



Laïcité et
signes religieux
à l'école



Sous la direction de
Denis Jeffrey





Collection dirigée par Denis Jeffrey

La collection *Éthique dans le cadre scolaire* présente des petits ouvrages très accessibles portant sur des questions d'éthique dans le champ de l'enseignement. Les thèmes d'éthique sont abordés d'une manière pratique et concise. La collection s'adresse d'abord à tous les intervenants du monde scolaire, mais aussi à tous ceux et celles qui désirent explorer les enjeux éthiques incontournables de l'éducation.

**LAÏCITÉ ET SIGNES
RELIGIEUX À L'ÉCOLE**

Sous la direction de
Denis Jeffrey

**LAÏCITÉ ET SIGNES
RELIGIEUX À L'ÉCOLE**



**Presses de
l'Université Laval**

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

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : In Situ

ISBN 978-2-7637-2604-5

PDF 9782763726052

© Les Presses de l'Université Laval 2015

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2015

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. Les signes de la neutralité de l'État	1
Denis Jeffrey	
L'exigence de neutralité apparente n'est pas neutre	11
Micheline Milot	
Laïcité, religion civile, tenues et signes religieux en France	19
Jean Baubérot	
Le visage de l'État : neutralité et apparence de neutralité dans le débat sur la laïcité	33
Georges Leroux	
Propositions pour une laïcité inclusive	41
Gérard Bouchard	
Charte des valeurs et liberté de conscience	51
Jocelyn Maclure	
Matrices (re)chargées	59
Guy Ménard	
Laïcité, voile musulman et neutralité de l'État	67
Denis Jeffrey	
Usages du voile et défi pour la laïcité	77
Meryem Sellami	
Derrière le hijab : des personnes uniques, des parcours de vie pluriels	85
Jean-René Milot et Raymonde Venditti	
Les débats sur le port du voile intégral en Europe : vers une orthopraxie du « vivre-ensemble »	93
David Koussens	

L'instrumentalisation de la laïcité dans le discours politique québécois	107
Pierre-Luc St-Onge	
Et si renoncer au port de signes religieux était une question d'éthique professionnelle pour les enseignants ?	117
Bruce Maxwell, Kevin McDonough, David Waddington et Marina Schwimmer	
Le programme Éthique et culture religieuse : complice d'une laïcité proprement québécoise	137
Marjorie Paradis	
Quelle posture professionnelle pour l'enseignant d'éthique et de culture religieuse ?	143
Nancy Bouchard	
Pour la neutralité religieuse des enseignants	155
Mireille Estivalèzes	
La laïcité et l'école québécoise : enjeux sociaux et culturels	163
Louis LeVasseur	
Se dire « juive laïque » : vivre avec cette contradiction dans une société laïque	175
Sivane Hirsch	
Conclusion. Les arguments prohibitionnistes et les réponses antiprohibitionnistes au sujet des signes religieux ostensibles ..	181
Denis Jeffrey	
Présentation des auteurs	201

■ Introduction

Les signes de la neutralité de l'État

DENIS JEFFREY

La laïcité prend diverses formes selon les pays, mais il semble qu'elle se construit actuellement contre les signes visibles de l'islam. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, le voile des musulmanes est en effet devenu un épouvantail qu'on agite pour montrer qu'elles ne « pensent pas comme Nous ». On associe le hidjab à des positions intégristes ou à l'inégalité entre hommes et femmes. Toutefois, qui peut vraiment avoir la prétention de connaître les multiples significations que les musulmanes donnent à leur foulard religieux ? Il faudrait déjà leur demander comme l'ont fait Meryem Sellami, Jean-René Milot et Raymonde Venditti qui présentent ici quelques données à cet égard.

La France et quelques autres pays ont interdit, chez les agents de l'État, le port des signes religieux ostensibles. Sur quelles bases évalue-t-on qu'un croyant habillé de signes religieux serait moins apte à adhérer aux valeurs et aux normes de son code d'éthique ? On ne peut présumer qu'un croyant est moins responsable qu'un non-croyant. C'est du moins la position que soutiennent ici Micheline Milot, Jean Baubérot, Georges Leroux, Jocelyn Maclure et Denis Jeffrey. En fait, ces derniers exhortent l'État à faire confiance à tous ses employés sans exception, et par conséquent à éviter de supposer que quelques-uns d'entre eux, parce qu'ils appartiennent à une minorité

visible, pourraient contrevenir à leurs devoirs de réserve et de neutralité.

Il existe une réelle suspicion à l'égard des minorités religieuses visibles qui doit être relevée et combattue comme l'exige Micheline Milot dans son texte. Pour cette sociologue québécoise, la suspicion à l'égard des individus qui portent des signes religieux a remplacé, en se moulant sur elle, la crainte d'absence de loyauté politique qu'inspiraient les athées et les incroyants dans les sociétés globalement religieuses du passé.

Quel principe supérieur peut fonder l'interdiction de signes religieux visibles ? Jean Baubérot s'intéresse aux débats qui ont mené à cette interdiction en France. Il apporte ici les éléments historiques et sociaux essentiels pour comprendre les tenants et aboutissants de la position française. Or, même si l'interdiction des signes religieux s'inscrit dans une logique républicaine, cela ne la rend pas plus acceptable au point de vue du principe de la liberté de conscience. Par ailleurs, Jean Baubérot nous rappelle que l'école n'est pas une église, ni un sanctuaire, mais un espace de rencontre de toutes les différences.

Sur les questions de la laïcité et du voile musulman, la France, la Belgique, la Suisse et le Québec présentent des positions divergentes. Alors que les trois premiers pays ont légiféré sur le port de signes religieux, le quatrième se questionne encore. À cet égard, Georges Leroux souligne que le principe de neutralité de l'État reçoit des interprétations opposées. Pour les uns, à l'instar du sociologue québécois Guy Rocher, la neutralité de l'État doit se prolonger dans la neutralité de ses agents. Pour Georges Leroux, la neutralité de l'État a plutôt un sens de protection de la diversité. Par conséquent, c'est parce que l'État est neutre que ses

agents peuvent conserver leur liberté d'expression dans les limites de leurs règles déontologiques.

Gérard Bouchard signe ici un article qui propose un autre point de vue sur la neutralité de l'État. Il évoque deux principes supérieurs qui pourraient justifier l'interdiction du voile chez certains fonctionnaires de l'État: représenter une autorité morale (enseignants) et avoir une autorité coercitive (policier, juge, gardien de prison, etc.).

Jocelyn Maclure de son côté analyse deux arguments souvent utilisés par ceux qui tentent de justifier rationnellement l'interdiction des signes religieux visibles. Le premier est celui du « sacrifice raisonnable » qui consiste à demander aux croyants de retirer un signe religieux visible durant leur temps de travail. Le deuxième argument ressort d'une analogie avec les signes politiques: les employés de l'État auraient un devoir de réserve en ce qui concerne l'expression de leurs convictions politiques au travail. Or, comme l'État doit être neutre par rapport à la religion, ce devoir de réserve s'étendrait aussi à l'expression de convictions religieuses, y compris au port d'un signe religieux visible. Pour Jocelyn Maclure, ces deux arguments reposent sur une faible compréhension de la liberté de conscience et de religion.

Les points de vue opposés sur la laïcité, la neutralité de l'État et le port de signes religieux ostensibles sont fondés, selon Guy Ménard, sur deux matrices à partir desquelles nous nous pensons comme Québécois laïcs. La première nous vient de la tradition britannique et s'inscrit dans une longue histoire de conquête, de définition et de protection des droits de l'Homme. L'autre grande matrice, c'est bien sûr le modèle républicain français. Pour justifier certains points de vue, l'une ou l'autre de ces matrices est mise de l'avant,

selon les intérêts du moment. Pour Guy Ménard, une seule solution viable et porteuse d'être-ensemble exige leur hybridation.

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, le voile musulman est devenu un épouvantail qu'on agite pour discréditer l'islam. Plusieurs textes ici portent sur ses significations. Denis Jeffrey défend l'idée que le hidjab ne peut être réduit au djihad et souligne que l'État doit être capable de faire confiance à tous ses employés, y compris les croyants qui révèlent leur identité religieuse. Meryem Sellami a mené une vaste recherche auprès de jeunes Tunisiennes qui portent le voile. Elles révèlent à cet égard que les significations qu'elles attribuent au voile musulman sont très diverses. Pour Jean-René Milot et Raymonde Venditti, deux écueils sont à éviter dans l'analyse du voile : d'une part, banaliser le port du hidjab comme s'il s'agissait d'un choix uniquement personnel ; d'autre part, nier le caractère polysémique de ce signe religieux en lui assignant une signification exclusive. De son côté, David Koussens présente ici, dans un texte fort éclairant, l'état des lieux dans les débats politiques et juridiques en Europe qui entourent l'interdiction du voile intégral musulman.

Pierre-Luc St-Onge s'intéresse aux derniers émois des Québécois autour de la question des accommodements raisonnables. Dans son texte, il présente les principaux événements qui ont animé la scène politique québécoise sur cette question.

Trois auteurs du présent collectif – Nancy Bouchard, Mireille Estivalèzes, Bruce Maxwell et son équipe – s'accordent pour demander aux enseignants du programme d'Éthique et culture religieuse (ÉCR) de s'abstenir de dévoiler leurs convictions religieuses. Pour Nancy Bouchard, étant donné que les enseignants ne sont pas bien préparés à l'enseignement de

ce programme, il est préférable qu'ils fassent preuve d'une plus grande réserve. Le port d'un signe religieux par un enseignant d'ÉCR est problématique, selon Mireille Estivalèzes, surtout parce que cela risque de réduire la liberté de réflexion des élèves dont certains pourraient, consciemment ou non, vouloir plaire à leur enseignant en se conformant au point de vue de celui-ci, ou encore hésiter à questionner le bien-fondé du point de vue (croyant) de l'enseignant, si ce n'est s'interdire complètement d'en prendre le contrepied. Bruce Maxwell et son équipe partagent ce même point de vue et montrent, à travers trois situations d'enseignement, que les enseignants pourraient manquer à leur devoir de neutralité.

On doit dire que cette exigence de neutralité est déjà inscrite dans les premières pages du programme d'Éthique et de culture religieuse. Nous présentons ici quelques citations à cet égard: « Pour le personnel enseignant, la mise en œuvre de ce programme d'éthique et culture religieuse comporte des exigences nouvelles quant à la posture professionnelle à adopter. Puisque ces disciplines renvoient à des dynamiques personnelles et familiales complexes et parfois délicates, un devoir supplémentaire de réserve et de respect s'impose au personnel enseignant, qui ne doit pas faire valoir ses croyances ni ses points de vue » (Programme ÉCR, 2008: Préambule). « Il doit également aborder les expressions du religieux avec tact afin d'assurer le respect de la liberté de conscience et de religion de chacun. Dans ce contexte, il lui faut comprendre l'importance de conserver une distance critique à l'égard de sa propre vision du monde, notamment de ses convictions, de ses valeurs et de ses croyances. [...] l'enseignant fait preuve d'un jugement professionnel empreint d'objectivité et d'impartialité. Ainsi, pour ne pas influencer les élèves dans l'élaboration de leur

point de vue, il s'abstient de donner le sien » (Programme ÉCR, 2008 : 12). Les exigences éthiques de réserve, de respect de la liberté de conscience et de religion, de tact, de distance critique à l'égard de ses propres convictions, d'objectivité et d'impartialité forment la norme éthique de neutralité professionnelle. Cette norme n'est pas véritablement explicitée dans le programme, ce qui ouvre la porte à des interprétations divergentes, notamment concernant les critères d'universalité, de cohérence et de légitimité. Voyons succinctement chacun de ces critères.

Premièrement, la présente norme de neutralité s'adresse uniquement aux enseignants du programme d'Éthique et de culture religieuse. La norme de neutralité serait universelle si elle s'adressait à tous les enseignants québécois. En fait, les autres enseignants qui présentent des contenus religieux, notamment dans les cours de français, d'histoire, de musique ou d'art, ne sont pas visés par la norme de neutralité. Il semble déraisonnable de demander uniquement aux enseignants d'ÉCR de respecter une norme de neutralité. En fait, une telle norme d'éthique professionnelle devrait interpellé tous les enseignants, et non pas seulement quelques-uns. Aussi, un enseignant responsable à la fois du cours d'ÉCR et d'un autre cours serait obligé de retirer ses signes religieux et de s'abstenir de parler de ses convictions uniquement lorsqu'il entre en classe pour le premier cours.

Deuxièmement, l'application de la norme éthique de neutralité rencontre plusieurs problèmes de cohérence. Nous devons considérer que la norme éthique de neutralité du programme touche les enseignants d'ÉCR des écoles privées confessionnelles d'une manière bien particulière étant donné que leurs convictions sont connues des élèves. Les écoles privées, pour

respecter la norme de neutralité du programme ÉCR, devraient-elles engager des enseignants sans convictions religieuses ou bien des enseignants qui cachent leurs convictions ? Cela apparaît impossible. Dès lors, ou bien l'État décrète que la norme éthique de neutralité s'applique uniquement au secteur public de l'éducation ou bien l'État accorde sa confiance à tous les enseignants et évite la suspicion au sujet de leur neutralité.

De plus, par souci de cohérence avec la compétence du dialogue, l'enseignant doit se montrer ouvert, capable de discuter de ses propres convictions. Georges Leroux n'y voit que des avantages : lorsqu'un enseignant rend manifeste ses convictions, il délivre les élèves d'avoir à les chercher, c'est-à-dire de découvrir son agenda caché, ce « *hidden curriculum* » qui vient avec les postures, les jugements, le choix des textes, etc. Plus encore, il se place en situation vulnérable, puisque le port du signe religieux signale qu'un biais serait possible et invite les élèves à y être attentifs, ce qui n'est pas le cas pour des enseignants qui ne portent pas de tel signe.

Troisièmement, la légitimité de la norme de neutralité du programme d'ÉCR repose sur peu de chose : le fait que certains enseignants de ce programme étaient autrefois responsables d'un cours de religion confessionnel. On présume donc que ces enseignants seraient moins capables que les autres de respecter la norme de neutralité. C'est une présomption douteuse qui mériterait d'être vérifiée par des données de recherche. Nonobstant ce dernier point, voyons cette question à partir des deux grands objectifs du programme : la reconnaissance de l'autre et la recherche du bien commun. Les élèves sont amenés à réfléchir sur la coexistence pacifique dans une société pluraliste. Or,

nous devrions considérer que le pluralisme commence dans la classe. À cet égard, l'enseignant d'ÉCR ne peut s'exclure de cela même qu'il enseigne, c'est-à-dire apprendre à vivre avec des personnes différentes. Enfin, la légitimité de la norme de neutralité devrait s'appuyer sur des considérations pédagogiques, éthiques et juridiques qui, pour l'instant, ne sont pas réellement clarifiées.

Marjorie Paradis, qui a profondément examiné la question de la neutralité dans le programme d'ÉCR, en vient à la conclusion qu'il est important de faire confiance aux enseignants. On ne pourrait présumer qu'ils profitent de leur position d'autorité pour abuser les élèves par le prosélytisme ou l'endoctrinement.

Notre collectif présente, en finale, deux textes dont les propos transversaux ouvrent sur des questions essentielles qui touchent à la laïcité et à l'autorité des savoirs scientifiques. D'abord Louis Levasseur se demande si l'institution scolaire peut imposer aux élèves une vision commune des savoirs scientifiques. En effet, quelle est la validité des connaissances issues des grands systèmes religieux à côté des connaissances produites par les recherches savantes ? Doit-on amener les élèves à considérer les dernières comme seules légitimes ? Sivane Hirsch, pour sa part, montre comment il est possible de concilier la laïcité et les traditions religieuses à partir de son héritage juif.

Quelles que soient les décisions politiques au sujet des tenues religieuses, nous devons nous demander si leur interdiction n'encourage pas implicitement ou explicitement une logique d'exclusion ou une logique de neutralisation de l'identité des agents de l'État. Est-ce que la diversité québécoise ne devrait pas s'incarner chez les fonctionnaires, y compris les policiers, les juges et les enseignants ? Depuis de nombreuses

années, les sikhs de la Gendarmerie Royale du Canada peuvent porter leur turban. Est-ce que l'un d'entre eux aurait manqué à son devoir de neutralité? Est-ce que ce signe religieux devrait remettre en cause leur professionnalisme? Est-ce que leurs croyances religieuses sont incompatibles avec la nature de leur fonction? En fait, peut-on considérer que l'État montre sa neutralité politique lorsqu'il permet à ses employés d'affirmer leur différence? Mais aussi, peut-on considérer que les agents de l'État qui portent des signes religieux, par professionnalisme, respectent aussi bien les normes éthiques de la neutralité que les autres? Ce collectif propose à juste titre diverses réponses à ces questions. Le lecteur est invité à les apprécier et à construire sa propre position critique.

En terminant cette introduction, nous tenons à remercier tous les auteurs qui nous ont permis de publier leur article dans le présent collectif. Une partie des articles a d'abord paru dans le numéro 31 de la revue française *Cultures et sociétés* qui s'adresse principalement à des éducateurs sociaux. Avec l'aimable permission de son directeur, nous les publions ici, mais augmentée de onze nouveaux textes qui s'intéressent particulièrement aux signes religieux à l'école.

■ L'exigence de neutralité apparente n'est pas neutre

MICHELINE MILOT

La référence à la laïcité, en France et au Québec, semble souvent réduite à une exigence d'interdiction de l'expression visible des appartenances religieuses, du moins dans la sphère publique (l'État et ses institutions). Cette injonction se drape généralement de grands principes universalistes tels que l'égalité entre les femmes et les hommes et l'unité du corps social, comme si ces notions possédaient une signification transcendante et intangible et, de surcroît, incompatible avec la religiosité des individus. En effet, le citoyen qui exprime son identité religieuse par un signe ostensible est présumé puiser toutes ses valeurs à sa confession, se plaçant en état de soumission par rapport à une autorité extérieure à sa conscience, et ce, dans ses aspects les plus rétrogrades. Par conséquent, ce choix entraverait sa participation politique et le partage de valeurs communes dans l'espace de la citoyenneté.

Cette prémisse donne libre cours à une exigence de neutralité apparente dans les fonctions publiques en ce qui concerne le marqueur religieux. Une telle vision de la laïcité se trouve paradoxalement en contradiction par rapport à ses fondements historiques. Les exigences restrictives formulées aujourd'hui en son nom paraissent d'autant plus anachroniques.

Un oubli, l'invention de l'idée de laïcité

La séparation des Églises et de l'État, bien que rattachée avec raison à la notion de laïcité, ne constitue ni théoriquement ni historiquement l'élément permettant d'identifier de manière satisfaisante un régime laïque. Au fil des processus d'émancipation des États par rapport à la puissance religieuse, la séparation n'a jamais constitué la visée première de l'organisation politique. Que la séparation ait suivi la logique du combat (France) ou celle des changements pas à pas (Canada), sa nécessité s'inscrit dans l'ordre des « moyens » pour garantir ce qui est véritablement recherché : l'égalité entre tous les membres de la société, quelles que soient leurs convictions religieuses ou philosophiques, et la liberté de croire ou de ne pas croire. Autrement dit, la « séparation » ne constitue pas une visée morale en soi. Comme la séparation est souvent une réalité « de fait » dans les États de droit, la neutralité exigée de la part de l'État constitue un meilleur indicateur des régimes de laïcité (Milot, 2002). Est-ce que l'État veille à ne favoriser ni à défavoriser aucune conception morale ou religieuse, à s'interdire de définir ou de juger ce qu'est une croyance acceptable ou son expression juste ? Cette question est fondamentale pour penser la justice en démocratie où l'État n'a pas de compétence théologique.

L'un des principaux penseurs à avoir élaboré une philosophie structurante pour la laïcité est sans doute John Locke. Comme le souligne J.-F. Spitz, l'ensemble de l'argumentation chez Locke repose sur le fait que « celui qui agit contre sa conscience pêche et obère son salut » (1992 :90). Dans *l'Essai sur la tolérance*, Locke qualifie d'hypocrite quiconque obéit à la loi en refusant d'obéir à sa conscience (Le Clerc et Spitz, 1992, p. 115). La liberté de conscience exige un devoir de sincé-

rité. Quant au politique, il ne peut prescrire les voies et les moyens par lesquels la conscience choisit le salut. En effet, « comme les convictions des uns et des autres se contredisent, cela donnerait lieu à des lois qui, elles aussi, se contrediraient » (1992, p. 112). En termes contemporains, on pourrait dire que l'État perdrait alors sa neutralité. Quant aux manifestations qui ne nuisent pas à la paix civile, Locke affirme que « [l]e port d'une chape ou d'un surplis ne peut pas plus mettre en danger ou menacer la paix de l'État que le port d'un manteau ou d'un habit sur la place du marché » (1992, p. 110). Il faut reconnaître que ces propos sont d'une étonnante actualité !

Au Québec, dès 1774, l'*Acte de Québec* (première Constitution de la nouvelle colonie britannique) abolit le « serment du Test » pour les catholiques. Ce serment de conformité et de loyauté, prescrit dans les colonies américaines, imposait aux individus d'obédience catholique des conditions pour accéder à l'exercice d'une fonction publique : l'abjuration de la fidélité au pape, une déclaration contre le dogme de la transsubstantiation et contre le culte de la Vierge. L'abolition du serment du Test constitue une avancée notable : les droits civiques et politiques se trouvent déliés des appartenances confessionnelles.

Ces évolutions de la pensée politique¹ ont surgi dans des sociétés globalement religieuses et la tolérance s'est traduite dans le droit (Haarscher, 2004). Comment se fait-il que les signes religieux, portés par des citoyens appartenant à des microminorités, soulèvent en contexte de modernité avancée tant de passion

1. Pour de plus amples explications, voir entre autres J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.

relayée par des politiciens désirant « normaliser » ces manifestations « suspectes » ?

Une exigence anachronique

Dans les sociétés occidentales, l'interdiction d'arborer des signes d'appartenance religieuse afin de préserver la neutralité du service public conserve-t-elle une validité ? À première vue, cette prescription vise une conformité entre ce que le fonctionnaire représente (l'État) et ce qu'il donne à voir (une neutralité affichée à l'égard de toute conviction religieuse). Or, cet interdit est fortement contestable et surtout, son seul véritable fondement semble la suspicion. La laïcité n'est pas une substance matérielle qui peut s'incarner de manière observable dans l'apparence d'une personne. Tout individu qui travaille au sein des institutions de l'État a le devoir d'appliquer, dans l'exercice de ses fonctions, les règles et les lois étatiques ou institutionnelles, en toute indépendance de ses valeurs personnelles. Ainsi, l'injonction de renoncer à porter des signes visibles d'appartenance religieuse s'apparente à des exigences imposées jadis aux minorités religieuses, comme je l'ai rappelé plus haut. Dans des sociétés fortement sécularisées, la suspicion à l'égard de la religiosité des individus a remplacé, en se moulant sur elle, la crainte d'absence de loyauté politique qu'inspiraient les athées et les incroyants dans les sociétés globalement religieuses du passé.

Cette transposition temporelle des perceptions surprend. Dans les États de droit, les lois et les politiques ne sont plus élaborées sous la tutelle d'une Église ou d'un groupe religieux. Les différents groupes religieux ou spirituels n'ont plus de poids structurel dans l'ensemble des organes du pouvoir exécutif ou législatif. Ils constituent tout au plus des associations de la

société civile pouvant tenter de faire valoir leurs *desiderata* parmi la pluralité des autres groupes qui peuvent s'opposer tout aussi librement aux normes religieuses valorisées par les uns ou les autres. L'État laïque, en n'imposant plus une conception particulière de la vie, rend possible la coexistence de personnes qui adhèrent à des valeurs diversifiées et en partagent un certain nombre. La libre adhésion à une conception du monde, tout comme son expression publique, font précisément partie de cet univers de valeurs dans un État de droit.

Une intolérance conduisant à la discrimination

L'exigence de neutralité apparente n'est pas... neutre. Une présomption de partialité se trouve imputée uniquement à l'égard des personnes dont la façon de vivre leur foi comporte un signe visible. En sens inverse, l'invisibilité des convictions (racistes, homophobes, misogynes, etc.) fonderait la présomption de neutralité dans l'exercice de la fonction. Cette règle stigmatise les seuls groupes religieux dont l'appartenance implique une certaine visibilité, généralement vestimentaire (juifs, musulmans, sikhs) et constitue ainsi une discrimination directe. Si une conviction, quelle qu'elle soit, porte préjudice à quiconque dans le service assuré, ce sont les mêmes dispositions répréhensibles qui doivent s'appliquer.

La laïcité et la neutralité de l'État se concrétisent essentiellement dans l'impartialité lors de l'exercice de la fonction et de la justification des décisions rendues. Le citoyen de bonne foi qui interagit avec un fonctionnaire portant un signe religieux ne peut que constater l'appartenance religieuse de ce dernier. Il ne peut pas présumer de sa position politique par rapport à la loi ou au règlement que ce fonctionnaire doit appliquer, pas plus qu'il ne peut le faire eu égard à la couleur de la

peau, au handicap physique, aux signes apparents de richesse ou au nom de la personne qui indique son origine culturelle ou religieuse. Il en va autrement du port des insignes politiques qui indiquent clairement l'adhésion du fonctionnaire aux idéologies d'un parti politique, les lois étant le fruit des rapports de force entre les idéologies portées par des partis politiques.

Conclusion

Si une société se veut inclusive et que l'on conçoit la diversité comme une richesse, il paraît normal que la fonction publique reflète cette diversité. Le sentiment de partager des valeurs communes ne s'impose pas par des lois limitatives ou des conceptions autoritaires de la laïcité. Les citoyens doivent se rencontrer dans des lieux où ils se sentent acceptés, respectés. Plus fondamentalement, l'interdiction radicale de l'expression des identités, sans motif valable au regard du droit civil ou criminel, risque de nourrir une crispation identitaire chez ceux qui se voient refuser la reconnaissance de ce qu'ils sont.

Dans une société démocratique, on ne peut proclamer que la liberté de conscience et de religion est fondamentale tout en l'amputant des formes d'expression religieuses qui irritent certaines sensibilités, sous réserve que ces manifestations n'affectent pas les droits d'autrui ou l'ordre public. Sinon, on confond la laïcité, dont le caractère est essentiellement structurel et régulateur au niveau de l'État et de ses institutions, avec la sécularisation, qui a créé un contexte où les individus ont un rapport « optionnel » de proximité ou de distance à la religion.

Références

- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil.
- Haarscher, Guy (2004). *La laïcité*. Paris, PUF.
- Le Clerc, Jean et Jean-Fabien Spitz Locke (1992). *Locke. Lettre sur la tolérance et autres textes*. Paris, Flammarion.
- Milot, Micheline (2002). *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*. Turnhout, Brepols Publishers, coll. « École des Hautes Études ».

■ Laïcité, religion civile, tenues et signes religieux en France

JEAN BAUBÉROT

Pour le principal théoricien de la notion de « religion civile », Robert Bellah (1980, p. 13) il existe deux types de religion civile républicaine : celle où « la symbolisation peut n'être rien de plus que le culte de la république elle-même » ou celle où existe « le culte d'une réalité plus haute qui soutient les normes que la république tente d'incarner ». Olivier Ihl (1996, p. 44 et suiv.) confirme la possibilité de plusieurs sortes de religions civiles, car « le contenu en l'espèce importe moins que la fonction. Il s'agit de sacrifier l'être ensemble collectif, les fondements ultimes de l'ordre social » et d'établir ainsi « un substitut au dispositif religieux ».

Historiquement, avec la Révolution française, la France s'est rattachée au premier type que l'on peut qualifier de religion civile séculière, car son contenu n'est pas religieux, au sens social de ce terme. Au contraire, ce contenu paraît très critique envers la religion, concurrentiel à celui des religions organisées. Les cultes de la déesse Raison et de la déesse Liberté combattaient le fanatisme de la religion et ses superstitions. Cependant, leur forme même montrait qu'ils émergeaient à partir d'un terreau catholique (Zuber, 2014). À l'inverse, la république américaine appartient au second type, celui d'une religion civile aconfessionnelle qui invoque une « réalité plus haute » que la république

elle-même (il est donc explicitement religieux) et dont le Dieu invoqué ne se trouve lié à aucune confession religieuse particulière. Le pluralisme protestant favorise ce type de religion civile qui se concilie avec les différentes confessions religieuses, voire s'appuie sur elles.

L'imposition d'une symbolisation d'un ordre ultime de l'existence limite l'application des principes de la laïcité (séparation de l'État avec le religieux et le convictionnel; neutralité arbitrale de l'État; liberté de conscience comme liberté publique; égalité des citoyens quelle que soit leur religion ou leur conviction). Cependant, dans aucune situation géo-historique, ces principes se concrétisent de façon absolue. Des laïcités empiriques peuvent comporter des éléments plus ou moins importants de « foi civique » (Baubérot-Milot, 2011). La présence d'une religion civile oriente donc la laïcité dans une direction particulière. La question des tenues et des signes religieux constitue un analyseur emblématique de cette situation¹.

1905 et la défaite des partisans de l'interdiction d'une tenue religieuse

Dans les premières années du XX^e siècle, la question de la tenue religieuse se trouve au cœur de la lutte contre les congrégations. Les congréganistes peuvent continuer à enseigner s'ils abandonnent la vie communautaire et portent des vêtements civils. C'est ce que l'on appelle significativement se « séculariser ». Religieux et religieuses, dont les couvents sont fermés, doivent également abandonner leurs habits spécifiques.

1. Pour une comparaison plus systématique entre la laïcité française historique et la laïcité française actuelle, voir Baubérot 2013..

Certains s'exilent plutôt que de le faire. D'autres revêtent leurs anciens vêtements, et se présentent vêtus « à la mode des années 1880 ou même des années antérieures ». (Larkin, 2004, p. 107)

De même, pour beaucoup d'anticléricaux, la soutane doit être interdite dans l'espace public. Il s'agit d'un « insigne provocateur », instrument de domination du prêtre sur les femmes, pouvant même favoriser des abus sexuels (Lalouette, 1997, p. 320). À la veille de la discussion sur la loi de séparation, des maires interdisent le port de la soutane dans leur commune. Lors des débats parlementaires, un député radical-socialiste, Charles Chabert, dépose l'amendement suivant : « Les ministres des différents cultes ne pourront porter un costume ecclésiastique que pendant l'exercice de leur fonction. » Les débats vont se focaliser sur le port de la soutane, en fait, directement visée.

Les arguments invoqués sont les suivants :

- La soutane n'est pas une obligation pour les ecclésiastiques : à certaines périodes de l'histoire et dans certains pays, ceux-ci ne la portaient pas.
- La soutane est une tenue plus cléricale que religieuse : la Révolution l'a interdite, le Concordat en a limité le port, son usage s'est répandu avec la montée de l'ultramontanisme (donc un catholicisme étranger, intolérant, à l'opposé du catholicisme éclairé gallican).
- La soutane constitue « un acte permanent de prosélytisme » sur la voie publique.
- La soutane fait croire que les prêtres sont « autre chose et plus que des hommes ».
- La soutane rend le prêtre prisonnier (« de sa longue formation cléricale », « de sa propre

ignorance »). Elle modifie sa « démarche, son allure, son attitude et par suite son état d'âme et sa pensée ».

- La soutane est un signe de soumission, « d'obéissance [...] directement opposé à la dignité humaine ». Ensoutanés, les prêtres ne peuvent « échapper à la surveillance de leurs supérieurs ».
- Un « grand nombre » de prêtres attendent « cette loi qui les rendra libres » en leur interdisant de porter « la robe sous laquelle ils se sentent mal à l'aise ». Le député affirme avoir reçu des confidences des « plus intelligents » et des « plus instruits » d'entre eux.

Ces arguments font qu'interdire la soutane dans l'espace public serait « une œuvre de paix, d'union, d'humanité », indispensable si l'on est « soucieux de la liberté et de la dignité humaines » : si vous « ôtez sa robe » au prêtre, vous lui permettez de respirer, de lever la tête, de causer avec n'importe qui ». En fait « vous libérerez son cerveau ». Et Chabert conclut : en « l'habillant comme tout le monde », faisons de « cet adversaire des idées modernes, un partisan de nos idées, un serviteur du progrès. De ce serf, de cet esclave, faisons un homme ».

Ces propos sont à l'opposé de la philosophie politique défendue par Aristide Briand, socialiste, Rapporteur de la loi de séparation des Églises et de l'État. Ce serait, affirme-t-il, une marque « d'intolérance » alors que la loi va instaurer « un régime de liberté ». En « régime de séparation », la question de l'habit ecclésiastique ne se pose plus : « Ce costume n'existe plus [...] avec son caractère officiel. [...] La soutane devient, dès le lendemain de la séparation, un vêtement comme les autres, accessible à tous les citoyens, prêtres

ou non. » L'amendement Chabert est repoussé par 391 voix contre 184.

La gauche laïque s'est donc divisée entre les tenants d'une laïcité libérale et ceux d'une laïcité qui comporte des relents de religion civile. Là, le changement de tenue devient une sorte de transsubstantiation symbolique qui permet une transfiguration de l'être (on libère son cerveau) par le passage d'un camp à l'autre, dans une représentation de la société où celle-ci est habitée par deux camps irréconciliables. Alors, être un véritable citoyen, indique Claude Nicolet (1982, p. 371) implique « l'adhésion à un consensus, une profession de foi incompatible avec certains engagements ou certaines doctrines ». Et comme on ne peut sonder les reins et les cœurs, c'est la visibilisation de ces doctrines par la tenue, qui est pourchassée. L'habit devient le symbole d'une allégeance soit citoyenne soit autre que citoyenne.

Le but est d'établir « un espace public homogène », non pluraliste, où chacun porte « l'habit de tout le monde », suscitant une « complicité » entre citoyens qui, par leurs ressemblances se sentent « solidaires les uns des autres » (Ilh, 1996, p. 46). Ces citoyens sont des combattants, les serviteurs du progrès contre les adversaires des idées modernes. Au contraire, Briand dessine un espace social pluraliste, pacifié par une transformation, non pas individuelle, mais politique : le passage d'un régime d'officialité religieuse à un régime de liberté. Chacun s'habille selon son bon plaisir, les différences de vêtement ne sauraient induire l'appartenance à un camp. C'est la promotion politique de la sagesse populaire *l'habit ne fait pas le moine*. « Loin [...] de Rousseau [...], écrit Isabelle Agier-Cabannes (2007, p. 138), dans le modèle de 1905, la liberté de conscience est la liberté de manifester sa croyance par

des actes extérieurs, qui s'inscrivent dans le libre exercice des cultes. »

Il a semblé que la loi de 1905 réglait la question de la tenue religieuse en France. En effet, si des maires ont voulu persister et interdire la soutane, au prétexte d'une menace contre « l'ordre public », le Conseil d'État a systématiquement cassé leurs arrêtés. Sous la IV^e République, dans les années 1950, deux députés, le chanoine Kir et l'abbé Pierre participent aux travaux de la Chambre, vêtus de leur soutane, sans que l'on considère qu'il y ait d'atteinte à la laïcité. Pourtant, ils représentent le peuple des citoyens. Après le Concile Vatican II, beaucoup de prêtres abandonnent la soutane (et des religieux leurs habits spécifiques). Il s'agit d'une décision libre attribuable à un mouvement de sécularisation interne. Le dispositif juridico-politique de la laïcité n'a rien à y voir.

Le passage progressif à une laïcité hostile aux tenues et signes religieux

Un virage s'opère, à partir de 1989, et ce que l'on a appelé la première « affaire du foulard ». La gauche et les associations laïques militantes se divisent de nouveau. C'est maintenant l'islam qui est en cause². Cependant, la similitude des argumentaires est frappante.

- Il ne s'agit pas d'une obligation religieuse, mais d'une opposition politique (*cléricale* dans le premier cas, *intégriste* dans l'autre).
- Certaines tenues seraient en elles-mêmes un signe de prosélytisme.

2. Pour une vue générale du problème, voir Hajjat-Mohammed, 2013.

- Si le prêtre devient un homme qui est « plus que les hommes » avec sa soutane (mais aussi un « serf », un « esclave »), la musulmane portant un foulard devient une femme qui est moins que les femmes, car elle intérioriserait une idéologie de l'infériorité des femmes.
- L'argument de la soumission induite par le vêtement se retrouve dans les deux cas ; celui d'emprisonnement sera repris à propos du voile intégral.
- Comme on affirmait que des prêtres demandaient une loi qui les libère, on argue que beaucoup de jeunes filles souhaitent une loi qui interdise le port du foulard pour contrer des pressions qu'elles subiraient.

En définitive, on trouve la même vision de deux camps irréconciliables : les valeurs de la République ont remplacé l'invocation du progrès³ ; l'intégrisme est devenu le nouvel « adversaire des idées modernes ». C'est une reprise, d'un transfert, quasiment à l'identique, de stéréotypes argumentaires dans des contextes fort différents. Il existe, cependant, une différence structurelle : en 1989, est récusé le refus d'enlever son foulard par des jeunes filles mineures dans l'espace scolaire. Il n'est pas question alors de l'espace public.

Deux remarques à ce sujet :

- D'abord, significativement, une expression récurrente justifie cette mise à part de l'école : l'école est un *sanctuaire républicain*. Beaucoup d'enseignants complètent cette affirmation en déclarant : « à la mosquée, on enlève ses

3. On remplace un terme qui induit un mouvement par une expression qui connote une référence déjà établie

chaussures ; à l'école on enlève son foulard ». On est dans la perspective d'une sorte de lieu cultuel de la « religion républicaine » où enfants et adolescents doivent être catéchisés à une « profession de foi républicaine ». Nicolet (1982, p. 361) indique que, dans cette perspective, « l'école (joue) en tant qu'institution, le rôle d'une Église ». La religion civile semble se cantonner à ses lieux de culte, l'espace public reste, lui, profane.

- Mais, contrairement à tous les propos de l'époque indiquant que l'école constitue un cas à part, la volonté d'interdire le foulard fera tache d'huile surtout après le 9 septembre 2011. Quand l'interdiction à l'école sera obtenue (loi du 15 mars 2004), on la réclamera pour d'autres lieux (mairies, tribunaux, hôpitaux, universités, etc.), pour des personnes majeures. Cela n'a rien d'étonnant : si le foulard connote obligatoirement ce que l'on dit de lui, il n'est pas logique de restreindre l'homogénéisation du vêtement à l'école. Certes, elle est le lieu du catéchisme républicain enseigné à la jeunesse, mais elle ne saurait être le seul lieu où l'on révère la République !

Par ailleurs, il est intéressant de constater que le règlement des affaires de foulard à l'école a été d'abord semblable et ensuite opposé à ce qui avait été décidé en 1905 pour le port de la soutane.

- D'abord semblable : en 1989, le Conseil d'État a donné un avis autorisant le port du foulard⁴ à l'école. Ce sont certains comportements qui

4. Comme pour la soutane, on ne l'a pas désigné nommément, mais par un terme générique, là celui de *signes religieux*.

peuvent troubler la laïcité scolaire, non la tenue des élèves en elle-même. On reste dans la filiation de la loi de 1905.

- Ensuite opposé: la loi de 1905 avait tranché le problème de la soutane en abolissant la distinction entre vêtement religieux et vêtement non religieux. La loi de 2004 a tranché la question de façon opposée en interdisant ce qui a été qualifié de «signes ostensibles» à l'école publique. Et, à l'inverse de 1905, la tenue religieuse déborde sur une tenue qui ne l'est pas forcément. Membre de la Commission Stasi qui a préparé la loi, j'avais proposé, comme compromis, de distinguer foulard et bandana, assez à la mode à l'époque (Baubérot, 2011). Cela a été refusé: le fait même de se couvrir les cheveux a été considéré comme significatif d'un vêtement religieux (Chouder, 2008)! Extension du domaine de la lutte.

Bien sûr, le contexte international (guerre civile en Algérie, attentats du 11 septembre, etc.) a joué un grand rôle dans cette issue, mais la séparation elle-même fut suivie de la double condamnation du Modernisme (1908) et du Sillon (1910).

En fait, des facteurs non conjoncturels ont joué dont:

- le fait que le catholicisme est, en France, une religion historique et majoritaire, au contraire de l'islam, religion des colonisés et des immigrants. Dans un cas, le conflit des deux France, dans l'autre, les Français de *vieille souche* contre les *nouveaux Français*.

- Même si les caricatures sont nombreuses au début du XX^e siècle, on n'est pas encore dans l'hypertrophie du voir (Simone, 2010) et, en 1989, si les tenants de l'accommodement ont gagné sur le plan juridique, ils ont perdu, dès ce moment-là, sur le plan de l'iconographie.

On constate donc, en France, et la permanence d'une fixation sur la tenue et le fait que, dans un cas, cette représentation sociétale échoue et, dans l'autre, elle l'emporte.

Les débats de la *Mission d'Information sur le voile intégral* (2010) radicalisent ceux qui ont porté sur le foulard. L'enjeu est, alors, le visage découvert ou couvert et l'ensemble de l'espace public. Le Rapport effectue une distinction, significative, entre une *laïcité juridique*, non atteinte, car le principe de la liberté de conscience s'impose dans l'espace public, à la suite de la loi de 1905, et une *laïcité philosophique* qui serait « manifestement malmenée ». Il cite la « philosophe » Élisabeth Badinter⁵ pour qui le port du voile intégral va contre la « liberté d'habillement », car cette liberté « proclame en creux la liberté des droits : le droit à une sexualité libre, le droit de ne pas être vierge quand on arrive au mariage et de n'avoir de comptes à rendre à personne » (Baubérot, 2013. p. 97). Le Rapport s'intitulera : *Voile intégral : le refus de la République* ce qui va tout à fait dans la représentation dichotomique et combattante, minoritaire en 1905, à propos de la soutane.

Dans cette perspective, toute la question est de savoir si ladite *laïcité philosophique* peut engendrer des lois contraires à la *laïcité juridique*. La Mission n'arri-

5. La Mission privilégie des philosophes dits *républicains* au détriment d'autres philosophes (Paul Ricoeur, Etienne Balibar, ...).

vera pas à dégager une position unanime, mais l'UMP fera voter, malgré un Avis défavorable du Conseil d'État, une loi interdisant, dans l'espace public, « une tenue destinée à dissimuler son visage⁶ ». Cependant, le Conseil constitutionnel induira une exception à cette exclusion : « Les lieux de culte ouverts au public » où le port du voile intégral reste autorisé. À son insu, le Conseil renforce la caractéristique implicite de religion civile de la loi : les exigences du culte de la République s'arrêtent là où commence l'espace cultuel des autres religions (car, en théorie, il s'agit de tous les édifices religieux !). *Un cheval* de laïcité philosophique, *une alouette* de laïcité juridique !

Conclusion : L'habit, signe de sociabilité

Le modèle de religion civile, celui « où la symbolisation peut n'être rien de plus que le culte de la république elle-même », prédomine toujours. Cependant, le changement d'adversaire complexifie la donne. Au début du XX^e siècle, chez les vaincus de la loi de 1905, l'adversaire est un catholicisme qui refuse de s'acculturer à une laïcité qui veut imposer autoritairement la sécularisation. Aujourd'hui le catholicisme se trouve plus ou moins inclus dans la religion civile à la française :

- D'abord, il est considéré comme s'étant sécularisé (le col romain n'est pas la soutane).
- Ensuite cette sécularisation (réelle ou supposée) l'incorpore comme élément culturel et identitaire d'une France qui a changé : à la France

6. En fait, le seul voile intégral, car de nombreuses dérogations sont prévues, y compris pour des manifestations religieuses dites « traditionnelles ».

moderne, adepte du *progrès*, succède la France qui valorise ses *racines* religieuses (et pas seulement chez les politiques et intellectuels de droite).

Pour cette raison, cette religion civile n'est plus tout à fait séculière, elle veut intégrer « une réalité plus haute » que la république elle-même, l'origine et donc l'aura sacrale du pouvoir monarchique. Une constante existe cependant, qu'il s'agisse du progrès ou des racines, l'élément symbolique mis en avant s'effectue contre un adversaire : hier le catholicisme non gallican, aujourd'hui un islam dit non modéré. Là est sans doute la différence structurelle entre une religion civile aconfessionnelle, à l'américaine, qui cultivera l'irénisme envers les religions, alors qu'une religion civile séculière est, par structure, combative.

Les exemples de tenues et de signes religieux incitent donc à une réflexion sur les relations entre la religion civile et l'idéal laïque, au sens de la notion de « société idéale » d'Émile Durkheim : « La société idéale n'est pas en dehors de la société réelle ; elle en fait partie » (2008 : 604), qui est, pour lui, une société sacralisée. Et Durkheim ajoute que quand des conflits éclatent, ils ont lieu « non entre l'idéal et la réalité, mais entre idéaux différents. ».

C'est indiquer l'importance fondamentale du symbolique dans la vie sociale. Mais si, dans le symbolique, l'essentiel se situe dans l'acte qui donne la signification à un objet ou à un fait matériel, cet objet ou ce fait n'existe pas moins dans l'empirie. Nous l'avons vu pour l'habit, présentation de soi à autrui, nous pourrions faire une analyse analogue pour la nourriture⁷ ou

7. Apéritifs jambon-beurre, soupe au porc servie à des sans-abri, polémiques sur la viande hallal,...

d'autres gestes⁸ qui constituent des marques de sociabilité. On peut se demander si, en dépit de l'invocation récurrente de valeurs, le terrain du conflit n'est pas précisément la sociabilité. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que proclamait Jean-Jacques Rousseau quand il présentait la profession de foi socialement obligatoire de la religion civile « non comme dogme de religion, mais comme sentiment de sociabilité ».

Références

- Agier-Cabannes, Isabelle (2007). « La laïcité, exception libérale dans le modèle français ». *Cosmopolitiques*, n° 16, p. 133-143.
- Baubérot, Jean (2011). « L'acteur et le sociologue. La Commission Stasi ». Dans Delphine Naudier et Maud Simonet, *Des sociologies sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements*. Paris, La Découverte.
- Baubérot, Jean (2013). *Histoire de la laïcité en France*. Paris, PUF.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil.
- Bellah, Robert N. (1980). « Religion and the Legitimation of the American Republic ». Dans R. N. Bellah et Ph. E. Hammond. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, Harper and Row.
- Chouder, I. (2008.) *Les filles voilées parlent*. Paris, La Fabrique.
- Durkheim Emile (2008 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Hajjat, Abdellali et Mohammed, Marwan (2013). *Islamophobic. Comment les élites françaises construisent le « problème musulman »*. Paris, La Découverte.
- Ihl, Olivier (1996). *La fête républicaine*. Paris, Gallimard.

8. Pour F. Baroin, député UMP, le refus d'embrasser sur la joue quelqu'un du sexe opposé constitue une atteinte à la laïcité.

- Koussens, David et Olivier Roy (2014). *Quand la burqa passe à l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Rennes, Presse universitaires de Rennes.
- Lalouette, Jacqueline (1997). *La Libre pensée en France, 1848-1950*. Paris, Albin Michel.
- Larkin, Maurice (2004) *L'Église et l'État en France, 1905: La crise de la séparation*. Toulouse, Privat.
- Mission d'Information parlementaire (2010). *Voile intégral: Le refus de la République*. Paris, La Documentation française.
- Nicolet, Claude (1982). *L'idée républicaine en France*. Paris, Gallimard.
- Simone, Raffaele (2010). *Le monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite?* Paris, Gallimard.
- Zuber, Valentine (2014). *Le culte des droits de l'homme*. Paris, Gallimard.

■ Le visage de l'État : neutralité et apparence de neutralité dans le débat sur la laïcité

GEORGES LEROUX

Des trois grandes questions relatives au port des signes religieux visibles, je ne retiendrai que la première : la question du visage de l'État, ou de la neutralité comme apparence. Les deux autres – la question de l'égalité entre homme et femmes et celle de la menace intégriste – sont également importantes dans le débat actuel, mais je me concentrerai sur un argument complexe, présenté par le sociologue Guy Rocher dans son mémoire à la commission parlementaire sur le projet d'une Charte des valeurs québécoises. Le principe sur lequel Guy Rocher fonde son appui à l'interdiction du port des signes religieux est le suivant : « [...] le respect des convictions en matière de religion de toutes les « clientèles » qui recourent aux services d'institutions publiques financées par des fonds publics a priorité sur les convictions de tout le personnel de ces institutions » (2013). Avec mon collègue Jocelyn Maclure (2014), j'ai fait valoir une objection à ce principe et je propose d'y revenir ici.

Si l'on acceptait le principe de Guy Rocher, on se trouverait placé en position de comparer les institutions : y a-t-il des institutions où ces droits sont moins

importants que d'autres ? Cette question illustre les difficultés de toute position républicaine stricte sur la requête d'uniformité dans l'apparence de l'État. Dans une société libérale, l'apparence de l'État est moins importante que les droits des individus qui la composent. Dans une société républicaine, par comparaison, la représentation de l'identité abstraite de la société est prioritaire et elle peut justifier d'importantes contraintes sur les individus. Ces contraintes entrent en conflit avec plusieurs droits garantis par nos chartes : droit à l'expression de la conviction religieuse (liberté d'expression), principalement, mais aussi le respect de la diversité.

Nous sommes donc en face d'un argument qui en recouvre un autre : derrière le projet de « neutraliser » le visage de l'État, il y a d'abord le projet de supprimer le « visage » de la diversité. Dans une république une et indivisible, en effet, l'expression de la diversité n'est pas une richesse, mais un obstacle, elle dérange : qu'il s'agisse de la diversité des convictions relatives au bien (et non à la justice des lois), aux formes de vie, aux valeurs, à la culture, etc. , l'expression de la diversité apparaît irréconciliable avec l'idéal de l'unité républicaine. Au regard de la république, il ne suffit pas de reconnaître l'autorité des lois, il faut encore viser l'autorité de la représentation unitaire et idéalisée des valeurs de la république.

Cet argument mérite discussion : le « visage » de l'État doit-il neutraliser en la supprimant dans sa sphère propre l'expression de toute différence ? La discussion concerne d'abord certaines différences centrales, telles la religion et l'allégeance politique, mais elle concerne également la culture (Un fonctionnaire africain peut-il aller travailler avec son boubou ? Un pakistanais peut-il porter son dothi ?). La réponse

républicaine est claire : il faut viser l'uniformité la plus étendue possible, et seul l'uniforme la garantit parfaitement.

Selon Guy Rocher, une approche qui tient compte des droits « individuels » repose sur une inversion de cette « priorité ». À ses yeux, un exemple du principe libéral serait la situation suivante : « [...] par exemple, les convictions religieuses d'un enseignant ou d'une enseignante devraient désormais avoir priorité sur les convictions religieuses des parents, des élèves et des étudiants. De même dans la fonction publique et dans les institutions de santé ». Cette formulation est certainement inadéquate, puisqu'elle identifie les convictions et les signes exprimant ces convictions, mais donnons le crédit à cet argument : les signes religieux expriment-ils une « priorité » des convictions, et en quel sens menacent-ils la neutralité de l'État ? La formulation correcte du principe mis en avant par Guy Rocher me semble la suivante : seule l'apparence de neutralité exprime le respect de l'État pour les convictions individuelles des personnes (clientèles diversifiées). Pour en discuter, je propose la reformulation suivante de l'énoncé de Guy Rocher : « Le respect des convictions de l'enseignant ou de l'enseignante aurait désormais priorité sur le respect des convictions des parents, des élèves et des étudiants. Il s'agit là, en regard de notre passé, d'un renversement de la priorité du respect des convictions religieuses, inspiré à mes yeux par une conception trop individualiste à l'endroit des institutions destinées au service public. C'est là une importante mutation, dont il faut bien prendre la mesure. »

Cet exemple tire sa pertinence de l'importance présumée du pouvoir d'influence dans le domaine de l'éducation ; un tel pouvoir n'existe pas, en effet, dans d'autres domaines (par exemple, un fonctionnaire de

l'assurance automobile ou une assistante infirmière n'ont aucun pouvoir d'influence, sauf de se représenter comme porteurs de convictions particulières). À ce stade de l'argument, nous sommes en présence d'une identification de la neutralité, du respect de la diversité et de la limite du pouvoir d'influence. Cette équation représente en effet le modèle républicain dans sa perfection: l'État est transcendant (il n'est personne), l'État ne tient compte de personne, l'État ne doit influencer personne. Cette position vertueuse repose tout entière sur le pouvoir de l'apparence, c'est-à-dire des signes extérieurs, jugés capables de discriminer dans les clientèles, de représenter faussement l'État et d'influencer les clients de l'État. Je crois bien présenter la position républicaine soutenue par Rocher en la résumant de cette manière.

À mes yeux, cet argument a tous les défauts des positions vertueuses et jacobines, et me semble reposer sur une conception abstraite du lien social et politique. Pour ce qui concerne la première dimension, la transcendance de l'État, il faut reconnaître au modèle jacobin une force considérable, tant sur le plan symbolique que politique. Chaque fois qu'une différence apparaît, il faut en effet la réduire. Prenons le cas de l'histoire linguistique ou religieuse en France, les jacobins ont toujours soutenu des politiques discriminatoires à l'endroit des minorités (langues et religions). Ces politiques reposent toutes sur l'exercice d'un pouvoir unique, aveugle aux différences. L'État en majesté a tout pouvoir sur les individus. Je pense que cette prémisse est un choix politique, pas une vérité philosophique. Notre société doit-elle choisir ce modèle républicain ? Si nous le faisons, nous chercherons en toute chose à effacer les différences et, ce faisant, nous travaillerons contre notre propre richesse, qui est notre diversité. Je ne me résous pas personnellement à m'en-

gager sur cette voie, alors que comme nous l'ont montré tant de travaux récents, comme ceux de Charles Taylor et de Will Kymlicka, les minorités sont mieux protégées dans une société pluraliste libérale que dans un modèle autoritaire uniformisé. Le Québec lui-même, en tant que société minoritaire, est bien placé pour comprendre ce point particulier.

Le républicanisme de Guy Rocher est-il mieux soutenu par la préséance du respect de la diversité, apparemment mieux servi par la neutralisation de toutes les différences? Selon cette formulation, l'État est indifférent à la diversité. Cette position me semble insoutenable: aucun citoyen, voire groupe de citoyens, ne peut s'adresser à l'État comme un représentant anonyme du corps politique. Si une association de femmes indiennes de Parc Extension présente une demande, ce sera toujours en fonction d'une situation particulière, d'un contexte, et pour cela, elle doit être identifiée. Cela vaut aussi pour l'exercice des droits individuels: dans une société libre et libérale, l'individu se présente comme porteur de tout ce qui l'identifie, sa langue, sa culture, ses vêtements, etc. Peut-on prétendre que le respect des individus est mieux servi par l'annulation de leurs différences que par la liberté pour eux de les exprimer? Pour Guy Rocher, la réponse est nette. À mes yeux, ce n'est pas si clair.

Enfin, en troisième lieu, concernant le pouvoir d'influence, Rocher dit craindre le « retour du religieux » dans les institutions publiques; il ne donne aucun exemple, mais il affirme que toutes les grandes religions cherchent à consolider leur emprise sur les institutions publiques. Au Québec, cette affirmation est farfelue, tant pour les institutions que pour les individus. La sécularisation des institutions, qu'il s'agisse du monde scolaire, des services sociaux, des soins hospitaliers, est un processus achevé.

On cite souvent dans la discussion le pouvoir d'influence des enseignants ou des animatrices en service de garde. Quel est en effet le pouvoir d'influence d'une enseignante portant le hijab sur ses élèves dans une classe de quatrième année ? Je n'y vois personnellement que des avantages : en rendant manifestes ses convictions, cette enseignante nous délivre d'avoir à chercher son agenda caché, ce « *hidden curriculum* » qui vient avec les postures, les jugements, le choix des textes, etc. Plus encore, elle se place en situation vulnérable, puisque le port du signe religieux signale qu'un *a priori* serait possible et invite à y être attentif, ce qui n'est pas le cas pour des enseignants qui ne portent pas de tels signes. Comparons mon collègue Julien Bauer, professeur de science politique à l'Université du Québec à Montréal, qui a toujours porté sa kippa, et Guy Rocher. Quelqu'un peut-il prétendre ici que parce qu'ils ou elles ne portent pas un signe visible les enseignants ou les professeurs n'ont pas d'agenda invisible ?

Le pouvoir d'influence des enseignants est le plus grand pouvoir au monde : d'abord en raison du rôle de substitut des parents, ensuite parce qu'il s'agit souvent de modèles eu égard au choix de la forme de vie (par exemple la compétition, le service, le mérite, etc.). Dans tous les cas, le républicanisme doit contraindre ses enseignants, s'ils doivent annuler toute différence personnelle, à servir en apparence uniquement les idéaux de la république : cela est parfaitement visible dans l'éthique française de l'éducation, comme l'a montré le rapport de la Commission Stasi qui a conduit à l'interdiction des signes religieux même pour les enfants dans le système scolaire. Voulons-nous vraiment ce modèle ? Je soutiens qu'il est d'emblée préférable de travailler à prendre conscience du pouvoir de la différence, de développer une éthique libérale de la neutralité en classe, en toute conformité avec les prin-

cipes de Tolède¹. C'est un sujet très débattu aux États-Unis et que nous devrions nous dépêcher de nous approprier. Chacun voit bien en effet la différence entre « endoctriner » dans une classe, et arborer un signe visible. Si cette différence n'est pas perceptible et que tout signe religieux est reçu comme l'exercice d'un prosélytisme, alors nous sommes déjà dans un régime autoritaire, où le contrôle de l'expression de chaque individu représentant l'État doit être exercé par une classe supérieure, une sorte de police de la neutralité. C'est une conséquence que nous devrions examiner avant d'aller plus loin dans cette direction.

Je conclus cette brève discussion de la justification de l'interdiction par l'argument de l'apparence de neutralité comme forme supérieure de respect de la diversité. Cette justification présentée par le sociologue Guy Rocher illustre les exigences du modèle républicain tel qu'il est appliqué en France. Pour les trois raisons que j'ai présentées concernant la transcendance de l'État, la neutralisation de la diversité et les limites apportées au pouvoir d'influence, il me semble que ce modèle, en dépit de sa cohérence et de sa légitimité intrinsèque, ne correspond pas aux principes du libéralisme au fondement des sociétés nord-américaines, plus respectueuses de la diversité et surtout moins engagées dans la promotion de formes idéalisées du lien social et politique.

1. « Principes directeurs de Tolède sur l'enseignement relatif aux religions et convictions dans les écoles publiques », *IESR - Institut européen en sciences des religions*, mis à jour le: 12/11/2013, URL: <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index4392.html> Le document est disponible en plusieurs langues sur le site de l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE).

Références

Leroux, Georges et Jocelyn Maclure (2014). « Poursuivre sur le chemin de la laïcité équilibrée ». Dans le journal *Le Devoir*, 23 janvier 2014.

Rocher, Guy (2013). *Mémoire présenté à la Commission parlementaire sur le projet de loi 60*. Décembre 2013.

■ Propositions pour une laïcité inclusive

GÉRARD BOUCHARD

Ce texte soumet quelques réflexions sur les principes et critères qui pourraient soutenir la définition d'un régime de laïcité pour le Québec – une laïcité que je qualifie d'inclusive et qui se déduit de l'interculturalisme.

Un mot d'abord concernant l'évolution du débat québécois sur ce sujet au cours du dernier demi-siècle. La laïcité a été dans les années 1960 l'un des thèmes centraux de la Révolution tranquille¹, et plus précisément la déconfessionnalisation ou, comme on disait aussi à l'époque, la décléricalisation. Il s'agissait alors principalement de retirer au clergé catholique les pouvoirs importants qu'il exerçait dans les services publics. C'est donc la séparation institutionnelle (ou l'autonomie mutuelle) de l'État et de l'Église qui était alors en cause.

Deux confusions à éviter

Le débat actuel s'est centré dans une large mesure sur l'expression de la religion dans les institutions publiques, et plus précisément sur le port de signes

1. Période autour des années 1950 à 1970 où l'on observe une modernisation rapide de l'État québécois, mais aussi des mœurs des Québécois et des Québécoises.

religieux chez les employés y travaillant. Ce débat donne lieu à de nombreux appels en faveur d'un État plus « laïque », ce qui laisse entendre que l'objet de ces appels serait de même nature et se situerait dans le prolongement des réformes amorcées durant la Révolution tranquille. J'aimerais faire à ce sujet deux commentaires pour relever deux importantes sources de confusion.

Premièrement, à l'époque de la Révolution tranquille, le principal objectif visé était une séparation institutionnelle de l'État et de l'Église, une nouvelle répartition des responsabilités collectives et des pouvoirs entre ces deux acteurs. Il me semble que c'est tout autre chose qui est en jeu aujourd'hui dans la mesure où le nouveau débat tourne autour de la présence symbolique du religieux dans les instances de l'État, et des effets négatifs qui pourraient en découler lorsque cette présence symbolique consiste dans le port de certains signes religieux par ses employés.

Cette distinction est importante parce qu'elle met en relief des enjeux différents qui relèvent de logiques spécifiques et qui n'autorisent donc pas le même type de conclusions.

Le sens que nous donnons à la notion de laïcité est la source d'une seconde confusion. Souvent, ceux et celles qui réclament plus de laïcité plaident en réalité pour une séparation plus accentuée de l'État et de la religion. Or, ce n'est là qu'une dimension parmi d'autres de la laïcité. Je pense qu'on devrait parler, comme certains le font déjà, de régimes de laïcité, étant donné que celle-ci repose toujours sur divers principes, diverses valeurs constitutives. La séparation de l'État et de la religion est l'une de ces composantes, mais il y en a d'autres. Par exemple :

- la neutralité de l'État vis-vis des religions ;

- la protection de la liberté des citoyens en matière de convictions de conscience (d'ordre religieux ou non) ;
- l'égalité des religions ou des convictions de conscience.

Je crois personnellement qu'il faut ajouter une cinquième composante. Il s'agit de la valeur patrimoniale (ou coutumière) au nom de laquelle il arrive qu'en toute légitimité, on empiète sur la neutralité religieuse de l'État ou de ses institutions dérivées. C'est ce qui survient, par exemple, quand l'État paie les coûts de restauration de vieilles églises catholiques, ou quand on dispose des symboles de fêtes chrétiennes dans des édifices publics.

Dans cet esprit, cela n'a guère de sens de parler d'un État plus ou moins laïc. Ce qui caractérise en réalité un régime de laïcité, c'est la façon dont sont agencées ou pondérées ces cinq composantes les unes par rapport aux autres, étant donné qu'elles entrent souvent en compétition entre elles-mêmes.

Le choix historique du Québec

Je reviens aux expressions de la religion dans les instances de l'État et de ses institutions dérivées. Comme je viens de le signaler, les composantes d'un régime de laïcité sont souvent en compétition : liberté de religion versus principe de séparation, neutralité de l'État versus valeur patrimoniale, etc. Comment gérer ces situations d'antinomie ? Deux options s'offrent ici. La première consiste à instituer *a priori* une hiérarchie rigide entre les cinq principes ou valeurs. La seconde option consiste plutôt à se ménager une marge de manœuvre, une flexibilité requise par la nature diverse et imprévisible des situations, et donc à viser une sorte

d'équilibre dans les rapports entre les cinq composantes et dans leur mode d'application.

C'est dans cette dernière direction que le Québec s'est engagé historiquement et je crois qu'il devrait continuer dans cette voie. En aucun cas cependant, cette option ne devrait conduire à porter atteinte aux valeurs fondamentales de notre société qui, elles, ne sont pas ouvertes à la négociation. La démocratie, les libertés civiles, la non-violence et l'égalité homme-femme font évidemment partie de ces valeurs. Je signale aussi que, dans le régime actuel, on relève bien des imprécisions, bien des carences auxquelles il faudrait remédier, la principale étant l'impossibilité où l'on se trouve présentement de se référer à un texte officiel pour savoir de quoi il retourne.

Par ailleurs, on remarque aussi que les rares sociétés qui ont opté pour la première voie – la France, par exemple – se sont vues obligées de faire place à de très nombreuses exceptions, qui sont sources d'incohérences et de contradictions.

Les signes religieux

Il faut dire un mot sur la question particulière du port des signes religieux dans les instances de l'État. Nous pouvons constater que le débat public intense qui s'est ouvert depuis quelques années au Québec n'a pas réussi à dégager un consensus sur cette question. Dans ce contexte, il me semble qu'il faut faire preuve de prudence et se garder de solutions radicales qui pourraient entraîner des conséquences très négatives. La position que je propose est la suivante. Nous savons qu'il n'existe pas de droits absolus, dont la portée est illimitée. Même le droit à la vie n'est pas absolu; on envoie des soldats au front, on tolère des activités de

loisir à très hauts risques, etc. La liberté de pratiquer et de manifester sa religion admet donc elle aussi des restrictions, comme tous les droits. Mais lorsqu'on veut restreindre ou supprimer un droit, il est nécessaire de pouvoir s'appuyer sur un motif supérieur, capable de passer le test des tribunaux.

Un bon exemple est la Charte de la langue française (communément appelée la loi 101) qui protège la langue française, votée en 1977, qui a restreint ou supprimé certaines libertés en matière linguistique. Pour bien implanter le français comme langue officielle au Québec, l'État pouvait invoquer un motif supérieur dont le principe a été reconnu comme légitime par la Cour suprême du Canada: il s'agissait de la survie du Québec francophone. À une autre échelle, toutes les formes de discrimination positive ont pour effet de restreindre certains droits, mais là encore, le législateur s'appuie sur un motif supérieur reconnu par les tribunaux – dans ce cas, la nécessité de corriger un préjudice structurel qui lèse un groupe de citoyens ou de citoyennes.

La même logique devrait prévaloir en ce qui concerne le port des signes religieux: je pense qu'il est parfaitement légitime et peut-être même nécessaire de le restreindre là où l'on peut invoquer un motif supérieur qui puisse passer le test du droit. Voici des exemples de motifs supérieurs:

- La nécessité d'afficher le principe de la séparation et le principe de la neutralité de l'État;
- La nécessité de protéger au maximum la crédibilité de certaines institutions fondamentales, en l'occurrence celles qui confèrent à certains fonctionnaires un pouvoir de coercition (empriçonner un citoyen, ouvrir le feu sur un autre citoyen, etc.);

- La nécessité de souscrire à des impératifs d'ordre fonctionnel découlant des exigences d'un milieu de travail ou de l'exercice d'une profession.

En vertu de ces motifs dits supérieurs, il paraît légitime d'interdire le port de signes religieux chez certains employés de l'État ou de ses institutions dérivées, en d'autres mots, de pratiquer une prohibition ciblée ou sélective. Ainsi, en vertu des trois critères qui viennent d'être mentionnés, on pourrait légitimement interdire le port de tout signe religieux : a) chez le président et les vice-présidents de l'Assemblée nationale ; b) chez les magistrats, les jurés, les agents de sécurité et les membres des forces de l'ordre et c) on pourrait aussi interdire le port du voile intégral chez les enseignantes et autres fonctionnaires.

Pour le reste, je ne vois pas dans les argumentaires qui sont proposés à l'appui d'une prohibition totale l'équivalent de ces motifs supérieurs. Il n'a jamais été démontré, par exemple, que le port de signes religieux par certains employés de l'État compromet le principe de séparation que j'évoquais tout à l'heure, au sens d'une séparation institutionnelle des responsabilités et des pouvoirs. C'est là la valeur essentielle à sauvegarder. Si elle devait être compromise par le port des signes religieux, la situation serait tout autre. Selon une autre thèse, le port de signes religieux serait incompatible avec la règle d'impartialité qui incombe à tout employé de l'État. Mais tout comme la thèse précédente, elle est toujours en attente d'une démonstration.

À l'encontre d'une politique d'interdiction globale s'ajoute aussi l'argument de l'intégration de notre société. Or, le Québec, notamment parce qu'il est une petite nation et une minorité culturelle sur le continent, doit faire de l'intégration une priorité nationale. Cet

objectif doit évidemment être pris en compte dans notre gestion de la diversité religieuse. Comme d'autres objectifs, il milite en faveur d'une laïcité inclusive. Opter pour des mesures radicales dans ce domaine – à savoir des mesures qui ne sont pas appuyées sur ce que j'ai appelé des motifs supérieurs ou qui reposent sur une hiérarchie *a priori* entre les composantes du régime de laïcité – risque en effet d'entraîner des exclusions et de creuser des divisions, en plus d'engager le Québec dans de longues luttes judiciaires dont il aurait peu de chances de sortir gagnant.

Le cas du foulard musulman

Le foulard musulman (ou hidjab) est au cœur de la controverse actuelle. Selon les partisans de son interdiction chez les employées de l'État :

- Les musulmanes qui le portent le feraient par soumission, sous la contrainte, sous l'effet d'une oppression ;
- Elles seraient victimes d'une vigoureuse propagande (on a parlé à ce propos de « lavage de cerveau ») ;
- Le hidjab devrait être considéré comme un symbole intrinsèquement condamnable, comme c'est le cas avec la croix gammée ou les symboles du Ku Klux Klan ;
- Les musulmanes portant le hidjab seraient des extrémistes et c'est parmi elles qu'on trouverait les militantes pour ce que plusieurs appellent le grand projet politique de l'Islam.

Je tiens d'abord à signaler que chacun de ces arguments contient une part de vérité. Le problème, c'est la part de réalité qu'ils excluent. À la lumière de nom-

breux témoignages, nous savons, du moins dans le contexte québécois, que le port du hidjab peut aussi être l'objet d'un véritable choix et obéir à des motivations diverses (dont certaines ne sont pas d'ordre religieux). Ce symbole n'est donc pas univoque. En conséquence, une prohibition totale brimerait sans raison les droits d'un certain nombre de citoyennes. Dans le cas des personnes qui portent le foulard sous la contrainte, il convient aussi de se demander si une mesure d'interdiction serait vraiment la meilleure façon de leur venir en aide dans leur milieu familial et communautaire.

Je voudrais, par ailleurs, saluer l'apport précieux, indispensable même, que certaines intervenantes ont apporté à ce débat au Québec en témoignant des horreurs auxquelles, dans certains pays, le hidjab est associé. Pour plusieurs femmes, ce symbole est donc un rappel cruel. Mais il faut se poser ici deux questions. D'abord, la situation québécoise s'apparente-t-elle à celle de ces pays? Deuxièmement, le Québec est-il en train d'évoluer dans cette direction? Je pense qu'on s'accordera pour dire que les informations dont nous disposons présentement sur la situation québécoise n'autorisent pas de répondre par l'affirmative à ces deux questions.

En conséquence, la sagesse invite à s'en tenir, du moins pour l'instant, au *statu quo* sur ce point. Demeurer vigilants donc, mais repousser les mesures qui ne s'accorderaient pas avec le contexte actuel.

Les accommodements religieux

Un mot sur les accommodements pour motifs religieux pour rappeler que c'est moins le principe des accommodements qui a fait problème au Québec que

la façon maladroite, mal avisée, dont il a été parfois appliqué. Je dis bien : parfois. On peut être frappé en effet par l'ampleur de l'opposition à ces accommodements, telle qu'elle est révélée dans divers sondages, et le petit nombre (je dirais certainement moins d'une dizaine) de dérapages qui ont été fortement médiatisés au cours des trois ou quatre dernières années. Il est remarquable aussi qu'une forte proportion de Québécois estime qu'on accorde trop d'accommodements, alors même qu'on ne dispose d'aucune statistique sur ce sujet.

Je voudrais également signaler que si le Québec interdisait tout ajustement ou accommodement religieux, il serait peut-être la seule nation démocratique en Occident à adopter une telle mesure. Même la France, qui est réputé être un pays « laïque » par excellence, pratique elle aussi à sa façon, sous d'autres noms, les accommodements religieux.

Conclusion

Je sou mets trois brèves remarques en conclusion. Premièrement, j'ai essayé de montrer comment on peut déduire de l'interculturalisme un modèle de laïcité qui en retienne la philosophie, à savoir : la recherche d'équilibres, le respect des différences, la protection des valeurs fondamentales, le souci de l'intégration et l'ouverture au débat démocratique. Il faut toujours se rappeler que l'objectif d'un régime de laïcité, c'est de faire en sorte que tous les citoyens puissent autant que possible vivre et agir ensemble dans leurs différences. Cela dit, je reconnais sans difficulté que l'interculturalisme peut aussi inspirer d'autres modèles que celui que je viens d'esquisser.

En deuxième lieu, comme je l'ai signalé, le débat public au Québec s'est révélé impuissant à dégager un consensus; il a au contraire mis au jour de profondes divisions. Il est donc temps que l'État intervienne en adoptant une loi ou une charte. Cependant, l'idée d'une charte, qui fait l'objet d'un large consensus, a créé beaucoup d'attentes, peut-être trop. Il faut savoir, en effet, qu'une charte ne pourra pas tout régler. Elle devra s'en tenir à la définition de principes, à l'énoncé de grandes orientations. Mais dans le contexte actuel, ce serait déjà beaucoup.

Finalement, nos débats ont pris une forte tendance normative et un grand besoin se fait sentir de données empiriques, de survols statistiques, qui nous permettraient de mieux connaître les nombreux aspects de la diversité religieuse québécoise et de mieux évaluer le poids ou la portée des divers argumentaires qui sont mis en avant.

■ Charte des valeurs et liberté de conscience¹

JOCELYN MACLURE

Le parti politique au pouvoir en 2013, le Parti Québécois, reconnu pour ses positions souverainistes, a proposé à l'automne de cette même année un projet de Charte des valeurs qui pose des questions fondamentales sur le sens et la portée de la liberté de conscience. La mesure la plus controversée du projet proposé est l'interdiction du port des signes religieux « ostentatoires » à tous les employés des secteurs public et parapublic. S'il existe un large consensus sur l'affirmation officielle de la neutralité religieuse de l'État et l'opportunité de clarifier les balises encadrant les demandes d'accommodement, la prohibition du port de signes religieux visibles suscite une vive opposition, y compris au sein du mouvement souverainiste.

Le ministre responsable du projet de la Charte, Bernard Drainville, soutient qu'une telle interdiction est nécessaire pour assurer la neutralité religieuse de l'État. Il faudrait plutôt comprendre que c'est la neutralité des normes et des décisions publiques qui compte vraiment. Un fonctionnaire, un enseignant, un soignant, une éducatrice ne doivent ni faire du prosélytisme, ni laisser leurs convictions religieuses guider

1. Cet article, retouché, a d'abord paru dans la revue *Options politiques* en novembre 2013.

leur jugement professionnel, ce qu'ils peuvent très bien respecter tout en portant un signe religieux.

Ceux qui, à l'instar du ministre Drainville, tentent de justifier rationnellement l'interdiction des signes religieux visibles ont l'habitude de s'appuyer sur deux arguments. Le premier est celui du « sacrifice raisonnable » : demander aux croyants de retirer un signe religieux visible durant leur temps de travail serait une exigence modérée. Elles demeureraient toutefois libres de pratiquer leur religion lorsqu'elles ne sont pas en fonction. Le deuxième argument ressort d'une analogie avec les signes politiques : les employés de l'État auraient un devoir de réserve en ce qui concerne l'expression de leurs convictions politiques au travail. Or, comme l'État doit être neutre par rapport à la religion, ce devoir de réserve s'étend aussi à l'expression de convictions religieuses, y compris au port d'un signe religieux visible.

Je considère que ces deux arguments reposent sur une faible compréhension de la liberté de conscience et de religion. Au début de l'époque moderne, les principes de tolérance et de liberté de conscience ont joué un rôle essentiel dans le processus de pacification d'une Europe déchirée par les conflits religieux. Force est de croire qu'une reconnaissance appropriée de la liberté de conscience et de religion demeure aujourd'hui également une des clés de la coopération sociale et de la solidarité dans un contexte de diversité morale, culturelle et religieuse profonde.

Les défenseurs de l'interdiction générale de porter des signes religieux dans les secteurs public et parapublic affirment qu'il est tout à fait raisonnable de demander aux employés de se départir d'un signe religieux durant l'exercice de leurs fonctions. Ils demeurent libres de pratiquer leur religion dans leur vie

privée et associative, mais leur devoir de réserve au travail exigerait une grande réserve quant aux signes qui témoignent de leur appartenance religieuse. Plusieurs tenants de cette position, voire le ministre lui-même, partagent ce point de vue.

Il est alors supposé que l'exigence pour un croyant de se départir d'un signe religieux au travail est un sacrifice raisonnable. Cette vision est fondée sur un rapport particulier à la religion, un rapport profondément ancré dans la pensée chrétienne. Pensons à l'appel augustinien en faveur du déplacement du point focal de la foi : « Rentre en toi-même ! C'est en l'homme intérieur qu'habite la vérité. » Pour Augustin, la voie vers Dieu réside en nous-mêmes, dans notre vie spirituelle et le dialogue intérieur.

Pensons aussi au schisme au sein de la chrétienté engendré par la Réforme protestante qui a elle aussi encouragé un recentrement de l'expérience de la foi sur la quête spirituelle. Le chrétien était encouragé à découvrir la parole de Dieu à l'aide de ses propres lumières, l'autorité du clergé catholique était remise en question, tout comme le caractère ostentatoire de ses symboles et rituels. C'est par son propre cheminement qu'il pouvait avoir accès à la vérité divine et non en respectant aveuglément les prescriptions de Rome.

Il est facile de comprendre l'attrait de cette vision : si j'étais croyant, je considérerais sans doute que la foi est d'abord et avant tout une quête spirituelle et une recherche personnelle de transcendance. Ce mode de religiosité s'harmonise plus facilement avec le principe de l'autonomie ou du libre usage de la raison. Les sociologues des religions ont bien montré que le phénomène de la « protestantisation » de la religion, ou de l'individualisation de la croyance, est répandu aujourd'hui en Occident.

Cela dit, de nombreux témoignages de croyants expliquent que de se départir de leur signe religieux lorsqu'ils sont au travail n'est tout simplement pas une option. Pensons à cet urgentologue sikh qui disait qu'il n'aurait d'autre choix que de démissionner si on le contraignait à retirer son turban². Des hommes portant la kippa et des femmes portant le hijab ont dit la même chose. Ils auraient le sentiment de se trahir s'ils retireraient leur couvre-chef. Des catholiques ont peut-être encore ce rapport avec la croix. Demander à une personne religieuse de ne pas respecter un code vestimentaire jugé essentiel pendant qu'elle est au travail équivaut à demander à une personne végétarienne de mettre ses convictions éthiques entre parenthèses quand elle exerce son métier.

Pour des millions de croyants à travers le monde, la religion est autant un système de croyances qu'un mode de vie constitué de gestes, de pratiques et de symboles qui permettent de mieux vivre la foi; les croyances et les pratiques sont indissociables. Dans les cas où la fidélité à la doctrine est grande, l'orthodoxie est aussi une orthopraxie.

Serait-il excessif de demander au ministre Drainville et aux partisans de l'interdiction de prendre un peu de recul et de considérer la possibilité que nous sommes en train d'imposer une façon de croire parmi d'autres, une forme de «rectitude religieuse»? Accepter un seul mode de religiosité légitime équivaudrait à une compréhension bien pauvre de la liberté de conscience. Vivre ensemble dans une société diversifiée exige non seulement d'accepter la diversité religieuse, mais aussi la pluralité des formes d'expression

2. «Ça fait partie de mon identité». Publié le 11 septembre 2013 dans le journal *La Presse*.

religieuse. Certes, les personnes religieuses pratiquantes ne se sentent pas toutes tenues de porter un signe religieux. Et bien des végétariens sont en fait des « flexitariens ». Et alors ? La finalité de la liberté de conscience et de religion est de nous permettre de déterminer nous-mêmes, dans les limites du raisonnable, les convictions et les engagements qui donnent un sens à notre vie.

Les défenseurs de la position gouvernementale font valoir un argument complémentaire, fondé sur une analogie entre les signes religieux et politiques : il est légitime de demander aux employés de l'État de ne pas exprimer leurs opinions politiques dans l'exercice de leurs fonctions. L'administration publique doit être neutre ; son rôle est d'appliquer les décisions prises par le gouvernement. De même, on ne veut pas que les enseignants tentent d'endoctriner leurs élèves et que le personnel hospitalier harangue les patients. Or le même raisonnement s'appliquerait aux opinions religieuses : l'État et ses représentants devraient être neutres par rapport à la religion. Comme le port d'un signe religieux exprime une conviction religieuse, il serait raisonnable de l'interdire, tout comme il serait raisonnable de censurer l'expression des convictions politiques.

Admettons d'abord qu'il s'agit d'un argument sérieux. L'analogie proposée est *prima facie* plausible. La validité d'un raisonnement analogique dépend des similarités et des différences entre les situations comparées. Dans le cas qui nous occupe, les similarités sont assez nombreuses pour que l'argument soit pris au sérieux.

Mais il n'est pas convaincant pour autant. Tout d'abord, personne, sauf peut-être quelques excentriques, ne se sent obligé de porter un chandail arborant

un slogan politique, ou une épinglette politique, de façon permanente en public. Comme citoyen engagé, nous voulons jouir de la liberté d'expression dans la société civile, nous voulons avoir le droit de nous réunir et de manifester pacifiquement, nous voulons avoir le droit de vote et être éligibles aux élections, nous tenons à la liberté de la presse. La comparaison avec les signes religieux visibles a pour unique but de justifier l'interdiction des signes religieux. Qui a vraiment l'impression de s'éloigner de ses obligations morales ou de sa conception de ce qu'est une vie digne parce qu'il ne porte pas d'épinglette politique pendant qu'il est au travail ? Les droits et libertés sont fondés sur les intérêts fondamentaux de la personne humaine et non sur des situations fictives tirées par les cheveux.

Si l'on parvenait à démontrer que le port d'un signe religieux visible est en soi une forme de prosélytisme ou une atteinte à la neutralité des institutions publiques, il serait légitime de les interdire. Cette démonstration n'a pas été faite. Personne ne conteste que les employés des secteurs public et parapublic ont un devoir de réserve. Personne ne conteste que leur liberté de religion est limitée lorsqu'ils sont au travail : ils ne peuvent pas faire la promotion de leur religion, leurs convictions religieuses ne doivent pas brouiller leur jugement professionnel, et il est fort possible qu'ils ne pourront pas pratiquer leur religion de la façon dont ils le souhaiteraient.

Il n'y a pas, par exemple, de droit absolu d'obtenir un lieu de prière au travail. Il se peut aussi que la nature d'une fonction ne permette pas à un employé de prendre cinq courtes pauses dans sa journée pour prier. Il est possible que les conditions de travail empêchent un employé de partir plus tôt le vendredi pour arriver à la maison avant le coucher du soleil. Un

employé de l'État doit transiger avec des hommes et des femmes. Si le nombre ne le justifie pas, il est normal que la cafétéria ne puisse servir des repas halal ou kasher. Si elle n'accepte pas ces conditions, la personne s'exclut des emplois dans les secteurs public et parapublic.

Les défenseurs de l'interdiction se rabattent ensuite sur le principe voulant que la présence d'un signe religieux chez un agent de l'État puisse indisposer des citoyens qui ne veulent pas être exposés à la religion des autres. De façon plus sophistiquée, on peut aussi arguer que le port d'un signe religieux est un geste expressif et un acte de parole indirect qui communique des croyances incompatibles avec l'éthique publique commune. Ces arguments ne résistent pas non plus à l'analyse.

D'une part, il y a bien des éléments qui peuvent nous indisposer dans nos interactions avec les employés des secteurs public et parapublic. Tolérer des irritants est une condition essentielle à la coopération sociale et à la coexistence pacifique. La liberté de conscience et de religion n'inclut pas, heureusement, le droit de ne pas être exposé aux apparences et aux croyances qui nous déplaisent. Si c'était le cas, la tolérance et la liberté de conscience favoriseraient le développement de communautés séparées, un peu à l'instar du modèle des « piliers » aux Pays-Bas, selon lequel les catholiques, les protestants et les sociaux-démocrates ont longtemps eu leurs propres institutions.

D'autre part, s'il est indéniable que le port d'un signe religieux est un acte expressif doté de sens, rien ne nous autorise à lui attribuer *a priori* un sens univoque qui contredit les valeurs publiques communes. Par exemple, on infère souvent du fait que des femmes dans des pays musulmans se battent contre l'obligation

de porter un voile que ce dernier symbolise nécessairement la domination de l'homme sur la femme.

Mais cette inférence est fautive. Dans une société libérale et démocratique comme le Québec, une femme musulmane peut avoir d'autres raisons de porter le foulard, des raisons liées à sa foi et à sa construction identitaire. Et on ne peut accepter la pensée magique selon laquelle l'interdiction des signes religieux visibles dans les institutions publiques viendrait soulager les femmes qui sont assujetties au pouvoir des hommes dans leur vie quotidienne. D'un côté, la prohibition restreint la liberté de ceux et celles qui décident volontairement de porter un signe religieux visible. De l'autre, elle ne fait pratiquement rien pour aider les femmes les plus vulnérables, qui sont vraisemblablement bien peu présentes dans les secteurs public et parapublic.

L'analogie avec le signe politique ne parvient pas à justifier la restriction de la liberté de religion ou de l'égalité des chances dans l'accès aux postes dans les secteurs public et parapublic. Nos intérêts politiques fondamentaux sont préservés grâce aux droits civils et politiques. La liberté de conscience et de religion protège quant à elle les convictions et les engagements religieux et séculiers qui donnent un sens à la vie humaine. Que nos institutions démocratiques défendent convenablement les uns comme les autres est un acquis dont nous pouvons être fiers.

Références

Maclure Jocelyn et Charles Taylor (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal, Boréal.

■ Matrices (re)chargées¹

GUY MÉNARD

« *Follow the white rabbit.* »

Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*

Andy et Lana Wachowski, *The Matrix Reloaded*

Donc, non seulement nous n'aurons pas de charte, mais il faudra vraisemblablement aussi se passer de débat sur la laïcité au moins pour deux ou trois générations — sinon de Québécois, du moins de téléphones intelligents (*iPhones*). Ce n'est peut-être pas une pure catastrophe, tout compte fait, considérant que celui auquel nous avons assisté avant le triste *gambling* électoral du PQ était plutôt mal barré : universitaires montant au créneau pour défendre leur « liberté académique » ou invoquant, en déchirant tout aussi passionnément leur chemise, le « devoir de réserve » de l'université ; féministes indignées voyant se profiler derrière le hijab l'ombre du fondamentalisme islamique ou, tout aussi choquées, dénonçant le projet de charte comme obstacle à l'intégration de femmes musulmanes au marché du travail ; philosophes habituellement nuancés et réservés criant à la xénophobie et au fascisme ; femmes de théâtre respectées traitant de

1. Une première mouture de cet article est parue à la fin de l'hiver 2014 dans le numéro 7 de la revue *Philosophie et vie* (« Babiche et babouche : une laïcité québécoise tout écartillée », janvier-avril, p. 55-57). Je remercie les éditions Liber pour leur autorisation d'en reprendre, ici, sous un autre titre, une version remaniée et recontextualisée.

« maudites folles » leurs compatriotes qui choisissent de porter le voile. Un voile qui, bien entendu, ne pouvait être qu'ostensiblement religieux, alors que le crucifix de l'Assemblée nationale, lui, demeurerait, il va sans dire, purement patrimonial...

*

Si jamais se présentent un jour des « conditions gagnantes » à la reprise de ce débat bâclé et avorté, je soumets qu'il sera utile d'être attentif à un certain nombre d'éléments largement absents de ce qui nous en a tenu lieu avant sa relégation aux calendes grecques par le retour au pouvoir des Libéraux. J'en retiens particulièrement un ici, que j'illustrerais par le face à face remarqué de deux jeunes femmes d'origine musulmane sur le plateau de *Tout le monde en parle*, le 29 septembre 2013 : Djemila Benhabib, auteure de *Ma vie à contre-Coran* et candidate défaite du Parti Québécois aux élections de 2014, qui invoquait les mérites – et les valeurs « sociales » – du modèle républicain français pour défendre le projet de charte de la laïcité ; Dalila Awada, étudiante en socio à l'UQAM, proche de Québec Solidaire, portant le hidjab, qui insistait pour sa part sur la défense des droits individuels, exhortant dans cette veine à oublier la France et à plutôt se coller sur l'Amérique du Nord².

2. Une proposition assez proche de celle exprimée par le futur premier ministre Philippe Couillard dans un discours à Saint-Félicien au début de 2014 (*Le Devoir*, 29 janvier 2014, p. A-1. (« Nous ne sommes pas en Europe. Nous ne sommes pas des Européens déplacés. Nous sommes des Nord-Américains et nous fonctionnons dans un contexte nord-américain [...]. »)

Le débat, me semble-t-il, et tout au moins en ce qui concerne la question des signes visibles du religieux dans l'espace public (celle des « accommodements raisonnables » apparaissant beaucoup moins polémique), a été d'emblée écartelé entre deux grandes « matrices », dont on n'a pas souvent relevé l'impact sur les opinions qui s'en sont inspiré, le plus souvent d'ailleurs à leur insu.

La première, qui nous vient de la tradition britannique relayée par la culture états-unienne, s'inscrit dans une longue histoire de conquête, de définition et de protection des droits de l'Homme (*human rights*), depuis la *Magna Carta*, l'*habeas corpus*, la démocratie parlementaire, la déclaration d'indépendance américaine, le *Bill of Rights*, etc. Dans cette perspective, ce sont d'abord et avant tout les droits individuels qui sont sacrés. Poussée à la limite, c'est aussi cette perspective qui a nourri l'ultra-libéralisme contemporain. Madame Thatcher l'affirmait pour sa part sans vergogne : « *There is no such a thing as society* ». Pas non plus de droits « sociaux », donc, à mettre en balance avec les droits « individuels ».

On ne s'étonnera pas que, de ce point de vue, toute velléité de restreindre le port des « signes religieux ostentatoires » soit jugée intolérable. Tout individu, en effet, a le droit inaliénable d'exprimer ce qu'il est, tant et aussi longtemps qu'il n'empiète pas sur la liberté d'autrui – de faire la même chose que lui, notamment. N'est-ce pas d'ailleurs la meilleure façon d'apprivoiser et d'apprécier l'altérité de l'autre que d'être constamment confronté aux signes de cette altérité ? Sur le plan juridique, cette matrice anglo-saxonne repose en outre essentiellement sur le poids de précédents : si, pour ne prendre qu'un exemple, les sikhs ont pu historiquement porter fièrement leur turban dans diverses unités

de l'armée britannique, on voit mal pourquoi ils ne pourraient pas le porter – tout aussi fièrement – dans la GRC³.

*

L'autre grande matrice, c'est bien sûr celle que nous devons surtout à la France, à travers les Lumières, la Révolution, la Déclaration des droits de l'homme, la séparation de l'Église et de l'État. On s'y réfère souvent comme à un modèle « républicain » — lequel, juridiquement, se fonde moins sur des *précédents* que sur des *principes* : Liberté, mais également Égalité et Fraternité. Là où, pour bien des Américains, par exemple, l'idée même d'une assurance maladie universelle (et obligatoire) apparaît comme une hérésie digne des pires horreurs du bolchévisme, elle coule de source – au moins en principe sinon toujours en réalité – d'une certaine idée de l'Égalité et de la Fraternité, de nos jours plus souvent rendue par celle de Solidarité. Déclaration des droits de l'Homme – *et du Citoyen*. Au pays de Durkheim et du Front populaire, *there is such a thing as society*.

En ce qui a trait à la question de la présence des signes religieux, on pourrait dire que là où le modèle anglo-saxon additionne, le modèle républicain abs-

3. Voir l'intéressante lecture – opposée, bien que de tradition intellectuelle anglo-saxonne – du professeur Antonio Gualtieri (U. Carleton, Ottawa) : « Modernité séculière et identité religieuse : l'affaire du turban sikh à la Gendarmerie royale du Canada », *Religiologiques*, 13, printemps 1996, p. 143-151 ([En ligne] [www.religiologiques.uqam.ca], d'abord paru en anglais dans la revue *Policy Options*, en mars 1995.

trait: l'État reconnaît absolument la liberté de conscience et de religion. Mais comme il serait impossible d'imaginer, dans l'espace étatique, la présence de tous les signes religieux (cornette, kippa, hijab, tuque rasta, bonnet tibétain, tablier maçonnique et, tant qu'à y être, carré rouge militant ou épée des Chevaliers de Colomb), la logique d'un respect égal des droits exige que tout un chacun s'abstienne d'en porter de manière trop voyante. Mais cela va encore plus loin: dans l'École de la République, en effet, creuset de la formation des futurs citoyens, non seulement y a-t-il interdiction des signes religieux ostentatoires pour les maîtres, mais également pour les élèves. Principe: l'école n'est pas le lieu où exacerber ses différences, mais où cultiver ce qui unit.

Conflit des interprétations – d'ailleurs souvent aussi désespérément vertueuse l'une que l'autre: là où la matrice républicaine, forte de sa volonté de préserver l'égalité des droits de tous, reprochera au paradigme anglo-saxon d'accorder des privilèges à la majorité et des passe-droits indus à quelques minorités, celui-ci, hyper-sensible à la moindre atteinte aux droits individuels, en viendra rapidement à considérer le républicain – « à la française » – comme intolérant, tyrannique et liberticide. Là où la tradition hexagonale (mais on la trouve aussi ailleurs – en Belgique notamment) présente la laïcité « pure et dure » comme la seule manière de respecter parfaitement toutes les (in)croyances, la tradition américano-britannique y dénonce un déni de la liberté religieuse, que plusieurs considèrent en outre significativement, depuis Thomas Jefferson, comme la « *First Freedom* », la « mère de toutes les libertés »⁴. N'est-

4. Voir l'expression singulièrement instructive de cette perspective dans l'essai de la philosophe Martha Nussbaum *Les religions face à l'intolérance: Vaincre la politique de la peur* [*The*

ce pas d'ailleurs « de leur Créateur » que, selon la Déclaration d'indépendance américaine, les hommes ont reçu un certain nombre de droits inaliénables ? Et comment un pays comme le Canada pourrait-il être purement et simplement « laïc » dès lors que sa constitution reconnaît d'emblée la « suprématie de Dieu » ?

*

Il faut, suggérait jadis Bachelard dans *L'air et les songes* « que l'imagination prenne trop pour que la pensée ait assez ». Prenons-nous alors à imaginer que le Québec, sortant de sa torpeur culturelle – en suivant peut-être le lapin blanc d'Alice ou de Néo ? –, puisse inventer une sorte de voie originale « entre » les deux grandes matrices dont on vient de rappeler les grandeurs et les limites. Ni inféodation servile ni rejet pur et simple, donc : il ne saurait pas plus être question de fétichiser la raideur souvent cassante du « modèle français » que d'avaliser sans discernement la *political correctness* anglo-saxonne. Mais une confrontation critique de l'une et de l'autre matrice et, surtout un réel effort d'imagination politique. Si inspirant puisse-t-il être, l'objectif d'égalité du modèle républicain doit-il absolument se concrétiser toutes affaires cessantes, en faisant porter la plus grande part de l'odieux à des femmes immigrantes déchirées entre le voile et le marché du travail ? Si sacrés soient les droits individuels, leur défense ne devrait-elle pas se garder quand même une « petite gêne » par rapport au port de signes religieux par des fonctionnaires exerçant une réelle coercition ? Mais au fait, qu'est-ce au juste qu'une « coercition » ? Est-ce l'apanage des juges et des policiers, ou bien des enseignants en exercent-ils eux aussi,

sur de jeunes âmes, une non négligeable forme ? Et si plusieurs féministes craignent le port du hidjab comme une marque d'infériorisation des femmes (d'ailleurs dénoncée au sein même de l'islam), ne serait-il pas important de s'interroger un peu plus sur ce qui amène de jeunes femmes intelligentes, instruites et consciencisées à le porter – non pas sur les plages d'Hammamet ou dans les bazars de Beyrouth, mais dans les couloirs de l'UQAM et dans les unités du CHUM⁵ ? Mais où commence le souci réel pour le sort des femmes voilées et où finit le souvenir mal digéré des « pisseuses⁶ » du temps de l'eau bénite ? Faudrait-il par ailleurs reléguer aux poubelles du « politiquement incorrect » le vieil adage en vertu duquel à Rome, on se doit de faire comme les Romains ? Et, tant qu'à y être, si l'on tient réellement à s'indigner du sort de ces femmes qui seraient voilées contre leur gré, cette indignation ne devrait-elle pas inclure aussi l'omniprésente « burqa de chair » de la culture occidentale, qui désespérerait tant Nelly Arcan ?

*

Utopie de belle âme, raillera-t-on peut-être. Pourtant, il n'est pas certain que, comme peuple, nous ayons vraiment le choix. Je soumets en tout cas que la seule solution viable et porteuse d'être-ensemble exige en effet, par rapport à la question de la laïcité comme par rapport à bien d'autres, une hybridation originale des matrices auxquelles on vient de s'arrêter, et non une lutte à finir entre les deux. Monsieur Couillard a raison,

5. Voir notamment l'une des rares études de terrain réalisées en bonne partie au Québec et abordant cet aspect des choses : Géraldine Mossière, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013.

6. Ancien surnom populaire des religieuses au Québec.

le Québec n'est pas l'Europe – et encore moins l'Afrique du Nord. Mais son appartenance nord-américaine ne fait pas non plus de lui un gros Nouveau-Brunswick⁷ ou le 51^e État américain. L'application, sur cette question, d'un modèle pur et dur – « à la française » – lui serait aussi dangereusement étrangère que le mimétisme d'une vision du monde WASP relayée par *Fox News* ou le *National Post*.

Le Québec, pour le dire à la façon de Gilles Vigneault, doit trouver « sa manière et son modèle », et il faut espérer que ce modèle soit plus tricoté d'inquiétudes et babiché (pour ne pas dire babouché) de questions – on vient d'en évoquer quelques-unes – qu'asphalté de réponses et bétonné de certitudes. Une fois retombée la poussière de l'écartillement acerbe qui a déchiré pendant des mois ce qui nous tient actuellement lieu de fragile « nous », peut-être pourra-t-on alors commencer à penser avec fécondité, ici, maintenant et avec « toutes les saisons » de ce « nous », la place du religieux et de ses signes dans l'espace public.

7. Bien qu'on soit parfois tenté de penser: « en tout cas, pas encore »... Cela étant, on se prend aussi à réfléchir au rappel géopolitique insistant de M. Couillard, en gardant à l'esprit qu'un certain pays influent d'Amérique du Nord inflige encore allègrement la peine de mort, pratique des frais de scolarité usuraires et continue de vendre des AK47 dans les grandes surfaces.

■ Laïcité, voile musulman et neutralité de l'État

DENIS JEFFREY

La laïcité peut prendre diverses formes selon les pays et les cultures sociales et politiques, mais il semble qu'elle se construit actuellement contre les signes visibles de l'islam en Occident. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, le voile musulman est devenu un épouvantail qu'on agite pour discréditer cette religion¹. La France, la Suisse, la Belgique et le Québec ont montré des signes d'impatience à son égard. De plus, la Suisse se démarque en 2009 avec l'interdiction de construire des nouveaux minarets. Au nom d'une laïcité plutôt rigide, trois de ces pays ont interdit le port du voile chez les agents de l'État. Le dernier gouvernement du Québec, battu aux élections d'avril 2014, avait présenté un projet de loi qui visait notamment à restreindre chez les travailleurs de la fonction publique le port de signes religieux ostensibles. Ce projet de loi avait divisé le Québec. Pourquoi les fonctionnaires concernés devraient-ils laisser leur vêtement religieux à la maison ou démissionner ? L'État avait-t-il démontré que les agents de l'État qui portent des signes religieux visibles étaient moins crédibles que les autres ou qu'ils étaient incapables de

1. Je mets pour l'instant de côté les vêtements religieux (ou non religieux) qui cachent le visage, car cela pose des problèmes moraux et sociaux particuliers.

respecter les normes éthiques qui balisent leurs responsabilités ?

La veuve et le voile

Une charmante voisine d'origine grecque qui ne manquait pas de me saluer le samedi matin lorsque je sortais faire mes courses ne portait que le noir du deuil. Je ne l'avais jamais vue autrement qu'avec sa tenue rituelle. Je la croyais veuve. L'homme qui partageait son logement, me disais-je, devait être son frère. J'éprouvais un sentiment de désolation en pensant qu'elle adhéraît à une ancienne tradition vestimentaire méditerranéenne fort restrictive pour les femmes.

Sous un doux soleil d'été, alors que ma voisine sarclait son petit jardin urbain, je la questionnai au sujet de son veuvage. Elle me dit qu'elle ne pouvait plus souffrir les caresses de son mari, mais qu'elle ne voulait pas le divorce. J'ai compris que l'homme qui vivait avec elle était son conjoint. Elle ajouta qu'elle enfilait une robe noire et attachait un léger châle en dentelle sur sa tête pour éviter les relations sexuelles avec son mari. Elle ne l'aimait plus, mais n'avait pas osé lui dire. Son mari avait-il découvert son stratagème ! Pendant qu'elle portait le deuil, il ne pouvait la solliciter. Étonné de ce que j'entendais, je la questionnai sur la durée de son deuil qui m'apparaissait infinie. Elle me dit qu'elle venait d'une grande famille grecque, qu'elle perdait de temps à autre un oncle ou un cousin. Cela lui permettait de porter ses habits de deuil à temps complet.

Cette femme m'a ouvert les yeux sur la diversité des significations d'un vêtement religieux. Avant de lui parler, j'étais persuadé qu'elle était veuve. Je n'aurais pas pu raisonner autrement sans l'avoir questionnée.

Cette histoire me rappela un *biais* épistémologique qui constitue un véritable miroir aux alouettes.

Le voile musulman : un signe religieux plurivoque

Pour des millions de personnes dans le monde, la religion est un mode de vie constitué de croyances et de rites qui permet de donner un sens à leur existence. Plusieurs communautés de croyants se démarquent par une tenue ou des accessoires vestimentaires qui leur permettent de se reconnaître entre eux et de se faire reconnaître par les autres. En deux mots, ce sont des signes identitaires.

Dans les débats les plus récents sur la laïcité, le voile des musulmanes a suscité plusieurs réactions hostiles. On peut s'inquiéter du discrédit à son sujet, surtout lorsqu'on l'associe à l'intégrisme religieux. Le hidjab n'est pas un symbole du djihad, intrinsèquement condamnable, comme c'est le cas pour la croix gammée ou les symboles du Ku Klux Klan. Le voile est certes le signe le plus visible de la présence de l'Islam en Occident, mais rien ne nous autorise à lui attribuer *a priori* un sens univoque.

Bien des personnes, semble-t-il, ont la prétention de connaître la véritable signification du voile islamique. Ces dernières affirment que le voile est le signe de l'asservissement des femmes, mais surtout qu'il représente les extrémistes musulmans. Cette réduction est problématique à plus d'un titre, car une musulmane peut avoir des raisons personnelles de porter le voile, des raisons que l'on ne peut connaître avant d'en discuter avec elle.

Pour plusieurs jeunes musulmanes, le voile est un matériau identitaire, comme peut l'être un tatouage

pour la jeunesse d'aujourd'hui (Sellami, 2014). Le voile devient alors un facteur de construction et de consolidation de leur identité. On doit reconnaître que pour certains croyants, les vêtements religieux font entièrement partie de leur identité. Les interdire, c'est comme demander à un sikh de couper ses cheveux, ou à un homme d'affaires de porter la mini-jupe pour aller au boulot.

Pour d'autres musulmanes, le voile représente un rejet ou une atténuation de l'image sexy, alléchante et provocante de la féminité (Gasper et Khosrokhavar, 1995). Ces femmes montrent, en portant le voile, qu'elles n'adhèrent pas à la marchandisation du corps féminin. Cette contestation s'adresse au sexisme ordinaire des sociétés occidentales; ce qui devrait plaire aux féministes.

Meryem Sellami, dans son excellent livre intitulé *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, montre que plusieurs jeunes filles portent le voile dans un espace public pour se protéger de la drague continuelle des hommes musulmans. Le voile a pour elles une valeur sociale puisqu'il permet aux jeunes filles de se rejoindre au café du coin pour discuter sans subir les jeux de séduction parfois très intenses des hommes.

Vu sous ce même angle, le voile permet l'accès à la vie publique des femmes musulmanes, puisque sans ce couvre-chef, elles ne pourraient sortir de la maison. Plusieurs femmes qui portent le voile dans l'espace public sont des professionnelles; elles sont éduquées, urbanisées et avancent fermement sur le chemin de leur émancipation (Kilani, 2014, p. 33). Elles sont voilées, mais elles ne sont ni passives ni soumises ni endoctrinées. Elles se servent du voile pour prendre leur place auprès des hommes dans la société. C'est un premier pas très important pour elles, et il doit être com-

pris et soutenu à sa juste valeur. Ainsi, en portant le voile, elles peuvent échapper à la maison qui est le lieu par excellence d'enfermement des femmes.

En somme, le symbole du voile est polysémique. Nous devons éviter le *biais* épistémologique qui consiste à le réduire à des significations préétablies et parfois imbibées de préjugés islamophobes. Ces quelques exemples montrent que le foulard islamique peut représenter une forme spécifique de modernité dans le monde musulman et qu'il permet à des femmes de s'intégrer dans le monde des hommes, c'est-à-dire dans l'espace public, ici en opposition au monde privé qu'est l'antre domestique.

L'éthique du fonctionnaire et le voile

Certains soutiennent que le port d'un signe religieux communique des croyances incompatibles avec la laïcité. D'autres considèrent que les musulmanes qui portent le voile ne pourraient respecter leurs devoirs de réserve et de neutralité inhérents à l'éthique du fonctionnaire ? Les arguments de cet ordre ne résistent pas à l'analyse. Un individu peut rendre visible son appartenance religieuse tout en respectant les devoirs de réserve et de neutralité exigés des agents de l'État.

Il n'y a aucune raison de penser que les fonctionnaires qui affichent des signes religieux se comportent d'une manière impartiale et malhonnête en privilégiant leur groupe d'appartenance et en disqualifiant les autres groupes. Cette position contient un préjugé xénophobe que nous devons absolument combattre. En réalité, comment en arrive-t-on à associer le fait de porter un signe identitaire religieux visible avec l'abus d'autorité, l'impartialité ou la malhonnêteté ? Est-ce que la musulmane voilée, le sikh ou le juif qui porte la

kippa seraient moins crédibles que les autres fonctionnaires de l'État ?

Un grand nombre de positions contre le port du voile dans la fonction publique – mais aussi chez les enseignants – proviennent de l'argument qui consiste à prêter à un individu des mauvaises intentions du seul fait de son appartenance religieuse. On reconnaît derrière cet argument l'une des principales caractéristiques du racisme et de la xénophobie. On prête des mauvaises intentions à un individu parce qu'on s'en méfie, parce qu'on ne lui fait pas confiance. En fait, c'est l'argument de la suspicion, de la présomption d'impartialité à l'égard de tous les croyants qui seraient incapables d'honnêteté et de respect pour autrui.

Lorsqu'un fonctionnaire obtient un poste dans l'appareil de l'État, on doit d'emblée lui faire confiance. Il n'existe pas d'échelle de confiance et il serait pernicieux d'accorder un peu de confiance à l'un et beaucoup de confiance à un autre. De leur côté, tous les fonctionnaires sont responsables de la confiance qu'on leur accorde. Jusqu'à preuve du contraire, cette confiance ne peut leur être retirée sur la base d'une présomption d'impartialité. Cela étant dit, l'État doit se comporter d'une manière neutre et équitable à l'égard de tous ses employés et, par conséquent, ne peut les obliger à choisir entre quitter l'identité religieuse ou quitter l'emploi. Il n'y a aucune raison de croire qu'un fonctionnaire qui révèle son appartenance religieuse par un vêtement ou un ornement se comporte moins bien qu'un autre.

En fait, l'un des grands objectifs de la laïcité est de reconnaître l'égalité de droit de tous les membres de la société, quelles que soient leurs convictions religieuses. En régime de laïcité, l'État ne peut privilégier ou dénigrer aucune conviction dans les limites du droit cana-

dien. C'est le sens même de la neutralité laïque de l'État qui vise la protection de la diversité. En régime laïque, l'État se sépare de l'Église afin de créer les conditions d'égalité de tous les citoyens. Cela signifie que l'État, dans ses lois, accepte que chacun jouisse de la liberté de convictions et d'expressions religieuses. Par conséquent, l'État permet aux individus d'exprimer leurs différences par la couleur de la peau, la langue, les vêtements, la coiffure, une gestuaire, etc. L'État ne peut demander aux individus d'être uniformes, semblables, identiques. Une requête d'uniformité irait à l'encontre de l'esprit de modernité qui favorise l'individualisation, la liberté d'expression, la décision responsable et imputable. Un État inclusif mise sur sa diversité. Un État exclusif vise la normalisation des comportements. Dans cette dernière option, on pourrait se demander si les citoyens différents dans leur apparence ont les mêmes droits que les autres citoyens de pouvoir travailler pour l'État. Un rasta, un juif qui porte la kippa ou un sikh pourraient-ils être un fonctionnaire ?

Par ailleurs, l'argument qui consiste à reprocher à un individu ce qu'on pourrait reprocher à des membres de sa communauté d'appartenance religieuse est inéluctablement fallacieux. On accuse souvent l'islam d'être une religion querelleuse, de former des djihads. L'islam, à l'instar de toutes les religions, se difracte en une multitude de groupes plus ou moins pacifiques. Cela est le propre de toutes les grandes confessions religieuses, et l'islam regroupe près de 1,3 milliard de croyants disséminés aux quatre coins de la planète. Ni les musulmans ni les catholiques, les juifs, les hindouistes ou les bouddhistes ne représentent un groupe uniforme. Des courants extrémistes existent dans toutes les grandes religions. Peu de musulmans sont adeptes de la mouvance djihadiste qui s'impose par la

violence. Par conséquent, l'argument d'un islam belliqueux ne tient pas la route. La plus grande majorité des musulmans sont pacifiques. À cet égard, on ne peut reprocher à un musulman, par association, la guerre sainte que poursuivent d'autres musulmans.

Si un agent de l'État qui porte un signe religieux manquait à son devoir de réserve ou de neutralité, il serait horriblement ignoble de congédier tous les fonctionnaires de son groupe d'appartenance. Une telle décision serait basée sur la responsabilité d'un crime par association. Tous ont reconnu ici le sophisme naïf, mais trop souvent utilisé de la généralisation abusive ; on ne peut condamner un groupe sur la base du manquement d'un seul ou des individus qui en forment une partie. Nous ne sommes plus au Moyen Âge où un délit commis par un individu pouvait entraîner la mort de tous les membres de sa famille.

Conclusion

Les propos islamophobes entretenus par une certaine classe politique sont à bien des égards symptomatiques de nos sociétés modernisées qui doivent apprendre à vivre avec leur diversité. Prêter de mauvaises intentions à un individu, parce que sa peau est noire, parce qu'il est homosexuel ou parce qu'il appartient à un groupe religieux est la forme la plus insupportable de ségrégation. Il est juste de la combattre, car l'intolérance se propage plus rapidement que la tolérance.

On doit combattre également l'idée selon laquelle un signe religieux porte des valeurs en contradiction avec les fonctions d'un agent de l'État. Si l'on parvenait à démontrer, hors de tout doute, sur une base scientifique et sans référence idéologique, que le port

d'un signe religieux ostensible est en soi une forme de prosélytisme ou une atteinte aux devoirs de réserve et de neutralité des agents de l'État, il serait légitime de l'interdire. De même, si l'on parvenait à montrer que les convictions religieuses brouillent le jugement professionnel d'un agent de l'État, nous aurions de réelles raisons d'être inquiets. Mais les preuves sur ces sujets, qui devraient être démontrées pour chaque fonctionnaire, n'ont pas encore été fournies. Vu sous un autre angle, aucun croyant ne contestera que sa liberté de pratique religieuse est limitée lorsqu'il est au travail. En fait, il est capable de se distancier de ses croyances pour mener son travail d'une manière professionnelle. Au final, les personnes qui rendent visible leur appartenance religieuse ne devraient pas être évaluées différemment des autres. Tous ont droit aux mêmes égards et aux mêmes traitements établis sur la justice et l'égalité de tous les êtres humains.

Comme le soulignait Charles Taylor (1994), la dignité d'être égaux exige des institutions démocratiques qu'elles soient non répressives, non discriminatoires et ouvertes aux débats. Un tel système politique et moral assure à la fois l'expression des droits universels de l'individu et la protection des particularismes culturels. La laïcité de l'État, au nom du principe de neutralité, doit protéger la richesse de notre diversité.

Références

- Gaspar, Françoise et Farhad Khosrokhavar (1995). *Le foulard et la République*. Paris, La Découverte.
- Kilani, Mondher (2014). *Pour un universalisme critique*. Paris, La Découverte.
- Sellami, Meryem (2014). *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Québec, PUL.

■ Usages du voile et défi pour la laïcité

MERYEM SELLAMI

S'il est illusoire d'imaginer une société sans codes et sans normes touchant au corps, il est tout aussi utopique de supposer que des individus puissent rentrer dans des corps normés et prédéfinis par leurs cultures d'appartenance sans résistance aucune, et sans se les approprier chacun singulièrement. Souvent pris pour cible comme emblème d'une appartenance islamique ostentatoire et parfois redoutée, le port du voile islamique galvanise les passions et suscite divers questionnements. Il suscite de nombreux débats en France et au Canada du fait qu'il est perçu à la fois comme un symbole religieux et politique. Différentes positions sur le voile rendent visible également, de manière subtile, la peur de voir apparaître, dans les sociétés qui conçoivent la laïcité comme un acquis fondamental, le retour à des traditions religieuses patriarcales et archaïques. Peur exprimée dans le discours d'un ancien ministre de l'éducation français pour qui le voile met en cause « le visage de la France » (interview de François Bayrou accordée au journal *Libération* du 10 octobre 1994).

Les tensions politiques relatives au voile et à son corollaire laïcité ont abouti à l'adoption en France d'une loi interdisant « les signes religieux ostensibles » dans les écoles publiques en 2004. Cette loi a vu le jour dans le dessein d'apaiser une « question panique » au

sens de Maurice Blanchot, engageant le tout contre le tout. À savoir, l'État, en tant qu'instance suprême régissant les liens sociaux, contre ce qui est pressenti comme les prémices d'un intégrisme religieux redoutable. En somme, on a opposé une réponse politique à une question relevant de prérogatives purement subjectives. En légiférant sur le voile, l'État français a mis en exergue, non pas sa dimension personnelle et religieuse, mais sa dimension politique.

Dans son ouvrage *Le voile démythifié*, Leïla Babès montre comment le voile glisse d'une morale sexuelle et puritaine à un principe fondateur de l'identité musulmane (2004). Le voile est donc intriqué dans une question d'identité collective, celle de la communauté musulmane. En France, le choix pour une adolescente de porter le voile est alors associé à l'appartenance à la *Umma* (communauté-mère) islamique, connue pour son refus des valeurs occidentales jugées permissives et licencieuses. Les condamnations du législateur français par les fondamentalistes musulmans vont dans ce sens et montrent que le voile est éminemment politique. Le choix de ces adolescentes pourrait dès lors être lu comme une forme d'usage politique du corps sans pour autant se réduire à cette dimension.

Pourquoi des femmes qui vivent dans des sociétés modernes portent-elles un voile considéré comme asservissant ? Alors que plusieurs femmes vivant dans des États théocratiques stricts (tels que l'Arabie saoudite ou l'Iran) luttent pour obtenir le droit de s'affranchir du signe de leur soumission, d'autres femmes, et les plus jeunes, revendiquent le droit d'imprégner leur corps de cette tradition puritaine dans l'enceinte de sociétés modernes. Que disent les chercheurs à ce sujet ? Certains de ces derniers se sont prononcés en faveur de la loi sur la laïcité à l'école en soutenant le caractère aliénant du voile (Babès, 2004 ; Djavann,

2004). D'autres ont nuancé cette position en montrant comment le voile peut être émancipateur et comment l'islamisme des jeunes rejoint le féminisme pour certains aspects (Göle, 1993; Adelkhah, 1991). Certains sociologues ont analysé la question du voile et du recours au religieux en général, sous l'angle des « logiques d'exclusion » dont font l'objet les jeunes issus de l'immigration (Khosrokhavar, 1996; Gaspard et Khosrokhavar, 1995). Tous ces travaux ont enrichi le débat politique tout en montrant le caractère polysémique du voile. À cet égard, le psychanalyste Fethi Benslama souligne, dans son ouvrage *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, que le débat sur la laïcité à l'école a pris dès le départ un mauvais aiguillage en traitant le voile comme « signe religieux ostensible », alors que dans la tradition musulmane est plutôt ostentatoire le corps de la femme. Le voile, dans la tradition islamique, est le filtre qui protège les hommes des effets troublants du corps féminin (2004). Par son approche psychoanthropologique, Ben Slama nous éclaire sur une dimension du voile peu relevée par les autres chercheurs.

Pour notre part, nous nous sommes intéressés aux décisions subjectives prises par les jeunes filles qui portent le voile. Quel sens des adolescentes françaises de tradition musulmane donnent-elles au voile ? Dans une approche anthropologique, nous avons tenté de comprendre les processus de subjectivation mis en œuvre par l'adolescence voilée (Sellami, 2014).

Du corps souillé au corps sacré

Il est indéniable que le voile concerne, en majorité, des jeunes françaises résidant dans des quartiers populaires et dont les parents auraient connu des trajectoires migratoires de pays musulmans vers la France.

Ces adolescentes sont touchées, par l'identité de leurs parents, par les problèmes de l'intégration culturelle, ainsi que par l'exclusion économique et sociale dont sont victimes les habitants des quartiers populaires. La plupart de ces jeunes vivent dans un entre-deux insoutenable, c'est-à-dire entre des traditions patriarcales rigides, que les parents tentent tant bien que mal de maintenir, et l'appel incantatoire de la modernité. D'une part, on leur assigne de respecter l'honneur de la famille qui reste tributaire de la chasteté de leur corps (Mernissi, 1983). D'autre part, elles sont captivées par les images de la féminité occidentale exaltant la coquetterie et la liberté de disposer de leur corps. Leur comportement dans l'espace public est surveillé par leurs congénères masculins. Toute volonté de s'affranchir du carcan de « la république des cousins » (Tillion, 1982) les confronte au risque d'être stigmatisées par la souillure. Leur corps se trouve l'otage de deux lectures du monde : l'une « puritaine », l'autre « aux mœurs licencieuses et libertines ».

Le discours fondamentaliste conforte cette vision manichéenne du monde. Il fustige la « dilution des mœurs » et « l'exhibitionnisme » prétendus répandus en Occident à travers, entre autres, la critique des images de la femme dans la publicité. En incitant les jeunes femmes à se voiler, les fondamentalistes proposent un « contre-modèle religieux » (Khosrokhavar, 1996) où le principe de « vertu » se substitue au principe de liberté, et où la pudeur est exaltée en tant que vertu suprême. Les femmes deviennent les seules garantes de ce système. De la pureté de leur corps découle la pureté du groupe. Abdelwahab Bouhdiba montre dans *La sexualité en islam* que la notion d'impureté est liée à l'exercice de la sexualité (1982) hors de l'institution du mariage. De même, Mary Douglas met en évidence, dans son ouvrage *De la Souillure*, que l'angoisse de la pollution

sexuelle est la source de la crainte des femmes (2005). Dans les cultures islamiques, le corps des femmes peut être souillé par le désir d'un homme. Le féminin en islam, le *harim*, désigne à la fois l'interdit et le sacré. Le détour anthropologique nécessite de traduire la tradition dans la trame de sa langue afin d'ouvrir un accès à ce qui se pense en elle à son insu (Benslama, 2004). Dans l'imaginaire musulman le féminin rencontre deux polarités, soit le souillé et le sacré. Frazer souligne qu'il existe une confusion dans les sociétés anciennes entre les tabous relatifs au sacré et les tabous relatifs à l'impureté (cité par Douglas, 2005, p. 32). Construire son identité de femme dans l'espace musulman revient à déjouer, ou du moins à jouer avec cette ambivalence du féminin.

Certes, l'islam n'a pas inventé le voile qui provient de traditions anciennes (Allami, 1991 ; Babès, 2004). Mais si l'histoire des religions est, comme l'énonce Julia Kristeva, celle des diverses modalités de purification de l'abject (1983) ; l'histoire de l'islam, et particulièrement, du voile islamique, est celle d'une quête éperdue de purification d'un corps féminin considéré souillé. Il y a donc un impératif d'apprivoiser le corps féminin, de le dissimuler du regard de l'homme, de le purifier, de le voiler afin d'éviter le risque de contamination (Douglas, 2005). Ce qui est souillé, dans les mentalités anciennes, peut se propager par un contact physique et même par un simple regard. L'adolescente se couvre du voile de « la pureté » pour se libérer de l'angoisse d'habiter un corps coupable. Dans ce cas, le voile est une « transition corporelle », un passage d'un corps maculé à un autre purifié. Il auréole le corps de la femme en devenir et le transfigure en un lieu sacré où toute la communauté puise son sentiment d'appartenance. Il contribue de la sorte à restituer le sentiment de sa valeur personnelle et de son estime de soi.

Faire face au sentiment d'être nue

Les filles ayant choisi de se voiler mettent en avant, à l'unanimité, leur sentiment de nudité sans leur voile. Elles disent ressentir de la « honte » en sortant « dénudée », et justifient cette culpabilité non vis-à-vis de la culture patriarcale et puritaine dans laquelle elles sont immergées, mais d'une « honte » par rapport à Dieu. Un Dieu masculinisé et intransigeant quant à la pudeur et à la chasteté des femmes. La notion de nudité est appréhendée par Benslama comme « la faille des repères de la subjectivité », et l'islamisme comme « manifestation de cette crise de la subjectivité » (2004, p. 318).

« Avec quel visage vais-je affronter Dieu ? » Cette phrase clé, redondante dans le discours des adolescentes voilées que j'ai interviewées (2014), nécessite d'être décryptée pour rendre intelligible le phénomène du voilement. D'une part, Dieu est conçu comme l'altérité puissante, invisible et silencieuse, une forme du *Grand Autre*. D'autre part, le visage est le haut lieu de l'identité (Le Breton, 2003). Nous pouvons donc traduire la phrase par : avec quelle identité vais-je affronter le *Grand Autre* ?

Le regard porté par autrui sur soi est un problème à résoudre pour l'adolescente musulmane. L'identité de femme dans les religions du Livre se déploie davantage comme une identité relationnelle que comme une identité substantielle. Dans la tradition monothéiste, Ève se définit comme provenant d'Adam. Elle existe par le lien qui la rattache à l'homme (Ben Slama, 2004). Or, l'adolescence est, comme l'énonce Le Breton, une épreuve de vérité, le moment de répondre, plus que jamais, à la question « Qui suis-je ? » avec son corollaire « Pour qui ? » (2007). En se voilant, l'adolescente se définit comme l'interdite à la vue des hommes, le *haram* (sacré) des hommes. Son identité de femme se définit

en lien avec le désir des hommes. Toutefois, dans les sociétés qui ne se réclament pas des cultures islamiques, les femmes échappent-elles vraiment au désir des hommes qui, trop souvent, les réduisent à des objets sexuels ?

Références

- Adelkhah, Fariba (1991). *La révolution sous le voile, femmes islamiques d'Iran*. Paris, Karthala.
- Allami, Noria (1991). *Voilées dévoilées, être femme dans le monde arabe*. Paris, L'Harmattan.
- Babès, Leila (2004). *Le Voile démythifié*. Paris, Bayard.
- Benslama, Fethi (2004). *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Paris, Flammarion.
- Bouhdiba, Abdelwahab (2004). *La Sexualité en islam*. Paris, PUF « Quadrige ».
- Debray, Régis (2004). *Ce que nous voile le voile, La République et le sacré*. Paris, Gallimard.
- Derrida, Jacques (1978). *Éperons, Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion.
- Dialmy, Abdessamad (1997). *Féminisme, islamisme et soufisme*. Paris, Publisud.
- Douglas, Mary (2005). *De la Souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte.
- Djavann, Chahdortt (2004). *Bas les voiles !* Paris, Gallimard.
- Gaspard, Françoise et Farhad Khosrokhavar (1995). *Le foulard et la République*. Paris, La Découverte.
- Göle, Nilüfer (1993). *Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie*. Paris, La Découverte.
- Khosrokhavar, Farhad (1996). *L'islam des jeunes*. Paris, Flammarion.
- Kristeva, Julia (1983). *Pouvoirs de l'horreur*. Paris, Seuil.
- Le Breton, David (2003). *Des Visages*. Paris, Métailié.
- Le Breton, David (2007). *En souffrance, adolescence et entrée dans la vie*. Paris, Métailié.
- Mernissi, Fatima (1983). *Sexe, idéologie, islam*. Paris, Tierce.
- Sellami, Meryem (2014). *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Québec, PUL.
- Tillion, Germaine (1982). *Le Harem et les cousins*. Paris, Seuil.

■ Derrière le hijab : des personnes uniques, des parcours de vie pluriels

JEAN-RENÉ MILOT ET RAYMONDE VENDITTI

Il a interviewé un foulard ! », voilà comment une « collègue sociologue résumait la façon dont un animateur de radio avait mené une entrevue avec une candidate du NPD (Nouveau parti démocratique) pendant la campagne électorale fédérale de l'automne 2008. Pas question du programme du parti ni des idées politiques de la candidate titulaire d'un doctorat de la Sorbonne. La femme disparaissait derrière le hijab, elle était devenue un hijab, une pièce de vêtement dont les connotations enlevaient toute signification à l'être humain qui la portait et à la bannière de son engagement sociopolitique.

Au-delà de son caractère extrême et en apparence marginal, cet épisode nous invite à examiner comment se construisent les stéréotypes associés au port du hijab et au portrait-robot de « la femme voilée ». Il s'agira ensuite de confronter cette créature virtuelle avec des données factuelles où le port du hijab s'inscrit dans des parcours de vie individuels, évolutifs, marqués par l'interaction avec la culture de la société québécoise. Les pages qui suivent sont pour nous une occasion de prolonger les analyses que nous avons faites dans le cadre

d'un groupe de recherche et, plus récemment, à l'occasion d'un colloque¹.

Par association d'idées et d'images, l'islam et les musulmans sont souvent perçus comme des menaces à la sécurité publique, à l'intégration et à l'égalité hommes-femmes. Ces perceptions se reflètent souvent dans un vocabulaire qui ne se soucie guère des différences entre « musulman », « islamiste », « djihadiste » et « terroriste ».

Ce jeu d'associations prend une tournure encore plus cruciale dans le cas des femmes musulmanes qui portent le hijab. À l'œil, il n'est pas facile de savoir qui est musulman et qui ne l'est pas. Mais, dans le cas d'une femme qui porte le hijab, on peut difficilement se tromper, car un signe identitaire, une sorte de drapeau, nous dit : « Je suis musulmane ». Toutefois, là où l'on peut facilement se méprendre, c'est quand on déverse sur la tête de cette personne que l'on ne connaît pas tout ce que l'on croit connaître du hijab, à savoir les stéréotypes plus ou moins consciemment associés à ce signe religieux. On pense alors être en présence d'une intégriste pudibonde, d'une femme soumise à son mari, d'une fière propagandiste de l'islam, d'une contestataire qui affiche son mépris pour la culture ambiante, d'une islamiste membre d'un réseau international qui veut établir un État islamique ou à tout le moins des tribunaux de la charia.

1. *Le port du hijab : regards croisés sur une pratique à risques*, conférence au VI^e colloque annuel du Groupe de recherche sur l'éducation éthique et l'éthique en éducation (GREE), « Religion à l'école et éthique professionnelle », UQAM, 11 avril 2014 [En ligne] [<https://gree.uqam.ca/activites/130-visupemesup-colloque-du-gree.html#coll6d>].

Ces perceptions ne procèdent pas d'une enquête empirique, mais d'une opération mentale spontanée de réduction-assignation identitaire : on réduit la personne que l'on voit à l'une des composantes de son identité, le fait d'être une musulmane voilée, et on projette sur elle un assemblage d'éléments identitaires, une sorte de portrait-robot applicable à toutes les femmes qui portent le hijab. Cela équivaut à essentialiser le hijab, à en faire un en-soi qui existe indépendamment de l'individualité de l'être humain qui le porte. Il est vrai qu'il y a des musulmanes voilées dont une des composantes identitaires peut correspondre à l'une ou l'autre des perceptions évoquées plus haut. Mais on ne peut réduire toute leur existence à cet élément et encore moins présumer que cet élément se trouve automatiquement chez une personne du seul fait qu'elle porte un hijab. Dans cette optique, il nous semble y avoir deux écueils à éviter : d'une part, banaliser le port du hijab, comme s'il s'agissait d'une affaire purement personnelle entre une femme et son Dieu, sans égard à ses connotations comme signe religieux dans une société sécularisée et un État laïc ; d'autre part, nier le caractère polysémique de ce signe religieux en lui assignant une signification exclusive. En somme, le hijab signifie quelque chose, mais il ne signifie pas qu'une chose, il peut en signifier plusieurs selon les personnes et selon le contexte dans lequel elles évoluent.

Pour éviter d'essentialiser le hijab et en décoder les sens possibles, on peut mettre à contribution le résultat de recherches empiriques. C'est ce que nous fournit l'analyse d'entrevues semi-directives avec six femmes musulmanes d'origine maghrébine dans le cadre d'un projet de recherche du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (Milot et Venditti, 2012). On voit alors comment le port du hijab s'inscrit dans des parcours de vie pluriels pour des

motifs variables et dans un contexte évolutif. Fait significatif, la plupart des données personnelles sur le port du hijab ont été recueillies en réponse à la question « Quel est le facteur qui risque le plus de vous nuire dans la recherche d'un emploi ou l'obtention d'une promotion? » Ainsi, Asma², une jeune immigrante originaire de Tunisie, célibataire et étudiante universitaire, avait un emploi comme caissière et les choses allaient bien avec son patron. Toutefois, quand elle a commencé à porter le voile, il a changé d'attitude et lui a demandé si elle pouvait enlever son hijab pendant les heures de travail. Elle a plutôt quitté cet emploi. Par contre, quand elle a travaillé comme scrutatrice à des élections municipales, provinciales et fédérales, expérience qu'elle a beaucoup aimée, les gens étaient curieux et lui posaient des questions sur le voile.

Pour Asma comme pour Farida, Djamila et Leila, ce qui est le plus susceptible de nuire au moment d'une entrevue d'embauche, c'est le fait « d'être une femme voilée ». Dans le cas de Farida, originaire d'Algérie, enseignante mariée et mère de trois enfants, les entrevues d'embauche pour un emploi en enseignement achoppaient sur le port du hijab : on lui demandait si ça la gênerait de se présenter voilée devant les élèves. Ce à quoi elle répondait qu'elle s'attendait à ce que ces jeunes, curieux, posent des questions, mais que ça ne la dérangeait pas. Elle a finalement trouvé un emploi dans une école privée musulmane. Cela ne l'a pas empêchée d'agir comme membre du comité de parents de l'école publique où étudiaient ses enfants.

2. Pour sauvegarder l'anonymat des répondantes, nous avons utilisé des prénoms fictifs.

Pour Djamila, une femme dans la trentaine originaire du Maroc, divorcée, mère de deux enfants et dessinatrice de mode, le port du hijab a débuté dans son pays d'origine. À 14 ans, consciente qu'elle était une femme musulmane, elle demandait à ses professeurs ce qu'elle devait faire. Certains lui ont dit qu'elle devait porter le hijab. C'est ce qu'elle a fait, même s'il y avait des professeurs qui ne le faisaient pas ; comme quoi, selon elle, on ne peut pas forcer quelqu'un à porter le hijab : c'est un choix, même en sachant que c'est une obligation.

Le parcours de Leila est, lui aussi, particulier. Originnaire du Maroc, mariée et mère de deux enfants, elle ne travaillait pas au moment de l'entrevue, même si, dans son pays d'origine, elle avait été enseignante dans une école privée. Dans ce milieu, elle et ses sœurs ne portaient pas le hijab, sa mère les ayant éduquées « seulement sur les coutumes », notamment sur les vêtements traditionnels. Alors qu'elle était enceinte de son deuxième garçon, son frère, qui ne pratiquait pas bien l'islam, est décédé accidentellement. C'est alors qu'elle et son entourage ont commencé à porter le vrai voile islamique, le hijab qui, semble-t-il, ne faisait pas partie des vêtements traditionnels dans son milieu d'origine. Son frère était parti pour l'au-delà sans préparation et, « de l'autre côté », il n'y a pas que le paradis, il y a aussi l'enfer. C'est la peur de Dieu, de la mort et de l'enfer qui ont décidé Leila à porter le hijab.

Venant du Maroc, Samira est arrivée au Québec en 1983 et y a fait des études collégiales. Femme divorcée travaillant dans l'hôtellerie, elle a commencé à porter le hijab au Québec, au début de la quarantaine, « juste comme ça ». C'est l'exemple d'une amie avocate portant le hijab qui l'a motivée : « [...] je trouvais que ça faisait partie de sa dignité, elle avait plus de respect et

je l'admirais beaucoup ; elle est une personne très instruite, très ouverte, c'est pas quelqu'un qui est renfermé ; et ça m'a donné envie et, du jour au lendemain, j'ai décidé ça. C'est complètement personnel et je suis fière de le porter. Personne ne m'a obligée. »

Nabiha, Algérienne d'origine, divorcée, remariée et mère d'un enfant, est arrivée au Québec en 1991 et y a fait des études universitaires en administration. Des gens de son entourage lui avaient déconseillé « d'aller faire de la comptabilité » en la prévenant qu'avec son hijab elle allait avoir des problèmes. Elle a pourtant persisté et a fini par faire appel à des agences de placement. Les tests indiquaient qu'elle avait beaucoup de potentiel, mais était-elle prête à enlever son hijab pendant ses heures de travail ? En effet, les compagnies n'aimeraient pas embaucher une personne qui risquait d'éloigner la clientèle. Malgré le salaire alléchant, elle a refusé d'enlever son hijab pour le travail, un arrangement dans lequel elle se serait sentie malhonnête. En agissant ainsi, elle craignait de perdre ses valeurs et ses principes, choses que, selon elle, les employeurs auraient intérêt à privilégier chez une personne « qui travaille bien, en plus ». Devenue éducatrice dans une garderie, elle a connu une belle expérience avec les enfants tout en portant son hijab. Quant aux parents qui s'inquiétaient de la peur que la vue du hijab pourrait susciter chez leurs enfants, elle leur a parlé directement pour les rassurer, convaincue que « les parents ont le droit de voir que derrière ce foulard, c'est un être humain, ce n'est pas un extraterrestre ». Les parents ont compris, mais pas la directrice qui la surveillait continuellement « à cause du foulard ». Nabiha a quitté cet emploi de son plein gré. Elle mentionne que les choses ont évolué par la suite et qu'il y a maintenant beaucoup de femmes voilées qui travaillent comme éducatrices.

Comme on le voit, le parcours de ces femmes bien réelles remet en cause le portrait-robot virtuel comode que l'on associe souvent au port du hijab. Un autre épisode dans le parcours de Nabiha remet également en cause le cliché qui associe le port du hijab à un intégrisme intransigeant qui fait de la religion un absolu. À un moment où elle occupait un poste en administration sans avoir à se départir de son hijab, elle s'est trouvée débordée de travail en plein Aïd, la fête musulmane la plus importante. Elle avait épuisé sa banque de congés, mais on lui a offert de prendre un congé anticipé. Elle a choisi de rester au travail parce qu'elle aurait eu l'impression de voler son employeur s'il arrivait qu'elle quitte son emploi : « C'est une question de religion aussi dans ça. Donc je ne voudrais pas prendre quelque chose qui ne m'appartient pas... Faut *dealer* [composer] avec certaines choses, avec le réel. » Il se dégage de ces témoignages que le port du hijab ne dit pas tout d'une personne, car chaque personne qui le porte est unique dans ses options et son parcours de vie. Présumer des intentions, de l'échelle de valeurs et des capacités de celle qui le porte, c'est essentialiser le hijab, faire de cette pièce de vêtement un en-soi qui voile de larges pans de la réalité.

Références

- Milot, Jean-René et Raymonde Venditti (2012). « C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam ». Dans L. Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 241-293.

■ Les débats sur le port du voile intégral en Europe : vers une orthopraxie du « vivre-ensemble »

DAVID KOUSSENS

Souvent associé au régime des talibans Afghans ou, aujourd'hui, à celui de l'État islamique, le port du voile intégral se trouve chargé symboliquement d'une grande violence. S'il incarne plus que tout autre symbole religieux une condition d'infériorisation extrême et insoutenable de la femme, le lien direct de cette iconographie avec des réalités ancrées territorialement conforte par ailleurs la représentation d'une menace qui ne se cantonne plus à l'Orient, mais touche désormais l'Occident. S'appuyant sur ces représentations, les discours sécuritaires de plusieurs partis populistes européens ont, depuis près de dix ans, contribué à construire le port du voile comme véritable problème social, et cela, même s'il s'agit encore aujourd'hui d'une pratique très marginale dans les sociétés occidentales (Koussens et Roy, 2014). Alors que les premiers débats – suscités par le *Partij voor de Vrijheid* en 2005 aux Pays-Bas (Overbeeke et Van Ooijen, 2009; Moors, 2009), puis par le *Popolo della Libertà* en 2007 en Italie (Calvi et Fadil, 2011; Möschel, 2014) – ne dépassaient pas les frontières nationales, c'est une simple décision du 27 juin 2008 par laquelle le conseil d'État français refusait l'acquisition de la nationalité française à une

citoyenne marocaine portant le niqab¹ qui a véritablement soulevé la controverse. Abondamment relayée par les médias tant nationaux qu'internationaux, cette décision de justice mettait explicitement en lumière une réalité nouvelle – la présence de femmes portant le voile intégral dans de nombreuses sociétés occidentales – et allait, de ce fait, rapidement quitter l'arène juridique pour entrer dans l'espace politique (Koussens, 2009). Les débats engagés en France ont abouti à l'adoption le 11 octobre 2010 d'une loi interdisant la « dissimulation du visage dans l'espace public »².

La controverse française a rapidement contaminé les débats politiques européens, ce que l'on peut expliquer par plusieurs raisons. Premièrement, et contrairement aux contextes néerlandais et italien, les débats français n'ont pas été lancés par des partis politiques populistes, mais ont plutôt été alimentés par des politiciens de toutes allégeances politiques³. Apparaissant d'autant plus acceptables qu'elles s'appuyaient sur des prétextes vertueux et des valeurs fondamentales, à l'instar du principe d'égalité femmes-hommes, les différentes propositions visant à interdire le port du voile intégral dans l'espace public devenaient plus susceptibles de trouver écho ailleurs en Europe. Deuxièmement, les sociétés européennes se trouvent aujourd'hui confrontées, en raison de l'immigration, à une visibilité accrue de la diversité religieuse qui met en question les

1. CE, 27 juin 2008, *Mme Machbour*, n° 286 798.

2. *Loi n 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, JORF n 0237 du 12 octobre 2010 p. 18344.

3. Dès l'été 2008, plusieurs propositions de loi visant à interdire le port du voile intégral ont été déposées à l'Assemblée nationale et signées par de nombreux députés. Voir, David Koussens, *supra* note 5, p. 338. Voir également les analyses de Claire de Galember (2014).

fondements du vivre-ensemble et plus précisément la place qui doit être accordée au religieux dans ces sociétés pourtant sécularisées. Troisièmement, ces sociétés s'inscrivent dans des systèmes normatifs supranationaux qui les dépassent : le droit communautaire garanti par la Cour de justice de l'Union européenne et le droit européen garanti par la Cour européenne des droits de l'homme⁴. Il s'agit de systèmes normatifs avec lesquels les États européens doivent composer alors même qu'ils suscitent aussi la contestation d'une partie de leurs populations en ce qu'ils contrecarreraient certains attributs de leur souveraineté et contribueraient à diluer toujours plus l'identité nationale⁵.

Les périodes de controverses religieuses se trouvent dès lors propices à l'émergence de rhétoriques parfois fortement similaires alors même que les contextes nationaux divergent⁶ : mobilisant de nouveaux codes d'appartenances dans les débats politi-

-
4. Pour une analyse de l'influence de la controverse sur la « burqa » sur l'ordre public européen tel qu'il est défini par la Cour de justice de l'Union européenne et la Cour européenne des droits de l'homme, voir Sally Pei (2013) et Shaira Nanwani (2011). Dans ce contexte, Claire de Galember et Matthias Koenig (2014) soulignent que « l'accès de l'individu au rang de sujet de droit international lui offre de nouvelles armes pour faire valoir ses droits subjectifs, ce qui a pour conséquence la remise en cause de la superposition entre droits individuels, appartenance étatique et identité nationale qui prévalait jusque-là ».
 5. En ce sens, voir la thèse défendue par Saskia Sassen (2002). Pour une application au contexte de la burqa en Europe, voir Myriam Hunter-Henin (2012).
 6. C'est ce que retracent les analyses des débats en contextes français, espagnol et néerlandais. Voir Doutje Lettinga et Sawitri Saharso (2012) ; Marian Burchardt, Mar Griera et Gloria García-Romeral (2014).

ques, elles identifient les valeurs « partagées » par des groupes spécifiques (tantôt la majorité, tantôt une minorité) qu'elles évaluent au regard de ce que devrait être l'identité nationale. Dans ces controverses domestiques qui mettent en question la distinction entre « *rights* » et « *what is right?* » (Marzouki, 2014), les récits culturels se trouvent de plus en plus fréquemment en porte-à-faux avec le registre des droits (Languille, 2012, p. 88). Dans ce court texte, je soutiens que la récente décision la décision *S.A.S c. France*⁷ par laquelle la Cour européenne des droits de l'homme siégeant en Grande chambre a jugé que la loi française précitée ne violait pas les droits garantis dans la convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (CESDH) n'est pas restée hermétique à cette tendance.

La neutralisation progressive des droits fondamentaux

Dans les récents débats politiques et juridiques relatifs à l'expression du religieux minoritaire en général, et au port du voile intégral en particulier, on observe une véritable évolution des paradigmes qui jusque-là faisaient consensus: les projets politiques prennent le pas sur des aménagements juridiques traditionnellement garants de l'État de droit et la protection des « valeurs communes » est de plus en plus fréquemment convoquée au détriment des droits fon-

7. Cour EDH, Grande Chambre, 1^{er} juillet 2014, *S.A.S c. France*, Req, n° 43835/11. La Cour avait été saisie par une ressortissante française qui contestait la conventionalité de la loi du 11 octobre 2010 en se prévalant de sa liberté d'exprimer ses convictions religieuses en portant le voile intégral selon l'« humeur spirituelle » dans laquelle elle se trouvait.

damentaux. Avec la juridiciarisation croissante de la question religieuse (de Galembert et Koenig, 2014, p. 633), ces évolutions trouvent écho dans les arènes juridictionnelles nationales et internationales. Celles-ci ne sont plus seulement « l'une des scènes sur laquelle sont discutés les équilibres institutionnels régissant les rapports entre les pouvoirs publics et religieux, entre le droit étatique et le droit religieux ou encore l'inscription légitime du religieux dans la cité ; [elles constituent aussi] un espace de mise à l'épreuve des modèles nationaux de régulation publique du religieux » (*Ibid.*, 2014, p. 634). C'est précisément ce que l'on observe à la lecture de l'argumentaire rattaché à la décision *S.A.S c. France* du 1^{er} juillet 2014.

La Cour s'inquiète explicitement des conséquences négatives d'une mesure d'interdiction du port du voile intégral sur la stigmatisation des musulmans, se référant particulièrement aux propos islamophobes qui avaient pu marquer les débats précédant l'adoption du texte français⁸. Elle rappelle qu'« un État qui s'engage dans un processus législatif de ce type prend le risque de contribuer à la consolidation de stéréotypes qui affectent certaines catégories de personnes et d'encourager l'expression de l'intolérance, alors qu'il se doit au contraire de promouvoir la tolérance » (*Ibid.*, 2014, p. 634).

La Cour discute également des conditions de compatibilité de l'interdiction de la dissimulation du visage avec les stipulations des articles 8 (droit à la vie privée et familiale), 9 (liberté de religion) et 14 (interdiction des discriminations) de la CESDH :

Une politique ou une mesure générale qui ont des effets préjudiciables disproportionnés sur un groupe de per-

8. *S.A.S c. France*, Paragraphe 149.

sonnes peuvent être considérées comme discriminatoires même si elles ne visent pas spécifiquement ce groupe et s'il n'y a pas d'intention discriminatoire [...]. Il n'en va toutefois ainsi que si cette politique ou cette mesure manquent de justification « objective ou raisonnable », c'est-à-dire si elles ne poursuivent pas un « but légitime » ou s'il n'existe pas de « rapport raisonnable de proportionnalité » entre les moyens employés et le but visé (par. 161).

Pour autant, en se dissimulant derrière la marge d'appréciation laissée aux États membres du Conseil de l'Europe pour décider de l'opportunité de limiter l'exercice de certains droits fondamentaux au regard des exigences nationales d'« intérêt public », d'« ordre public » ou de « morale publique », elle valide la conventionalité de la loi litigieuse :

[...] notamment au regard de l'ampleur de la marge d'appréciation dont disposait l'État défendeur [...] l'interdiction que pose la loi du 11 octobre 2010 peut passer pour proportionnée au but poursuivi, à savoir la préservation des conditions du « vivre ensemble » en tant qu'élément de la « protection des droits et libertés d'autrui ». La restriction litigieuse [au droit à la vie privée et familiale et à la liberté de religion] peut donc passer pour « nécessaire » dans une société libre et démocratique (par. 157-158).

Par cette décision d'ores et déjà critiquée par de nombreux juristes (Bonnet, 2014; Chassang, 2010; Ruet, 2014), la Cour européenne valide l'ingérence étatique dans l'exercice de la liberté de religion à partir d'une appréciation très subjective des conditions de vie en société (Bonnet, 2014, p. 855). La Cour relègue la liberté de religion au second rang selon un procédé qui avait déjà caractérisé les décisions du Conseil constitutionnel français et de la Cour constitutionnelle belge validant les lois de 2010 et 2011 relatives au port du voile intégral (Delgrange et El Berhoumi, 2014). Désor-

mais, selon Valérie Amiraux, « la principale grille analytique qui sous-tend les interdictions du port du voile et de la « burqa » pourrait [...] être résumée ainsi : « Nous tenons à nos valeurs » » (Amiraux, 2014, p. 22).

L'évacuation de la dimension religieuse du voile intégral

Dans sa décision du 1^{er} juillet 2014, la Cour européenne aurait pu juger que la loi française interdisant la dissimulation du visage était discriminatoire au regard de la liberté de religion, et cela, même si les musulmanes n'étaient pas directement visées par le texte de loi. La Cour y consacre d'ailleurs de longs développements⁹, affirmant qu'« elle est consciente du fait que la prohibition critiquée pèse pour l'essentiel sur les femmes musulmanes qui souhaitent porter le voile intégral¹⁰ ». Elle écarte pourtant cet argument en considérant que l'interdiction n'est pas « explicitement fondée sur la connotation religieuse des habits visés mais sur le seul fait qu'ils dissimulent le visage¹¹ ».

En contexte européen, « la religion reste largement inintelligible aux politiques et aux imaginaires publics en ce qu'elle est historiquement construite, comme catégorie, sur la conviction qu'à l'opposé de la rationalité moderne de l'espace public se vit l'expérience intime et privée du religieux » (Amiraux, 2014, p. 17). On ajoutera que dans la plupart des États européens, les aménagements laïques ont émergé dans des systèmes étatiques où certains cultes étaient, tantôt reconnus¹², tantôt privilégiés en vertu d'accords de col-

9. *S.A.S c. France*, Paragraphe 137 et suivants.

10. *Idem*, Paragraphe 151.

11. *Idem*.

12. En France, la *Loi de séparation des Églises et de l'État* du 9

laboration avec les institutions publiques. Dans ce cadre, si les lois nationales européennes envisagent bien la protection de la liberté de conscience dans sa dimension individuelle, elles mettent aussi l'accent sur cette liberté dans sa dimension collective afin de permettre aux Églises de s'organiser selon leurs règles propres. En résultent encore aujourd'hui pour les tribunaux européens une difficulté d'appréhender la religion dans sa dimension subjective et de sanctionner l'atteinte à la liberté de religion dans sa dimension uniquement individuelle. En raison de la difficile lisibilité de la religion en Europe, et alors même que le principe de liberté de religion se trouve garanti autant en droit communautaire et européen que dans le droit interne des États membres, c'est d'ailleurs sur la race et l'origine ethnique que se fondent la plupart des recours juridiques à l'encontre de discriminations pourtant de nature religieuse, la qualification de discrimination raciale ou ethnique pouvant même être privilégiée par les juges dans des contextes où c'était bien de liberté de religion qu'il s'agissait¹³.

Dans la décision *S.A.S c. France*, la Cour évite de qualifier la nature religieuse du voile intégral pour, au final, ne se prononcer qu'*a minima* sur la question de l'atteinte par la loi française de 2010 à la liberté de religion. De fait, le voile intégral se trouve implicitement renvoyé à une signification culturelle ou politique, alors même que plusieurs recherches récentes, parfois présentées à la Cour, montrent que ce vêtement devient

décembre 1905 met précisément fin au système des cultes reconnus qui existait sous le régime concordataire.

13. C'est ce que retracent Michele Grigolo, Costanza Hermanin et Mathias Möschel (2011) dans la jurisprudence récente de la Cour suprême de Grande-Bretagne relative aux Témoins de Jéhovah.

le plus souvent, lorsqu'il est porté en Occident, un symbole religieux par destination. Les résultats de ces recherches menées auprès de femmes portant le voile intégral en France (Open Society Fondations, 2011 ; Parvez, 2011 ; Borghée, 2012 ; de Féo, 2010) ou ailleurs en Europe (Brems, 2014) indiquent en effet que celles-ci affirment le faire dans un souci de rapprochement avec Dieu et prêtent à cette éthique personnelle une dimension religieuse. Construit par les femmes qui le portent en tant que symbole de leur religiosité, il reflète, comme l'indiquait d'ailleurs la requérante dans l'affaire *S.A.S c. France*, une « humeur spirituelle », une façon de vivre sa foi en étant selon les besoins du moment « en accord avec [soi]-même¹⁴ ».

Dans l'ensemble des débats, les voix des femmes qui portent le voile intégral (celles-là même que certains souhaitent pourtant émanciper) sont pourtant largement demeurées inaudibles. Or, leurs discours doivent aussi être entendus, car la sincérité de la croyance de celles qui les professent devrait garantir leur protection au regard de la liberté de religion. Dans la décision *S.A.S c. France*, la Cour européenne préfère cependant jouer la sourde oreille et s'abriter derrière le principe de la marge nationale d'appréciation. Alors même qu'elle met en garde contre le risque islamophobe, elle cautionne indirectement les argumentations culturalistes (le radicalisme religieux comme produit d'importation) ou stéréotypées sur le sens à attribuer à ce vêtement (le voile intégral comme symbole de domination de la femme ; le voile intégral comme refus d'intégration) qui avaient fait florès dans les débats entourant l'adoption de la loi française de 2010. Ce faisant, la Cour contribue à poser les femmes

14. *S.A.S c. France*, Paragraphe 12.

portant le voile intégral comme « altérité » au regard d'un système de valeurs occidentales¹⁵ dont la singularité tient aujourd'hui essentiellement à son caractère défensif à l'égard de celui qui sera perçu comme y étant « étranger ».

Conclusion ; quel « choix de société » ?

Dans sa décision du 1^{er} juillet 2014, la Cour européenne affirme que « la question de l'acceptation ou non du port du voile intégral dans l'espace public constitue un choix de société¹⁶ » qu'il faut laisser à l'appréciation des autorités étatiques nationales, celles-ci étant les mieux à même pour apprécier les conditions du « vivre-ensemble » dans la société. L'on ne pourra ici que s'inquiéter de cette prévalence accordée à une notion aussi abstraite que le « vivre-ensemble » sur la garantie des droits fondamentaux. L'on s'inquiètera également de cette compétence que la Cour européenne attribue aux États pour définir l'orthopraxie du « vivre-ensemble » national en ce qu'elle légitime – même de façon ponctuelle – une forme de contrôle social des minorités. Car si ces droits fondamentaux garantissent l'expression des convictions religieuses les moins normalisées dans la culture de société, ne visent-ils pas aussi à éviter les discriminations de minorités sexuelles encore stigmatisées ? À protéger la liberté des médias et l'expression des opinions les plus minoritaires dans la société ? Ou à autoriser les associations et manifestations de syndicats ou de tout groupe d'intérêt qui ne serait pas en accord avec les politiques de la majorité ?

15. Sur l'orientalisation dans les perceptions publiques de la femme portant le voile intégral, voir Jasmine Zine (2006).

16. *S.A.S c. France*, Paragraphe 153.

Références

- Amiraux, Valérie (2014). « Le port de la « burqa » en Europe : comment la religion des uns est devenue l'affaire publique des autres. », dans *Quand la burqa passe à l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Koussens et Roy (dir.). Olivier, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Bonnet, Jean-Baptiste (2014). « La Cour EDH et l'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public », *La Semaine Juridique – Édition générale*, n° 29, 21 juillet.
- Borghée, Maryam (2012). *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*. Paris, Éditions Michalon.
- Burchardt, Marian, Mar Grier et Gloria García-Romeral (2014). « Narrating Liberal Rights and Culture : Muslim Face Veiling, Urban Coexistence and Contention in Spain ». *Journal of Ethnic and Migration Studies*. [En ligne] [<http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2014.957170>].
- Brems, Eva (2014). *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Calvi, Giulia et Nadia Fadil (2011). « Politics of Diversity Sexual and Religious Self-fashioning in Contemporary and Historical Contexts ». *EUI Working Paper*, vol. 1, p. 8.
- Chassang, Céline (2014). « La CEDH et la loi du 11 octobre 2010 : une validation en demi-teinte de la loi prohibant la dissimulation du visage dans l'espace public ». *Recueil Dalloz*. 11 septembre, p. 1701-1707.
- Delgrange, Xavier et El Berhoumi, Mathias (2014). « Pour vivre ensemble, vivons dévisagés. Le voile intégral sous le regard des juges constitutionnels belges et français ». *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 99, juillet, p. 635-661.
- de Féo, Agnès (2010). *Sous la burqa*. Paris, Sasana Productions.
- de Galembert, Claire (2014). « Forcer le droit à parler contre la burqa. Une *Judicial Politics* à la française », *Revue française de science politique*, vol. 64, n° 4, p. 647-668.
- de Galembert Claire, et Matthias Koenig (2014). « Gouverner le religieux avec les juges ». *Revue française de science politique*, vol. 64, n° 4, p. 634.

- Hunter-Henin Myriam (2012). « Why the French Don't Like the Burqa: *Laïcité*, National Identity and Religious Freedom ». *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 6, p. 613.
- Grigolo, Michele, Costanza Hermanin et Mathias Möschel (2011). « Introduction: How Does Race « Count » in Fighting Discrimination in Europe? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, p. 1640.
- Koussens, David et Olivier Roy (2009). *Quand la burqa passe à l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Koussens, David (2009). « Sous l'affaire de la burqa... quel visage de la laïcité française? ». *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, p. 327-347.
- Lettinga, Doutje et Sawitri Saharso (2012). « The Political Debates on the Veil in France and the Netherlands: Reflecting National Integration Models? », *Comparative European Politics*, n° 10, p. 319
- Languille, Constantin (2012). « Logique juridique, logique politique. Le cas de la burqa », *Le Débat*, n° 172, p. 88.
- Lettinga Doutje et Sawitri Saharso (2012). « The Political Debates on the Veil in France and the Netherlands: Reflecting National Integration Models? » *Comparative European Politics*, n° 10, p. 319.
- Marzouki, Nadia (2014). « Les musulmans américains, entre droit et politique ». Dans *Trajectoires de la neutralité*, Amiraux et Koussens (dir.). Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Moors, Annelie (2009). « The Dutch and the Face-Veil: The Politics of Discomfort », *Social Anthropology*, vol. 17, p. 393.
- Möschel, Mathias (2014). « La burqa en Italie: d'une politique locale à une législation nationale ». Dans *Quand la burqa passe à l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Koussens et Roy (dir.). Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Overbeeke, Adriaan et HanaVan Ooijen (2009). « Les politiques relatives au port de la burqa aux Pays-Bas. Tomber de rideau sur une tradition pluraliste? » Dans *Quand la burqa passe à*

- l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Koussens et Roy (dir.). Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Open Society Foundations, « Un voile sur les réalités. 32 musulmanes de France expliquent pourquoi elles portent le voile intégral », 2011. [En ligne] [www.soros.org/initiatives/home].
- Parvez, Fareen (2011). « Debating the Burqa in France: the Anti-politics of Islamic Revival ». *Qualitative Sociology*, vol. 34, p. 287.
- Pei, Sally (2013). « Unveiling Inequality: Burqa Bans and Nondiscrimination Jurisprudence at the European Court of Human Rights ». *Yale Law Journal*, vol. 122, p. 108.
- Ruet, Céline (2014). « L'interdiction du voile intégral dans l'espace public devant la cour européenne: la voie étroite d'un équilibre ». *La revue des droits de l'homme*. [En ligne] [<http://revdh.revues.org/862>].
- Nanwani, Shaira (2011). « The Burqa Ban: An Unreasonable Limitation on Religious Freedom or Justifiable Restriction? ». *Emory International Law Review*, vol. 25, p. 1448.
- Sassen, Saskia (2012). « Towards Post-National and Denationalized Citizenship ». Dans *Handbook of Citizenship Studies*. Isin et Turner (dir.). Londres, Sage.
- Zine, Jasmine (2006). « Unveiled Sentiments: gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Muslim School ». *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, p. 244.

■ L'instrumentalisation de la laïcité dans le discours politique québécois

PIERRE-LUC ST-ONGE

Le potentiel d'une menace religieuse intégriste au fondement de la vie sociale est devenu un thème récurrent dans la politique occidentale depuis le début des années 2000. La gestion politique du religieux et l'émergence d'un discours sur la laïcité au Québec s'inscrivent dans ce contexte où plusieurs « États ont encore du mal à faire les ajustements nécessaires, surtout dans une conjoncture où, d'un côté, le religieux semble un facteur de risque (notamment après les attentats du 11 septembre 2001), tandis que, d'un autre, il gagne en légitimité en tant que marqueur identitaire dans le cadre d'un discours sur les droits de la personne devenu incontournable » (Mancilla, 2011, p. 790). Un examen sommaire de la presse écrite québécoise des dix dernières années révèle, en particulier, l'importance de la question de la laïcité en période électorale.

En 2005, deux ans avant la « crise québécoise » des accommodements raisonnables et l'indignation populaire soulevée par le dépôt du rapport Boyd en Ontario, la députée libérale Fatima Houada-Pépin dépose une motion à l'Assemblée nationale du Québec interdisant la création de tribunaux islamiques dans la province. La motion, votée à l'unanimité, est plutôt symbolique,

mais traduit bien le malaise social au regard de l'expression de certaines minorités religieuses dans la sphère publique. Ce malaise se manifeste dans les médias en mars 2006, lors du jugement de la Cour suprême du Canada condamnant l'interdiction du port du *kirpan*, un poignard cérémoniel, par un jeune élève sikh d'une école publique québécoise. Les cas d'accommodements pour motifs religieux portés à l'attention du grand public se succèdent ensuite entre 2006 et 2007 : l'installation de vitres givrées dans le gymnase d'un YMCA de Montréal pour accommoder la communauté juive hassidique, la plainte d'étudiants musulmans de l'École de technologie supérieure portée devant la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse¹, ou le refus d'un CLSC de la région de Montréal de laisser des hommes assister à des cours prénataux pour accommoder des femmes musulmanes et hindoues.

Il convient aujourd'hui de s'interroger sur la forte médiatisation de ces cas eu égard à la réalité factuelle des accommodements raisonnables du début des années 2000, mais il est indéniable que la controverse porte la question religieuse à l'agenda des partis politiques québécois de façon plus sérieuse et soutenue dès 2006. L'Action démocratique du Québec (ADQ) et son chef, Mario Dumont, exploitent abondamment le thème durant la campagne électorale provinciale de 2007, en évoquant l'existence d'une menace à l'identité québécoise, et ce parti de centre droit remporte 41 sièges. Jean Charest, alors premier ministre du Québec, annonce avant la campagne la création de la Commission de consultation sur les pratiques d'accom-

1. Les étudiants s'étaient vu refuser l'aménagement d'une salle de prière sur le campus.

modements reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor), qui commence ses travaux en mars 2007.

Cette commission se questionne sur la pratique des accommodements raisonnables et sur la laïcité non plus seulement comme modalité politique de gestion du religieux, mais plutôt comme part intégrante des politiques d'intégration de la société québécoise. Gérard Bouchard et Charles Taylor, présidents de la commission, n'y abordent pas la laïcité comme une fin ou un idéal social, tel que le modèle républicain français de laïcité le suggère, mais plutôt comme un moyen d'assurer le respect des valeurs fondamentales défendues par les chartes des droits et libertés québécoise et canadienne. En marge des discours savants de Bouchard et Taylor, le débat sur les accommodements raisonnables fournit « l'occasion de revisiter les représentations de l'identité québécoise, de son devenir, de ses valeurs politiques fondamentales, de sa spécificité » (Labelle et Icart, 2007, p. 135). Toutefois, dans le discours politique et citoyen québécois, le débat sur la laïcité déborde sur celui de l'identité des Québécois francophones. Le succès de la campagne électorale de l'ADQ en 2007 et les différents sondages menés relativement au port des signes religieux ostentatoires entre 2007 et 2014 démontrent un écart important entre Québécois et Canadiens, d'une part, et d'autre part, entre francophones et anglophones au sujet de la nécessité et de l'urgence d'une régulation politique du fait religieux. Cet écart fait écho à l'épineuse question de la gestion de la diversité dans le cadre minoritaire québécois, où l'identité des Francophones demeure un thème sensible.

La prise en compte de la particularité du Québec comme État francophone minoritaire engagé dans sa

survivance culturelle (Walzer, 1997, p. 131-132) implique en effet, pour plusieurs intellectuels québécois, une tolérance plus restreinte des minorités religieuses. La société québécoise, qui s'est distanciée d'un catholicisme oppressif durant la Révolution tranquille, compte sur l'instance politique pour la protection de son particularisme culturel potentiellement menacé par les nouvelles minorités religieuses issues de l'immigration.

Reprise par un courant nationaliste républicain et ethnoculturel bien ancré au Québec, cette hypothétique menace s'accompagne d'un discours qui pose la laïcité non comme moyen, tel que le supposent Bouchard et Taylor, mais comme une valeur proprement québécoise. Cette valeur, acquise durant la Révolution tranquille, s'inscrirait dans le cadre moral majoritaire franco-québécois. Dans cet esprit, l'ADQ propose, en mai 2008, une démarche d'identification claire des valeurs communes des Québécois parmi lesquelles figurent la laïcité des institutions, le fait culturel d'ascendance catholique et l'égalité entre hommes et femmes. Le projet de loi n° 60 intitulé *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*, déposé par le Parti Québécois alors au pouvoir en novembre 2013, s'appuie sur les mêmes prémisses. Pour Bouchard et Taylor, cependant, l'élévation de la laïcité au rang de valeur s'est essentiellement produite sous l'impulsion d'un discours médiatique nourri par une « crise des perceptions » (Bouchard et Taylor, 2008, p. 13-23). Cette dernière infirme la thèse de la menace identitaire évoquée par l'ADQ et le PQ, menace qui meuble encore largement les argumentaires politiques au Québec.

Durant la campagne électorale de 2007, l'ADQ, profite du sensationnalisme médiatique au sujet des accommodements raisonnables pour instrumentaliser le concept de laïcité. Or, ce type d'instrumentalisation pose un certain nombre de risques. D'abord, la reprise politique de l'opinion publique et citoyenne se focalise sur une seule dimension de la laïcité; plus spécifiquement, une interprétation qui sort des discours savants et à l'intérieure de laquelle l'ouverture aux minorités n'est pas de mise. Il y a alors un fort risque de dérapage vers la xénophobie, et « la laïcité semble ainsi parfois davantage une question relevant de la mobilisation idéologique que de l'élaboration des politiques publiques, et se prête facilement à une utilisation conduisant à un rejet sélectif ou total du religieux » (Mancilla, 2011, p. 806). Par ailleurs, ces dérapages xénophobes peuvent être banalisés comme les conséquences inévitables, mais nécessaires, d'une démarche où les bénéfices excèdent les risques. Les risques d'assimilation de la culture francophone québécoise, de bafouage de ses valeurs et d'institutionnalisation de valeurs allogènes qui remettent en question les acquis en matière de droits de la personne paraissent alors légitimer l'action politique, dont les dommages collatéraux sont des manifestations xénophobes isolées.

Inversement, il est de stratégie commune en politique d'argumenter que les effets de l'application d'une mesure étaient secrètement planifiés par l'instance entreprenante. Le cas échéant, il suffit d'évoquer les attaques répétées envers le Parti Québécois (PQ) durant l'été et l'automne 2013 par Philippe Couillard, actuel premier ministre du Québec. Ce dernier accusait le PQ d'avoir orchestré, par l'intermédiaire de sa proposition de charte de la laïcité, le débat social sur la place de la religion dans l'espace public afin de « de mettre en place une stratégie de division des Québé-

cois, de mousser l'idée d'un Québec assiégé et en danger » (Ouellet, 2013, p.17) qui, éventuellement, permettrait à l'option souverainiste de s'imposer. Ces arguments créent un amalgame de circonstances entre la laïcité des institutions publiques et la question de la souveraineté.

On constate effectivement, dans les deux cas évoqués, une déformation de l'objet du débat et la transposition de la polémique dans le contexte de luttes politiques préexistantes. L'appel au principe de l'égalité entre hommes et femmes est un bon exemple de ce phénomène. La protection de l'égalité de droit entre les sexes, déjà reconnue et protégée par les chartes québécoise et canadienne des droits et libertés de la personne, est devenue un argument clé pour les acteurs (la candidate péquiste Djemila Benhabib, l'animatrice de télévision Janette Bertrand et la dramaturge Denise Filiatrault) et les groupes féministes (comme la Fédération des femmes du Québec) près du Parti québécois, et a servi d'argument en faveur de l'exclusion des signes religieux ostentatoires de l'espace public. On a ainsi notamment associé le voile des musulmanes à la montée de l'intégrisme religieux. En plus de cette logique en « pente fatale » sous-tendant une réelle croissance de l'intégrisme religieux musulman au Québec, laquelle hypothèse a été largement écartée par nombre de chercheurs, en particulier Frédéric Castel², ce type de discours pêche par une conception réductionniste des questions religieuses.

Le manifeste du groupe féministe dit des « Janette », publié dans les quotidiens québécois en octobre 2013, fait état du spectre d'un « retour en arrière » sur la question de l'égalité des sexes, d'une uti-

2. Les interventions de Castel avaient été télédiffusées.

lisation de tout temps de la religion comme outil d'assujettissement de la femme par l'homme et d'un risque bien réel posé aux « droits acquis » des femmes. Or, le cri du cœur des Janette est davantage un appel à la sécularisation, un « phénomène de rupture culturelle entre la société civile et les religions, marquée notamment par l'autonomie de la connaissance et de la morale » (Beaubérot, 1994, p. 280) ayant pour effet l'indifférenciation des sexes (Norris et Inglehart, 2004), qu'un réel appel à la laïcité en tant que mode de gouvernance politique. Cette confusion entre sécularisation et laïcité est omniprésente dans les discours citoyens et politiques, et nuit à la problématisation du débat. La religion devient, pour plusieurs de ces militants qui brandissent la menace d'un retour au patriarcat, un phénomène appartenant à un passé qu'il convient d'enterrer. Suivant ce discours, le catholicisme est aussi essentiellement perçu comme une morale oppressive et il est dépouillé de son rôle social pour n'être considéré que comme un marqueur identitaire et culturel.

Dans cette logique, les religions en général sont associées à des positions archaïques sur la liberté des mœurs en Occident. Aussi, le pouvoir social exercé, notamment par l'islam au Québec, peut-il sembler menaçant aux yeux d'une majorité associant indistinctement la religion au contrôle des femmes et à une restriction des libertés individuelles. Ces amalgames, repris comme stratagèmes politiques, laissent apparaître une méconnaissance des phénomènes religieux et de leur évolution. On évoquera à nouveau et à cet égard l'adoption par l'Assemblée nationale du Québec de la motion de mai 2005 contre d'hypothétiques tribunaux islamiques au Québec (Côté-Boucher et Hadj-Moussa, 2008, p. 71-72) et l'élaboration du projet de loi 60 de 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, en 2013. La mise en application d'une telle logique préventive sous forme de projets de loi ressort donc comme une interprétation idéologique républicaine et conservatrice de l'habitus national québécois au service d'une visée électoraliste mal dissimulée. La mise à l'agenda de la question religieuse et l'appel à la menace identitaire par les différents partis politiques québécois au cours des dix dernières années se sont révélés une stratégie électorale fructueuse, généralement masquée sous les couverts pieux de la laïcité. Or, la récente défaite cuisante du Parti québécois, qui avait bâti sa campagne autour de la promotion du projet de loi 60 sur la charte des valeurs, remet sérieusement en question la pertinence et l'efficacité de cette instrumentalisation politique de la laïcité et de la diversité religieuse au Québec et au Canada dans le contexte actuel.

Références

- Beaubérot, Jean (1994). *Religion et laïcité dans l'Europe des douze*. Paris, Syros.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation*. Rapport final. Gouvernement du Québec. [En ligne] [<http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66285>].
- Côté-Boucher, Karine et Ratiba Hadj-Moussa (2008). « Islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec ». Dans *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, p. 61-77.
- Labelle, Micheline et Jean-Claude Icart (2007). « Lecture du débat sur les accommodements raisonnables ». Dans *Globe: revue internationale d'études québécoises*. 10-1, p. 121-136.
- Mancilla, Alma (2011). « Religion dans l'espace public et régulation politique: le parcours de la notion de laïcité dans le discours étatique québécois ». Dans *Recherches sociographiques*. 52-3, p. 789-810.

-
- Norris, Pippa et Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York, Cambridge University Press.
- Ouellet, Martin (2013). « Couillard s'opposerait à la charte des valeurs ». Dans *Le Droit*, vendredi 9 août 2013, p. 17.
- Walzer, Michael (1997). « Commentaire ». Dans Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris, Flammarion, p. 132-136.

■ Et si renoncer au port de signes religieux était une question d'éthique professionnelle pour les enseignants ?

BRUCE MAXWELL, KEVIN McDONOUGH, DAVID WADDINGTON
ET MARINA SCHWIMMER

En 2013, le gouvernement du Québec proposait un projet de loi controversé, la Charte des valeurs québécoises, visant à affirmer les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État (Québec, 2013). L'une des cinq propositions de cette Charte était la prohibition du port de signes religieux dits « ostentatoires » chez tous les employés de l'État, qu'ils soient juges, enseignants, médecins, ou autres. Évidemment, cette dimension du projet de loi a soulevé des débats houleux, semblables à ceux qu'avait connus la France, sur le droit de l'État à imposer de telles restrictions. Des questionnements similaires sur la place des signes religieux dans la sphère publique ont également suscité des controverses politiques en Allemagne (Langenfeld et Mohsen, 2005) et aux Pays-Bas (Saharso, 2007).

D'un point de vue éducatif, un aspect intéressant de ce débat concerne les droits et responsabilités des enseignants qui souhaitent porter les signes de leur appartenance religieuse. Ceux qui défendent une position prohibitionniste soutiennent que l'école doit être

un refuge libre d'influences religieuses, et que les enseignants et directeurs devraient, par conséquent, s'abstenir de porter des signes religieux au nom de la laïcité de l'État. Ceux qui la contestent, en revanche, soutiennent que la prohibition porte directement atteinte aux droits fondamentaux. En se centrant sur le cas des enseignants comme sous-ensemble de la fonction publique, cet article propose une perspective différente et pose la question suivante : quelles responsabilités découlent de l'exigence de laïcité lorsqu'elle est considérée comme une valeur professionnelle (et non politique) en enseignement ? Cette question dépasse évidemment largement le contexte québécois.

L'approche que nous adoptons dans cet article est reconstructive. Nous commençons par examiner les arguments mis en avant dans le débat public au Québec qui servent couramment à justifier la prohibition du port de signes religieux dans la fonction publique. Parmi la prolifération d'arguments confus, mal intentionnés, ou simplement sans pertinence, nous en avons identifié et articulé deux qui semblaient recevables et permettaient de justifier la prohibition du port de signes religieux au nom du principe de laïcité de l'État : l'argument de neutralité de l'État et celui d'autonomie de l'État. Après avoir présenté et analysé les faiblesses de ces deux arguments, nous défendons que le port de signes religieux par les enseignants du secteur public devient une question d'éthique professionnelle dans au moins deux situations : d'abord, quand le symbolisme religieux est directement lié à la matière enseignée ; puis, dans des circonstances où s'abstenir de porter un signe religieux peut aider à consolider ou à restaurer la confiance publique.

Deux principes de la laïcité de l'État

Dans les débats portant sur la valeur fondamentale de la laïcité de l'État, un facteur que l'on perd souvent de vue est sa mission sociale. Dans les sociétés où les perspectives sur la vie bonne sont variées et où les doctrines religieuses peuvent être conflictuelles, cette mission sociale renvoie à deux biens publics essentiels : le traitement juste et équitable des citoyens et la confiance publique envers le gouvernement¹. Dans ce cadre, un État laïque doit remplir deux obligations distinctes : une obligation de neutralité qui exige que l'État traite toutes les religions avec impartialité ; et une obligation d'autonomie qui exige que les politiques publiques soient conçues et mises en œuvre sans l'influence d'aucune autorité religieuse. (Maclure et Taylor, 2011)

Il est important de distinguer ces deux principes pour au moins deux raisons. D'abord, ils sont souvent confondus dans les débats publics relatifs aux signes religieux et nous espérons que notre propos contribuera à dissiper cette confusion. Et surtout, ces deux concepts constituent les axes principaux du débat, ils sont à la base des arguments les plus convaincants des défenseurs d'une laïcité stricte prohibant le port des signes religieux par les employés de l'État.

1. La conception de la laïcité présentée dans cette section se fonde principalement sur Micheline Milot (2008). Pour une lecture similaire en anglais, voir Jocelyn Maclure et Charles Taylor (2011).

Le principe de neutralité justifie-t-il la prohibition du port des signes religieux par les enseignants ?

L'un des arguments le plus communs pour exiger la prohibition du port de signes religieux repose sur le principe de neutralité de l'État. Cet argument stipule que, devant les revendications contradictoires et souvent irréconciliables des différentes traditions religieuses à propos des normes politiques et sociales, l'État doit demeurer aussi neutre que possible. Le principe de neutralité requiert que l'État traite tous les citoyens de façon juste et équitable, c'est-à-dire en les protégeant contre toutes les formes de politiques discriminatoires liées à leur affiliation religieuse. Dans la tradition philosophique anglo-américaine, il est possible de retracer les origines du principe de neutralité dans l'essai *Lettre sur la tolérance* de John Locke (1689/2002). Il faut rappeler que Locke écrivait dans un contexte où l'Angleterre craignait la montée en force du catholicisme. Selon lui, l'État n'avait pas pour mandat, religieux ou démocratique, d'utiliser la force afin de promouvoir une religion particulière. Il devait tolérer l'exercice des différentes religions afin d'éviter l'exacerbation des conflits sociaux. L'argument de Locke a ensuite été repris par les principaux architectes de la démocratie libérale, particulièrement Thomas Jefferson, qui s'en est inspiré pour établir le Premier amendement, lequel interdit au Congrès américain d'adopter des lois limitant la liberté de religion, entre autres.

Le principe de neutralité requiert que les politiques publiques soient impartiales par rapport aux différentes traditions religieuses. La sociologue Micheline Milot décrit l'obligation de neutralité ainsi: « L'État neutre ne peut, directement ou indirectement, pro-

mouvoir ou gêner aucune religion. Il s'interdit de définir et de juger ce qu'est une croyance acceptable ou son expression juste. » (2008, p. 89). Cela peut se traduire par une attitude plus ou moins interventionniste, l'important est que les politiques publiques ne privilégient aucune des différentes traditions religieuses auxquelles les citoyens souscrivent. Par exemple, une loi qui exempterait seulement un groupe particulier de chrétiens de payer les taxes foncières sur un site religieux contreviendrait au principe de neutralité.

Dans les débats contemporains, certains ont paradoxalement cherché à utiliser l'esprit historiquement non interventionniste de la neutralité de l'État pour défendre que l'État devrait prohiber les signes d'affiliation religieuse chez tous les employés de la fonction publique (Baril, 2011). Selon cette perspective prohibitive, le fait de laisser les employés de l'État afficher des signes de leur appartenance religieuse démontrerait un favoritisme que le principe de neutralité interdit. Bien que cet argument ne soit pas philosophiquement convaincant (nous y reviendrons plus loin), il est devenu particulièrement puissant dans les débats publics au Québec. Il a acquis sa plausibilité du fait que l'État interdit régulièrement d'autres formes d'expression de conviction ou d'affiliation politiques (un macaron « White Power » ou « Oui à l'indépendance du Québec ! », par exemple) chez les employés de l'État. De ce point de vue, permettre le port de signes religieux chez ces employés pourrait être considéré comme injuste, car cela exempterait les groupes religieux de restrictions qui s'appliquent à d'autres formes d'expression idéologique.

En ce sens, lorsque l'État permet aux enseignants de porter des signes religieux en classe, il semble placer la liberté religieuse au-dessus de la liberté de conscience

et donner à la religiosité une légitimité supérieure. Un État permissif semble ainsi abandonner son engagement envers les valeurs fondamentales de la laïcité en faveur des valeurs religieuses de certains citoyens. Mais il est à noter que cet argument ne devient plausible que grâce à un certain artifice. C'est au regard du principe de laïcité de l'État que le débat sur le port de signes religieux prend place. Or, pour justifier leur position, les défenseurs de la prohibition opèrent un glissement conceptuel, et emprunte leur argumentaire à un autre champ discursif de la littérature contemporaine en philosophie morale et politique, soit celui lié au principe d'anti-perfectionnisme de l'État. Ce principe se caractérise par l'idée que l'État doit demeurer neutre par rapport aux différentes conceptions de « la vie bonne », qu'elles soient religieuses ou non (Rawls, 1997). En ce sens, dans les débats sur la laïcité, le principe de neutralité de l'État repose normalement sur la question : « Comment l'État (laïque) peut-il adopter un point de vue non discriminatoire par rapport à la liberté religieuse ? » Mais la perspective prohibitive rétorque en répondant à une question différente, c'est-à-dire : « Comment l'État peut-il adopter un point de vue non discriminatoire par rapport à la liberté de conscience tout court ? » Ce glissement d'une question à l'autre transforme le discours et donne l'impression que le fondement de la laïcité a été bafoué. Or, le but ultime du principe de neutralité, dans le cadre des débats sur la laïcité, est d'établir des balises afin que l'État puisse agir de façon neutre par rapport aux croyances et pratiques religieuses spécifiquement.

Mais il faut ajouter que, même si l'on accepte l'argument de l'antiperfectionnisme de l'État, il ne permet pas de justifier la position prohibitionniste. La question de l'antiperfectionnisme de l'État renvoie à une conception du principe de neutralité qui ne permet pas de dis-

tinguer les responsabilités de l'État concernant l'expression des appartenances religieuses d'autres formes d'expression idéologique. Les prohibitionnistes pourraient donc être tentés de croire que, comme l'État peut légitimement restreindre le droit d'exprimer certaines positions idéologiques en public lorsque cela va à l'encontre du bien commun, il peut aussi légitimement restreindre la liberté d'exprimer son appartenance religieuse dans le même contexte. Or, le libéralisme reconnaît depuis longtemps des distinctions fondamentales entre les conceptions religieuses et non religieuses de « la vie bonne », dans la mesure où il est impossible de discuter certains éléments de la foi religieuse à l'aide d'arguments rationnels (Rawls, 1997). À la différence des questions liées à la liberté de conscience, les divergences liées à la liberté de religion ne peuvent pas toujours être débattues en utilisant le langage public commun. En conséquence, le principe de neutralité de l'État semble justifier l'accord d'un statut politique distinct à la liberté de religion. Vu ainsi, le principe de neutralité implique une politique permissive plutôt que prohibitive. Il semble impliquer que tous les employés de la fonction publique, incluant les enseignants du secteur public, ont le droit d'afficher des signes de leur affiliation religieuse, à moins que cela n'entre en conflit avec d'autres obligations comme le respect de ses responsabilités professionnelles, la sécurité des élèves et du personnel scolaire, ou d'autres principes comme l'autonomie de l'État.

Le principe d'autonomie de l'État justifie-t-il la prohibition du port des signes religieux chez les enseignants ? Après avoir analysé l'argument reposant sur le principe de neutralité, nous nous arrêtons maintenant à un deuxième argument parallèle qui sert à justifier une politique prohibitive sur le port de signes religieux dans la fonction publique. Cet argument, qui

à notre avis est substantiellement plus robuste d'un point de vue philosophique, repose sur un autre aspect de la laïcité de l'État que nous avons nommé le principe d'autonomie de l'État. Le principe d'autonomie requiert que l'État agisse en étant libre de l'influence ou de l'ingérence de groupes religieux, et qu'il s'abstienne d'interférer avec les affaires internes de ces groupes. Tel que le définit Milot (2008), ce principe met l'accent sur « l'indépendance de l'État par rapport aux diverses confessions et réciproquement, l'autonomie des organisations religieuses par rapport au pouvoir politique ». Il capture l'idéal de l'État laïque en tant que *res publica*, dans laquelle les processus d'élaboration des normes collectives qui promeuvent et protègent les intérêts et droits individuels ainsi que le bien public ne doivent pas être redevables aux prescriptions d'aucune autorité religieuse ou indûment influencés par elles.

Nous avons mentionné plus haut la tendance dans les débats publics à confondre le principe d'autonomie avec celui de neutralité. Deux exemples peuvent aider à illustrer pourquoi ces principes constituent deux dimensions conceptuellement distinctes de la laïcité de l'État. La Chine communiste contemporaine est un exemple d'État qui semble adhérer fortement au principe d'autonomie de l'État tout en rejetant le principe de neutralité. Depuis la révolution culturelle, la Chine est parvenue, par des moyens contestables, à réduire considérablement l'influence de la religion sur la politique publique. Cependant, la Chine est reconnue pour ses politiques discriminatoires envers certaines minorités du Nord et de l'Est du pays, et contre les pratiquants du Falun Gong. En revanche, le Royaume-Uni est un exemple d'État contemporain qui s'écarte du principe d'autonomie, mais adhère au principe de neutralité. L'anglicanisme est la religion officielle d'État,

mais la liberté religieuse des citoyens est très importante, et les gouvernements successifs ont travaillé fort pour assurer que l'État traite les communautés religieuses de façon juste et impartiale. Certes, l'influence de l'anglicanisme sur la politique publique est symbolique, mais ce symbole est significatif: il n'y a qu'à penser que ce type de soutien pour un groupe religieux spécifique serait politiquement impensable dans le contexte fédéral américain. Par exemple, faire du calvinisme la religion officielle des États-Unis pourrait raisonnablement en mener plusieurs à suspecter que ce groupe bénéficierait d'une influence privilégiée sur la politique publique. Cet exemple illustre bien la raison pour laquelle le principe d'autonomie est essentiel pour la confiance des citoyens américains en leur gouvernement et en sa légitimité.

Le port de signes religieux par les enseignants à l'école peut susciter deux formes de préoccupations liées au principe d'autonomie. D'abord, les signes religieux véhiculent des valeurs particulières, et les élèves pourraient les interpréter comme un signe de l'approbation implicite de la part de l'enseignant à des valeurs qui vont à l'encontre des valeurs libérales de l'État. Ensuite, le port de signes religieux peut susciter des doutes quant à la capacité de l'enseignant de mettre ses responsabilités professionnelles devant ses obligations religieuses si les deux devaient entrer en conflit, et peut donc susciter des craintes par rapport à d'éventuels abus de pouvoir. Le principe d'autonomie est en jeu dans les deux cas parce qu'étant donné leur proximité avec les élèves sur une longue période de temps, et leur mandat de participer à leur instruction et à leur socialisation, les enseignants sont considérés comme étant en mesure, pour reprendre une expression de Hume

(1990), « to season minds with early piety² » [traduction libre: « à semer des idées religieuses dans l'esprit des jeunes »].

Il est important de spécifier que le principe d'autonomie concerne les politiques, normes ou lois qui contrôlent non seulement l'influence réelle des groupes religieux sur les processus politiques, mais aussi maintiennent ou renforcent l'apparence d'indépendance étatique par rapport aux puissances religieuses. La raison pour laquelle l'apparence d'autonomie de l'État est importante remonte aux fondements de la laïcité comme valeur politique: dans les sociétés libérales et démocratiques caractérisées par le pluralisme religieux, la laïcité sert de garantie que l'État opère pour l'intérêt public, et non pour celui de groupes religieux, ce qui est fondamental pour la confiance publique. De plus, dans une société comme le Québec, où l'influence religieuse a été historiquement si dominante, il est important que le système d'éducation public soit perçu comme libre de toute influence religieuse afin de renforcer la confiance publique. Or, les politiques publiques qui permettent le port de signes religieux risquent de compromettre cette confiance publique.

Mais bien que ces préoccupations soient tout à fait légitimes, elles sont insuffisantes pour justifier une politique qui prohiberait entièrement le port des signes religieux par les enseignants du secteur public. Le fait qu'un employé portant un signe religieux « pourrait » ébranler la confiance publique est de l'ordre de la conjecture, ce qui constitue une base faible pour établir une politique du travail, particulièrement lorsqu'un employeur aurait à justifier des mesures disciplinaires parce qu'un employé aurait refusé de respecter les

2. Nourrir les esprits d'une piété précoce (Notre traduction).

règles. Par ailleurs, une politique prohibitionniste entrerait en conflit avec une autre valeur fondamentale de la plupart des sociétés libérales et démocratiques : la liberté de religion. Aussi, une telle politique reposerait sur des présuppositions douteuses quant à la morale des enseignants religieux. Premièrement, le fait qu'un enseignant porte un signe religieux n'implique aucunement qu'il donne préséance à ses valeurs religieuses par rapport aux valeurs libérales de l'État dans toutes les situations de sa vie. Un parent qui apporte une photo de sa famille au travail n'est pas en train de contester l'importance de son rôle au travail, de la même manière qu'une femme portant un hijab n'est pas nécessairement en train de mettre les valeurs islamiques au-dessus des valeurs libérales dans son rôle au travail. Deuxièmement, il n'y a aucune raison de cibler des interventions sur les travailleurs religieux spécifiquement puisque tous les employés du secteur public, sans égards à leur affiliation religieuse, peuvent avoir des valeurs qui sont incompatibles avec celles de l'État libéral et démocratique qu'ils représentent. Qu'ils soient religieux ou non, les enseignants qui ont des réserves par rapport au programme scolaire, pourraient chercher à les transmettre dans leur salle de classe. D'ailleurs, ceux qui travaillent avec des étudiants en formation des maîtres peuvent aisément observer qu'une des raisons principales pour laquelle ils choisissent cette voie est l'opportunité que cette carrière offre de transmettre des valeurs et même de former la personnalité des futures générations. Mais habituellement, les valeurs qu'ils souhaitent promouvoir sont leurs valeurs personnelles, et ils ne prennent pas nécessairement le temps d'évaluer si ces valeurs sont compatibles avec celle qu'ils ont le mandat de promouvoir. Ces considérations suggèrent que le port de signes religieux ne permet pas de juger si un employé

de la fonction publique remplit ses responsabilités de façon impartiale ou non.

Ainsi, nous devons conclure que les arguments de la perspective prohibitionniste qui reposent sur le principe d'autonomie distinguent injustement les enseignants religieux comme étant plus susceptibles d'arborer des valeurs antilibérales et d'abuser de leur position d'autorité. Ces arguments reposent sur des préjugés qui sont précisément ceux que les enseignants et gestionnaires de l'école publique devraient contribuer à dissiper, et non à renforcer. Et surtout, si l'approche prohibitionniste a pour objectif de calmer les inquiétudes des parents et de la communauté, et de prévenir les enseignants religieux d'abuser de leur pouvoir, leur interdire d'afficher des signes de leur appartenance religieuse n'aborde pas le problème véritable.

Le port de signes religieux et l'éthique professionnelle des enseignants

Si ce qui a été dit dans les sections précédentes est juste, alors les arguments relatifs aux principes de neutralité et d'autonomie ne sont pas suffisamment convaincants pour justifier une politique prohibitionniste sur le port de signes religieux des employés de l'État. Mais même s'ils ne parviennent pas à justifier une politique prohibitionniste, les principes discutés plus haut sont politiquement importants. Dans les débats publics, les principes de neutralité et d'autonomie servent de symboles puissants de défense pour préserver la laïcité de l'État, et fournissent des outils pour résister à une certaine forme de piété libérale priorisant parfois la liberté religieuse au profit d'autres valeurs. Ces principes mettent également en évidence l'importance d'une valeur souvent sous-estimée dans la

culture politique anglo-américaine contemporaine, la confiance (raisonnablement justifiée) du public envers l'État. Ces principes nous rappellent que les enseignants, en tant que représentants de l'État, devraient peut-être parfois prioriser la valeur de confiance publique même si cela se fait au détriment de leur liberté religieuse. Puisqu'ils sont parfois confrontés à des circonstances où la décision de porter ou non un signe religieux peut influencer grandement la confiance publique envers la neutralité ou l'autonomie de l'institution qu'ils représentent, les enseignants ont parfois de bonnes raisons professionnelles de choisir de s'abstenir.

Dans cette section-ci, nous soutenons que les principes de neutralité et d'autonomie, bien qu'ils soient insuffisants pour justifier une politique prohibitionniste, fournissent une heuristique utile pour guider le jugement professionnel des enseignants dans leur choix de porter ou non un signe religieux au travail. Dans le but d'explorer les balises qui pourraient encadrer ce jugement professionnel, nous examinons trois situations au cours desquelles les questions de la neutralité et de l'autonomie de l'enseignant par rapport à l'influence d'une autorité religieuse semblent particulièrement délicates. Nous défendons que ces situations fournissent aux enseignants des fondements éthiques pour choisir de s'abstenir de porter des symboles religieux au travail.

L'enseignement religieux

La situation la plus évidente concerne sans doute l'enseignement religieux dans les écoles publiques qui doit normalement être assuré à partir d'une perspec-

tive culturelle, aussi dite « non confessionnelle³ ». Le but d'une telle approche est de favoriser une compréhension des croyances, pratiques, et expressions religieuses, et non l'acquisition personnelle de croyances religieuses. L'objectif social est de promouvoir la compréhension mutuelle entre les groupes religieux et entre les croyants et les non-croyants. Vu sous cet angle, l'enseignement religieux est un aspect de l'éducation à la citoyenneté⁴. Qu'il soit donné dans le cadre d'un programme obligatoire prescrit par l'État, comme c'est le cas du cours Éthique et culture religieuse au Québec⁵, ou dans le cadre d'un cours de sciences sociales, comme cela peut être le cas aux États-Unis, l'enseignement religieux non confessionnel exige que les enseignants soient impartiaux, c'est-à-dire qu'ils s'abstiennent de promouvoir ou de dénigrer les

-
3. Pour une description détaillée et influente de cette approche, voir: American Academy of Religion. (2010). *Guidelines for Teaching About Religion in K-15 Public Schools in the United States*; Office for Democratic Institutions and Human Rights (2007). *Toledo Guiding Principles about Religions and Beliefs in Public Schools*. Pour une discussion sur l'importance de distinguer l'approche culturelle de l'approche confessionnelle de l'éducation religieuse dans les débats sur la laïcité et la place de la religion dans l'école publique, voir: Louis Rousseau. « Le cours Éthique et culture religieuse. De sa pertinence dans un État laïque. » Dans Baillargeon et Piotte, op. cit. , p. 101-108.
 4. La compatibilité de l'approche culturelle de l'enseignement religieux avec la liberté de religion a été affirmée dans des déclarations légales (voir la déclaration de l'American Academy of Religion citée dans la note précédente) et dans un jugement récent de la Cour suprême du Canada (S.L. v. La commission scolaire des Chênes, SCC 2012).
 5. Québec (2008). *Éthique et cultures religieuses* [En ligne] [http://www.mels.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/dpse/formation_jeunes/EthiqueCultRel_Primaire.pdf].

croyances, pratiques ou rituels religieux qu'ils cherchent à expliquer. L'objectif est la compréhension, et non le jugement moral. Il est évident que le fait d'afficher un signe religieux puisse compromettre cette impartialité, ou du moins l'apparence d'impartialité. La plupart des élèves savent que les traditions religieuses incarnent parfois des jugements de valeur incompatibles et même contradictoires avec le programme scolaire obligatoire. Un exemple serait un enseignant qui afficherait son affiliation à la religion judaïque, et qui serait en train de traiter de l'égalité entre les cultures. Cet enseignant pourrait être perçu par les élèves comme ayant des *a priori* par rapport à la matière qu'il cherche à enseigner dans la mesure où la majorité conçoit (bien que ce soit à tort⁶) le message de la Torah, selon lequel le peuple juif est le « le peuple élu », comme une croyance des juifs en leur supériorité. C'est l'apparence d'impartialité qui est ici en jeu et qui risque d'ébranler la confiance des élèves. Peu importe les bonnes intentions et l'ouverture d'esprit de l'enseignant, le port d'un symbole religieux dans ces circonstances risquerait de saper sa crédibilité comme guide impartial.

L'éducation sexuelle fournit une deuxième situation dans laquelle les enseignants pourraient avoir de bonnes raisons de s'abstenir d'afficher des signes de leur appartenance religieuse au travail. Cependant, contrairement au cas de l'enseignement religieux, ce sont des considérations sur l'autonomie de l'enseignant par rapport aux influences religieuses qui sont suscep-

6. La signification de cette doctrine est contestée même au sein des communautés juives. En effet, selon certaines lectures, le sens de l'élection divine n'est pas la supériorité d'un peuple, mais la responsabilité d'un message de paix à transmettre.

tibles d'exister. La sexualité humaine est sans doute le domaine où les valeurs, croyances et pratiques religieuses sont le plus à risque d'entrer en conflit avec les valeurs libérales de liberté individuelle, d'égalité entre les sexes. Les institutions religieuses ont souvent un rapport très strict avec tout ce qui concerne la sexualité, qu'il s'agisse de l'orientation sexuelle, de la circoncision, des relations sexuelles avant le mariage, de la contraception, etc. Alors qu'il est assez facile d'imaginer comment il est possible pour un enseignant d'offrir un enseignement culturel sur les grandes religions du monde sans que les principes libéraux entrent en conflit avec les valeurs religieuses, il en va autrement pour l'éducation sexuelle. Il pourrait y avoir des situations où une croyance religieuse à propos de ces questions entre en conflit avec le contenu du programme mandaté par l'État. Un enseignant catholique qui explorerait dans son cours l'option de l'avortement dans le cas d'une grossesse non désirée est un bon exemple. Dans ce type de situation, le fait qu'un enseignant affiche des signes de son affiliation religieuse pourrait raisonnablement amener les élèves à douter de la sincérité de son attitude par rapport à la matière enseignée, et donc miner sa crédibilité, voire son autorité, devant ces élèves.

En troisième et dernier lieu, les enseignants devraient peut-être choisir de s'abstenir de porter un signe religieux au nom du principe d'autonomie dans des situations où la communauté ou les parents pourraient craindre qu'ils abusent de leur position de pouvoir dans le but de promouvoir leurs propres croyances religieuses. Comme nous l'avons mentionné plus haut, une politique qui prohiberait le port de signes religieux risquerait de renforcer les préjugés selon lesquels les enseignants religieux sont particulièrement susceptibles d'abuser de leur pouvoir pour transmettre leurs

valeurs religieuses aux étudiants. Cependant, il semble y avoir certaines situations, certes rares, où un enseignant pourrait s'abstenir volontairement, au nom du bien public, de porter des signes de son affiliation religieuse. On pourrait rencontrer une telle situation quand l'enseignant n'appartient pas au groupe religieux de la majorité de ses élèves, particulièrement quand il vient d'un groupe socialement ou historiquement dominant – par exemple, quand un enseignant chrétien se retrouve à enseigner dans une école qui dessert une communauté constituée majoritairement d'immigrants récents de foi islamique. Imaginons que cet enseignant sait que les parents de cette communauté ont tendance à croire que les chrétiens ont une mauvaise image de l'islam, qu'ils sont donc inquiets d'envoyer leurs enfants à l'école publique, craignant que ce qu'ils y apprendront aille à l'encontre de leurs propres valeurs. Dans ce type de situation, le choix de l'enseignant de ne pas porter de signe religieux devrait être perçu moins comme l'acceptation d'un tort que comme un geste important visant à rassurer la communauté et à renforcer la confiance envers le système scolaire public, sachant que dans ces circonstances sociohistoriques particulières, la confiance est fragile.

Conclusion

Les débats contemporains sur le port des signes religieux dans la fonction publique favorisent la réflexion sur les responsabilités professionnelles des enseignants dans un État laïque. Nous avons montré que les arguments liés aux principes de neutralité et d'autonomie de l'État ne sont pas assez robustes pour justifier une politique prohibitive sur le port de signes religieux dans la fonction publique, mais qu'ils fournissent néanmoins une heuristique utile pour guider le

jugement professionnel des enseignants dans leur choix de porter ou non un signe religieux au travail. Après avoir analysé trois situations dans lesquelles les enseignants pourraient choisir de s'abstenir de porter un signe religieux, il est possible de conclure que la question du port de signes religieux chez les enseignants du secteur public peut devenir une question d'éthique professionnelle dans au moins deux situations : quand le signe en question entre directement en conflit avec la matière que l'enseignant est censé transmettre (c'est-à-dire éducation sexuelle ; éducation religieuse), ou quand s'abstenir de porter ce signe peut aider à consolider la confiance publique en l'autonomie de l'État.

Références

- American Academy of Religion (2010). *Guidelines for Teaching About Religion in K-15 Public Schools in the United States*; Office for Democratic Institutions and Human Rights (2007). *Toledo Guiding Principles about Religions and Beliefs in Public Schools*. [En ligne] [<https://www.aarweb.org/sites/default/files/pdfs/Publications/epublications/AARK-12CurriculumGuidelines.pdf>].
- Baril, Daniel (2011). « La laïcité sera laïque ou ne sera pas ». Dans *Le Québec et la quête de laïcité*. N. Baillargeon et J.-M. Pottie (dir.). Montréal, Éditions Écosociété. p. 43-54.
- Hume, David (1990). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Londres, Penguin.
- Langenfeld, Christine et Sarah Mohsen (2005). « *Germany: The Teacher Headscarf Case* ». *International Journal of Constitutional Law*, vol. 3 n° 1, p. 86-94.
- Locke, John (2002). *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. Londres, Dover.
- Milot, Micheline (2008). « L'expression des appartenances religieuses à l'école publique, compromet-elle la laïcité et l'intégration sociale ? » Dans *L'accommodement raisonnable et la*

- Diversité religieuse à l'école publique.* McAndrew, Milot, Imbeault et Eid (dir.). Montréal, Fides.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor (2011). *Secularism and Freedom of Conscience.* Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Québec (2013). *La Charte des valeurs québécoises*: [En ligne] [<http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/fr#propositions>].
- Québec (2008). *L'éthique et la culture religieuse*. [En ligne] [http://www.mels.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/dpse/formation_jeunes/EthiqueCultRel_Primaire.pdf].
- Rawls, John (1997). *Théorie de la justice*. Paris, Éditions du Seuil.
- Saharso, Sawitri (2007). « Headscarves: A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 10, n° 4. p. 513-530.

■ Le programme Éthique et culture religieuse : complice d'une laïcité proprement québécoise

MARJORIE PARADIS

En 2008, au Québec, un programme d'enseignement culturel des religions remplace les anciens programmes confessionnels. Se substituant à une formation qui assurait autrefois la transmission de la foi, le programme Éthique et culture religieuse (ÉCR) propose un regard « profane » sur les faits religieux. Ce nouveau programme émane d'une longue réflexion qui n'est pas sans lien avec la laïcisation des institutions de l'État depuis la Révolution tranquille. Dans les pages qui suivent, nous présentons dans ses grandes lignes l'histoire de ce programme d'enseignement avant d'examiner la posture éthique que les enseignants doivent adopter.

Éthique et culture religieuse : la genèse d'un programme

En 1993, le Conseil supérieur de l'éducation suggérait que soit offert aux élèves un enseignement de type culturel du fait religieux pour remplacer son enseignement confessionnel. C'est avec la ferme résolution de « gérer les attentes religieuses dans la perspective d'une société pluraliste ouverte, dans le sens

d'une démarche progressive et dans le respect de l'histoire et de la culture québécoises » (Beland et Lebus, 2008, p. 8) que le Québec a franchi les étapes le menant en 2008 à la création du cours d'ÉCR. Ce programme apparaît, par ailleurs, dans le giron de la déconfessionnalisation des commissions scolaires québécoises.

Le programme ÉCR propose trois compétences : Manifester une compréhension du phénomène religieux, Réfléchir sur des questions éthiques et Pratiquer le dialogue. Il repose sur deux grandes finalités : la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun. Ces dernières visent essentiellement à encadrer l'enseignant dans sa pratique et doivent contribuer à un objectif plus large, à savoir favoriser le vivre-ensemble entre les individus au sein de la société québécoise ouverte à la diversité. Pour ce faire, la stratégie est de sensibiliser les élèves au pluralisme des valeurs, des croyances et des cultures en leur permettant d'adopter des attitudes telles que la curiosité, le questionnement et l'esprit critique.

Afin de respecter les objectifs et l'esprit général du programme ÉCR, les enseignants doivent respecter les convictions des élèves et de leurs parents. De plus, il doit remplir un devoir de neutralité ou d'impartialité à l'égard des contenus à enseigner. D'entrée de jeu, il est spécifié dans le préambule du programme de formation que l'enseignant du programme ÉCR doit agir avec réserve et respect. Il ne doit pas « faire valoir ses croyances ni ses points de vue¹ », surtout considérant l'influence naturelle qu'il exerce sur ses élèves. Plus précisément, les indications ministérielles obligent l'en-

1. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. *Éthique et culture religieuse*: programme du premier cycle et du deuxième cycle du secondaire, *op cit.* [préambule].

seignant à faire preuve d'une plus grande discrétion sur ses propres convictions. Il va de soi que cette obligation fait l'objet d'interprétations et de questionnements chez les enseignants, mais également chez de nombreux chercheurs dans le domaine de l'éducation. Denis Jeffrey pose à cet effet une question fondamentale : « Quel est le véritable sens de la réserve professionnelle ? » (2010, p.246) Par exemple, l'enseignant doit-il éviter d'intervenir en tout temps, même lorsque des propos irrespectueux ou haineux sont formulés en classe ? S'agit-il essentiellement de taire ses propres convictions, ou convient-il que l'enseignant se montre tout à fait impartial devant toutes les questions ? Nous savons d'emblée qu'il doit faire preuve d'esprit critique et user de son discernement pour arbitrer les propos déplacés des élèves en classe. À bien des égards, le devoir de réserve de l'enseignant du programme ÉCR doit faire l'objet d'une interprétation nuancée et être compris dans le sens du principe de jugement professionnel de telle façon qu'il adopte une posture équilibrée et confortable qui ne l'aliène pas.

La laïcité, un concept témoin de changements éducatifs

Cette redéfinition de la façon dont on enseigne la religion à l'école au Québec s'inscrit dans le processus plus large de laïcisation de la société. En effet, l'idée de proposer un enseignement culturel du religieux et de former des enseignants impartiaux par rapport au contenu est en accord avec le projet d'un état neutre au regard de la question religieuse. Or, l'enseignant étant un représentant de l'État, doit-il agir selon le principe de neutralité ? Est-ce que la laïcité demande une adhésion à une sorte de neutralité quant à ses convictions ?

Positive, ouverte, fermée ou restrictive sont autant de qualificatifs pour définir la laïcité. Dans une perspective éthique, la laïcité favorise « la reconnaissance et la cohabitation des différences » (Jeffrey, 2011, p. 234). Dans un sens large, la laïcité entraîne un partage entre les pouvoirs religieux et politiques qui ne peuvent être liés dans un rapport d'influence. En conséquence, l'État ne pourrait ni prescrire une religion, ni appliquer des principes au nom d'une religion, ni tenir une position antireligieuse. Or, comme l'indique Jeffrey, la laïcité est une réalité plurielle « à l'image des modernités » (Jeffrey, 2010, p. 234). Il n'est donc pas suffisant pour une société de s'affirmer laïque, encore faut-il qu'elle définisse sa propre laïcité. En fait, la laïcité peut en effet être comprise dans une gamme de sens. À un bout de la gamme se trouvent les positions les plus strictes et coincées, et à l'autre bout les positions plus ouvertes et permissives. Une compréhension stricte du concept signifie globalement que la religion doit être évacuée de tous les espaces publics, la relayant du coup à la sphère privée. Une lecture ouverte de la laïcité permet en revanche aux croyants de rendre visible leur appartenance religieuse.

Depuis les années 1960, le Québec s'était ouvert à une laïcité plutôt ouverte, mais le projet de loi sur la Charte des valeurs proposé par le Parti Québécois, au pouvoir uniquement 18 mois, visait explicitement à donner à la laïcité un sens plus restreint. En effet, alors que le Québec misait jusqu'à maintenant sur l'« accueil de la différence dans un monde de respect et de droit » (2007, p. 14), le projet de loi du Parti Québécois était teinté d'une vision xénophobe. D'abord présenté sous le titre de *Charte de la laïcité* puis soumis à la population comme *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'accommodements*, ce

projet stipule entre autres l'interdiction du port de signes religieux visibles pour tous les travailleurs de la fonction publique. En d'autres mots, ce document visant à « clarifier le contrat social² » aurait eu pour conséquence de niveler les comportements religieux grâce à une prohibition dite égalitaire. D'une égalité basée sur le libre exercice des croyances, le Québec aurait donc glissé vers une fermeture aux religions. L'égalité, valeur fondatrice des sociétés modernes démocratiques, et qui apparaît comme un élément clé pour la compréhension des enjeux liés à la laïcité, aurait, avec cette charte été bazardeée. Or, c'est sur la base de l'égalité entre les individus que le gouvernement du Parti Québécois souhaitait retirer à tous les individus le droit d'afficher leur appartenance à une religion dans l'espace public. Mais l'égalité pour eux était perçue comme le devoir de ressembler aux autres, d'être homogène, en fait, de cacher sa différence. Égâux parce que semblables en apparence.

L'école, dans la visée des péquistes, devait être porteuse des valeurs de leur Charte. Or, si la Charte des valeurs québécoises avait été adoptée, le durcissement de l'application du concept de laïcité aurait nécessairement eu des impacts sur le contexte scolaire, et plus précisément sur du programme ÉCR. La légitimité de ce programme aurait été compromise. Pourquoi, en effet, enseigner la culture religieuse si la religion est évacuée de la sphère publique ?

Comme nous l'avons vu plus tôt, l'enseignant du programme ÉCR est tenu à un devoir de réserve, mais ce devoir lui interdit-il de porter un signe religieux

2. Gouvernement du Québec. *Nos valeurs* [En ligne] [<http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/fr#neutralite>] (Consulté le 12 septembre 2013).

visible? Nous pensons qu'il est essentiel de faire confiance au jugement professionnel des enseignants sur les questions d'éthique. En effet, nous croyons que les enseignants pourront aborder en toute impartialité les éléments de contenu du programme quelle que soit leur appartenance religieuse, soit-elle visible ou non, de manière à remplir les responsabilités qui lui incombent en matière d'éthique professionnelle.

Références

- Pierre Béland et Pierre Lebus (2008). *Les défis de la formation à l'éthique et à la culture religieuse*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, Denis (2010). « Les défis du nouveau programme d'éthique et de culture religieuse. Promesses ratées de la réforme de l'éducation au Québec ». Dans M. Mellouki (dir.) *Promesses et ratés de la réforme de l'Éducation au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, Denis (2010). « Laïcité et tolérance au Québec ». Dans R. Mager (dir.) *Religion et modernité au Québec*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Leroux, Georges (2007). *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*. Saint-Laurent, Québec, Fides.
- Watters, Denis. *Petit guide ECR-101: [Éthique et culture religieuse]*. Québec, Denis Watters consultant, 2008.

■ Quelle posture professionnelle pour l'enseignant d'éthique et de culture religieuse ?

NANCY BOUCHARD

Le devoir de s'abstenir d'exprimer ses idées, croyances et convictions existe officiellement pour une catégorie particulière du personnel scolaire : les enseignants du programme Éthique et culture religieuse (ÉCR). L'enseignant du primaire et du secondaire en ÉCR, à l'école privée comme à l'école publique, a l'obligation d'objectivité, d'impartialité et d'abstention de révéler ses propres positions aux élèves. Les indications du MELS à ce sujet sont on ne peut plus claires.

De fait, dès les premières pages du programme, il est précisé que les contenus de ce cours renvoyant « à des dynamiques personnelles et familiales complexes et parfois délicates, un devoir supplémentaire de réserve et de respect s'impose au personnel enseignant, qui ne doit pas faire valoir ses croyances ni ses points de vue » (MELS, 2008, A5¹). Non seulement l'ensei-

-
1. « L'impartialité et l'objectivité dont il est question ici renvoient à la préoccupation de l'enseignant de s'assurer que chaque élève, de manière juste et équitable, peut exprimer son point de vue, ses idées ou ses convictions, dans un contexte de respect et de liberté sans influence de sa part.

gnant ne doit pas les faire valoir, mais il a le devoir de s'abstenir de les révéler (et de ne pas les « laisser paraître » (MELS, 2009, p. 4) pour ne pas influencer les élèves (MELS, 2008, p. 12). Au secondaire comme au primaire, « [a]fin d'assurer un éventail assez large de points de vue, il peut en proposer certains, et ce, indépendamment de ce qu'il pense et en utilisant l'art du questionnement » (MELS, 2009, p. 4). Dans le cas où les élèves insisteraient pour qu'il donne son point de vue personnel, l'enseignant ne doit pas acquiescer à cette demande. Le cas échéant, le MELS indique que l'enseignant peut « suggérer de faire un sondage auprès d'autres adultes et leur rappeler qu'il ne veut pas les influencer dans la construction de leur point de vue » (MELS, 2009, p. 4).

Par ailleurs, il est aussi souligné que l'enseignant doit intervenir si une position exprimée ne respecte pas la dignité de la personne ou compromet le bien commun, et ce, en se référant aux finalités du programme (MELS, 2008, p. 12). L'enseignant agit alors en tant que « mandataire de l'État² » et non pas à titre personnel. Son rôle est d'amener les élèves à penser par eux-mêmes dans les limites des valeurs et finalités du programme (ouverture à la diversité, respect des convictions, reconnaissance de l'autre, bien commun).

Dans la littérature traitant de ce programme officiel (Bouchard et Plante, 2014; Plante, Bouchard, Haeck et Venditti, 2014), la posture professionnelle d'objectivité et d'impartialité dans les limites des finalités dudit programme est généralement admise, mais il en est autrement de l'obligation d'abstention.

Il n'est pas question ici d'une neutralité où serait accepté tout ce qui est dit, proposé ou fait. » (MELS, 2009, p.3)

2. Leroux (2008a).

L'objectivité des savoirs enseignés et l'impartialité de l'enseignant (dans les échanges en classe comme dans la mise à la disposition des élèves d'une diversité de points de vue) sont estimées requises pour éviter les écueils du moralisme, du prosélytisme et de l'endoctrinement. Quant au recours aux valeurs et finalités du programme en tant que cadre d'intervention pour l'enseignant, de telles balises sont considérées nécessaires pour éviter le relativisme stérile. C'est en ce sens que les chercheurs s'entendent à dire que l'enseignant doit être objectif et impartial mais sans un type de neutralité où tout serait acceptable, où tout s'équivaldrait (ex. Blée, 2010; Cherblanc et Lebuis 2011; Desaulniers et Jutras, 2008; Jeffrey, 2010; Knott, 2010; Lucier 2008).

Au sujet de l'obligation d'abstention de révéler sa propre position, de demeurer discret concernant ses propres convictions, certains chercheurs appuient aussi ce choix du ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (MELS) (notamment, Estivalèzes 2008; Lebuis 2008; Cherblanc et Lebuis 2011; Desaulniers et Jutras 2008). Tel que le soulignent Desaulniers et Jutras : « C'est une sorte de réserve idéologique qui est exigée des enseignants, par souci pédagogique. Elle est bien différente d'une quelconque indifférence par rapport à des paroles prononcées ou encore d'un laisser-faire par rapport à des actions réalisées dans la classe » (2008, p. 251)

Pour le volet culture religieuse du programme, Leroux indiquait en 2008 que l'obligation d'abstention doit être beaucoup plus rigoureuse qu'en éthique. L'enseignant doit « éviter de s'engager dans une critique susceptible de relativiser les croyances. [...] elles ne peuvent être présentées comme des propositions morales susceptibles de discussion » (2008b : p. 49). Si

les élèves questionnent l'enseignant à propos de ses propres croyances, la réincarnation par exemple, il peut répondre que si cette croyance ne fait pas partie de la culture personnelle des jeunes, elle « est constitutive d'une autre culture, qu'il s'agit précisément de comprendre et d'accueillir ». (2008, p. 49)

Par ailleurs, si les chercheurs font consensus sur l'obligation pour l'enseignant de ne pas faire valoir ses idées, ses convictions, ses croyances, certains sont plutôt critiques à propos de l'obligation d'abstention. Ainsi, suivant Morris (2011), par souci de réciprocité et d'authenticité, l'enseignant d'éthique et de culture religieuse devrait plutôt adopter une posture d'impartialité engagée (*committed impartiality*) telle qu'elle est proposée par Kelly (1986). Selon Morris (2011), pour les élèves qui ont acquis un raisonnement autonome, l'enseignant n'a pas besoin de camoufler son point de vue, car l'impartialité peut se construire dans le processus dialogique par sa dimension critique (soit l'appel de l'enseignant à des points de vue opposés, l'encouragement à la critique de la position de l'enseignant par les élèves, l'autocritique publique de l'enseignant, etc.). Gagnon est aussi d'avis que l'enseignant peut soumettre ses conceptions et ses idées à l'examen critique du groupe de la même manière qu'il demande aux élèves de le faire. L'enseignant devient, tout comme les élèves, « un cochercheur participant à un processus commun de coélaboration de sens [...], chaque participant, par sa différence, contribue à la réflexion collective qui se déploie ». (2012, p. 69). Il considère que l'enseignant peut exprimer sa pensée : « Tout dépend ici de la façon dont l'enseignant expose ses idées : le fait-il en laissant entendre qu'il s'agit de la « vérité » ou les présente-t-il comme des hypothèses à examiner ? » (2012, p. 83) De même, Leroux estime que, dans le domaine de la réflexion éthique, « la position de l'ensei-

gnant peut varier entre une conviction très affirmée et une impartialité très rigoureuse, si les niveaux de la discussion sont bien distingués ». (2008b, p.48) L'enseignant d'éthique doit trouver « un équilibre entre une neutralité de conviction et un engagement au service de la réflexion du groupe ». (2008b, p. 48). Enfin, en culture religieuse, Rondeau (2008) considère que l'enseignant qui a relativisé ses convictions et pris conscience de la relation entre celles-ci et son ancrage socioculturel peut exprimer ses convictions à condition de les présenter seulement en tant que des « certitudes intimes » qu'il se donne pour lui-même.

Au regard des perspectives identifiées par Kelly (1986) à propos du rôle de l'enseignant sur des questions controversées, nous remarquons deux grandes tendances dans la littérature étudiée. L'une nous paraît osciller entre deux perspectives, la *neutral impartiality* et l'*exclusive neutrality*, alors que l'autre se situerait plutôt dans la *committed impartiality*.

La première tendance, en cohésion avec la posture promue par le MELS dans le programme, s'inscrit dans la perspective de *neutral impartiality*, et ce, en particulier pour l'enseignement de l'éthique : l'enseignant s'assure que les élèves ont l'occasion d'examiner toutes les positions pertinentes relatives à une question, il promeut la critique constructive et la libre expression des points de vue tout en s'abstenant de donner le sien (Kelly, 1986). En culture religieuse, la posture se rapproche davantage de la perspective d'*exclusive neutrality* : l'enseignant ne doit pas traiter de sujets prêtant à la controverse et s'en tenir aux connaissances scientifiques ou consensuelles au sein de la communauté et éviter tout jugement de valeur (Kelly, 1986).

La deuxième tendance, en faveur d'une posture d'objectivité, d'impartialité et d'engagement de l'ensei-

gnant dans la réflexion en classe, s'apparente à la perspective de *committed impartiality*; l'enseignant doit demeurer impartial sans pour autant s'empêcher de participer à la discussion en soumettant son point de vue personnel, au même titre que le font les élèves, avec intelligence critique et courage civique (Kelly, 1986).

Enfin, nous avons aussi remarqué que le point de vue des enseignants du primaire relaté dans la littérature indique que ces derniers sont plutôt d'avis qu'il leur est impossible d'être impartiaux et qu'ils n'ont pas nécessairement à s'abstenir de révéler leurs idées, convictions, croyances religieuses (Bergeron, 2012; Knott, 2010; Bouchard, Desruisseaux et Gagnon, 2011). Knott (2010) relève que la majorité des futures enseignantes du primaire considère qu'elles n'ont pas à s'abstenir de révéler leur religion et entendent le faire.

En somme, le MELS devrait-il ou non modifier sa position et lever l'obligation d'abstention? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord nous demander si, de façon générale, les conditions préalables sont réunies, en particulier chez le personnel enseignant: est-il formé dans l'enseignement de ces disciplines et s'est-il engagé dans un processus réflexif sur lui-même et sur sa pratique? Sans oublier la question des parents: sont-ils préparés à accepter tous les cas de figure à propos des convictions de l'enseignant (non seulement les traditions religieuses du programme, mais aussi les nouvelles religions, l'athéisme, l'agnosticisme, le scepticisme, etc.) et, s'il est de la même religion que la leur, qu'il n'a pas pour rôle de la faire valoir?

Pour ce qui est du temps de formation au programme d'ÉCR, les enseignants du primaire et du secondaire avaient reçu respectivement en moyenne

1,46 journée et 3,08 journées au moment de l'implantation du programme³. Faute de budget, la formation a été abandonnée l'année de l'implantation. La situation a-t-elle évolué ?

Sur le plan de la réflexion, Desaulniers et Jutras soulignent qu'« [i]l est important que les enseignants sachent où ils se situent avant d'aider les jeunes à réfléchir. [...] les enseignants doivent se connaître, examiner leur éthique personnelle et leurs convictions religieuses pour ne pas les imposer et repérer les occasions où ils risquent d'être inconfortables en classe » (2008, p. 259 et 263). L'adoption d'une position impartiale, indique Knott (2010), appelle à un réexamen des présupposés de l'enseignant et à s'engager dans une approche de questionnement plutôt qu'une approche axée sur les réponses. Le problème à cet égard est que les enseignants attendent des réponses des formateurs (Knott, 2010). Pour adopter l'attitude requise, en plus de la formation à l'enseignement de ces disciplines, l'enseignant doit se connaître lui-même, s'engager dans un cheminement de connaissance de soi (Desaulniers et Jutras, 2008) ou dans l'examen de leur *habitus* (Beaupré, 2012). Il doit mettre à distance ses convictions sans tomber dans le relativisme stérile et cela constitue un défi majeur (Rondeau, 2008). Ce défi est-il relevé ?

Leroux (2008b) souligne « qu'il y va de la responsabilité des commissions scolaires et du MELS de permettre une réflexion de tous les instants sur la pratique du programme et sur l'évolution des attitudes pour éviter le relativisme comme l'endoctrinement en ÉCR.

3. Selon le rapport inédit de la Direction générale de la formation des jeunes (2008) ainsi que Cherblanc et Lebuis (2011).

Les enseignants, affirmait-il au moment de l'implantation du programme en 2008, auront besoin de « lieux où mener cette réflexion » » (Leroux, 2008b, p. 49). Cette mise en garde a-t-elle trouvé écho auprès de ces instances ?

Tant que nous n'aurons pas l'assurance que les conditions requises sont remplies, nous pensons que l'évolution de la posture enseignante vers une forme d'impartialité engagée devrait attendre. Pour l'heure, l'obligation d'abstention sur le plan des convictions personnelles pour le personnel enseignant reste, selon nous, la position officielle la plus prudente.

Dans l'état actuel de nos réflexions, nous sommes aussi d'avis que l'enseignant bien préparé à l'enseignement de ces disciplines, y compris l'engagement dans une démarche de réflexion sur ses propres idées, convictions, croyances, sait *de facto* intervenir adéquatement en classe, et que, dès lors que ces aptitudes seront établies de façon générale chez le personnel enseignant, l'idée même d'une posture professionnelle normative spécifique de l'ÉCR deviendra superflue.

Références

- Beaupré, Sylvain (2012). « L'objectivation de la pratique enseignante ». Dans *L'éthique et culture religieuse en question. Réflexions critiques et prospectives*. N. Bouchard et M. Gagnon (dir.). Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 85-101.
- Bergeron, Claire (2012). *Les représentations des enseignants du primaire à l'égard d'une innovation scolaire: le cas de l'implantation du programme Éthique et culture religieuse au Québec*. Mémoire de maîtrise inédit. Université de Sherbrooke.
- Blée, Fabrice (2010). « Pour une laïcité ouverte aux religions ». Dans *La formation à l'éthique et à la culture religieuse. Un modèle*

- d'implantation de programme*. J. Cherblanc et D. Rondeau (dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 195-218.
- Bouchard, Nancy, Jean-Claude Desruisseaux et Mathieu Gagnon (2011). « Éthique et culture religieuse: résultats d'une recherche préliminaire sur les perceptions du programme chez des enseignant-e-s du primaire ». *Vivre le primaire*, vol. 24, n° 2, p. 48-49.
- Bouchard, Nancy, Maxime Plante et Nicolas Haeck (2014). « La posture professionnelle de l'enseignant en ÉCR: propos de chercheurs ». Montréal. VI^e colloque annuel du GREE. [En ligne] [<http://gree.uqam.ca/activites/130-visupemesup-colloque-du-gree.html>].
- Cherblanc, Jacques et Pierre Lebus (2011). « La formation du personnel éducatif aux nouveaux savoirs du programme Éthique et culture religieuse: mission impossible ». *Télescope*, vol. 17, n° 3, p. 79-99. [En ligne] [http://www.telescope.enap.ca/Telescope/docs/Index/Vol_17_no_3/Telv17n3_cherblanc_lebus.pdf].
- Desaulniers, Marie-Paule et France Jutras (2008). « Les incidences des orientations du programme [d'] Éthique et culture religieuse sur l'éthique professionnelle à la base des interventions enseignantes ». Dans *Mélanges Georges A. Legault: l'éthique appliquée, par-delà la philosophie, le droit, l'éducation*. Lalonde, Jutras, Lacroix et Patenaude (dir.). Sherbrooke, Les Éditions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke, p. 239-268.
- Estivalèzes, Mireille. « Pour les enseignants, un programme aussi déstabilisant que stimulant », *Formation et profession*, vol. 15, n° 1, 2008, p. 24-27.
- Gagnon, Mathieu (2012). « La pratique enseignante du dialogue philosophique en communauté de recherche ». Dans *L'éthique et culture religieuse en question : réflexions critiques et prospectives*. N. Bouchard et M. Gagnon (dir.). Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 65-84.
- Jeffrey, Denis (2010). « Former sans rendre l'âme ». Dans *La formation à l'éthique et à la culture religieuse. Un modèle d'implantation de programme*. J. Cherblanc et D. Rondeau (dir.) Québec, Les Presses de l'Université Laval.

- Kelly, Thomas E. (1986). « Discussing Controversial Issues: Four Perspectives on the Teacher's Role ». *Theory and Research in Social Education*, vol. 16, n° 2, p. 113-138.
- Knott, Nathalie (2010). *Teacher professional stance in the Québec ethics and religious culture program*. Mémoire de maîtrise. Montréal. Université McGill. [En ligne] [<http://search.proquest.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/pqdft/docview/873578540/fulltextPDF/13D3BC077F030710012/1?accountid=14719>].
- Lebuis, Pierre (2008). « 'Enseigner' l'éthique et la culture religieuse : rôle et posture du personnel enseignant ». Dans *Les défis de la formation à l'éthique et à la culture religieuse*. J.-P. Béland et P. Lebuis (dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval. p. 109-146.
- Leroux, Georges (2008a). « Un nouveau programme d'éthique et de culture religieuse pour l'école québécoise: les enjeux de la transition ». Dans *Les défis de la formation à l'éthique et à la culture religieuse*. Québec, Les Presses de l'Université Laval. p. 163-185.
- Leroux, Georges (2008b). « Le rôle de l'enseignant dans le programme d'ECR ». *Vivre le primaire*, vol. 21, n° 4, p. 47-49.
- Lucier, Pierre (2008). « L'approche culturelle du phénomène religieux ». *Éthique publique*, vol. 10, n° 1. p. 151-160.
- Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (2009). *ECR – Dossier d'information. Posture professionnelle*. document inédit.
- Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (2008). *Éthique et culture religieuse. Programme du premier cycle et du deuxième cycle du secondaire*. Québec. Les Publications du Québec. [En ligne] [<http://www.mels.gouv.qc.ca/programme-ethique-et-culture-religieuse/programme-enseignement-secondaire/>].
- Morris, Ronald W. (2011). « Cultivating Reflection and Understanding: Foundations and Orientations of Québec's Ethics and Religious Culture Program », *Religion & Education*, vol. 38, n° 3, p. 188-211. [En ligne] [<http://dx.doi.org/10.1080/15507394.2011.609118>].
- Plante, Maxime, Nancy Bouchard, Nicolas Haeck et Raymonde Venditti (2014). « Synthèse de la littérature académique sur le

programme [d'] Éthique et culture religieuse: les finalités et éléments structurants ». *Ethica*, vol. 18, n° 2, p. 127-162.

Rondeau, Dany (2998). « Comprendre le phénomène religieux: condition d'une éthique pluraliste ». Dans *Les défis de la formation à l'éthique et à la culture religieuse*. J.-P. Béland et P. Lebuis (dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 73-92.

■ Pour la neutralité religieuse des enseignants

MIREILLE ESTIVALÈZES

Au Québec, le régime d'options qui permettait de choisir entre un enseignement moral et religieux, catholique ou protestant, et un enseignement moral, a été remplacé en 2008 par un programme, commun à tous les élèves, d'éthique et de culture religieuse (ÉCR), qui a pour double finalité la reconnaissance de l'autre et la poursuite du bien commun. Désormais, les religions sont enseignées à l'école dans une perspective non plus confessionnelle, mais culturelle qui vise la compréhension de diverses expressions du religieux dans plusieurs traditions spirituelles et ne relève ainsi plus de la quête de sens ou d'identité. La réflexion éthique, quant à elle, n'a plus pour objet la construction d'un « référentiel moral » par les élèves, où ceux-ci s'interrogeaient sur les concepts propres à la morale, mais porte sur l'examen, voire sur la mise en tension, des valeurs et des normes qui, dans différentes situations éthiques, orientent les conduites humaines.

Les changements qu'ont entraînés cette déconfessionnalisation des programmes, et qui concernent tant les visées éducatives que les contenus d'enseignement, ne sont pas sans conséquence sur la posture professionnelle que doivent adopter les enseignants. En effet, s'ils étaient souvent appelés, dans leurs cours, à témoigner de leurs convictions personnelles, les enseignants sont désormais astreints à un « devoir supplémentaire

de réserve et de respect » en vertu duquel ils ne doivent pas faire valoir leurs croyances et leurs points de vue, parce que ceux-ci portent sur des questions qui relèvent de « dynamiques personnelles et familiales complexes et parfois délicates » (MELS, 2008, Préambule).

Le programme ÉCR précise plus loin que l'enseignant doit « faire preuve d'un jugement professionnel empreint d'objectivité et d'impartialité. Ainsi, pour ne pas influencer les élèves dans l'élaboration de leur point de vue, il s'abstient de donner le sien » (MELS, 2008: 12). On pourrait caractériser l'impartialité par l'absence de parti pris pour des personnes (par exemple, pour certains élèves au détriment d'autres), et l'objectivité par le refus de privilégier un contenu sur un autre. Ainsi, l'enseignant n'a pas à porter des jugements de valeur sur la qualité (et encore moins l'infériorité ou la supériorité) des visions du monde étudiées, que celles-ci soient de nature politique, philosophique, religieuse ou séculière. Mais, il doit instaurer dans la classe un espace de réflexion individuelle et collective, permettre l'expression de divers points de vue d'élèves sur une base argumentée et rationnelle, ainsi que l'exercice de leur jugement critique, de même qu'il doit mettre en place un climat de dialogue respectueux, qui favorise l'égalité et la dignité des personnes.

Cette nouvelle posture professionnelle demande à l'enseignant d'ÉCR de faire preuve d'une distance critique par rapport à ses propres convictions et valeurs, en adoptant une attitude réflexive en vertu de laquelle, conscient de ses conceptions de la vie bonne, il ne cherchera pas à les transmettre à ses élèves. Respectant la liberté de conscience et de religion de tous ses élèves, il doit éviter toute forme de prosélytisme, aussi bien celle qui ferait l'apologie d'une tradition spirituelle, que celle qui chercherait à dénigrer systématiquement les religions.

Or, le devoir de réserve des enseignants d'ÉCR, relativement à l'expression de leurs convictions personnelles, qu'elles soient de nature religieuse ou philosophique, rend difficile à notre sens, voire impossible, le port de signes religieux visibles. En effet, le port d'un signe religieux par un enseignant témoigne de la religion à laquelle il appartient ainsi que des croyances et des valeurs dont il est porteur, mais plus encore il est l'expression d'un choix, individuel ou collectif, d'adhérer à une tradition qui considère le port de ces signes comme une nécessité, voire une obligation. Ainsi, en portant une kippa, un homme juif témoigne de son appartenance à un courant religieux qui considère le port de la kippa comme une obligation permanente, point de vue qui n'est pourtant pas partagé par tous les juifs. Par exemple encore, une femme musulmane qui porte le hidjab manifeste ainsi souvent son respect de ce qu'elle considère être une prescription divine, mais cette conviction n'est pas, loin s'en faut, partagée par l'ensemble des femmes musulmanes, car le voile a une signification polysémique, et peut avoir, par exemple, un sens politique.

Le port d'un signe religieux, par un enseignant d'ÉCR, est problématique à deux égards : d'une part, en faisant état de ses convictions religieuses, il ne respecte pas le devoir de réserve qui lui incombe, clairement énoncé dans le programme et, d'autre part, il risque de réduire la totale liberté de réflexion qui doit exister parmi les élèves, lorsque ceux-ci réfléchissent à des thèmes éthiques (pensons, par exemple, à des questions de bioéthique) ou à des questions de culture religieuse (par exemple, l'existence du divin). En effet, certains élèves pourraient, consciemment ou non, vouloir plaire à leur enseignant en se conformant au point de vue de celui-ci, ou encore hésiter à s'interroger sur le bien-fondé du point de vue (croyant) de l'ensei-

gnant, si ce n'est s'interdire complètement d'en prendre le contrepied. Il existe donc un risque réel d'influence qu'il ne faut certainement pas sous-estimer, d'autant plus que celle-ci peut s'exercer dans un contexte de relation d'autorité. À l'opposé, si les élèves ne sont pas exposés aux convictions de leur enseignant, on peut légitimement inférer qu'ils se sentiront plus libres de mener leur propre réflexion sur les questions étudiées, sans volonté de plaire ou crainte de déplaire. En effet, un élève doit se sentir libre de se questionner sur les différents systèmes de valeurs, religieux ou autres qu'il découvre, voire de les critiquer, mais à condition de s'élever au-delà du simple registre de l'opinion, par l'élaboration d'une argumentation rationnelle.

Il n'est donc pas nécessaire, ni même souhaitable, pour un élève, d'être exposé aux convictions d'un enseignant, que celui-ci soit croyant, agnostique ou athée, pas plus, d'ailleurs, qu'il n'est souhaitable d'être exposé à ses opinions politiques.

Dans ce contexte, la proposition du défunt projet de loi n° 60 sur la 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, dont un des objectifs principaux consistait à demander aux fonctionnaires, et en particulier, ce qui nous intéresse ici, aux enseignants du primaire et du secondaire, de ne pas porter de signes religieux ostentatoires, nous apparaît donc comme tout à fait pertinente. Un des arguments, invoqué par le gouvernement d'alors, en faveur de la discrétion de l'expression d'appartenance religieuse des enseignants, consistait à faire valoir que les enseignants sont en position d'autorité auprès des jeunes, et qu'il est particulièrement important de protéger ces derniers de toute influence religieuse, voire de prosély-

tisme. Or, ces mêmes arguments se retrouvent dans d'autres contextes nationaux où est menée une réflexion semblable à celle que connaît le Québec. Ainsi, en France, les enseignants des écoles publiques sont tenus au respect de la neutralité religieuse, de même que politique, dans l'exercice de leurs fonctions, et en tant que fonctionnaires, au devoir de réserve : « [...] dans l'exercice de leurs fonctions, les enseignants, du fait de l'exemple qu'ils donnent explicitement ou implicitement à leurs élèves, doivent impérativement éviter toute marque distinctive de nature philosophique, religieuse ou politique qui porte atteinte à la liberté de conscience des enfants ainsi qu'au rôle éducatif reconnu aux familles » (Circulaire Jospin, 12 décembre 1989).

Mais il est également interdit aux enseignants des écoles publiques d'autres pays de porter des signes religieux visibles, comme c'est le cas, par exemple, dans la plupart des cantons suisses, ainsi qu'en Belgique où cette interdiction est, le plus souvent, stipulée dans les règlements intérieurs des écoles, et ce, afin d'éviter le prosélytisme. C'est également le cas dans huit Länder allemands (Bade-Wurtemberg, Basse-Saxe, Bavière, Berlin, Brême, Hesse, Rhénanie du Nord-Westphalie et Sarre) où l'on observe pourtant une configuration politique et juridique des relations entre l'État et les religions très différente de la laïcité française, et où c'est au nom du respect de la neutralité de l'État et de la paix scolaire qu'il est demandé aux enseignants de ne pas porter de signes religieux.

À l'échelle européenne, la Cour des droits de l'homme a statué, en 2001, sur la requête d'une enseignante suisse portant le hidjab, qui soutenait que sa liberté de religion était violée du fait qu'il lui avait été demandé de ne pas porter le foulard dans l'école

publique primaire du canton de Genève où elle enseignait. Dans les motifs invoqués pour rejeter cette requête, la Cour européenne a jugé que les autorités genevoises, considérant que les enseignants « représentent un modèle auquel les élèves sont particulièrement réceptifs en raison de leur jeune âge, de la quotidienneté de la relation – à laquelle ils ne peuvent en principe se soustraire – et de la nature hiérarchique de ce rapport », avait agi de façon raisonnable. La Cour européenne a considéré que l'interdiction faite à l'enseignante de porter le foulard, dans le cadre de ses activités d'enseignement, constituait une mesure « nécessaire dans une société démocratique » (Dahlab v. Switzerland, n° 42393/98).

En résumé, la demande faite aux enseignants de s'abstenir de porter un signe religieux particulièrement visible est considéré dans plusieurs pays comme nécessaire afin d'assurer le respect de la liberté de conscience des enfants et de leurs parents, pour éviter toute possibilité de prosélytisme, l'enseignant étant parfois considéré comme un modèle surtout chez de jeunes enfants, et enfin, pour permettre le respect de la neutralité de l'État et des institutions publiques, que les enseignants représentent dans leurs fonctions. Cette exigence de discrétion religieuse, et souvent aussi politique, ne les empêche toutefois pas de jouir en tout temps de leur liberté de conscience, de même que de vivre leur foi spirituelle, mais sans manifester extérieurement leur appartenance religieuse, du moins pendant les heures de travail. Le respect de cette forme de neutralité n'exclut en rien la possibilité, pour nombre de croyants (y compris juifs et musulmans) d'avoir de fortes convictions religieuses. Mais elle a le mérite de donner préférence à la liberté de conscience des élèves sur la liberté de religion des enseignants, un choix qui a malheureu-

sement été éludé lors des débats très polarisés qu'a connus le Québec récemment.

C'est parce que les grandes questions éthiques et religieuses constituent des sujets sensibles et délicats qu'il est important de leur accorder le plus grand espace possible de liberté intellectuelle pour les analyser et les discuter, liberté qui rend possible le développement de l'autonomie de la réflexion des élèves, dans le respect des personnes, mais sans toutefois renoncer au sens des nuances et de la complexité, ainsi qu'aux questionnements de la pensée critique. Cette liberté sera favorisée par l'absence de signes religieux chez les enseignants, fondée sur un principe clair de neutralité religieuse, aussi bien dans les discours que dans les autres manifestations extérieures, dont vestimentaires, et valable pour tous les enseignants.

Références

Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. (2008). *Programme de formation de l'école québécoise. Éthique et culture religieuse*. Québec, gouvernement du Québec, mise à jour enseignement secondaire.

■ La laïcité et l'école québécoise : enjeux sociaux et culturels

LOUIS LEVASSEUR

La laïcité renvoie à la négociation des rapports entre l'État et les églises. Plusieurs pays occidentaux, sinon la majorité d'entre eux, se sont donné des règles à cet égard dont l'éclectisme est probablement le trait commun.

Considérons ces jeunes élèves qui affichent des signes distinctifs religieux au nom de la liberté d'expression. François Dubet (1996) mentionnait à cet égard que le fait de porter le foulard devient ni plus ni moins, pour des jeunes Françaises, une question de *look*¹. De la même manière que pour s'affirmer, sur le plan identitaire, des jeunes revêtent les signes ostensibles de la culture punk, gothique, *hipster*, *fresh* ou *preppy*, d'autres portent des signes religieux. L'analyse que nous souhaitons mener de la présence des signes religieux distinctifs dans l'espace scolaire dépasse largement la seule question de la perception que les élèves

1. Les données sont françaises et datent de 1996. Nous n'avons pas de données sur le contexte québécois contemporain. Il est possible que le projet de Charte des valeurs du Parti Québécois à l'hiver 2013 ait donné lieu à des positions radicales et que des élèves revendiquent leur identité religieuse en arborant des signes religieux distinctifs.

s'en font. Elle englobe les rapports existant entre les savoirs scolaires et la construction identitaire à laquelle l'élève procède, et plus fondamentalement, les tensions entre l'institution et l'individu dans l'espace social.

Espace public, institutions et individus

L'espace public comprend des individus qui y travaillent et qui y interviennent, mais également des institutions que l'on peut considérer comme des collectifs sans corps (Boltanski, 2009) porteurs de valeurs qui transcendent les consciences individuelles. L'institution, dans son effort de mise en forme de la réalité et de définition d'une culture qu'elle veut commune, oblige l'individu à se conformer à certaines règles ou normes qui ont pour but de réguler la vie collective. Le signe religieux ostensible porté dans un espace public, à plus forte raison par un employé de l'État, et non par un élève, soulève des questions qui engagent des valeurs, des principes, des conceptions de ce qui fait la société, des rapports devant exister entre l'individu et le social. Il ne s'agit aucunement ici de prendre le parti de la société contre l'individu, mais d'analyser, le plus objectivement possible, la tension qui existe entre l'institution et l'individu dans le monde social. Dans l'espace public, ce qui est permis et interdit s'appuie sur des lois, des règles et des normes qui ont pour effet de borner ou de circonscrire notre volonté et nos actions. La question est de savoir si le port de signes religieux ostensibles portés par des élèves doit faire l'objet d'un interdit ou d'une régulation, ou si les libertés individuelles doivent avoir préséances sur les contraintes sociales.

Nous allons soutenir que les grandes institutions sociales, au cours de la modernité récente ou avancée

qui commence dans les années 1960 ou 1970², perdent de leur autorité au profit d'un certain individualisme. L'institution scolaire constitue un excellent exemple de ce phénomène. L'école québécoise qui se fait la championne, à travers le monde, du plein épanouissement et de l'autonomie morale de l'individu (MELS, 2007; LeVasseur, 2012a) peut-elle interdire le port de signes ostensibles que l'élève veut représentatifs non pas d'une religion, d'une institution ou d'un dogme, mais de soi-même, de la personne qu'il entend présenter aux autres (Dubar, 2000)³ ?

En accordant aux élèves la liberté de porter des signes religieux ostensibles, l'institution scolaire renonce-t-elle définitivement à ce qui la rend nécessaire en tant qu'instance culturelle et socialisatrice, à savoir son pouvoir de contraindre⁴ ? Si l'on estime que

-
2. Ce que les sociologues appellent la seconde phase de la modernité ou la modernité tardive.
 3. Rappelons qu'au Québec, il est fort à parier que les jeunes musulmanes ne portent pas le foulard uniquement pour le *look*. Nous sommes dans un autre contexte où l'affirmation de soi fonctionne différemment qu'en France (voir note 2).
 4. Nous ne voulons pas donner à entendre, ici, que l'autorité de l'école doit s'exercer en niant toutes les particularités individuelles et communautaires, donc, demeurer un lieu parfaitement hermétique par rapport à la société, à la culture ambiante et à celle des jeunes, ce qui a pu être l'ambition de l'école républicaine française (Derouet, 1992). Mais doit-on pour autant souscrire à une vision de l'école à la Neill (1970) qui préconisait, contre l'institution, une liberté quasi totale de l'enfant ? Nous faisons plutôt référence, théoriquement, à une vision de la culture, de l'institution et même de l'école propre à Durkheim selon laquelle la contrainte libérerait, d'une part, et contiendrait un pouvoir civilisateur, d'autre part. Voir à ce sujet les brillantes analyses de Dubet (2002) sur ce qu'il appelle le « paradoxe du fonctionnalisme » qui veut que la socialisation du sujet le conduise à l'autonomie.

ce pouvoir est essentiellement le fruit d'un arbitraire social et politique, doit-on alors, dans l'école, tout ramener à une question de préférence individuelle et subjective ? Nous verrons que la place croissante faite à l'individu suppose, par voie de conséquence, la réduction de l'universel conçu non pas comme principe moral ancré dans la métaphysique ou la transcendance, mais plutôt, et en cela nous suivons Durkheim et de nombreux autres sociologues, comme contrainte culturelle et sociale, extérieure à l'individu, ayant sa propre légitimité. En ce sens, la contrainte n'est pas nécessairement liberticide⁵.

Est-il alors possible, pour l'école, de respecter l'individu, sa liberté, tout en le contraignant de manière à le rendre encore plus libre ? L'école doit-elle favoriser prioritairement la nécessaire contrainte qu'elle exerce sur l'élève ou la non moins nécessaire liberté de l'individu ? Comment ces deux exigences de la vie en société sont-elles conciliables ? Si l'institution doit respecter la liberté de religion et la liberté de conscience, n'est-il pas des aspects ou des domaines de l'éducation où les normes de l'institution doivent avoir préséance sur l'élève ?

5. La langue est un système symbolique de cet ordre. Elle préexiste à l'individu et exerce sur lui une contrainte. Il en va de même du droit ou de l'hôpital, lequel a ses règles de fonctionnement et les actes de santé y sont fortement régulés. Est-ce pour autant que la liberté de l'individu se trouve menacée dès que celui-ci franchit le seuil d'un hôpital ou d'un cabinet de médecin ? La contrainte en milieu sanitaire certes, s'exerce sur l'individu (Illich, 1971 ; Foucault, 1975), mais elle n'est pas omniprésente et totalitaire.

De nouveaux modes de socialisation dans l'école québécoise

Afin de répondre à ces questions, il importe de voir en quoi le travail de socialisation effectué par les institutions, dans le contexte de ce que nous avons appelé la modernité avancée, est producteur à la fois de contraintes et de libertés.

Ce que Dubet a appelé le « programme institutionnel » renvoie à la manière dont les institutions socialisaient les jeunes générations jusque dans les années 1960 ou 1970. L'institution définit des valeurs qui structurent le monde social, qui contribuent à le mettre en forme, et les individus adhèrent à ces valeurs non plus par la force et la violence, mais en les intériorisant, au point où, et c'est là l'originalité de la sociologie de Durkheim, ces valeurs marquent profondément la personnalité des individus. Elles deviennent pour eux une seconde nature. Le paradoxe du fonctionnalisme veut d'ailleurs que la contrainte provenant de la culture permette aux individus d'accéder à la liberté. Effectivement, intérioriser les valeurs reliées à la rationalité, au travail, à l'effort, à la maîtrise, voire à l'oubli de soi, devient la possibilité de s'affirmer et de se réaliser en tant que citoyen autonome et libre. Le but de l'école, en ce sens, est de parvenir à créer l'« être social » éventuellement libre et capable de rationalité, et de favoriser la réalisation de l'individu dans sa singularité. L'essentiel du texte *Sociologie et éducation* (Durkheim, 1999 [1922]) est tout à fait représentatif de ce mode de socialisation par intériorisation des normes et des valeurs sociales.

À partir des années 1960, les modes de socialisation se transforment dans l'école en même temps que l'école en tant qu'institution de socialisation se transforme. Avec la massification, avec l'entrée de la culture

de la jeunesse en ses murs, avec la dévaluation des diplômes scolaires et la crise des savoirs, l'école aurait-elle perdu une part de sa capacité à enrôler les jeunes esprits et à les façonner sur le modèle du citoyen éclairé ? Peut-on supposer que son incapacité à socialiser les jeunes puisse être un manquement par rapport à la fonction culturelle de l'école et peut-être plus encore par rapport à sa fonction sociale qui consiste désormais non plus à former le citoyen éclairé, mais à réaliser la sélection et à éliminer des filières les plus prestigieuses des élèves provenant des milieux populaires. L'école perd ainsi de sa cohésion, elle cesse de faire système, elle perd de sa légitimité auprès de nombreux élèves et des parents, pour des raisons extrêmement diverses. Pour les élèves relégués dans les filières dévalorisées, l'idéal d'égalité des chances est un leurre dont la sociologie de Bourdieu a montré les mécanismes pour la France (Bourdieu et Passeron, 1964, 1971⁶).

Si l'école cesse de faire système, si elle se disloque en tant qu'institution, si les valeurs universelles qu'elle prétend transmettre à tous s'étiolent sous l'effet de la diversité culturelle, les élèves doivent conséquemment

6. La culture critique identifiera même la fonction première de l'école comme étant non pas de socialisation, mais de reproduction. Certes, il est possible de réussir professionnellement sans passer par l'école, mais les études tendent à montrer que les risques de pauvreté, voire d'exclusion sociale, croissent avec l'absence de qualification et d'absence de diplôme du secondaire. Et certes, l'orientation vers le secteur professionnel n'est pas une déqualification, ni sociale, ni professionnelle. Bien des élèves du secteur professionnel s'en tirent mieux sur le plan professionnel que bien des bacheliers (et même dans certains cas, de maîtres et de docteurs) de certains secteurs des sciences humaines.

parvenir à donner un sens à leur passage dans l'école. Ce n'est plus l'école qui a la possibilité ni même la force de leur conférer une culture commune qu'ils n'auraient qu'à intérioriser, c'est plutôt à eux de se bricoler une raison de persévérer dans les études et de se construire, sur le plan identitaire, par l'école.

En quoi de telles analyses permettent-elles de jeter de la lumière sur le débat qui anime le Québec au sujet de la laïcité de ses institutions et des libertés religieuses ? Poser la question de la liberté religieuse en milieu institutionnel, c'est se demander si la liberté de l'individu de se construire librement sur le plan identitaire doit prédominer sur toutes formes possibles de contraintes culturelles et institutionnelles, notamment celles qui relèvent des savoirs⁷.

La question de l'autonomie des savoirs

Depuis le milieu des années 1980, au sein des milieux d'éducation et des sciences de l'éducation, au Québec à tout le moins, prédomine une orthodoxie centrée sur l'excellence, sur l'efficacité de l'acte pédagogique et qui s'amalgame à d'autres idées pédagogiques plus anciennes, celle d'une vision de l'enfant qui se développe librement sur le plan de la personnalité (Rogers, 1984) et sur le plan cognitif en interagissant avec le monde environnant (Piaget, 1969). Faut-il pour autant que l'idée de l'élève au centre de l'éducation qui constitue le réquisit de la pédagogie contemporaine aille jusqu'à faire des savoirs institutionnels, savants ou

7. Nous n'ignorons aucunement, ici, qu'il est tout à fait possible de croire, de pratiquer une religion et d'arborer des signes religieux tout en étudiant, par exemple, les sciences. La question débattue dans la suite de ce texte, comme nous le verrons, est d'un autre ordre.

scientifiques, de simples adjuvants du développement identitaire de l'élève ? Autrement dit, une éducation centrée sur le développement de la rationalité et sur la transmission de savoirs d'un haut degré de généralité doit-elle être vue par les enseignants comme une contrainte excessive exercée sur l'élève ; une contrainte qui restreindrait sa possibilité de se définir sur le plan identitaire ? Peut-on, pour des raisons de construction identitaire ou de convictions religieuses, refuser l'enseignement des savoirs savants ? Autre manière de poser la question : la décidabilité des élèves sur le plan axiologique doit-elle également s'exercer sur le plan épistémologique ?

Autrement dit, un élève peut-il avoir le choix de croire ou de ne pas croire, dans le cadre scolaire, en une rationalité scientifique qui est au cœur de notre civilisation occidentale, malgré les dérives bien identifiées de cette rationalité par les grands esprits de notre époque, de Heidegger aux représentants de l'École de Francfort, etc. ?

Des enseignants qui feraient de la science une simple croyance parmi d'autres, favoriseraient-ils le passage de la science dans le registre de l'axiologie, laquelle, on vient de le voir, en raison de la faiblesse institutionnelle de l'école, renvoie à l'élève la tâche de penser le monde par lui-même ? Le subjectivisme des enseignants ne conduit-il pas à une subordination des savoirs, y compris scientifiques, aux préférences identitaires de l'élève ? L'école n'a-t-elle pas la responsabilité de renforcer le statut des savoirs, de leur conserver une dimension universelle ? La science et les savoirs, bien que pouvant être entrevus dans la perspective de leur construction, donc, du relativisme épistémologique, ne doivent-ils pas conserver une dimension universelle, non pas axiologique, mais épistémologique ?

Conclusion

Une précision s'impose ici qui nous permettra de synthétiser notre propos et de conclure. Le relativisme épistémologique est à distinguer du relativisme culturel ou du relativisme des valeurs. Il ne touche pas à la question des préférences, de la vie bonne en société ou encore à la raison pratique normative et régulatrice de l'action humaine, mais à la validité des savoirs scientifiques. On a longtemps pensé que la culture scolaire était menacée de délégitimation par le relativisme culturel (Forquin, 1989, p. 179), mais des recherches devraient porter, au Québec, sur la représentation que les enseignants se font des sciences. Des recherches tout à fait préliminaires et insuffisamment étendues (LeVasseur, 2012b, 2008) montrent que des enseignants adhèrent à une vision des sciences en tant que cultures et expressions particulières du réel, mais pas du tout en tant que savoirs ayant quelque prétention à dire la « vérité » des choses de la nature selon les termes d'une épistémologie « classique » dont on peut dire que Popper fut un des grands représentants. Quelle représentation les élèves se font-ils alors des sciences ? Il fut un temps au Québec où les sciences ont été inféodées par la vision onto-théologique des clercs responsables des collèges classiques (LeVasseur, 2002), une époque en Occident où le positivisme a conduit à la rationalité instrumentale (Horkheimer et Adorno, 1996), au triomphe d'une vision unidimensionnelle de l'homme et du monde (Marcuse, 1968) et à la déqualification des savoirs autres que positivistes (Gadamer⁸). Pré-

8. Mais n'y a-t-il pas une forme de rationalité à conserver en éducation, jumelée à une vision critique de la culture ancrée dans une solide connaissance des textes et des disciplines variées et non pas dans la vision première que l'élève se fait du monde (ce que nous avons appelé ailleurs

sentons les choses de manière hypothétique: le fait d'accorder aux élèves de larges libertés au sujet de leurs préférences en matière d'identité, de croyance, de valeurs, d'esthétique et de culture va-t-il disqualifier les savoirs scientifiques qui pourraient être perçus comme un choix ou une préférence parmi d'autres types de connaissances? On le voit, la question des signes religieux ostensibles est contigüe à celle de la légitimité de la culture scolaire.

Références

- Boltanski, Luc (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris, Gallimard.
- Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron. (1964). *Les héritiers*. Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron. (1970). *La reproduction*. Paris, Éditions de Minuit.
- Derouet, Jean-Louis (1992). *École et Justice*. Paris, Métailié.
- Dubar, Claude (2000). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris, Presses universitaires de France.
- Dubet, François (2002). *Le déclin de l'institution*. Paris, Seuil.
- Dubet, François et Danielle Martuccelli (1996). *À l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*. Paris, Seuil.
- Durkheim, Émile (1999, c1922). *Éducation et sociologie*. Paris, Presses universitaires de France.
- Forquin, Jean-Claude (1989). *École et culture*. Bruxelles, Éditions De Boeck.
- Foucauld, Michel (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- Horkheimer, Max et Theodor Adorno. (1996 [1944]). *La dialectique de la raison*. Paris, Gallimard.

la subjectivation de la culture scolaire (LeVasseur, 2012a, 2012b)) et qui pourrait constituer le cœur des programmes d'enseignement?

- Illich, Ivan (1971). *Une société sans école*. Paris, Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg (1996 [1960]). *Vérité et méthode*, traduit de l'allemand par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio. Paris, Seuil.
- LeVasseur, Louis (2012a). « L'école québécoise et la culture scolaire: développement intégral de l'enfant, développement cognitif de l'élève et contextes éducatifs ». *Phronesis*, vol 1, n° 4, p. 71-83.
- LeVasseur, Louis (2012b). « L'enseignement des matières scolaires et la transformation des modes de socialisation ». Dans Y. Lenoir et F. Tupin (dir.). *Les pratiques enseignantes entre instruire et socialiser. Regards internationaux*. Québec, Les Presses de l'Université Laval. p. 233-253.
- LeVasseur, Louis (2008). « Enseignement des disciplines scolaires et construction du sujet dans l'école québécoise ». Éducation et francophonie, Association canadienne de langue française (ACELF), vol. XXXVI, n° 2, p. 140-155.
- LeVasseur, Louis (2002). « L'enseignement dans les collèges classiques au XX^e siècle: une vision du monde en difficile harmonie avec la modernisation de la société québécoise », *Revue d'histoire de l'éducation*, vol. 14, n° 1, printemps. p. 35-66.
- Marcuse, Herbert (1968, 1964). *L'homme unidimensionnel*. Paris, Éditions de Minuit.
- Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (2007). *Programme de formation de l'école québécoise*. Enseignement secondaire, deuxième cycle. Québec, gouvernement du Québec.
- Piaget, Jean (1969). *Psychologie et pédagogie*. Paris, Denoël-Gonthier.
- Rogers, Carl (1984). *Liberté pour apprendre?* Paris, Dunod.

■ Se dire « juive laïque » : vivre avec cette contradiction dans une société laïque

SIVANE HIRSCH

Quand on me demande si je suis pratiquante, j'explique chaque fois que je suis une juive laïque. Israélienne d'origine, ma judaïté fait partie de mon identité nationale. Lorsque je suis en Israël, mon judaïsme peut rester en arrière-plan. Il peut en être de même pour le catholicisme de nombre de Québécois ou de Français. À l'instar des célébrations de Noël, le Nouvel An juif ne représente que de bonnes occasions pour une rencontre familiale que les enfants adorent et les adultes tentent d'éviter. Et comme au Québec et en France, les magasins en profitent pour augmenter leurs ventes : des cadeaux pour la famille sont vendus, des rabais sur le vin et autres produits typiques pour la célébration sont affichés partout. Être juive « laïque » correspond alors au fait d'être détachée de la religion. C'est la sécularisation de la société, pourra-t-on dire. Mais l'identité « juive laïque » est profondément politique : si elle trouve ses origines dans la culture et dans l'histoire d'une religion, elle se transforme en cours de route en une nationalité. Elle commence à prendre forme en s'inspirant du courant de la *baskala* qui voulait voir les juifs intégrés dans l'académie et les professions libres qui ont découlé des Lumières. Mais c'est aussi une identité qui ne peut être dissociée du sionisme qui propose, à l'instar des autres mouvements

nationalistes nés en Europe à la fin du XIX^e siècle, une identité nationale juive areligieuse¹. Une juive laïque, dans cette optique, est comparable à un Français ou à un Québécois qui ne se reconnaît plus dans ses racines catholiques.

Depuis que je vis à l'extérieur de mon pays d'origine, cette identité est devenue plus complexe. Au début, j'ai embrassé la possibilité d'être « citoyenne du monde », détachée de toute appartenance évidente : le plus souvent j'ai tout simplement ignoré la question, ne joignant mes coreligionnaires qu'à l'occasion d'un souper festif et me gardant de m'attacher davantage à l'une des communautés juives de la diaspora. Mais depuis la naissance de mes enfants, la question se pose autrement. Et bizarrement, elle n'est pas venue du « côté » juif. Je me souviens de la première fois où mon conjoint et moi avons expliqué à notre aîné que nous étions juifs². C'était Noël et nous n'avions pas de sapin à la maison. Pire encore, on ne connaissait pas les « règles » pour s'assurer que père Noël visite notre humble demeure. Le moment était venu de raconter à notre fils que nous étions juifs, et que les juifs ne fêtaient pas Noël. Même si les études montrent qu'un grand nombre d'enfants n'ont jamais entendu parler de Jésus, il semblerait qu'il est plus facile de l'ignorer lorsqu'il y a un sapin à la maison...

C'est aussi à ce moment que nous avons commencé à fréquenter la synagogue locale. Nous avons en effet compris que si nous ne voulions pas fêter Noël, au

-
1. Pour mieux comprendre ce processus historique, le lecteur pourra se référer aux articles de Yakob M. Rabkin (2010 et 2004).
 2. Juif avec la majuscule indique l'appartenance au peuple juif d'Israël, tandis que juif avec la minuscule indique l'appartenance religieuse.

moins nous devions lui proposer autre chose. C'est d'ailleurs probablement ce qui explique la place croissante de Hanouka dans la vie communautaire juive de la diaspora. Elle est devenue l'occasion de donner des cadeaux aux enfants (qu'on nomme « d'mei Hanouka », des sous de Hanouka) et de marquer le signal du départ en vacances dans les écoles juives (lors du spectacle familial, par exemple). Voilà donc comment se dessinait la nouvelle identité de deux Israéliens d'origine qui n'avaient jamais fréquenté une synagogue dans leur pays: toujours aussi laïcs, mais membres d'une communauté religieuse.

Or, la vérité est que les premiers traits de cette nouvelle identité se sont dessinés dans la comparaison avec nos nouveaux amis québécois qui se déclaraient non catholiques. « Ah, bon ! » Cela nous étonnait. Nous qui avons pris l'habitude de nous voir comme juifs, même si nous n'étions pas pratiquants, les avons questionnés régulièrement: « Pourtant, vous fêtez Noël ? » « C'est une fête commerciale ! », ont-ils répondu. Ce regard lucide, comme il me semblait alors, m'a étonné. Aujourd'hui, cette « lucidité » m'apparaît sous un angle différent. Noël demeure une tradition familiale, même si on ne connaît plus vraiment le récit qui l'explique et la valeur religieuse qu'on peut lui accorder. Et à Pâques, on ne célèbre peut-être pas la résurrection de Jésus, mais tous évoquent le printemps et le recommencement. C'est désormais à la tradition elle-même que les individus sont attachés, se liant ainsi à leur passé et à leur avenir et, de ce fait, à l'éducation des enfants...

Après cette longue introduction très personnelle, le lecteur pourra penser que je ne porte aucun signe religieux visible ou bien que je n'ai pas une apparence religieuse très marquée. En effet, personne ne remar-

quera que je suis Juive à moins que je le dise. Pourtant, je me définis comme Juive et je me reconnais dans certaines de ses valeurs, dans son histoire, dans ses traditions.

La méconnaissance de mes amis et de mes collègues de leur religion d'héritage, le plus souvent catholique, me surprend encore parfois. Ils en savent peu sur les fêtes qu'ils célèbrent annuellement; Noël ou Pâques leur rappellent quelques souvenirs, mais la Pentecôte ou l'Ascension demeurent de réels mystères. La plupart d'entre eux ne connaissent pas non plus l'histoire de leur religion (la Réforme protestante et la Contre-réforme catholique, le Schisme de l'Orient, etc.) et reconnaissent encore moins la contribution des autres religions à l'évolution de leur société. Désormais, il me semble que le regard de mes amis sur la religion que je pensais autrefois lucide cache plutôt une méconnaissance de leur histoire.

Cette inculture religieuse n'est pas seulement folklorique. J'ai pu constater, en tant que professeure d'université, qu'elle nourrit grandement les préjugés à l'égard des religions et des personnes religieuses. Comme le constate Diane Moore, cette inculture « freine les efforts visant à promouvoir le respect du pluralisme » (Moore, 2008, p. 113). Les étudiants que je rencontre sont pourtant intéressés par les religions et leur place dans la société contemporaine. Néanmoins, ils voient souvent la croyance comme un choix de faiblesse, ce qui les met dans une position de supériorité au regard des personnes croyantes. Ils considèrent la pratique religieuse comme une superstition et concluent donc que le regard que portent sur le monde les croyants est peu réfléchi et encore moins raisonnable. En somme, nombre d'étudiants du niveau universitaire pensent que les croyants manquent de

culture rationnelle, qu'ils sont bernés par les prêcheurs, qu'ils se bercent de mythes anciens, mais aussi qu'il suffirait de leur montrer les lumières de la Raison (on est encore dans cet imaginaire) pour qu'ils jouissent des bienfaits de la modernité et du progrès scientifique. On est donc très loin du respect espéré pour la diversité.

Dans un livre paru récemment, Koussens et Roy (2014) discutent de différents enjeux éthiques, politiques et juridiques de la question de la burqa en Occident. C'est un exemple intéressant, car ils discutent de la place d'un symbole que plusieurs occidentaux souhaitent bannir de la place publique. Le voile intégral est un objet complexe, car il est à la fois religieux, culturel, social. Les diverses significations que les musulmanes donnent à la burqa montrent bien qu'on ne peut le réduire à une seule vision du monde. La peur du voile n'a rien à voir avec la laïcité de l'État. Il semblerait ici que même les personnes religieuses peuvent ne pas comprendre la religion des autres, comme le montrent d'ailleurs Koussens et Roy: « Sous le voile intégral, une forme de religiosité extrême vient s'exprimer dans des sociétés pourtant sécularisées depuis plusieurs décennies. Or, il ne s'agit pas d'une forme de religiosité « accommodée » à la modernité, mais bien d'une religiosité inconnue, orientale, une religiosité de l'étranger. » (2014, p. 8) C'est de cet inconnu que l'on a peur dans une société qui s'est tellement éloignée de la religion, de sa religion, qu'elle ne comprend plus l'expérience religieuse ou spirituelle. Les symboles religieux témoignent de cette spiritualité et la rendent quotidienne, réelle et tangible. Une spiritualité qui ne s'oppose d'ailleurs nullement à une laïcité qui est un mode de gouvernance dans une société plurielle, permettant à différentes religions de vivre ensemble.

C'est dans cette perspective que se dire juive laïque signifie, pour moi, donner une certaine place à ma tradition d'héritage dans ma vie. Une personne qui porte un signe religieux, ostentatoire ou pas, nous invite à faire une place à ses croyances dans notre société : à les reconnaître comme légitimes et acceptables. C'est sûrement ça qui est le plus difficile à faire pour ceux qui promeuvent une laïcité orthodoxe qui ne reconnaît qu'une façon d'être laïque. Pour ces gens-là, être juive laïque n'est pas une possibilité : un choix s'impose entre les deux options. Je propose ici qu'au contraire, la laïcité dans une société plurielle ne m'oblige plus à choisir et me permette de vivre en paix avec mes différentes identités.

Références

- Rabkin, Yakob M. (2010). « Le judaïsme et le conflit en Terre sainte ». Dans *Les religions sur la scène mondiale*. S. Lefebvre et R. R. Crépeau (dir.). Québec, Les Presses Universitaires de l'Université Laval.
- Rabkin, Yakob M. (2004). *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Koussens, David et Olivier Roy (2014). « Introduction : pour en finir avec la « burqa » ? ». Dans *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. D. Koussens et O. Roy (dir.). Rennes, Presses universitaires de Rennes. p. 7-11.
- Moore, Diane L. (2012). « Pour vaincre l'inculture religieuse : l'approche des études culturelles ». Dans *Le programme d'éthique et de culture religieuse : l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*. M. Estivalèzes et S. Lefebvre (dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval. p. 111-130.

■ Conclusion

Les arguments prohibitionnistes et les réponses antiprohibitionnistes au sujet des signes religieux ostensibles

DENIS JEFFREY

Dans ce lieu sacré de la modernité à la française qu'est l'école laïque, on doit se dépouiller de ses liens sociaux, y pénétrer comme individu isolé, sans racine, sans histoire. À cette condition on aura accès à la lumière de la raison, oblitérant tout autre aspect du réel.

Jacques T. Godbout.

Dans notre société de plus en plus diversifiée, la laïcité apparaît comme un projet fondamental pour donner un poids supplémentaire à nos valeurs communes. La question des valeurs devient brûlante d'intérêt parce qu'elles orientent une éthique humaniste qui appelle au questionnement constant sur la qualité des actions humaines. Cette éthique s'intéresse aux valeurs qui guident nos actions. Aux valeurs qui se présentent comme des biens moraux, des biens désirés, écrivait André Lalande, des idéaux qui nous interpellent, nous attirent vers l'avant, nous offrent l'occasion de nous perfectionner. Quelles valeurs constituent ce socle ? En voici quelques-unes qui font bonnes figures dans nos démocraties contemporaines : dignité de la

personne, égalité de tous, respect réciproque, reconnaissance des mêmes libertés juridiques et morales, sens des responsabilités, confiance mutuelle, justice fraternelle et bienveillante, sécurité, accès à l'éducation et à la vérité sous un mode critique et puis, fondamentalement, solidarité d'entraide avec les plus vulnérables. Dans une perspective humaniste et laïque, aucune valeur ne prime sur l'autre et chacune doit être appréciée dans les contextes de vie et les situations sociales.

En fait, dans cette perspective, l'éthique vise la régulation des conduites humaines, non par la contrainte, l'injonction ou l'obéissance, mais par l'appel au bien commun, aux valeurs, à des modes idéaux de vie, à des bons sentiments (bonté, amabilité, gentillesse, empathie, bienveillance, sollicitude, pitié, douceur, clémence, etc.), au sens des responsabilités et au désir de faire le bien. Une éthique laïque humaniste, sans contraintes ni obligations morales, mise sur la capacité de chaque individu de se comporter d'une manière responsable afin que tous lui fassent confiance. Pour cette éthique, inspirée notamment de la philosophie de Jean-Paul Sartre, chacun est reconnu, dès la maturité, comme seul gestionnaire de sa liberté morale, de son libre arbitre, de ses jugements, choix, décisions et conduites.

Nous avons appris, dès l'aube de la modernité, à refuser les morales imposées, mais nous avons aussi été invités à réfléchir aux significations des valeurs qui orientent nos existences. À bien des égards, ces valeurs ne constituent pas les bases d'une nouvelle moralité, mais elles s'inscrivent dans un projet éducatif fondamental : contribuer à faire connaître les idéaux d'une vie bonne et juste afin que chaque personne puisse s'y référer pour motiver ses choix et les justifier. C'est le

sens premier que donnait Jean-Paul Sartre au concept de responsabilité.

La laïcité, dans le cadre d'un tel projet éducatif, dont fait forcément partie le programme d'Éthique et culture religieuse, devient l'une de ses conditions de possibilité du fait qu'elle soutient les libertés de conscience, de convictions et d'expression religieuses. La finalité de ces libertés est de permettre à chaque personne, dans les limites du raisonnable, de choisir ses valeurs, ses convictions et les engagements qui donnent un sens à sa vie. Les limites du raisonnable concernent cette intelligence morale dont nul n'est dépourvu parvenu à l'âge adulte et dans son état normal. Il s'agit d'une intelligence capable de porter des jugements critiques sur ses options de vie, mais capable aussi de tenir compte d'autrui quelle que soit sa différence, quelles que soient ses vulnérabilités et ses faiblesses.

Dans le présent texte, nous revisitons les arguments pour et contre le port de signes religieux ostensibles chez les agents de l'État, dont font partie les enseignants et toutes les autres personnes qui travaillent dans le système scolaire. En fait, l'État peut-il restreindre la liberté d'expression religieuse de ses employés au nom du principe de neutralité? Les tenants d'une conception prohibitionniste répondent par l'affirmative, alors que d'autres auteurs, plus libéraux, offrent une réponse opposée. Il ne sera pas possible, dans un si court texte, de mener un examen approfondi de tous les arguments soulevés par les uns et les autres. Néanmoins, plusieurs arguments, en fonction de leur poids moral, seront soulignés et brièvement présentés.

D'emblée, les prohibitionnistes plaident pour l'interdiction des signes religieux chez les agents de l'État.

Pour certains auteurs, tous les agents de l'État sont visés, pour d'autres, l'interdiction s'adresse uniquement aux fonctionnaires en position de pouvoir ou d'influence (juges, policiers, enseignants, etc.). Les arguments prohibitionnistes pourraient conduire l'État québécois, d'une part, à éviter d'engager un individu qui porte un signe religieux ostensible et, d'autre part, à congédier des employés qui ne veulent pas (ou ne peuvent pas) se dépouiller de leurs signes religieux. Dans une perspective prohibitionniste, certains groupes religieux tels les sikhs, les juifs orthodoxes et les rastas ne pourraient être des agents de l'État puisqu'ils ne peuvent pas sacrifier une part importante de leur identité. En revanche, les juifs qui portent la kippa, les musulmanes voilées, les musulmans qui se coupent une barbe ethnique, les Indiennes (et les Indiens aussi) marquées d'un *tikka* au milieu du front et du costume traditionnel, et peut-être d'autres individus aussi, auraient un sacrifice à faire pour obtenir un emploi : un sacrifice déchirant, car il est loin d'être simple d'effacer des signes identitaires. À bien des égards, dès qu'un signe religieux est visible, soit-il vestimentaire ou corporel, il annonce l'appartenance à une confession. Le fait qu'il soit ostensible n'indique pas la force des convictions. Par conséquent, soit-il un peu ou très visible n'y change rien.

Pour les antiprohibitionnistes, il en va autrement puisque la laïcité vise à permettre à chacun d'exprimer sa différence et de cohabiter pacifiquement dans l'espace public. Les quatre principes à la base de la laïcité – (1. Autonomie de l'État par rapport aux religions ; 2. Neutralité de l'État à l'égard des religions ; 3. Reconnaissance et protection de la liberté de convictions et de ses expressions ; 4. Reconnaissance et protection du patrimoine religieux national) – ne devraient pas conduire à exclure une personne qui porte un signe

religieux de son milieu de travail, ni de l'espace public et encore moins du débat démocratique. Dans le giron antiprohibitionniste, il n'appartient pas à l'État de déterminer le code vestimentaire religieux de ses employés, mais son rôle est de rappeler les règles élémentaires de la civilité inductrice de respect réciproque et de confiance mutuelle. Du coup, le fait de confesser sa religion en portant la kippa, pour donner cet exemple commun, pourrait-il être interprété comme un manque à ses devoirs de civilité ?

*

Nous présentons succinctement dix arguments prohibitionnistes et autant de réponses antiprohibitionnistes.

L'argument républicain

Dans la conception prohibitionniste, inspirée du modèle républicain français, la neutralité de l'État devrait s'incarner dans la neutralité des fonctionnaires. Ces derniers ne peuvent afficher leur appartenance religieuse, philosophique et politique. La laïcité vise alors à neutraliser leurs différences. Baril et Rocher écrivent à cet égard : « Sans que le signe religieux ne remette en cause le professionnalisme de l'employé, l'affirmation de ses croyances s'avère incompatible avec la nature de ses fonctions. » (Baril et Rocher, 2013, p. 10). L'argument utilisé est le suivant : les fonctionnaires montrent la neutralité de l'État par leur style vestimentaire. Par conséquent, il serait raisonnable d'interdire les signes religieux ostensibles, tout comme il serait raisonnable d'interdire l'expression des signes politiques ostensibles. En fait, dans la perspective républicaine, laisser les employés de l'État afficher des signes religieux ou politiques démontrerait un parti pris que le principe de neutralité interdit.

Réponse antiprohibitionniste. Dans la conception libérale, dont les chartes, québécoise et canadienne, des droits et libertés de la personne représentent l'esprit, la neutralité de l'État possède une signification divergente puisqu'elle vise notamment à soutenir les libertés individuelles, dont la liberté d'expression. À bien des égards, la neutralité de l'État assure la protection de la diversité. L'État ne peut supposer que les personnes différentes par leur appartenance religieuse, culturelle, ethnique ou sexuelle, pour ne nommer que ces différences, manquent à leurs devoirs de neutralité, de respect, d'intégrité, de réserve et de discrétion. La position prohibitionniste s'appuie également sur une analogie trompeuse qui s'énonce ainsi : puisque l'État peut légitimement restreindre le droit chez un fonctionnaire d'exprimer certaines positions politiques en public, alors il peut aussi légitimement restreindre la liberté d'exprimer l'appartenance religieuse dans le même contexte. Il est acceptable de demander aux employés de l'État de taire leur allégeance politique du fait que l'employeur est un gouvernement administré par des députés qui appartiennent à un parti politique. Or, les signes religieux n'indiquent pas une appartenance politique et n'expriment pas les opinions d'une personne concernant la vie politique.

La valeur négative des signes religieux

Pour les prohibitionnistes, le fait de montrer ses convictions religieuses leur donne une priorité sur les valeurs défendues par l'employeur. Certains soutiennent même que les signes religieux communiquent des valeurs incompatibles avec l'éthique des fonctionnaires qui pourraient même s'opposer aux idéaux de notre démocratie fondée sur les droits et libertés de la personne. En fait, on entend, ici, que plusieurs symboles

religieux, dont le voile, désignent la soumission, l'obéissance, le manque de conscience morale et surtout la résistance aux idées modernes d'émancipation de la personne. Le meilleur exemple de cela serait le foulard musulman interprété comme une représentation de l'oppression des femmes et un signe de propagande de l'orthodoxie islamiste.

Réponse antiprohibitionniste. C'est une présomption d'impartialité à l'égard de tous les croyants qui seraient, selon cet argument, incapables de respecter la norme éthique de neutralité. Cet argument entretient un sentiment de suspicion. Comme le souligne Micheline Milot, la présomption d'incompétence éthique ou d'impartialité est inacceptable. Une personne qui porte un signe religieux n'est pas moins apte à remplir ses devoirs professionnels qu'une autre qui n'en porte pas. Un fonctionnaire obtient un poste dans l'appareil de l'État parce qu'on peut lui faire entièrement confiance. Il serait pernicieux d'accorder un peu de confiance à celui-ci et beaucoup de confiance aux autres. De leur côté, tous les fonctionnaires sont responsables de la confiance qu'on leur accorde. Jusqu'à preuve du contraire, cette confiance ne peut leur être retirée sur la base d'une présomption d'impartialité.

L'entrave à l'ordre public

Pour des prohibitionnistes, porter des signes vestimentaires religieux au travail pourrait nuire à la paix civile ou à l'ordre public du fait que des citoyens historiquement bien établis ne supportent pas ceux et celles qui ne leur ressemblent pas. La position prohibitionniste vise alors à effacer les signes de la diversité chez les employés de l'État. Dans cette logique, les lois républicaines françaises cherchent à rendre l'espace de travail public homogène en utilisant l'argument du

désordre social que pourraient susciter certains vêtements religieux. Nul ne saurait se démarquer au travail par ses signes religieux, mais un Français, dans l'esprit petit-bourgeois, pourrait se différencier dans l'espace public par des vêtements et accessoires de luxe outranciers et ostensibles.

Réponse antiprohibitionniste. En fait, les Français sont si réactifs devant les signes de la différence religieuse tel le voile musulman, que l'État préfère éviter le conflit social en l'interdisant à ses fonctionnaires. L'argument du désordre social révèle un manque de respect pour les victimes de harcèlement pour des raisons religieuses. L'argument pourrait être servi aux femmes à qui on interdirait de sortir le soir afin de les protéger. Une telle mesure rendrait les femmes doublement victimes; en plus d'être touchées par l'insécurité, elles devraient limiter leur liberté de déplacement. En fait, au lieu de s'en prendre aux agresseurs, on pénalise doublement les victimes. Dans une époque pas si lointaine, des femmes agressées sexuellement devaient prouver qu'elles avaient une tenue respectable. Des juges acceptaient l'argument selon lequel une femme vêtue légèrement indiquait aux hommes qu'elle pouvait être agressée. Évidemment, cet argument inadmissible s'inscrit dans la logique de la domination masculine. Or, si des femmes qui portent le voile subissent l'ostracisme, on doit alors mieux les protéger plutôt que de leur imposer d'enlever leur voile.

Le retour du religieux

Pour des prohibitionnistes, il y a lieu de craindre le retour du religieux par la bande ou autrement. Les femmes voilées représenteraient une époque révolue. Les mœurs religieuses montreraient un refus péremptoire de la modernité. À cet égard, certains soulignent

que les sœurs et les frères des communautés religieuses québécoises ont rangé leurs soutanes et leurs cornettes, pourquoi les membres d'autres communautés religieuses ne les imiteraient-ils pas ?

Réponse antiprohibitionniste. D'abord, il est important de souligner que l'islam a peu d'influence sur les mentalités québécoises, du moins pas autant d'influence que l'hindouisme et le bouddhisme qui, dès les années 1960, ont motivé plusieurs quêtes spirituelles. La mouvance du Nouvel Âge étant quasi épuisée, aucune nouvelle vague religieuse ne se pointe à l'horizon. Le Québec, pour des raisons historiques, a déserté ses lieux de culte. La présence de musulmans, de sikhs ou de juifs n'est pas perçue, loin de là, comme un appel à la vie religieuse. Dans l'esprit québécois, la religion est devenue une affaire privée et personnelle. Le mot « religion » qui évoque le moralisme ancien du catholicisme québécois a même été remplacé par le mot « spiritualité ». Comment croire à un retour de la religion ?

À ceux qui craignent qu'un islam intégriste se répande au Québec, on doit répondre que la plus grande majorité des musulmans sont modérés et pacifiques. Néanmoins, il faut reconnaître qu'il y a des fanatiques dans toutes les religions, y compris chez les musulmans. Les autres confessions religieuses ne sont pas épargnées. Nous devons condamner avec force toutes les formes d'intégrisme et de fanatisme, mais gardons-nous de faire des amalgames entre ceux qui se servent de la religion pour charrier leur haine et les autres croyants. En ce qui concerne ces derniers, au nom de quel principe supérieur peut-on évaluer que leurs modes de vie ne sont pas acceptables dans notre société ?

L'inégalité entre hommes et femmes

Pour des prohibitionnistes, la protection de l'égalité de droit entre les sexes est devenue un argument clé. Plusieurs femmes occidentales croient que le voile musulman témoigne de l'inégalité entre les femmes et les hommes. Dans une logique de cacher cette inégalité, ou l'apparence de cette inégalité, il faudrait l'interdire dans la fonction publique.

Réponse antiprohibitionniste. Nous devons considérer, d'une part, que le voile peut avoir plusieurs significations et, d'autre part, que l'inégalité sociale entre les hommes et les femmes n'est pas qu'un phénomène religieux. Ses racines sont plus profondes comme l'explique Françoise Héritier dans *Masculin/Féminin II* (2002). Pour l'anthropologue, la différence sexuelle est un invariant anthropologique présent dans toutes les sociétés. Ce constat ne devrait pas conduire à banaliser les inégalités entre les femmes et les hommes, mais plutôt à comprendre comment se constituent les représentations sociales des différences entre hommes et femmes. Certes, la lutte pour l'égalité sociale entre les hommes et les femmes n'est pas achevée. Et cette lutte doit se poursuivre puisqu'elle est l'un des moteurs les plus puissants de l'émancipation des individus. Mais pourquoi devrait-elle passer prioritairement par l'effacement du voile musulman ?

Il est reconnu que les religions issues du patriarcat entretiennent l'inégalité entre les sexes. Dès lors, pourquoi s'intéresser quasi exclusivement aux quelques centaines de musulmanes voilées du Québec ? Il existe plusieurs autres signes et comportements qui rendent visibles la soumission des femmes et des hommes à la logique du patriarcat. Ces signes et comportements sont principalement véhiculés dans la publicité et par le *star-system*. Pourquoi s'acharner sur les seuls signes

religieux des musulmanes? Pourquoi pas le talon haut?

À côté de cela, nous devons considérer que l'un des grands objectifs de la laïcité est de reconnaître l'égalité de tous les membres de la société, quelles que soient leurs convictions, quelles que soient leurs différences. En régime de laïcité, l'État ne peut privilégier ou dénigrer aucune conviction, dans les limites des chartes et des lois canadiennes et québécoises, notamment sur les propos haineux et sur la protection des individus. C'est le sens même de la neutralité laïque de l'État qui ne peut privilégier ou dénigrer un individu parce qu'il ne partage pas l'idéal d'égalité sociale (que l'on doit distinguer de l'égalité juridique) entre les hommes et les femmes.

Dans la conception laïque libérale, l'État se sépare des Églises afin de créer les conditions d'égalité de tous les citoyens. Cela signifie que l'État, dans ses lois, accepte que chaque individu jouisse d'une liberté de conscience et puisse affirmer sa différence. Cette égalité devant la loi ne devrait pas conduire à la pensée unique. À bien des égards, l'égalité de droit n'a pas comme condition l'égalité sociale ni l'égalité économique. Par conséquent, l'égalité de droit entre les hommes et les femmes demeure un projet, une balise et un espoir. Une musulmane voilée possède les mêmes droits que toutes les autres femmes même si elle-même ne se reconnaît pas égale socialement à son mari. En revanche, nous devons prendre acte de cette inégalité sociale et espérer que notre système éducatif, à long terme, puisse contribuer à l'amenuiser. En fait, l'émancipation des femmes tient à divers facteurs sociaux, économiques, historiques et personnels. Mais par-dessus tout, nous devons miser sur l'éducation plutôt que sur la répression pour changer les perceptions que les personnes se font d'elles-mêmes.

Enfin, nul employé de l'État ne peut se soustraire dans sa pratique professionnelle, au principe de l'égalité de droit entre les hommes et les femmes. Ce principe est universel et ne peut souffrir d'aucune exception. Ceux et celles qui ont le privilège d'être des agents de l'État devraient montrer un engagement ferme à l'égard de ce principe.

Indisposer l'utilisateur

Pour des prohibitionnistes, la présence d'un signe religieux chez un agent de l'État pourrait indisposer des citoyens qui ne veulent pas être exposés à la religion des autres.

Réponse antiprohibitionniste. Demandons-nous pourquoi une femme voilée, un sikh ou un juif qui porte la kippa vont indisposer ces citoyens. Demandons-nous pourquoi ces citoyens éprouvent un malaise devant des personnes qui n'appartiennent pas à leur culture familière. Demandons-nous si ces mêmes citoyens seront indisposés devant un homme efféminé ou une femme masculine, devant une personne à la peau noire, un jeune qui porte la coupe rasta ou une fille qui se rase le crâne. Demandons-nous pourquoi ces citoyens n'ont pas appris à composer avec d'autres personnes différentes d'elles dans leur apparence, leur attitude, leurs convictions ou leur style vestimentaire.

Le respect des autres s'apprend, quelles que soient leurs différences, comme l'amour et l'amitié s'apprennent. La civilité, la confiance mutuelle et le respect réciproque fondent les liens entre les citoyens. Ces valeurs sociales ne sont pas relatives à la tête des personnes. Le respect s'adresse à tous sans exception, même à ceux et à celles dont l'identité nous est étrangère. Cela demande d'accepter toutes les personnes

sans préjugé, sans méfiance. Dans les sociétés de la diversité, nous sommes exposés quotidiennement aux différences. C'est pourquoi chacun, dès le plus jeune âge, doit apprendre à composer avec cette nouvelle réalité des sociétés cosmopolites.

L'islam est une religion querelleuse

Pour des prohibitionnistes, l'islam plus que toutes les autres religions est associé à la violence. Cette idée sert souvent d'argument aux islamophobes. Les guerres au Moyen-Orient et en Afrique sont alors citées pour justifier l'interdiction des signes religieux musulmans.

Réponse antiprohibitionniste. L'islam regroupe plus d'un milliard de personnes. Il existe dans l'islam différentes orientations dont les unes plus intégristes et les autres plus ouvertes. Par ailleurs, les tensions entre chiïtes et sunnites sont aussi anciennes que celles entre protestants et catholiques, ou encore entre catholiques et juifs. En fait, l'islam n'a pas le monopole de la violence. Les arguments trompeurs de la généralisation abusive, de l'amalgame et de la culpabilité par association sont souvent utilisés pour reprocher à un groupe d'individus des actions perpétrées par d'autres groupes d'individus qui appartiennent à la même religion. Comprendre, c'est nécessairement identifier, distinguer et nuancer.

L'intégration sociale

Pour des prohibitionnistes, les personnes qui portent des signes religieux ostensibles montreraient qu'ils ne veulent pas s'intégrer à la culture québécoise.

Réponse antiprohibitionniste. La réponse est plutôt simple. La société québécoise est plurielle. Un

musulman, un sikh, un juif, un bouddhiste ou un hindou peut vivre au Québec depuis plusieurs générations. L'appartenance religieuse ne peut servir de critère pour évaluer le niveau d'intégration des personnes. Une musulmane voilée peut être très bien intégrée à la culture québécoise.

La position d'autorité

Pour des prohibitionnistes, un agent de l'État en position d'autorité ou d'influence ne peut porter de signes religieux.

Réponse antiprohibitionniste. Porter un signe religieux n'altère pas le jugement professionnel. Sinon, il faudrait le prouver. Prouver qu'un juge juif ou musulman n'est pas juste. Prouver qu'un policier sikh est impartial. Prouver qu'un catholique ne pourrait pas enseigner correctement les sciences depuis Galilée. Par ailleurs, comment croire que le jugement professionnel de ces personnes change lorsqu'elles enlèvent leur signe religieux? Elles demeurent des personnes croyantes capables de discernement, capables de fidélité à leur religion et à leur employeur en même temps. Dès lors, pourquoi laisser croire que le port d'un signe religieux peut altérer le jugement professionnel? Ce type d'argument a été entendu plus d'une fois pour refuser aux femmes, aux Noirs et aux juifs des postes de responsabilité et de pouvoir. L'histoire a montré que l'argument était discriminatoire.

On a aussi prétendu que les clients ou les élèves (dans le cas des enseignants) pourraient croire que la personne qui porte un signe religieux ostensible n'est pas neutre, ou qu'elle va les influencer. Cela montre la pertinence de mieux éduquer ces clients et ces élèves

afin qu'ils comprennent comment se construisent des perceptions erronées, des préjugés et des stéréotypes.

Ainsi, aucun fonctionnaire n'a à rendre manifeste la neutralité de l'État par son style vestimentaire. Mais il doit prendre des décisions professionnelles en toute indépendance de ses convictions religieuses, à moins que ses convictions (aimer son prochain pourrait être un exemple) soient en phase avec les règles de son institution. Dans le droit canadien, on ne peut restreindre les libertés individuelles sans motif majeur, ou sans raisons supérieures. Par exemple, en France, l'interdiction du port du voile est justifiée par la protection de l'ordre social. Pour Gérard Bouchard et Charles Taylor, la seule raison majeure pour restreindre la liberté d'expression des convictions religieuses est la position d'autorité d'un agent de l'État (policier, juge, et peut-être enseignant). Or, dans les traditions canadiennes, des juges et des policiers portent des signes religieux (les sikhs dans la GRC), et cela n'a jamais soulevé de controverse au sujet de leur jugement professionnel. Pour restreindre leur liberté, il faudrait déjà prouver que ces personnes, du fait qu'elles portent un signe religieux, ne sont pas compétentes. On voit que cette présomption d'incompétence tient à des préjugés tenaces.

Quelques autres arguments touchent particulièrement les enseignants du programme Éthique et culture religieuse (ÉCR). Nous en relevons ici quelques-uns.

Taire ses convictions lorsqu'on est enseignant en Éthique et culture religieuse

Des prohibitionnistes entretiennent une très grande suspicion à l'égard des enseignants responsables du programme scolaire Éthique et culture reli-

gieuse. Ils craignent qu'ils abusent de leur pouvoir d'influence pour endoctriner les élèves ou encore pour promouvoir leurs convictions (prosélytisme). C'est pourquoi des rédacteurs du programme ont écrit que les enseignants ne doivent pas faire valoir leurs croyances ou leurs points de vue (Programme ÉCR, 2008, Preamble), et que pour éviter d'influencer les élèves dans l'élaboration de leur point de vue, ils s'abstiennent de donner le leur (Programme ÉCR, 2008, p. 12). Ces conseils ne sont pas véritablement explicités, ce qui suscité beaucoup d'inquiétude chez les enseignants.

Arguments antiprohibitionnistes. Quatre arguments généraux s'opposent à la position prohibitionniste quant à la liberté pédagogique.

Premier argument. Pourquoi cibler les enseignants du programme ÉCR plutôt que tous les enseignants québécois? En fait, il semble que les autres enseignants qui présentent des contenus religieux, notamment dans les cours de français, d'histoire, de musique ou d'art, ne soient pas ici visés. Si le MELS propose une norme éthique qui touche à la neutralité professionnelle, il semble nécessaire de l'adresser à tous les enseignants, et non seulement à ceux qui enseignent en ÉCR. En fait, il est déraisonnable de demander uniquement aux enseignants du programme ÉCR de respecter une telle norme de neutralité. Aussi, quelle serait la conduite à suivre pour l'enseignant qui, à la fois, est responsable du programme ÉCR et d'un autre programme scolaire? Devrait-il retirer ses signes religieux et s'abstenir de parler de ses convictions uniquement lorsqu'il entre en classe pour le cours ÉCR?

Deuxième argument. La norme éthique du programme ÉCR touche les enseignants des écoles privées confessionnelles d'une manière bien particulière étant

donné que leurs convictions sont connues des élèves. Cela signifie-t-il que le mutisme est demandé uniquement aux enseignants du secteur public ?

Troisième argument. La demande d'un devoir supplémentaire de réserve et de respect repose sur peu de choses : le fait que certains enseignants du programme ÉCR étaient autrefois responsables du cours de religion confessionnel. Donc, on discrédite ces enseignants puisqu'on présume qu'ils ne pourraient enseigner en toute objectivité la religion dans une optique culturelle. On les croit incapables de faire un enseignement non confessionnel. Ce préjugé n'est-il pas fondé sur une méconnaissance de ces enseignants ! En fait, les enseignants en ÉCR, comme tous les autres enseignants, s'efforcent de respecter les orientations de leur programme et leurs normes d'éthique professionnelle.

Quatrième argument. Le programme ÉCR fait la promotion du dialogue. En fait, le dialogue est la compétence centrale de ce programme. Par souci de cohérence avec la compétence du dialogue, l'enseignant doit se montrer ouvert, capable de discuter de ses propres convictions. Un enseignant qui cherche à cacher ses convictions donne l'impression qu'il n'est pas authentique. L'enseignant « neutre » demande à ses élèves de prendre des risques dans le dialogue alors que, délibérément, lui-même évite de le faire.

Il existe certes d'autres arguments à considérer, tel celui du congédiement massif des enseignants qui portent des signes religieux, celui de la neutralisation de l'identité des enseignants ou encore celui d'une supposée incompétence pédagogique des enseignants en ÉCR pour discuter humblement, mais avec tact, de leurs convictions religieuses. Il est certain qu'un enseignant du programme ÉCR doit s'assurer de créer un

climat de classe qui permet le juste partage des convictions, et qu'il doit user de prudence et de civisme pour communiquer des contenus qui touchent à sa vie privée, particulièrement ses propres convictions philosophiques, politiques ou religieuses. Bien sûr, il n'est pas obligé de s'ouvrir sur sa vie privée; mais il peut le faire s'il se sent vraiment à l'aise dans sa classe, lorsque les liens de confiance sont vraiment bien établis avec les élèves.

En somme, la neutralité professionnelle ne demande pas la neutralité confessionnelle. Si le MELS (ministère de l'Éducation du Loisir et du Sport) veut limiter la liberté pédagogique des enseignants, des arguments majeurs devront être présentés et, par respect pour les premiers concernés, ils devront être explicités et débattus. Par ailleurs, le port de signes religieux ne permet pas de juger si un enseignant remplit ou non ses fonctions avec professionnalisme ni ne nous permet pas de présumer qu'il pourrait abuser de sa position d'autorité.

*

Les Québécois reconnaissent depuis longtemps la diversité des conceptions religieuses et non religieuses de «la vie bonne». C'est peut-être la raison pour laquelle les gais, les Noirs, les Juifs et en général, toutes les personnes différentes par leur apparence et leur choix de vie sont passablement bien acceptés dans la société québécoise. L'ouverture à la diversité nous distingue de plusieurs autres sociétés empêtrées dans des problèmes de racisme, de sexisme, d'homophobie et de fermeture aux différences. Le principe de neutralité fondé sur la laïcité vient nous rassurer quant à la reconnaissance de la diversité, car il pose que l'État ne peut favoriser ou défavoriser une personne pour des motifs religieux. C'est-à-dire que l'État ne peut inter-

dire l'expression des appartenances religieuses à moins de raisons majeures. Les personnes différentes dans leur apparence ont les mêmes droits que tous les autres citoyens québécois.

Le visage de la neutralité de l'État est celui de la diversité de la population québécoise. Georges Leroux a souligné que la diversité d'appartenance identitaire des fonctionnaires permet de croire en la neutralité de l'État. La visibilité de cette diversité est voulue par le principe de neutralité de l'État. Cette diversité s'exprime par des particularités dans l'apparence physique et vestimentaire, dans les mœurs, les convictions, les modes de vie, les valeurs, les traits de genre, etc. Dans une conception libérale, la laïcité est la condition du vivre-ensemble de la diversité, dans la mesure où chaque individu s'engage à respecter les chartes, canadienne et québécoise. Et ce respect s'apprend à la maison et à l'école, il ne se commande pas.

Sur les chemins de la laïcité, il convient d'avancer avec prudence, car il est vrai que certains groupes à tendance sectaire délivrent des positions antidémocratiques, antimodernes, anti-égalitaires et réfractaires à toute ouverture pour penser autrement. On a raison de craindre ces groupes dont les convictions intégristes, si elles assiégeaient le Parlement, ne permettraient plus la reconnaissance de la diversité.

Références

Baril, Daniel et Guy Rocher (2013). « Déclaration des intellectuels pour la laïcité ». Dans *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec*. D. Baril et Y. Lamonde (dir). Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Héritier, Françoise (2002). *Masculin/Féminin II*. Paris, Odile Jacob.

■ Présentation des auteurs

Micheline Milot, professeure titulaire, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

Jean Baubérot, directeur d'étude émérite, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités CNRS-EPHE.

Georges Leroux, professeur titulaire, Département de philosophie, Université du Québec à Montréal.

Gérard Bouchard, professeur titulaire, titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur les imaginaires collectifs, Université du Québec à Chicoutimi.

Jocelyn Maclure, professeur titulaire, Faculté de philosophie, Université Laval.

Guy Ménard, professeur honoraire, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

Denis Jeffrey, professeur titulaire, Faculté des sciences de l'éducation, Université Laval.

Meryem Sellami, maître assistante, Université de Tunis.

Jean-René Milot, professeur associé, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

Raymonde Venditti, doctorante au Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

David Koussens, professeur adjoint, Faculté de théologie et d'études religieuses, titulaire de la Chaire de recherche sur les religions en modernité avancée, Université de Sherbrooke.

Pierre-Luc St-Onge, doctorant et chargé de cours à la Faculté des sciences de l'éducation, Université Laval.

Bruce Maxwell, professeur, Département des sciences de l'éducation, Université du Québec à Trois-Rivières.

Kevin McDonough, professeur agrégé, Département d'études intégrées en éducation, Université McGill.

David Waddington, professeur agrégé, Université Concordia.

Marina Schwimmer, diplômée au doctorat, Département d'éducation, Université de Montréal.

Marjorie Paradis, diplômée, Faculté des sciences de l'éducation, Université Laval et enseignante du programme ÉCR.

Nancy Bouchard, professeure titulaire et directrice du GREE, Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

Mireille Estivalèzes, professeure agrégée, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal.

Louis LeVasseur, professeur agrégé, Faculté des sciences de l'éducation, Université Laval.

Sivane Hirsch, professeure, Département des sciences de l'éducation, Université du Québec à Trois-Rivières.



Dans notre société de plus en plus diversifiée, la laïcité apparaît comme un projet fondamental qui vise à permettre à chacun d'exprimer ses différences et de cohabiter pacifiquement dans l'espace public. Toutefois, le thème des signes religieux ostensibles chez les agents de l'État soulève de vifs débats. Ces signes doivent-ils être interdits ? Les enseignants devraient-ils laisser à la maison toutes marques d'appartenance religieuse ? Devraient-ils taire leurs convictions religieuses, politiques ou philosophiques ? Les auteurs invités à collaborer à ce livre présentent ici, dans une langue accessible, des positions divergentes, mais éclairantes, sur ces questions.

Denis Jeffrey est professeur d'éthique à la faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Jouissance du sacré*, *Rompre avec la vengeance : lecture de René Girard* et, en collaboration, *Enseigner et séduire*, et *Enseigner et punir*. Il est aussi l'auteur de plusieurs articles portant sur les rituels, le deuil et la violence.

Collection



Éthique dans
le cadre scolaire

Dirigée par Denis Jeffrey

www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-2604



9 782763 726045



Presses de
l'Université
Laval

Éducation