. 7-9; Netolitzky, 2016a, p. 635-636; Netolitzky, 2016b, p. 138, 143-145; Perry *et al.*, 2017, p. 36-37). Si les détails de ce discours varient d'un groupe à l'autre, certaines grandes lignes se dégagent :

1. L'être humain est intrinsèquement soumis à une loi fondamentale, généralement appelée « Common Law ».
2. L'État et des acteurs malveillants ont imposé des règles et des restrictions qui ne sont pas prévues par la « Common Law ».
3. Ces règles et ces restrictions sont facultatives, mais ce fait nous est caché.
4. Les individus peuvent choisir d'être régis uniquement par la « Common Law » en adoptant le complexe pseudo-juridique.

Autrement dit, d'après ce discours, l'autorité conventionnelle est essentiellement un artifice. Les gens honnêtes se sont fait ravir leur liberté par des moyens détournés.

Le complexe pseudo-juridique ne semble pas avoir servi à fonder des communautés, mais aurait plutôt été adopté par des groupes préexistants (Netolitzky, 2018b, p. IV[B][1]); Netolitzky et Rooke, 2016, p. 91-95). Sans surprise, certains de ces groupes présentent un goût pour les théories du complot, en particulier pour celles du genre « millénarisme improvisé » (Barkun, 2013 ; Netolitzky, 2018b, p. IV[B][2]). Une autre caractéristique de ces groupes est qu'ils sont « réenchantés » (Partridge, 2005 ; Netolitzky, 2018b, p. V) et qu'ils recourent à des moyens magiques pour se défendre contre l'autorité (Black, 1998 ; Netolitzky, 2018b ; Dew, 2015, p. 75 ; Dew, 2016, p. 87-91 ; Wessinger, 2000, p. 160).

Les adeptes d'arguments pseudo-juridiques ne souscrivent cependant pas tous à ces éléments conspirationnistes ou irrationnels. Certains sont manifestement désespérés, ou simplement motivés par la cupidité (Netolitzky, 2018a, p. IV[A] ; Netolitzky, 2018b, p. IV[A] ; Perry *et al.*, 2017, p. 38-39).



1.2 Les six éléments fondamentaux

Dans sa plus simple expression, un système juridique est un ensemble de règles visant à structurer les relations humaines. Il en va de même pour la «Common Law», fondement supposé des arguments pseudo-juridiques. Quoi qu'on en dise, les communautés de la mouvance pseudo-juridique ne sont pas anarchiques. Elles observent leurs propres règles, qui sont simplement différentes de celles du droit «conventionnel».

On pourrait même dire de leurs membres qu'ils accordent une plus grande attention que nous au rôle central du droit dans la société humaine. Ils se rebellent contre l'État, mais croient en une révolution réalisée par une loi supérieure, plutôt que par la force ou par un choix démocratique (Netolitzky, 2018a, p. I; Slater, 2016, p. 64)⁸.

La soi-disant «Common Law» est souvent décrite comme une variante de la règle d'or chrétienne : «Ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le de même pour eux.» Le grand gourou de la défiscalisation Eldon Warman, par exemple, résume ainsi la «Common Law» : «1. Ne traite pas autrui comme tu ne voudrais pas qu'il te traite. 2. Traite autrui comme tu voudrais être traité par lui.» (Muljiani, 2000, p. 53) Notez bien que cette doctrine n'accorde aucune place à l'autorité unilatérale et traite uniquement des règles sociales qui découlent de l'ordre naturel ou divin.

Dans son tout premier texte, Robert Menard, gourou du mouvement Freeman-on-the-Land, résume ainsi ses obligations en vertu de la «Common Law» : «Je ne revendique pas le droit de nuire à autrui, d'endommager ses biens, de commettre une fraude ou des exactions, ni de rompre mes contrats. Je suivrai la Loi» (Menard, s.d., p. 86 ; voir aussi Menard, 2004, p. 5). On voit encore une fois cette volonté (présumée) d'adhérer à une certaine structure juridique.

1.2.1 Tout est contrat

Les contrats jouent un rôle central dans le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques. En droit conventionnel, le contrat est un accord contraignant qui résulte du consentement mutuel de deux parties

8. Slater oppose en ce sens les citoyens souverains «pro-Constitution» aux terroristes islamiques.



à un échange réciproque. C'est un marché où deux acteurs (théoriquement) égaux s'engagent à agir d'une certaine manière.

Notez comment le contrat diffère de la relation que l'État entretient habituellement avec les individus, qui est un exercice d'autorité unilatéral. À cette nuance près qu'en principe, l'État est lui-même habilité par le consentement collectif de la population à être soumise à son autorité dans le cadre d'un « contrat social » (Gough, 1936). La démocratie n'est que la forme la plus directe de cette délégation sociale d'autorité.

Dans *Bursting Bubbles of Government Deception* (Crever la bulle de la supercherie gouvernementale), Menard (2004, p. 36) compare le fonctionnement de la loi à celui de sa « Loi », c'est-à-dire de la « Common Law » :

Il n'y a que trois façons d'enfreindre la Loi : faire du mal à autrui, endommager ses biens ou faire preuve de malice dans ses contrats. Lorsque vous enfreignez une loi statutaire, vous enfreignez un contrat sociétal, et c'est pourquoi fumer du cannabis est illicite. L'acte ne l'est pas en soi, mais comme vous vous êtes « engagé » à ne pas le faire, fumer serait rompre un contrat.

Ainsi, du point de vue de Menard, l'État n'a pas d'autorité inhérente spéciale ; ses lois et ses décisions n'ont force obligatoire que si l'on accepte d'être soumis à son autorité. En d'autres termes, les individus et l'État représentent des parties égales. Le contrat social devient ainsi un choix *individuel* plutôt que collectif.

C'est la principale fonction du motif « tout est contrat » : l'individu peut rejeter l'autorité de l'État en tant qu'« offre de contrat » (*Meads v. Meads*, 2012, par. 379-383). Les lois ne s'appliquent que si l'individu y consent (*Meads v. Meads*, 2012, par. 405-406 ; Menard, s.d., p. 74-86).

[J]ai également le droit de me joindre ou non à des sociétés comme je l'entends. On ne peut pas me forcer à y adhérer. Si je refuse d'y adhérer, aucun des décrets qu'on appelle « lois » n'aura force obligatoire sur moi (Menard, s.d., p. 86).

Les théoriciens du complexe pseudo-juridique sont toutefois confrontés à une question cruciale. S'il suffit de dire « non », pourquoi les individus ne peuvent-ils pas se soustraire sur commande à l'autorité de l'État ? La réponse se trouve dans un texte très influent de l'Américain George Mercier, *Invisible Contracts* (1986). Dans cet ouvrage, Mercier postule que toute interaction avec un acteur étatique ou presque est un contrat potentiel (*Meads v. Meads*, 2012, par. 410, 414-416). Il en résulte un *joinder* qui enferme l'individu dans le piège de l'autorité étatique générale.





Dans cette vision paranoïaque, la moindre disposition est susceptible de se solder par un contrat. Certains adeptes des arguments pseudo-juridiques refusent par exemple d'utiliser les codes postaux. Ils sont en effet convaincus que cela reviendrait à accepter une offre de contrat du gouvernement et à se soumettre ainsi à l'autorité de l'État (Liberty, 2004, p. 308-309). Les permis et les pièces d'identité sont également considérés comme des attrape-nigauds (Netolitzky, 2016b, p. 174-175; Perry *et al.*, 2017, p. 26-27). On devient imposable dès que l'on remplit une déclaration de revenus, ce qui revient à accepter un « contrat invisible » (Muljiani, 2000, p. 47-49).

Même des mots apparemment innocents peuvent cacher une offre de contrat. Selon des sources *freemen*, la question « Comprenez-vous ? » (*Do you understand?*) signifierait en réalité « Vous placez-vous sous mon autorité ? » (*Do you stand under my authority?*) (Menard, 2004, p. 45; Tir na Saor, s.d., p. 12).

Le résultat global est que le rôle attribué aux contrats est considérablement élargi dans le complexe pseudo-juridique, au point que ce concept se fait omniprésent dans la vie et les interactions quotidiennes. Tout est, effectivement, contrat.

1.2.2 Qui ne dit mot consent

Un deuxième principe du complexe pseudo-juridique élargit encore la portée de la relation contractuelle. La règle « qui ne dit mot consent » est la déformation d'un principe en droit conventionnel selon lequel tout consentement doit être communiqué (Menard, s.d., p. 35, 52, 74-76). Dans la tradition de la common law, on ne peut pas « imposer » une obligation contraignante à une autre partie (*Meads v. Meads*, 2012, par. 447-524). La règle « qui ne dit mot consent » serait dérivée d'une maxime juridique américaine, *qui non negat fatetur*, « qui ne nie pas admet » (Netolitzky, 2018b, p. II). Cette maxime ne s'applique cependant qu'à une catégorie bien précise de documents, ceux par lesquels on engage une poursuite ou on lui oppose une défense (Netolitzky, 2018b, p. II). C'est à tort qu'on s'est mis à la généraliser et à l'appliquer en dehors de son véritable contexte⁹.

9. On invoque aussi parfois des versets bibliques à l'appui de cette règle (Netolitzky, 2018b, p. II).





L'application la plus courante de la règle « qui ne dit mot consent » est l'«accord unilatéral imposé» (*foisted unilateral agreement*), un document qui stipule que le destinataire doit prendre certaines mesures dans un délai imparti, à défaut de quoi, telle et telle conséquence s'ensuivront automatiquement. Ces accords sont généralement présentés comme des offres de contrat. Un exemple courant d'accord unilatéral imposé est l'omniprésent «barème d'honoraires» (*fee schedule*), une liste d'amendes que les tenants du complexe pseudo-juridique facturent aux acteurs étatiques (*Meads v. Meads*, 2012, par. 505-523). Le barème d'honoraires prend effet quand on y appose une déclaration telle que celle-ci: «Un service rendu au commettant est un service rendu à l'agent. Un service rendu à l'agent est un service rendu au commettant¹⁰». Cette déclaration permettrait d'étendre l'effet du barème au cœur de l'administration ou de l'organisation dont relève le destinataire du document une fois celui-ci reçu (*Meads v. Meads*, 2012, par. 456).

La règle « qui ne dit mot consent » s'applique aussi à la présentation de la preuve. Toute prétention ou déclaration de fait supposée incorporée à un document sous serment est censée être prouvée, à moins d'avoir été réfutée. Ces documents, souvent appelés « affidavit de vérité¹¹ », sont considérés comme ayant un effet décisif; ils « imposent » à la partie adverse l'obligation de réfuter les faits ou les conclusions qu'ils contiennent (*Papadopoulos v. Borg*, 2009, par. 4-10). On réduit ainsi considérablement le rôle que les juges et les jurys peuvent jouer dans la détermination des faits.

Une autre conséquence de la règle « qui ne dit mot consent » est moins bénigne pour ceux qui l'acceptent. Quand ils combinent cette règle avec la théorie des contrats invisibles, les adeptes du complexe pseudo-juridique se perçoivent comme la cible d'innombrables offres de contrat potentielles, dont chacune est susceptible de les piéger dans de pénibles obligations contraignantes.

Il en résulte une sorte de cauchemar juridique, où l'on cherche en permanence à repérer et à rejeter formellement toute offre de contrat potentielle. Une situation, comme le fait remarquer le juge Rooke dans

10. Par exemple: *Rothweiler v. Payette*, 2018, par. 8; *Re Gauthier*, 2017, annexe B; *Bank of Montreal v. Rogozinsky*, 2014, annexe D; *Royal Bank of Canada v. Skrapec*, 2011, par. 33-34.

11. Par exemple: *Fazakas v. R.*, 2018, par. 2; *R. v. Duncan*, 2013, par. 9; *R. v. Petrie*, 2012; *Royal Bank of Canada v. Skrapec*, 2011, par. 33-34.



l'arrêt *Meads* (2012, par. 471-472), qui n'est pas sans rappeler cette technique de recrutement (non avérée) par laquelle on enrôlait à leur insu des matelots dans la Marine royale en leur offrant une chope de bière au fond de laquelle on avait dissimulé le « shilling du roi ». Accepter la bière et l'argent avait pour effet de créer un contrat de travail contraignant.

Une défense courante contre la règle « qui ne dit mot consent » consiste à déposer des déclarations officielles dans lesquelles on énonce ce qu'on rejette en tout ou en partie. C'est pourquoi on trouve des documents pseudo-juridiques portant la mention « Libre de priviléges », « Tous droits réservés », « UCC 1-207 » ou « UCC 1-308¹² » (« UCC » renvoyant au *Uniform Commercial Code*, le code commercial uniforme américain).

Fait intéressant, les tenants du complexe pseudo-juridique semblent pâtir de la sévérité de la règle « qui ne dit mot consent ». Selon leurs propres lois, un seul échec à découvrir et à rejeter une offre ou un avis crée un accord contraignant. Néanmoins, la technique très courante des « trois lettres » ou des « cinq lettres » fait appel à *une série d'accords unilatéraux imposés pour obtenir un résultat contraignant (prétendument) final*¹³. Plusieurs de ces documents ne font qu'aviser les destinataires qu'une réponse n'a toujours pas été reçue et que leur silence les liera par « habilitation tacite » ou « consentement tacite ».

1.2.3 Pas de crime sans victime

Comme nous l'avons vu plus haut, un principe clé de la « Common Law » est qu'il ne faut pas causer de tort à autrui ni endommager ses biens. Le complexe pseudo-juridique a aussi fait de son corollaire une règle. Tout crime a une victime, et donc si personne n'a été lésé, personne n'a le droit de s'ingérer (Menard, s.d., p. 86; voir aussi Menard, 2004, p. 5, 36; Muljiani, 2000, p. 32-33, 52-53; Tir na Saor, s.d., p. 4).

Le complexe pseudo-juridique intègre ainsi le droit de la responsabilité délictuelle (*tort law*). Cet élément de la common law britannique traite des préjudices à la personne ou aux biens résultant de la négligence d'autrui ou d'actes intentionnels préjudiciables. L'exemple classique est celui de

12. Par exemple: *Medicard Finance Inc. v. Szalontai*, 2001 ; *d'Abadie v. Her Majesty the Queen*, 2018.
13. Par exemple: *Bank of Montreal v. Rogozinsky*, 2014 ; *Re Boisjoli*, 2015 ; *Rothweiler v. Payette*, 2018a ; *Rothweiler v. Payette*, 2018b.



l'accident de voiture : le conducteur fautif est tenu de payer des dommages-intérêts pour indemniser tout préjudice causé aux occupants de l'autre véhicule et tout dommage occasionné à celui-ci.

La version pseudo-juridique du droit de la responsabilité délictuelle n'est pas très différente. Ses partisans acceptent d'être tenus personnellement responsables du tort qu'ils causent aux autres (Lindsay, 1999; Weisman, 2005). L'une des rares variantes consiste en ce que, dans certaines circonstances, par exemple lorsque la personne fautive n'a pas saisi l'occasion de régler par contrat une réclamation, les dommages-intérêts peuvent être triplés¹⁴.

Les adeptes du complexe pseudo-juridique se servent cependant du droit de la responsabilité délictuelle comme d'un bouclier pour contester la validité des procédures judiciaires engagées par l'État dans les cas de crimes «sans victime» et d'application de la réglementation. Ils soutiennent que les poursuites pénales visant à faire respecter des interdictions sont invalides parce qu'il n'y a «aucune partie lésée». Voici des exemples d'interdictions contestées :

1. Les infractions relatives aux véhicules automobiles (*R. v. Petrie*, 2012, par. 12);
2. les exigences de certification professionnelle (*College of Traditional Chinese Medicine Practitioners and Acupuncturists of British Columbia v. Fischer*, 2014, par. 3, 13);
3. l'interdiction de produire de la marijuana (*R. v. d'Abadie*, 2016, par. 12; *R. v. d'Abadie*, 2016, par. 3-4);
4. l'obligation de payer des impôts sur le revenu (*R. v. Desautels*, 2012, par. 54).

Ainsi, la règle «pas de crime sans victime» signifie que l'État n'a pas le droit d'interférer dans des activités qui n'ont causé ni blessure ni dégât. C'est la règle qu'on invoque pour justifier le droit de posséder des marchandises dangereuses (explosifs, stupéfiants), d'acheter et d'utiliser des armes

14. Par exemple : *Bursey v. Canada*, 2015, par. 4; *Re Boisjoli*, 2015, par. 45; *The Law Society of BC v. Dempsey*, 2005, par. 13; *Gravlin v. Canadian Imperial Bank of Commerce*, 2005, par. 8; *R. v. Fearn*, 2014, annexe A; *Papadopoulos v. Borg*, 2009, par. 3.



à feu ou de conduire en état d'ébriété : toutes ces activités sont légales tant qu'il n'y a pas de blessé.

1.2.4 L'autorité déficiente ou limitée de l'État

Le quatrième élément du complexe pseudo-juridique est une théorie qui postule que le pouvoir légal de l'État n'est pas aussi étendu que ce qui est communément admis. Cet élément est le seul qui montre des variations importantes d'une communauté à l'autre. Ce n'est pas une surprise, puisque les détails de la théorie de l'« autorité déficiente ou limitée de l'État » dépendent généralement de l'histoire du territoire considéré ou de la nature du groupe hôte de la théorie. On comprendra mieux à partir de quelques exemples.

Aux États-Unis, les citoyens souverains considèrent que l'autorité de Washington n'entre en jeu que lorsqu'une personne choisit de devenir citoyenne des États-Unis, ce qui n'est pas la même chose que d'être citoyen de l'un des 50 États (Koniak, 1996, p. 81-83 ; Sullivan, 1999, p. 797-798 ; Harris, 2005, p. 294-297). La première forme de citoyenneté serait un effet caché du 14^e amendement de 1868 (Erickson, 1999, p. 9-12 ; Berger, 2016, p. 3-4 ; Sullivan, 1999, p. 801-804). Elle peut cependant être révoquée, après quoi la personne concernée n'est plus soumise qu'à la « Common Law » (Erickson, 1999, p. 22-25, 34-35 ; Koniak, 1996, p. 68, 93-97 ; Berger, 2016, p. 5-6 ; Sullivan, 1999, p. 792-795, 809-911).

Les *freemen* de la République d'Irlande, pour leur part, prétendent n'être véritablement soumis qu'à la Loi des Brehons, l'ancien droit commun irlandais (Tir na Soar, s.d., p. 4). Des membres de la Church of the Ecumenical Redemption International (Église de la rédemption œcuménique internationale ; voir *Meads v. Meads*, 2012, par. 123-139, 183-188 ; Netolitzky, 2016a, p. 627-628) soutiennent que le serment fait par la reine Elizabeth II de défendre la Bible du roi Jacques est un contrat et que par conséquent les règles chrétiennes sont supérieures aux lois promulguées par l'État (*Law Society of British Columbia v. Crischuk*, 2017, par. 24-28, 30-32 ; *R. v. Crischuk*, 2007, par. 8-12).

Les fidèles du Moorish Science Temple of America (Temple de la science maure d'Amérique) utilisent plusieurs arguments du type « autorité déficiente ou limitée de l'État ». Certains, comme les membres de la soi-disant Nation Washitaw, prétendent être les premiers occupants des Amériques,





descendants d'anciens Afro-Américains qui auraient voyagé depuis le continent de Mu à l'époque de Moïse. Cela leur conférerait un statut spécial par rapport à l'État (*Bey v. Indiana*, 2017, p. 3-4; *Marrakush Society v. New Jersey State Police*, 2009; Dew, 2015).

D'autres revendiquent l'immunité de juridiction en vertu de traités conclus au XVIII^e siècle par les États pirates barbaresques du Maroc (*Bey v. Indiana*, 2017, p. 3-4; *Marrakush Society v. New Jersey State Police*, 2009; *Murakesh Caliphate of Amexem Inc. v. New Jersey*, 2011, p. 249, 260-261, 269-272; Compari, 2014) ou empruntent aux citoyens souverains les idées liées au 14^e amendement en les adaptant aux personnes afro-américaines (Dew, 2016, p. 78-80) – en dépit du fait que les citoyens souverains eux-mêmes refusent de reconnaître les personnes de cette ascendance comme des citoyens à part entière.

La communauté des « citoyens du Reich » (*Reichsbürger*), apparue en Allemagne au milieu des années 1980, avance diverses explications à l'appui de l'idée voulant que l'actuelle République fédérale d'Allemagne n'existe pas (Rathje, 2014, p. 14-20; Wilking, 2015, p. 17-23, 102-118, 212-213; *FG [Finanzgericht]Münster n° 14*, 2015; Casper et Neubauer, 2012; Schumacher, 2016). Par exemple :

1. La République fédérale d'Allemagne s'est éteinte à la suite de la réunification ratée avec la République démocratique allemande.
2. Seule l'armée allemande a capitulé en 1945, pas le Troisième Reich.
3. La Cour constitutionnelle fédérale aurait statué dans un arrêt de 1973 que le Reich existe toujours.
4. L'Allemagne est toujours sous occupation alliée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Ces théories auraient pour corollaire que les autorités et le droit allemands « conventionnels » sont inopérants. S'appuyant sur le complexe pseudo-juridique, les citoyens du Reich affirment que l'autorité apparente de l'État découle en réalité de contrats invisibles passés avec une société commerciale : « *Deutschland GmbH* » (ou, si l'on veut, « *Allemagne inc.* »).

La communauté très morcelée des citoyens du Reich prétend que la véritable autorité est dévolue à un gouvernement, à une constitution et à un droit antérieurs à 1945, qui les régissent ainsi que l'État allemand





véritable (mais latent). Il existe des dizaines de prétendus Reich secrets, dont l'origine remonterait jusqu'aux années 1800. Certaines branches du mouvement se réclament d'États antérieurs à l'unification de l'Allemagne, comme la Prusse, tandis que d'autres se sont déclarées États indépendants et autoadministrés ou villes libres (Wilking, 2015, p. 24-36).

Les détails précis de cet élément constitutif du complexe pseudo-juridique n'ont pas tellement d'importance. L'essentiel réside dans cette idée qu'il existe une raison identifiable pour laquelle l'autorité dont les acteurs étatiques se prévalent n'a pas la portée qu'on lui suppose généralement. Il est toutefois important que le motif de l'« autorité déficiente ou limitée de l'État » soit conceptuellement compatible avec les institutions locales. Quand le complexe pseudo-juridique pénètre un nouveau territoire, cet élément est souvent adapté. Quand, par exemple, il a été introduit au Canada, le gourou antifiscal Eldon Warman a mis au panier la thèse du 14^e amendement, chère au mouvement américain des citoyens souverains, et s'est plutôt appuyé sur de prétendues lacunes et omissions dans le processus d'accession à l'indépendance pour attaquer la légitimité de l'État canadien (Netolitzky, 2018c, p. II[B][2]).

1.2.5 La théorie dualiste de l'homme de paille

Les quatre éléments que nous avons vus jusqu'à maintenant servent de base au cinquième, qui est la composante la plus innovante du complexe pseudo-juridique : la théorie dualiste de l'« homme de paille » (*strawman*). Cette théorie est maintenant bien documentée (Netolitzky, 2016a, p. 633-635 ; Netolitzky, 2016b, p. 144-145 ; Netolitzky, 2018b, p. III[C] ; Perry *et al.*, 2017, p. 25-27). Voici comment nous pourrions la résumer :

1. Toute personne physique, concrète, est liée ou associée à un double moral, immatériel, qui est son « homme de paille ».
2. L'État a une autorité intrinsèque sur l'homme de paille, mais pas sur la personne physique, qui est l'être humain véritable. Il se sert du lien entre la part physique et la part morale de cette dualité comme d'un canal pour exercer son autorité.
3. L'État attache l'homme de paille à la personne physique au moyen d'un contrat caché qui peut prendre la forme d'un certificat de naissance ou de pièces d'identité.



4. L'homme de paille est identifié par un nom en lettres majuscules (par exemple, JOHN SMITH). C'est la raison pour laquelle les noms apparaissent en majuscules dans les documents administratifs et juridiques. En réalité, ces documents ne se réfèrent pas à la personne physique, mais à son double moral.
5. Une personne peut récuser l'autorité de l'État en affirmant qu'elle n'est pas cet homme de paille, ou en rompant le contrat qui la lie à ce dernier.
6. Une fois l'homme de paille supprimé, la personne n'est plus soumise qu'à la « Common Law ».

La théorie de l'homme de paille est une caractéristique unique au complexe pseudo-juridique. Ce qui s'en rapprocherait le plus dans les systèmes juridiques « conventionnels », c'est la société commerciale, qui est une entité morale exploitée par ses propriétaires, mais distincte et séparée de ceux-ci. Si la société commerciale offre des avantages et une protection à ses propriétaires grâce au « voile de la personnalité juridique », l'homme de paille serait plutôt comme un parasite, imposé aux individus pour exercer sur eux une influence et un contrôle externes. Cette théorie présente par ailleurs des similitudes frappantes avec les traditions associées à la possession démoniaque et à l'exorcisme (Netolitzky, 2018b, p. III[C][4]).

La théorie de l'homme de paille repose sur d'autres éléments du complexe pseudo-juridique et représente pour cette raison un argument de second ordre (Netolitzky, 2018b, p. III[C][4]). L'homme de paille soumet l'individu à l'autorité de l'État en vertu du principe « tout est contrat ». C'est le seul moyen pour les autorités de mettre en application leur législation, compte tenu de l'« autorité déficiente ou limitée de l'État », et de contourner l'exigence « pas de crime sans victime ». Le contrat de l'homme de paille est un « contrat invisible », et il reste valable tant qu'on ne l'a pas rejeté, comme le prévoit la règle « qui ne dit mot consent ».

Même une fois qu'ils se sont débarrassés de leur homme de paille, les individus doivent faire preuve de prudence et de vigilance, car ils pourraient être piégés par un autre contrat invisible, faire l'objet d'un *joinder* et être à nouveau soumis à l'autorité de l'État.





Du fait que l'individu n'est soumis qu'à la « Common Law », la théorie de l'homme de paille organise les autres éléments du complexe pseudo-juridique en une explication globale, et ce, bien qu'il ait été entraîné malgré lui, par des acteurs malveillants, dans une subordination cachée à une autorité étatique illégitime. Le titre d'un documentaire *freeman britannique, Strawman : The Nature of the Cage* (L'homme de paille : la nature de la cage), illustre dans un style évocateur comment, pour les gens hostiles aux autorités étatiques, policières et judiciaires, la théorie de l'homme de paille vilipende l'autorité « conventionnelle » tout en promettant un moyen d'évasion.

1.2.6 Fausses conceptions financières

Le dernier élément constitutif du complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques est un ensemble d'idées qui, allègue-t-on, permettent de se procurer de l'argent gratuitement ou de se libérer d'une dette. Nous nous contenterons ici d'en faire le survol.

La plus ancienne de ces fausses conceptions financières dérive du système des réserves fractionnées, une facette des pratiques bancaires modernes. En gros, il s'agit du fait que les banques prêtent plus d'argent qu'elles n'en conservent réellement en dépôt. Cette pratique a donné lieu à une théorie selon laquelle les banques « créent de l'argent à partir de rien » et que, par conséquent, l'emprunteur n'a aucune obligation de rembourser cet argent imaginaire (Netolitzky, 2019, p. II[A][3]). Les variations sur ce thème incluent l'idée que la signature de l'emprunteur crée l'argent, ou encore que l'argent réel est adossé à de l'or, contrairement à la « monnaie fiduciaire » qui est, pour cette raison, sans valeur (Netolitzky, 2019, p. II[A][3]). On s'appuie sur ce motif pour refuser de rembourser ses dettes.

La deuxième fausse conception financière prend à contresens le fonctionnement des lettres de change. Il s'agit d'un stratagème par lequel on prétend essentiellement qu'il est possible de payer une dette avec une promesse de paiement, qu'on acquitte ensuite au moyen de diverses explications compliquées, dont aucune n'implique de payer en espèces (Netolitzky, 2019, p. II[A][3]).

La dernière fausse conception financière, communément appelée « théorie de la rédemption », « acceptation pour valeur » ou « A4V » (pour « *Accept for Value* »), est liée au mythe de l'homme de paille (*Meads v. Meads*, 2012,





par. 531-543). Selon cette conception, l'homme de paille est, à sa création, associé à un compte bancaire secret géré par l'État, qui contient des sommes importantes. En présentant les bons documents, la personne concrète liée à un tel homme de paille peut accéder à cet argent.

Inutile de dire qu'aucune de ces procédures ne fonctionne réellement. Leur popularité dans le milieu pseudo-juridique confirme néanmoins que la promesse d'argent gratuit exerce un attrait durable. Cet attrait explique peut-être le caractère relativement inventif de cet élément du complexe pseudo-juridique, bien que les nouveaux stratagèmes imaginés soient presque toujours une variante de l'une ou l'autre de ces trois fausses conceptions de base (Netolitzky, 2019, p.II[A][3])¹⁵.

Conclusion

Le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques est convaincant et attrayant pour à peu près n'importe quel groupe antiétatique, puisqu'il prétend créer un mécanisme permettant de s'émanciper et de se mettre hors d'atteinte de l'autorité de l'État (tout est contrat, pas de crime sans victime, théorie de l'homme de paille), ainsi que de riposter à des mesures perçues comme illégitimes, au moyen de barèmes d'honoraires et d'autres accords unilatéraux imposés (tout est contrat, qui ne dit mot consent). Fait notable, le complexe pseudo-juridique ne soutient pas à la base la formation de groupes policiers, judiciaires ou administratifs parallèles, bien qu'on ait observé cette réaction face aux autorités étatiques perçues comme ayant ignoré la loi véritable, la «Common Law» (Netolitzky, 2016b, p. 154-164, 168, 187-190; Erickson, 1999, p. 22-25; Koniak, 2016, p. 93-97; Sullivan, 1999, p. 792-795; Harris, 2005, p. 287-292).

Il importe de noter que le complexe pseudo-juridique n'est pas une simple «boîte à outils», émotionnellement neutre, pour acteurs antiautoritaires. Les principes de ce courant de pensée et le discours qui l'entoure supposent que des gens ordinaires sont piégés et réduits à l'impuissance dans un système illégitime administré par des conspirateurs qui agissent

15. Un exemple: l'organisation britannique WeRe Bank, qui vendait pour une somme modique des chèques en blanc permettant soi-disant de rembourser de grosses dettes, fondait son stratagème sur l'idée voulant que «les banques créent de l'argent» et sur la fausse lettre de change (*Servus Credit Union Ltd v. Parlee*, 2015).





dans la clandestinité. Le complexe pseudo-juridique n'est donc pas seulement un outil de résistance : c'est aussi un motif de haine.

Nous l'avons dit, les arguments pseudo-juridiques ne fonctionnent jamais. Comment se fait-il alors que le complexe pseudo-juridique subsiste et continue de se propager 20 ans plus tard ?

Il est indéniable que certains de ses adeptes sont de « vrais croyants » qui se lancent dans de longues campagnes pour parvenir à faire respecter ce qu'ils considèrent comme leurs droits. Pour les chercheurs en sciences sociales, la question de savoir pourquoi cela se produit, et pourquoi ce phénomène ne mène généralement pas à la formation de groupes d'autodéfense antiautoritaires ni à des actes de violence est d'importance.

S'agirait-il d'un *simulacre* de résistance ? Si tel est le cas, il coûte très cher à ses partisans. Le complexe pseudo-juridique fonctionnerait-il à la manière d'un système magique dont les adeptes, privés de points d'appui logiques et solides, seraient prisonniers comme des alchimistes médiévaux, s'efforçant d'affiner leurs formules et tendant vers des résultats qui ne se matérialiseront jamais ? Ou est-ce que de voir la loi à la fois comme un « piège » et une « porte de sortie » aurait pour effet de les tenir à l'écart des affrontements violents et de faire de leur mouvement (pour une grande part à tout le moins) une « guerre de paperasse » ?

Ce qui est clair, c'est que le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques forme désormais une matrice conceptuelle autoportante qui, avec quelques ajustements, peut s'adapter à de multiples contre-cultures et groupes contestataires. L'homme de paille, avec le concours de concepts juridiques modifiés et de références textuelles déformées, en est la clé de voûte.

Un aspect fascinant de ce complexe est qu'il n'a pas de bible¹⁶. Il n'existe pas de texte unique ou de ressource clé vers lesquels une personne pourrait se tourner pour s'initier aux arguments pseudo-juridiques et en maîtriser les règles. Les idées pseudo-juridiques circulent à travers une foule de ressources éphémères mais complémentaires : des sites Web, des documents isolés, des textes courts ou volumineux (souvent très mal écrits) et, surtout, des vidéos sur YouTube.

16. À l'exception peut-être de l'arrêt *Meads v. Meads* (2012).





Le complexe pseudo-juridique n'a pas non plus souvenir de sa propre histoire. Ses partisans semblent avoir peu de connaissances quant à son origine ou d'intérêt pour le sujet – ce qui est logique, en un sens, puisque la « Common Law » est censée être universelle et intemporelle.

À bien des égards, le complexe mémétique des arguments pseudo-juridiques est une pure expression de la culture du millénarisme improvisé (Barkun, 2013). Ses sources sont légion, mais marginalisées. Il renvoie à un ensemble de prétendues lois issues d'une multitude de sources diverses. Les arguments pseudo-juridiques n'ont pas de fondement clair, mais ils sont omniprésents dans la contre-culture mondiale, évoquant un droit imaginaire qui parle au nom de ceux qui se perçoivent comme persécutés et dépossédés.

BIBLIOGRAPHIE

- ANB v. Hancock*, 2013 ABQB 97.
- Baker, J., « The Law Merchant and the Common Law Before 1700 », *The Cambridge Law Journal*, vol. 38, n° 2, 1979, p. 295-322.
- Bank of Montreal v. Rogozinsky*, 2014 ABQB 771.
- Barkun, Michael, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America* (2^e éd.), Berkeley, University of California Press, 2013.
- Berger, J., « Without Prejudice: What Sovereign Citizens Believe », Washington, George Washington University Program on Extremism, Center for Cyber & Homeland Security, 2016, https://cchs.gwu.edu/sites/cchs.gwu.edu/files/downloads/Occasional%20Paper_Berger.pdf
- Bey v. Indiana*, Cour d'appel fédérale pour le Septième circuit, 3 février 2017, n° 16-1589.
- Black, Robert, « "Constitutionalism" : The White Man's Ghost Dance », *John Marshall Law Review*, vol. 31, 1998, p. 513-520.
- Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*. Oxford, Clarendon Press, 1765-1769, Trad. française: *Commentaires sur les lois anglaises*, Paris, Bossange, 1823.
- Bundesverwaltungsgericht (Tribunal administratif fédéral d'Allemagne), arrêt du 5 avril 2017, G314.2151325.1.00, [http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/Bvwg/BVWGT_20170405_G314_2151325_1_00.html](http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/Bvwg/BVWGT_20170405_G314_2151325_1_00/BVWGT_20170405_G314_2151325_1_00.html)
- Bursey v. Canada*, 2015 FC 1307.



- Casper, Christa et Neubauer, Neihard, « Durchs wilde Absurdistan-orer: Wie „Reichsbürger“ den Fortbestand des Deutschen Reiches beweisen wollen », *Landes- und Kommunalverwaltung*, vol. 12, 2012, p. 529-537.
- College of Traditional Chinese Medicine Practitioners and Acupuncturists of British Columbia v. Fischer*, 2014 BCSC 985.
- Compari, Kaitlyn, « The Moorish Science Temple of America and the Legal System: Exploring the Need to Take Proactive Measures Against Radical Members of an Incorporated Religion », *Rutgers Journal of Law and Religion*, vol. 15, 2014, p. 507-539.
- Curle v. Curle*, 2014 ONSC 1077.
- d'Abadie v. Her Majesty the Queen*, 2018 ABQB 298.
- Dew, Spencer, « Washitaw de Dugdahmoundyah: Counterfactual Religious Readings of the Law », *Novo Religio*, vol. 19, n° 2, 2015, p. 65-82.
- Dew, Spencer, « “Moors Know the Law”: Sovereign Legal Discourse in Moorish Science Religious Communities and the Hermeneutics of Supersession », *Journal of Law and Religion*, vol. 31, n° 1, 2016, p. 70-91.
- Erickson, Chuck, *The Anti-Government Movement Guidebook*, National Center for State Courts, 1999, http://www.tulanelink.com/pdf/anti-gov_movement_guidebook.pdf
- Fazakas v. R.*, 2018 NBQB 12.
- Finanzgericht Münster (Tribunal des finances de Münster), arrêt du 14 avril 2015, 1 K 3123/14 F, <https://openjur.de/u/853611.html>
- Gauthier v. Starr*, 2016 ABQB 213.
- Gough, John Wiedhoft, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Gravlin v. Canadian Imperial Bank of Commerce*, 2005 BCSC 839.
- Harris, Angela P., « Vultures in Eagle's Clothing: Conspiracy and Racial Fantasy in Populist Legal Thought », *Michigan Journal of Race and Law*, vol. 10, n° 2, 2005, p. 269-326.
- JuriGlobe*, <https://www.juriglobe.ca/>
- Kent, Stephen A., « Freemen, Sovereign Citizens, and the Challenge to Public Order in British Heritage Countries », *International Journal of Cletic Studies*, vol. 6, 2015, p. 1-15.
- Kent, Stephen A. et Willey, Robin D., « Sects, Cults, and the Attack on Jurisprudence », *Rutgers Journal of Law and Religion*, vol. 14, n° 2, p. 306-360.
- Koniak, Susan P., « When Law Risks Madness », *Cardozo Studies in Law and Literature*, vol. 8, 2013 [1996], p. 65-138.
- Koniak, Susan P., « The Chosen People in Our Wilderness », *Michigan Law Review*, vol. 95, 1997, p. 1761-1797.
- Law Society of British Columbia v. Crischuk*, 2017 BCSC 531.



- Liberty, Johnny, *The Global Sovereign's Handbook*, Ashland, Institute for Communication Resources, 2004.
- Lindsay, David Kevin, *Rights Denied! How Your Government Has Stolen Your Right To Use The Highways You Pay For!*, Winnipeg, AaA Publishing, 1999.
- Marrakush Society v. New Jersey State Police*, Cour de district des États-Unis, district du New Jersey, 30 juillet 2009, n° 09-2519.
- Meads v. Meads*, 2012 ABQB 571.
- Medicard Finance Inc. v. Szalontai*, 2001 BCPC 86.
- Menard, Robert Arthur, *Letters to Authorities*, Vancouver, Elizabeth Anne Elaine Society, 2003.
- Menard, Robert Arthur, *Bursting Bubbles of Government Deception*, Vancouver, Elizabeth Anne Elaine Society & Freddie Freepickle Productions, 2004.
- Menard, Robert Arthur, *Application and Submission Means: Drop'em, Bend Over & Don't Expect Lube, How The Government REALLY Gains Power*, s.d., Publié à compte d'auteur.
- Mercier, George, *Invisible Contracts*, Publié à compte d'auteur, 1986.
- Muljiani, Alex, *Becoming Free of the Canada Income Tax Act*, Version condensée, 2000, <http://web.archive.org/web/19991128102155/http://www.detaxcanada.org:80/intro.htm>
- Murakesh Caliphate of Amexem Inc. v. New Jersey*, Cour de district des États-Unis, district du New Jersey, 13 mai 2011, 790 F. Supp. 2d 241.
- Netolitzky, Donald J., «The History of the Organized Pseudolegal Commercial Argument [OPCA] Phenomenon in Canada», *Alberta Law Review*, vol. 53, n° 3, 2016a, p. 609-642.
- Netolitzky, Donald J., «Organized Pseudolegal Commercial Arguments [OPCA] in Canada: an Attack on the Legal System», *Journal of Parliamentary and Political Law*, vol. 10, 2016b, p. 137-193.
- Netolitzky, Donald J., «Organized Pseudolegal Commercial Arguments in Canadian Inter-Partner Family Law Court Disputes», *Alberta Law Review*, vol. 54, n° 4, 2017, p. 955-996.
- Netolitzky, Donald J., «Lawyers and Court Representation of Organized Pseudolegal Commercial Argument [OPCA] Litigants in Canada», *University of British Columbia Law Review*, vol. 51, n° 2, 2018a, p. 419-488.
- Netolitzky, Donald J., «Organized Pseudolegal Commercial Arguments [“OPCA”] as Magic and Ceremony», *Alberta Law Review*, vol. 55, n° 4, 2018b, p. 1045-1087.
- Netolitzky, Donald J., «A Pathogen Astride the Minds of Men: The Epidemiological History of Pseudolaw», Conférence donnée lors d'un symposium du CEFIR sous le thème des *Sovereign Citizens in Canada*, 2018c.
- Netolitzky, Donald J., «After the Hammer: Six Years of *Meads v. Meads*», *Alberta Law Review*, vol. 56, n° 4, 2019, p. 1167-1208.



Netolitzky, Donald J. et Rooke, John D., «Organized Pseudolegal Commercial Argument [OPCA] Litigants: New Challenges in the Internet Age», Table ronde nationale organisée par le CIAJ (Institut canadien d'administration de la justice) sur les plaigneurs quérulents, Toronto, 2016.

New Brunswick (Minister of Social Development) v. J.A., 2013 NBQB 147.

Papadopoulos v. Borg, 2009 ABCA 201.

Partridge, Christopher, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, Londres, T&T Clark International, 2005.

Perry, Barbara, Hofmann, David C. et Scrivens, Ryan, *Broadening our Understanding of Anti-Authority Movements in Canada*, Waterloo, TSAS, Document de travail n° 17-02, 2017.

Pomerleau c. Canada (Agence du revenu), 2017, par. 92.

Quatloos, <http://www.quatloos.com/Q-Forum/index.php>

R. v. Abadie, 2016 SKQB 101.

R. v. Crischuk, 2007 BCPC 470.

R. v. d'Abadie, 2016 SKCA 72.

R. v. Desautels, 2012 SKPC 29.

R. v. Duncan, 2013 ONCJ 160.

R. v. Fearn, 2014 ABQB 233.

R. v. Petrie, 2012 BCSC 2110.

Rathje, Jan, *Die Reichsbürger: Überzeugungen, Gefahren und Handlungsstrategien*, Berlin, Amadeu Antonio Stiftung, janvier 2014.

Re Boisjoli, 2015 ABQB 629.

Re Gauthier, 2017 ABQB 555.

Republic Keepers, s.d., <http://republickeepers.squarespace.com/maxims-of-law>

Rothweiler v. Payette, 2018a ABQB 134.

Rothweiler v. Payette, 2018b ABQB 288.

Royal Bank of Canada v. Skrapec, 2011 BCSC 1827.

Schumacher, Gerhard, *Vorwärts in die Vergangenheit: Durchblick durch einige „reichsideologische“ Nebelwände*, Hanovre, JMB Verlag, 2016.

Servus Credit Union Ltd v. Parlee, 2015 ABQB 700.

Slater, Brian, *Sovereign Citizen Movement: an empirical study on the rise in activity, explanations of growth, and policy prescriptions*, Naval Postgraduate School, 2016, http://calhoun.nps.edu/bitstream/handle/10945/50485/16Sep_Slater_Brian.pdf

SS (Re), 2016 ABPC 170.

Strawman – The Nature of the Cage, 2015, <http://natureofthecage.com>



- Sullivan, Francis X., «The “Usurping Octopus of Jurisdictional/Authority”: The Legal Theories of the Sovereign Citizen Movement», *Wisconsin Law Review*, 1999, p. 785-823.
- The Law Society of BC v. Dempsey*, 2005 BCSC 1277.
- Tir na Saor, *Freeman Guide*, s.d., <https://archive.org/details/FREEMANGUIDE>
- Vaché, James et DeForrest, Mark, «Truth or Consequences: The Jurisprudential Errors of the Militant Far-Right», *Gonzaga Law Review*, vol. 32, n° 3, 1997, p. 593-620.
- Weisman, Charles A., *Maxims of Law*, Apple Valley, Weisman Publications, 1990.
- Weisman, Charles A., *The Right to Travel (Liberty or License?)* (4^e éd.), Apple Valley, Weisman Publications, 2005.
- Wessinger, Catherine, *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate*, New York, Seven Bridges, 2000.
- Wilking, Dirk, *Reichsbürger“: Ein Handbuch*, Potsdam, Brandenburgische Universitätsdruckerei und Verlagsgesellschaft Potsdam mbh, 2015.







Conclusion

Comprendre la nature de la montée de l'extrême droite

Frédéric Boily

Les groupes extrémistes de droite suscitent une intense curiosité, notamment auprès des médias qui sont friands de leurs frasques. Dans cette population, on retrouve en effet des personnages hauts en couleur, comme le manifestant à cornes (QAnon Shaman) qui a participé à l'assaut contre le Capitole de Washington en janvier 2021, ainsi que des opinions où s'invitent les théories du complot les plus étranges. Cela fascine assurément, mais, comme le rappelait à juste titre David Morin, l'intérêt parfois disproportionné pour l'extrême droite a peut-être contribué à fausser quelque peu notre jugement, du moins pour ce qui concerne le Canada :

Au cours des dernières années, médias et experts – et je m'inclus dans la critique – lui ont peut-être accordé une place disproportionnée en comparaison du nombre de ses militants et militantes et de son influence dans la société. Influence Communication nous apprenait récemment que la couverture médiatique des groupes québécois d'extrême droite avait augmenté de 600 % entre 2016 et 2017. (Chalifour, 2018, p. 217)

Si cette observation invite à une certaine prudence quand vient le moment d'aborder le phénomène, elle ne dispense nullement de l'effort d'examiner la mouvance extrémiste de droite, bien au contraire.

Au-delà du caractère sensationnaliste de la couverture de l'extrême droite dans les médias, il n'est pas simple de se pencher sur les phénomènes extrémistes. D'abord, la question des frontières idéologiques entre les termes se pose avec force. « Moins connotée [que la notion de terrorisme], la notion d'extrémisme n'en est pas moins ambiguë en philosophie politique. Il n'existe pas d'échelon de mesure objectif et absolu de ce qui serait "extrême" par comparaison à ce qui serait "modéré" » (Morin *et al.*, 2021, p. 11). L'ampleur du phénomène reste aussi un sujet largement débattu par les





spécialistes. Existe-t-il une montée de l'extrême droite comme le prétend le titre de cet ouvrage? Et si oui, de quelle nature est-elle? Pour répondre à ces deux questions, en apparence simple, il faut préalablement s'entendre sur ce que signifie le terme de montée ainsi que sur celui d'extrême droite.

Il est nécessaire de commencer par une observation banale, mais lourde de conséquences, celle voulant que ce concept ne possède pas la même signification en sciences sociales qu'en sciences de la nature. En effet, il n'est guère possible de mesurer une montée de l'extrême droite, comme on le ferait pour mesurer une montée des eaux avec une échelle graduée extrêmement précise, laquelle permettrait, par effet d'imitation, de dire avec assurance que l'on assiste à une crue d'extrémisme de droite. En fait, avec le débit d'une rivière, il est même possible de reculer dans le temps et de dire avec précision quel était le niveau de l'eau à une époque donnée. Or, nous n'avons pas toujours ce luxe lorsque vient le temps de parler d'une idéologie, même s'il existe bien quelques indicateurs, comme les actes haineux (nous y reviendrons plus loin), mais dont le signalement pose problème, tout comme il est possible de faire des comparaisons. Dans ce dernier cas, dès le moment où l'acte comparatif s'effectue avec des idéologies éloignées dans le temps, la question du contexte vient compliquer les choses, la nature même du phénomène examiné ayant pu évoluer et changer grandement à travers le temps. Certes, il est facile de démontrer que l'extrême droite était particulièrement vivace sur le continent européen dans les années 1930. Mais il est plus difficile de dire, pour des cas précis comme le Canada, si l'on assiste bien maintenant à une montée de l'extrême droite. Les indicateurs utilisés aujourd'hui pour mesurer cette montée sont-ils pertinents et justes? Sont-ils comparables avec ceux du passé? C'est qu'ils ne sont pas forcément les mêmes. Par exemple, l'antiégalitarisme est bien moins fort aujourd'hui que par le passé, sans compter que la comparaison, acte nécessaire en sciences sociales, peut se transformer en action militante.

D'ailleurs, le terme même d'extrême droite est sujet à discussion et son acception peut varier d'un endroit à l'autre. Ainsi, on ne compte plus les débats concernant la manière de qualifier le Front national, maintenant Rassemblement national. Extrême droite ou droite extrême, alors que le parti de Marine Le Pen propose maintenant en matière d'économie une sorte de «social-populisme de crise», selon l'expression de Gilles Ivaldi (Boily, 2022a)? Dans ces conditions, comment observer ou prétendre observer sans partisanerie un phénomène qui suscite autant les passions, tant il jure



avec l'éthos démocratique actuel? L'extrême droite n'est pas un concept neutre, et on peut ici paraphraser Renée Frégesi qui affirmait que «la qualification de dictature ou de démocratie ne relève pas seulement de l'analyse scientifique mais aussi de la lutte idéologique» (Frégesi, 2023, p. 31). Ce qui vaut pour la dictature vaut également pour l'extrême droite, concept controversé s'il en est (Taguieff, 2014, p. 216-231).

Dans un texte d'analyse pour *La Revue de Deux Mondes*, le spécialiste de l'extrême droite en France, Jean-Yves Camus, notait lui aussi que derrière le foisonnement de l'emploi du terme se profilait le problème de l'usage militant à caractère disqualifiant:

L'inflation des tentatives pour définir les contours du phénomène, depuis les années 1980, est impressionnante et l'utilisation quotidienne du mot par les médias, pour désigner tout ce qui, participant au jeu démocratique ou non, se situe à droite des partis conservateurs, libéraux et chrétiens-démocrates classiques, facilite d'autant moins la clarification que les usages militants du terme «extrême droite» sont légion et visent à délégitimer toutes les formations qu'il cible, sans pour autant confronter leur programme à une batterie de critères sérieux. (Camus, 2022, p. 232.)



Autant de défis théoriques et méthodologiques qui font barrage à la compréhension du phénomène et qui compliquent la tâche de ceux souhaitant l'examiner. Ces derniers ne sont pas aussi nombreux au Canada et au Québec qu'en Europe, la littérature sur le sujet restant encore aujourd'hui «embryonnaire» au Québec et au Canada anglais (Nadeau et Helly, 2016, p. 506). Cette situation s'expliquerait par ce que, contrairement à l'Europe, le Canada ne compte pas de formations politiques semblables au Rassemblement national de Marine Le Pen, pour ne prendre que cet exemple. Mais il ne faut pas négliger le développement de discours extrémistes, notamment au moment de l'élection de 2019, encore qu'il soit difficile d'identifier les extrémistes de droite canadiens qui sont souvent perdus ou cachés, si l'on peut dire, au sein de sites Web américains (Momani et Deschamps, 2021, p. 38). Toutefois, certaines recherches permettent maintenant, au Québec, d'éclairer un peu plus que par le passé le phénomène.

Dans une étude publiée par le Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux, les idéologies politiques et la radicalisation (CEFIR), les résultats allaien dans le sens d'une présence accrue à la fois de groupes et d'événements liés à l'extrême droite (Nadeau *et al.*, 2021). À



cet égard, Frédéric Nadeau, spécialiste de l'extrême droite au Québec, propose un découpage temporel en quatre phases pour décrire l'évolution du phénomène au cours de la décennie 2010-2020. À une « phase de germination » (2010-2013) durant laquelle l'extrême droite constituait « un phénomène marginal » (Nadeau, 2023, p. 202), aurait succédé une « phase d'éclosion » où l'extrême droite est devenue plus voyante dans l'espace public (p. 203). Cependant, ce sont les années 2017-2019 qui constitueront la « phase de croissance », avec une augmentation notable des événements et des manifestations, ainsi que l'émergence de 13 nouveaux groupes (p. 204). En ce sens, le terrain était prêt lorsque la pandémie a éclaté, laquelle constitue la quatrième phase selon Nadeau. Il faut noter cependant que la période la plus ouvertement favorable à l'extrême droite est relativement courte, ce qui ajoute à la difficulté de cerner le phénomène sur un temps plus long d'une décennie ou plus. Enfin, si mesurer la durée des événements est un exercice qui demeure nécessaire, cela ne suffit peut-être pas lorsqu'il s'agit de saisir la nature de l'extrême droite.

1. La multiplicité des prismes d'analyse

Une autre façon de surmonter les problèmes mentionnés plus haut, c'est de croiser différentes approches méthodologiques et de multiplier les angles d'analyse afin de mieux cerner le phénomène de l'extrême droite. On reproche aux collectifs, souvent à juste titre, de n'être qu'un empilement de textes disparates n'ayant d'autre lien entre eux que de se retrouver sous la même couverture. Pourtant, il est aussi nécessaire, à certains moments, de réunir des chercheurs qui, de leurs points de vue disciplinaires respectifs, pourront éclairer des parties d'un ensemble plus vaste, comme c'est le cas ici avec l'extrême droite au Québec et ailleurs. Le collectif comprend en effet des textes qui cherchent à définir l'extrême droite et à montrer quels sont les liens à cet égard entre le passé et le présent, alors que d'autres s'attachent à examiner des groupes sous différents prismes, par exemple, comme un mouvement social dans le cas du chapitre consacré à La Meute, ou encore à étudier des événements récents qui illustrent ce qu'est l'extrême droite aujourd'hui.

La lecture des deux premiers chapitres éclairera le lecteur sur la nature historique de l'extrême droite, notamment celui de Marc Imbeault qui porte sur la pensée de Charles Maurras. On pourrait penser que ce texte détonne dans le cadre de cet ouvrage mais il faut rappeler deux choses :



d'une part, à son époque, la pensée de Maurras a exercé une influence considérable sur l'élite intellectuelle canadienne-française (Pomeyrols, 1996; Trépanier, 1999), par exemple, sur le jeune Pierre Elliott Trudeau qui a lu Maurras et, surtout, sur son ami Jean-Baptiste Boulanger avec qui le futur premier ministre entretenait une « collaboration politique étroite » (Nemni et Nemni, 2006, p. 237). D'autre part, et au-delà du seul intérêt historique, l'examen de la pensée maurassienne permet au lecteur de se doter d'un instrument d'analyse qui rend possible des comparaisons avec les idées d'extrême droite aujourd'hui, d'en voir l'évolution et les changements, mais aussi les constantes. Dans le cas présent, la lecture de ce texte ne permet pas de retrouver les idées de Maurras aujourd'hui, ce serait même plutôt l'inverse, soit de montrer que le maurassisme n'a pas traversé le siècle si l'on songe à des thématiques comme celle de la monarchie. De plus, les auteurs qui permettent de décoder la pensée maurassienne, comme Hippolyte Taine, Auguste Comte ou encore Joseph de Maistre, ne sont plus à la mode de nos jours (p. 41).

L'étude de Martin Geoffroy consacrée à la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X montre elle aussi que certains courants d'extrême droite ne sont guère présents au Québec. Ainsi, contrairement à sa situation en France, la Fraternité reste marginale au Québec, sa présence se faisant surtout sentir au Canada anglais. Voilà qui montre que l'extrême droite québécoise se positionne sur des thématiques qui ne sont plus celles d'autan, le catholicisme traditionaliste appartenant à un temps révolu. D'ailleurs, plusieurs des textes du collectif montrent en effet ce changement de climat idéologique. En revanche, comme l'explique Marc Imbeault, les « mécanismes de pensée » relatifs à la question de l'identité nationale ne sont quant à eux pas forcément disparus.

Le même souci de dégager des mécanismes de pensée, un style et une forme d'argumentation similaires se retrouve dans le texte de Frédéric Boily lorsque vient le moment de définir l'extrême droite. À partir d'une analyse qui examine une tentation extrémiste dans le passé canadien-français avec les Jeune-Canada, l'auteur montre qu'on ne peut s'étonner de la présence aujourd'hui d'un radicalisme de droite, cette tentation n'étant pas inédite dans l'histoire du Québec.

La difficulté de définir avec précision certains groupes est aussi présente lorsqu'on se penche sur le cas des citoyens souverains. Doit-on parler de « mouvement anti-autorité », de « groupe extrémiste antigouvernemental à



motivation unique» ou d'un mouvement de loups solitaires qui emploient des tactiques terroristes? Passant outre ces débats définitionnels (qui ne sont pas anodins pour autant, puisque le fait d'être décrit comme un groupe terroriste est significatif), les auteurs (Lavigne-Desnoyers et Ouellet) cherchent plutôt à comprendre comment des individus décident d'adhérer à un tel mouvement. Il est donc possible de choisir plusieurs façons d'appréhender le phénomène de l'extrême droite.

Voilà qui montre aussi que, devant la réelle difficulté de définir l'extrême droite de manière précise et consensuelle, il ne s'agit pas de baisser les bras. En ce qui concerne l'extrême droite (ajoutons l'extrême gauche) et le populisme, il est sans doute illusoire de penser que l'on trouvera un jour une définition qui fera consensus. Mais cela ne veut pas dire que le phénomène n'existe pas, plutôt que ce sont des notions «poreuses» (Taguieff, 2021, p. 69), donc floues, qui doivent néanmoins servir à l'analyse tout en étant constamment objet d'interprétation.

Dans l'étude du phénomène extrémiste, une attention particulière doit être portée aux discours qui circulent plus largement dans l'espace social afin de repérer les interactions avec ceux des groupes eux-mêmes. Ainsi, le texte de Maryse Potvin et Mélanie Beauregard sur les discours d'opinion dans la foulée de l'attentat à la Grande Mosquée de Québec, tout comme celui de Stéphanie Tremblay consacré à la question de la laïcité dans le Rapport Bouchard-Taylor et le projet de loi n° 60 permettent de saisir les va-et-vient du discours. En effet, dans les deux cas, les analyses montrent que le passage d'idées extrêmes ne se fait pas d'une direction à l'autre, mais dans un rapport de réinterprétation, de la part des groupes d'extrême droite, qui se nourrissent de faits sociaux et des discours ambients, dans ce que l'on pourrait appeler une épreuve de justification intellectuelle et politique.

Par exemple, Stéphanie Tremblay montre que le rapport Bouchard-Taylor repose sur un cadrage de la «peur» que ressent la population face aux bouleversements sociaux. Certes, les auteurs du rapport affirment aussi que celle-ci relève autant d'un emballage médiatique que de la réalité. Mais dans le projet de loi n° 60, la peur est métabolisée, explique Stéphanie Tremblay, par la laïcité qui devient un rempart contre l'autre sous la forme de l'exclusion des signes religieux. Cette peur, comme le montrent Potvin et Beauregard, est aussi présente dans de nombreux discours, mais il s'agit d'une peur d'une autre nature, celle de voir le Québec être catalogué comme d'extrême droite. L'effet pervers, au sens sociologique du terme, c'est que



les deux documents alimentent, contre leur gré, la thématique de l'insécurité culturelle, comme le font d'ailleurs les textes d'opinion.

Sur un autre registre, cette insécurité peut se traduire en mouvance intégriste, comme dans le cas de la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X, pour qui il ne s'agit pas seulement de tension entre une majorité et une minorité. Le problème est d'une autre nature, spirituelle, et il s'ancre profondément dans la modernité qui incarne, pour ce mouvement, la négation des enseignements de l'Église. C'est ce qui amène des intégristes religieux, comme le montre Martin Geoffroy, à s'organiser selon une voie « traditionaliste-intégraliste ». Mais ce type d'extrême droite religieuse risque rapidement de se buter à la culture politique québécoise où le religieux est relégué au second plan. Le ressort d'opposition contre l'immigration repose davantage sur un argument d'incompatibilité culturelle et sur le reproche fait aux immigrants tels les musulmans d'amener avec eux une culture religieuse particulière. Le couple antagoniste n'est pas islam/catholicisme, mais islam/laïcité.

Ironiquement, d'autres problèmes de compatibilité culturelle peuvent se poser, cette fois du côté des organisations d'extrême droite elles-mêmes. Ainsi, Archambault et Veilleux-Lepage montrent qu'après une croissance rapide des Soldats d'Odin au Canada – création de plusieurs chapitres cinq mois seulement après la fondation du mouvement en Finlande en 2015 –, ces derniers ont connu 6 schismes entre mars 2016 et avril 2017. Cette instabilité découlerait, selon les deux auteurs, d'une vive tension entre la dimension transnationale du mouvement né en Finlande et certains chapitres canadiens. L'objectif des Soldats d'Odin de construire une « patrie européenne » se butait au nationalisme des adeptes canadiens. De même, la tension montait aussi au Canada entre ceux qui voulaient effectuer des patrouilles dans les quartiers jugés sensibles, dans le style des *vigilantes*, alors que d'autres misaient plutôt sur les activités caritatives afin de donner une image polie du mouvement. On ironisait à peine en affirmant que ses membres voulaient être, au Canada, des « Soldats du Castor » plutôt que des Soldats d'Odin plus conformes à la mythologie des pays scandinaves. En fait, les membres des Soldats d'Odin ont fini par se disperser dans l'espace idéologique en allant rejoindre d'autres groupes, comme La Meute, à la croissance rapide, ou encore les Three Percenters, mouvement venant des États-Unis. À noter que les dissidents des Soldats d'Odin rejoignent des mouvements forts différents les uns des autres, ce qui montre l'hétérogénéité du phénomène de l'extrême droite.





2. L'importance du contexte et de la « guerre cognitive »

Le lecteur du collectif ne peut qu'être frappé de voir combien les débats politiques font partie de l'argumentaire des groupes d'extrême droite. Certes, il y a chez eux un effet de distorsion, on y parle d'envahissement par l'immigration et de nécessaire réaction, à propos entre autres des immigrants. Ces groupes réagissent aux différents projets de loi (PL 59, PL 60), s'élèvent contre l'immigration dite illégale à certains postes-frontières ou contre le cours d'éthique et de culture religieuse (ÉCR). C'est notamment le cas de La Meute, mais on retrouve aussi cette dynamique ailleurs. La Meute, comme le montre le chapitre qui lui est consacré, s'est opposée fortement au cours d'ÉCR, lui reprochant de faire la promotion du multiculturalisme canadien. Or, la critique du multiculturalisme est loin d'être spécifique à La Meute qui s'abreuve ici à un discours développé depuis un bon moment déjà. En d'autres termes, La Meute peut être justement critiquée pour faire la promotion de ce que les auteurs appellent la « *racialized govermentalit*y».

De même, la vision d'un passé fantasmé est, encore là, loin d'être propre au groupe ; c'est souvent le cas des discours nationalistes, qui ont pour but de construire une mémoire des luttes passées.

Voilà une constatation qui pose des questions de fond, d'une part, sur la responsabilité des élus et des gouvernements dans la manière de présenter leur projets politiques ou de décrire certains événements. Comment en effet parler d'immigration sans pour autant attiser les discours extrémistes ? D'autre part, cela conduit à envisager l'anti-intellectualisme, depuis longtemps identifié comme une caractéristique des discours extrémistes, autrement que comme le fait de personnes non informées. Par exemple, quand le porte-parole de La Meute s'approprie le concept d'interculturalisme pour affirmer la nécessité d'adopter la « culture dominante », et ce, afin de critiquer l'islam, on ne peut s'empêcher de penser que la radicalité du propos ne saute pas aux yeux tant ce discours circule depuis longtemps. Cela ne signifie pas que ceux qui ont développé le concept d'interculturalisme sont des extrémistes, mais que les groupes d'extrême droite possèdent cette capacité de s'abreuver au climat politique ambiant et aux controverses soulevées par ses acteurs. En fait, la question de l'évolution de l'identité québécoise suscite une inquiétude fondamentale, inquiétude que l'on retrouve d'ailleurs aussi dans certains mouvements extrémistes du Canada anglais (Preston, 2023, p. 6-9).





À cet égard, le chapitre consacré aux citoyens souverains, basé sur des entretiens, est particulièrement éclairant pour qui veut comprendre les mécanismes d'adhésion à des groupes extrémistes. Par exemple, le sentiment d'avoir subi une injustice est un motif que l'on retrouve chez les huit individus interrogés. Il s'agit de personnes qui, au lieu de se réfugier dans la passivité, tentent au contraire de comprendre ce qui leur est arrivé, passant des heures à cette fin sur Internet et les médias sociaux. Mais, et c'est là où le bât blesse, cette recherche autodidacte finit trop souvent par déboucher sur des théories du complot de toutes sortes. En fait, de tous les groupes analysés dans cet ouvrage, les citoyens souverains semblent ceux qui poussent le plus loin la logique conspirationniste. C'est pourquoi il n'existe pas d'idéologie souveraine, puisque le mouvement consiste plutôt en l'adoption de comportements de défiance face à une société qui ment, et dont l'imposture est démasquée.

On constate aussi les tentatives d'imiter le droit par le recours à toute une série d'arguments pseudo-juridiques, comme le montre Donald J. Netolitzky. Malgré cet effort pour donner un lustre juridique qui s'inspire de la common law américaine et britannique, les arguments n'en finissent pas moins par arriver, là aussi, au terminus de la pensée conspirationniste, soit que les gens ordinaires évoluent dans un système qui n'est au fond qu'une fiction, que tout individu a un «double moral», un «homme de paille» qui constraint l'individu réel à obéir à l'État.

Tout cela laisse clairement entendre qu'on ne parviendra pas à contre-carrer les discours extrémistes seulement à coup de données probantes et de reportages sensationnalistes sur le sujet. Nous sommes en effet plongés dans ce que l'on peut appeler des «guerres cognitives», terme emprunté à Éric Sadin, un philosophe et écrivain français qui s'en sert pour dépeindre la situation des belligérants qui, dans un conflit, cherchent à imposer leur vision respective des choses (Sadin, 2023, p. 76). L'expression signifie qu'il importe avant tout de recueillir l'assentiment de l'opinion, et ce, quels que soient les faits réels. Or, il est possible de transposer ce concept de guerre cognitive à l'étude des idéologies et d'en élargir la portée pour comprendre les phénomènes d'extrême droite.

C'est aussi sur le plan interprétatif que la question de la montée de l'extrême droite et de son ombre conspirationniste doivent être examinés. Mais il s'agit là d'un terrain bien plus difficile à maîtriser, la logique de congruence entre les valeurs et l'idéologie ne relevant pas nécessairement





d'une démonstration logico-empirique. C'est que les valeurs, par exemple, le fait de vivre dans une société homogène ou «l'utopie d'une "société fermée"» (Camus et Lebourg, 2015, p. 30), ne se justifient pas forcément par des données empiriques, mais plutôt par une conviction que la vie, pour être bonne, doit être vécue d'une façon plutôt que d'une autre.

Cette caractéristique est souvent perdue de vue par ceux qui combattent l'extrême droite, ce qui a eu pour effet de mal calibrer le contre-discours qu'il fallait opposer aux extrémistes.

Entre le risque, réel, de banalisation de l'extrême droite qui conduit à «laisser les limites de l'acceptable devenir floues» (Strømmen, 2012, p. 19) et le discours qui consiste à voir des extrémistes partout, il devient difficile pour les dirigeants politiques vraiment soucieux d'assurer la paix sociale de trouver le ton juste et les politiques adéquates sur des sujets sensibles comme celui de l'immigration. Il est souvent plus facile de prendre une posture morale réconfortante face à l'extrémisme que de creuser le sujet pour y répondre, sans le justifier, avec des politiques publiques adaptées au phénomène.

La lecture de cet ouvrage devrait aussi convaincre le lecteur que l'extrême droite au Québec n'est pas strictement un produit d'importation. Le cas des Soldats d'Odin en offre l'illustration, puisque, faute de tenir compte des conditions locales, le groupe n'a pas pris racine au Québec et au Canada. À l'inverse, le seul nom de la Fédération des Québécois de souche est une indication de la nécessité de s'ancrer dans un milieu et de parler des problématiques qui sont celles du Québec. Certes, ce groupe s'intéressait fortement à ce qui se passait à l'extérieur du Québec, comme en témoignent des entrevues avec des personnes extrémistes de l'étranger. Mais cela a toujours été fait avec la volonté de traduire l'action menée ailleurs dans le contexte québécois ainsi qu'avec l'idée que le combat pour l'hégémonie culturelle ou métapolitique est une lutte à long terme qui ne se joue pas principalement dans l'arène politique, mais plutôt dans l'arène sociale. Une arène sociale plus facile à investir maintenant que par le passé, comme le montrent les adeptes recrutés via les médias sociaux par La Meute.

Enfin, il ne faut pas oublier l'extrême volatilité de cet écosystème qui se décompose et se recompose au gré des événements. Par exemple, certains groupes semblent omniprésents sur la toile pendant quelques années pour disparaître ensuite. C'est le cas de la Fédération des Québécois de souche qui semble aujourd'hui ou bien avoir disparu, ou bien avoir migré sur des





plateformes plus confidentielles. Rien d'exceptionnel ici, il s'agit d'une tendance profonde voulant que les groupes et militants d'extrême droite connaissent des schismes de toutes sortes, comme le montre l'exemple des Soldats d'Odin mentionné plus haut. C'est cette même caractéristique qui, paradoxalement, permet à l'extrême droite de se recomposer au gré des circonstances et de trouver un nouveau souffle.

3. L'extrême droite depuis 2020

En effet, cette volatilité ne doit pas faire oublier les processus de recomposition qui s'enclenchent à l'occasion d'événements traumatisques. La pandémie de COVID-19 a ainsi conduit à une recrudescence de la pensée conspirationniste (Geoffroy, Boily et Nadeau, 2022). Il y avait, parmi les manifestants opposés aux mesures sanitaires, des individus et des groupes qui appartenaient de toute évidence à des courants d'extrême droite (Boily, 2022b). Par exemple, un des organisateurs les plus en vue du mouvement, Patrick King, a relayé l'idée que les élites politiques poursuivent le dessein de changer la composition ethnique des pays occidentaux : « *there's an end-game, it's called depopulation of the Caucasian race, or the Anglo-Saxon. And that's what the goal is, is to depopulate the Anglo-Saxon race because they are the ones with the strongest bloodlines* » [...] « *It's a depopulation of race, okay, that's what they want to do* » (Gilmore, 2022). Cette idée s'apparente à la théorie du Grand Remplacement de Renaud Camus, laquelle dépasse maintenant, du moins en France, les cercles étroits des milieux d'extrême droite (Boucaud-Victoire, 2022).

C'est ainsi que le « convoi de la liberté », en février 2022, a indéniablement montré un visage extrémiste. En fait, la manifestation des camionneurs a permis à l'extrême droite, comme le remarquait Martin Geoffroy, de créer des « ponts » avec des partisans de tous les coins du pays, dépassant ainsi les clivages linguistiques et culturels des deux solitudes. « C'est la première fois où on les voit autant s'associer. Normalement, ces militants du Québec rencontrent très peu ceux du reste du Canada. Mais dans le cadre de leur combat contre les mesures sanitaires, se réunir, pour eux, c'est plus fort que tout. La pandémie a créé des ponts entre ces groupes auparavant hétéroclites » (Péloquin, 2022). Or, le fait de créer des ponts, dans ce qui a été décrit plus haut comme une « guerre cognitive », apparaît maintenant comme une opération qui semble se répéter.





C'est ainsi que le groupe Action4Canada a fait parler de lui au cours du printemps 2023, notamment au Nouveau-Brunswick lors des vifs débats qui ont entouré la révision de la politique 713. Cette politique oblige les établissements scolaires de la province à s'assurer du consentement des parents, dans le cas où un enfant transgenre ou non binaire souhaite utiliser le prénom ou le prénom de son choix. Certains conseils scolaires ont décidé de défier la loi (Radio-Canada, 2023a). Or, les débats autour de cette politique sont alimentés par un groupe, Action4Canada, qui se décrit comme un mouvement social (*grassroots movement*) voulant protéger la foi, la famille et la liberté. Ce qui est surtout frappant, c'est que le site du groupe est lui aussi un exemple de regroupement de théories du complot de toutes sortes, qui vont de la dénonciation du Forum économique mondial en passant par celle de l'islam politique et de la «farce» de l'alarmisme climatique (Action4Canada, <https://action4canada.com/current-issues/>). Des manifestations ont aussi eu lieu dans plusieurs grandes villes au pays, à l'initiative du groupe «1 Million March 4 Children» (ou «Manifestation pour le droit parental» à Montréal), pour s'opposer à ce qui est perçu comme étant «l'idéologie de genre» et présenté comme un «endoctrinement» des jeunes (Radio-Canada, 2023b).

Il faut noter ici que les dirigeants politiques répondent de manières différentes aux manifestations. En Saskatchewan, la réaction du premier ministre Scott Moe a même anticipé les manifestations par le recours à l'article 33, la clause de dérogation, pour faire adopter une loi qui oblige les conseils scolaires à prévenir les parents. Quant au premier ministre du Canada, Justin Trudeau, il a d'abord dénoncé les manifestations comme étant des expressions de «haine» alors que Maxime Bernier du Parti populaire y a plutôt vu un puissant message contre «les wokes d'extrême gauche» (Massoud, 2023). Justin Trudeau a d'ailleurs dû se justifier quant au choix de ses mots, et il a précisé qu'il ne visait pas tous ceux qui défendaient les «droits parentaux», tandis que les conservateurs l'accusaient de tous les «diaboliser» (La Presse canadienne, 2023).

C'est ainsi que les débats sémantiques sur la manière de qualifier les manifestants agitent encore la scène politique canadienne. Surtout, la question du caractère partisan des définitions de l'extrême droite, question mentionnée au début de ce texte, continue, et continuera d'être présente dans les débats. Il reviendra alors aux observateurs et aux analystes à poursuivre le travail de clarification conceptuelle en faisant preuve de beaucoup de doigté, ce qui





impliquera de ne pas sombrer dans le sensationnalisme. En somme, ce travail d'investigation ne devra pas être laissé à ceux qui, militants des deux côtés du spectre politique, s'affrontent à coup d'anathèmes.

BIBLIOGRAPHIE

- Action4Canada, « Current Issues », 2023, <https://action4canada.com/current-issues/>
- Boily, Frédéric, « La persistance des Le Pen », *Le Devoir*, 19 avril 2022a, <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/700749/idees-la-persistance-des-le-pen>
- Boily, Frédéric, « Série sur les clivages sociaux: Les convois des camionneurs (2019-2022) », Commission sur l'état d'urgence/Public Order Emergency Commission, 2022b.
- Boucaud-Victoire, Kévin, « Pour Pierre-André Taguieff, le “grand remplacement” est une peur plus ancienne qu’on ne le croit », *Marianne*, 11 décembre 2022, <https://www.marianne.net/agora/lectures/pour-pierre-andre-taguieff-le-grand-replacement-est-une-peur-plus-ancienne-quon-ne-le-croit>
- Camus, Jean-Yves, « L'extrême droite: essai de définition », *Revue des Deux Mondes*, 24 janvier 2022, <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/lextreme-droite-essai-de-definition/>
- Camus, Jean-Yves, « L'extrême droite: essai de définition », *Revue des Deux Mondes*, février 2022, p. 34-40, https://www.revuedesdeuxmondes.fr/wp-content/uploads/2022/01/revue_des_deux_mondes_02_2022.pdf
- Chalifour, Stéphane, « Réalité et dérives de l'extrême droite au Québec. Entrevue avec David Morin », *Nouveaux Cahiers du socialisme*, n° 20, automne 2020, p. 216-221.
- Frégosi, Renée, *Cinquante nuances de dictature. Tentations et emprises autoritaires en France et ailleurs*, Paris, Éditions de l'aube, 2023.
- Geoffroy, Martin, Boily, Frédéric et Nadeau, Frédéric, « Typologie des discours conspirationnistes au Québec pendant la pandémie », Longueuil, CEFIR, Cégep Édouard-Montpetit, janvier 2022.
- Gilmore, Rachel, « Some trucker convoy organizers have history of white nationalism, racism », *Global News*, 29 janvier 2022, <https://globalnews.ca/news/8543281/covid-trucker-convoy-organizers-hate/>
- La Presse canadienne, « Trudeau nie avoir laissé entendre que les personnes préoccupées étaient haineuses », *La Presse*, 5 octobre 2023, [https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2023-10-05/identite-de-genre/trudeau-nie-avoir-laisse-entendre-que-les-personnes-preoccupées-etaient-haineuses.php](https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2023-10-05/identite-de-genre/trudeau-nie-avoir-laisse-entendre-que-les-personnes-preoccupees-etaient-haineuses.php)



- Massoud, Rania, « Identité de genre : après la rue, une offensive dans les écoles en vue », *Radio-Canada*, 22 septembre 2023, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2012019/identite-genre-ecoles-kamel-cheikh>
- Momani, Besma et Deschamps, Ryan, « Canada's Right-Wing Extremists : Mapping their Ties, Location, and Ideas », *Journal of Hate Studies*, vol. 17, n° 2, 2021, p. 36-46, <https://doi.org/10.33972/jhs.174>
- Morin, David, Aoun, Sami, Al Baba Douaihy, Sylvana et Grenier-Chalifoux, William, « Introduction », dans *Le nouvel âge des extrêmes? les démocraties libérales, la radicalisation et l'extrémisme violent*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2021.
- Nadeau, Frédéric, « L'extrême droite au Québec. Bilan de la décennie 2010-2020 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 30, n° 3, printemps 2023, p. 195-215, <https://doi.org/10.7202/1101969ar>
- Nadeau, Frédéric et Helly, Denise, « Une extrême droite en émergence? Les pages Facebook pour la charte des valeurs québécoises », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, 2016, p. 505-521, <https://doi.org/10.7202/1038437ar>
- Nadeau, Frédéric, Geoffroy, Martin et Qchiqach, Hiba, *L'extrême droite au Québec. Une chronologie des événements et de la violence (2010-2020)*, Longueuil, CEFIR, 2021.
- Nemni, Max et Nemni, Monique, *Trudeau. Fils du Québec, père du Canada. Tome 1. Les années de jeunesse: 1914-1944*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 2006.
- Péloquin, Tristan, « "La pandémie a créé des ponts" entre le Québec et l'Ouest », *La Presse*, 2 février 2022, <https://www.lapresse.ca/actualites/2022-02-02/recherche-sur-le-complotisme/la-pandemie-a-cree-des-ponts-entre-le-quebec-et-l-ouest.php>
- Pomeyrols, Catherine, *Les intellectuels québécois: formation et engagements, 1919-1939*, Montréal, L'Harmattan, 1996.
- Preston, Kayla, « Justifying contentious social and political claims using mundane language: An analysis of Canadian right-wing extremism », *Current Sociology*, 25 juin 2023, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00113921231182183>
- Radio-Canada, « Politique 713 : les conseils d'éducation vont défier la version révisée, s'il le faut », 14 septembre 2023a, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2010181/bill-hogan-identite-genre-713>
- Radio-Canada, « Des manifestations tendues au sujet des directives scolaires sur l'identité de genre », 20 septembre 2023b, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/2011760/education-trans-droits-million-march>
- Sadin, Éric, « IA: "Dans trois ou quatre ans, il sera trop tard" », *Le Point*, 26 octobre 2023, p. 76.
- Strømmen, Øyvind, *La toile brune*, Arles, Actes Sud, 2012.
- Taguieff, Pierre-André, *Du diable en politique. Réflexions sur l'antilépénisme ordinaire*, Paris, CNRS Éditions, 2014.



Taguieff, Pierre-André, *Les nietzschéens et leurs ennemis. Pour, avec et contre Nietzsche*, Paris, Éditions du Cerf, 2021.

Trépanier, Pierre, «Le maurassisme au Canada français», *Les Cahiers des dix*, n° 53, 1999, p. 167-233, <https://doi.org/10.7202/1012962ar>

Voegelin, Eric, *Les religions politiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.







Auteurs et autrices

EMIL ARCHAMBAULT, Post-doctoral Fellow, University of Durham, UK.

MÉLANIE BEAUREGARD, doctorante à l'Université d'Ottawa.

MORAD BKHAIT, doctorant, Département de sciences des religions, UQÀM.

FRÉDÉRIC BOILY, Professeur titulaire, Campus Saint-Jean, University of Alberta.

MARTIN GEOFFROY, Professeur-chercheur au Département de sociologie du Cégep Édouard-Montpetit et fondateur du Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux, les idéologies politique et la radicalisation (CEFIR).

MARC IMBEAULT, professeur retraité du Collège Militaire Royal de Saint-Jean.

GABRIELLE LAVIGNE-DESNOYERS, Service de police de l'agglomération de Longueuil (SPAL)

DONALD J. NETOLITZKY, Avocat-conseil retraité en gestion des plaideurs querulents à la Cour du Banc du Roi de l'Alberta.

FRÉDÉRIC OUELLET, Service de police de l'agglomération de Longueuil (SPAL)

MARYSE POTVIN, professeure titulaire à la Faculté d'éducation de l'UQÀM. Co-titulaire de la Chaire de recherche France-Québec sur les enjeux de la liberté d'expression (CNRS-FRQ).

STÉPHANIE TREMBLAY, professeure titulaire, Département de sciences des religions de l'UQÀM et directrice du Centre de recherche sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ)

YANNICK VEILLEUX-LEPAGE, professeur adjoint au Collège militaire royal de Kingston.



