

Penser la laïcité **québécoise**

**Fondements et
défense d'une laïcité
ouverte au Québec**

Sous la direction de
Sébastien Lévesque



PENSER LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE
Fondements et défense
d'une laïcité ouverte au Québec

PENSER LA LAÏCITÉ QUÉBÉCOISE
Fondements et défense
d'une laïcité ouverte au Québec

Sous la direction de
SÉBASTIEN LÉVESQUE



**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 : Diane Trottier

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.
Dépôt légal 4^e trimestre 2014

ISBN 978-2-7637-2235-1
PDF 9782763722368

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

Préface de George Leroux	IX
Introduction	
Les défis du pluralisme au Québec	1
<i>Sébastien Lévesque</i>	
PREMIÈRE PARTIE	
FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA LAÏCITÉ	
Comprendre la laïcité. Une proposition théorique	9
<i>Jocelyn Maclure</i>	
Laïcité et multiculturalisme: même combat?	21
<i>Daniel Weinstock</i>	
Pour une laïcité critique	31
<i>Cécile Laborde</i>	
Étendue et limites de la neutralité de l'État	43
<i>Sébastien Lévesque</i>	
Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois	55
<i>David Koussens et Valérie Amiraux</i>	

DEUXIÈME PARTIE

DIMENSIONS SOCIOLOGIQUE ET POLITIQUE DE LA LAÏCITÉ

Une société libre, démocratique et laïque peut-elle autoriser le financement public des écoles privées à vocation religieuse?	79
<i>François Boucher</i>	
Identité, travail et exclusion.	99
<i>Ianik Marcil</i>	
Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque?	109
<i>Leïla Benhadjoudja</i>	
La ville inclusive : évidence ou légende urbaine?	129
<i>Bochra Manai</i>	
La laïcité au féminin : guerre de genre(s)?	141
<i>Pascale Fournier</i>	

TROISIÈME PARTIE

DIMENSION JURIDIQUE DE LA LAÏCITÉ

Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise	155
<i>Pierre Bosset</i>	
Les fourches, les torches et les chartes : la protection constitutionnelle des droits et libertés comme rempart de civilisation	167
<i>Jérôme Lussier</i>	
Sortir de la forêt des amalgames : quelques repères juridiques pour y voir clair dans le projet de Charte des valeurs	179
<i>Louis-Philippe Lampron</i>	
Notices biographiques	193

Préface de George Leroux

L'histoire de la laïcité au Québec nous met en présence d'un lent processus de sécularisation des institutions, l'État prenant en charge progressivement l'ensemble des secteurs de la vie commune qui étaient jusque-là la prérogative des communautés religieuses et des paroisses. Cette évolution s'est complexifiée avec la croissance du pluralisme religieux et culturel au cours des vingt dernières années. Le récent débat sur le projet d'une « charte des valeurs québécoises » a montré que cette évolution entraine dans une phase difficile de consolidation sur le plan des principes et la discussion publique a révélé de profondes fractures au sein d'une société habituée à plus d'uniformité. On peut penser que ce débat a été beaucoup appauvri par l'accent mis sur la question particulière des signes religieux visibles, une dimension somme toute négligeable dans le dossier global de la laïcité, mais n'est-ce pas justement cette question, véritable pierre d'achoppement dans la trame d'une évolution pacifiée vers une laïcité consensuelle, qui doit nous solliciter? Pourquoi cette question a-t-elle suscité des tensions aussi vives, sinon parce

qu'elle a servi de révélateur des impasses de la situation politique du Québec aujourd'hui ?

Le conflit s'est rapidement structuré autour du choix entre l'adoption d'un modèle hérité de la France républicaine et l'acceptation d'une voie à construire sur la base d'un respect des libertés individuelles. En se crispant sur la question des signes religieux, ce conflit a permis de dégager un ensemble d'enjeux qui exigent une réflexion elle-même ouverte sur un avenir indécis. À beaucoup d'égards, le débat a suscité l'émergence d'une philosophie politique publique qui jusqu'alors semblait toujours se dérober. Dans les études rassemblées ici, la question est examinée avec rigueur et courage : on n'y trouvera aucune solution toute faite, aucune doctrine proposée *a priori*, aucun repli sur une histoire qui déterminerait l'avenir. En privilégiant au contraire le concept d'une laïcité ouverte, ces études acceptent le principe d'une indétermination historique et sociale de la laïcité au Québec. Ce que signifie cette indétermination, les auteurs proposent de le penser selon trois axes qui structurent l'ouvrage : un examen des fondements de la laïcité, un ensemble d'analyses des dimensions sociales et politiques de la situation actuelle et enfin une discussion des aspects juridiques qui demeurent centraux dans l'ensemble du débat.

Deux mots me semblent exprimer la perspective des travaux réunis dans ce livre : d'abord, la nécessité de *penser* ces enjeux conçus comme enjeux du présent, ensuite la richesse d'une attitude philosophique et politique marquée par *l'ouverture*. Si ces mots ont acquis une telle portée, c'est qu'ils expriment deux tâches, deux devoirs qui se présentent aux jeunes générations. Je voudrais, en guise de préface à cet ensemble d'études, tenter de préciser ce que sont ces tâches dans un contexte d'indétermination. Le premier concerne la contribution des intellectuels dans une société en quête d'identité, le second concerne une éthique de l'ouverture dans une phase de crispation.

Un examen des principales contributions au débat, depuis les travaux de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (commis-

sion Bouchard-Taylor) et son rapport rendu public au printemps 2008 jusqu'à maintenant, montre un clivage important dans la proposition des principes fondamentaux sur la laïcité. Ce clivage oppose deux types de propositions. Tant sur la question de la neutralité de l'État que sur le principe de l'égalité, nous distinguons en effet la proposition de ceux pour qui la conception de l'État est assujettie à une forme absolue et préexistante de la laïcité, et ceux pour qui la laïcité demeure une question à penser dans le présent. Un tel clivage se déduit du travail même des intellectuels engagés dans le débat : entre le recours à un modèle historique déjà construit et fondé sur l'autorité de la France républicaine, mère de notre langue et de notre nation, et la confrontation avec un pluralisme croissant et un cadre politique comparé à sa propre indétermination, il était sans doute inévitable que l'enjeu démocratique se trouve rabattu sur le conflit entre une requête d'homogénéité et l'acceptation de la diversité au sein même de l'interprétation de nos chartes.

De la même manière que la France a vu surgir au cours des dernières décennies des penseurs soutenant une doctrine de la laïcité d'abord soucieuse de préserver l'héritage historique de la loi de 1905, dans un contexte d'anxiété identitaire favorisé par la mise sur pied de diverses commissions, le Québec a vu plusieurs de ses grands intellectuels – je pense notamment à Guy Rocher et Yvan Lamonde – reprendre ici ce flambeau républicain. Pour eux, la démocratie imposerait une représentation unitaire et homogène de toutes ses institutions. Selon cette représentation, la laïcité requiert de l'État l'expression d'une indifférence : l'État est une personne morale, abstraite, qui représente non pas des citoyens concrets, mais une idée. C'est la République, une et uniforme. Elle ne peut assumer aucune diversité dans la représentation qu'elle donne d'elle-même, et cette uniformité se fonde sur le traitement laïque et démocratique des citoyens, considérés non pas dans leur diversité réelle, mais dans leur appartenance à la république. Le lien de ce modèle à une requête de souveraineté, sans être toujours explicite, demeure essentiel.

Le contraste est grand entre l'exercice constitué par un tel recours à un modèle républicain et celui que nous trouvons chez

les intellectuels qui ont conçu leur tâche comme l'invention d'une forme particulière pour une société aux prises avec sa propre indétermination, sur le plan tant politique que juridique. Dans le présent livre, la tâche de penser reçoit dans les faits une définition très différente de celle que nous observons chez les intellectuels que je qualifie de « républicains ». Le recours aux principes du libéralisme politique est certes le trait principal, mais j'y vois surtout l'exercice d'une pensée dans le contexte concret d'une incertitude. À une société qui n'a pas fait le choix de sa forme politique, qu'il s'agisse d'une république ou d'une autre forme, le respect des libertés apparaît alors comme la définition même des tâches présentes de la pensée. J'ai parlé de tâches face à une situation de mutation, j'évoque aussi un devoir : celui de justifier avec rigueur, s'il faut l'envisager, la restriction des libertés.

À cette différence dans l'exercice de la pensée, différence qui trouve dans le présent livre une illustration très concrète, je souhaite en ajouter une autre : celle qui concerne l'ouverture et l'avenir. Derrière le projet républicain de « neutraliser » le visage de l'État, faut-il voir la réticence, voire le rejet du « visage » de la diversité ? Toute diversité dans une république une et indivisible fait problème : qu'il s'agisse de la diversité des convictions relatives au bien, aux formes de vie, aux valeurs, à la culture, toute diversité paraît irréconciliable avec la perfection 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. Dans le modèle républicain, l'idéal est le même, il doit être produit par l'éducation, qui a pour fonction de réduire la diversité.

Cet argument mérite discussion : le « visage » de l'État doit-il neutraliser toute différence ? Mais quel argument peut justifier une telle recherche de l'uniformité ? Le bien commun l'exige-t-il ? La requête d'une philosophie politique adaptée aux défis du présent découle de ces questions. Penser une laïcité ouverte, c'est accepter de s'engager dans la discussion des principes fondamentaux des libertés, sans faire intervenir un modèle posé *a priori*. Dans un contexte marqué par un pluralisme croissant, le

Québec a un devoir d'ouverture, et penser les exigences de cette ouverture constitue sans doute le défi le plus important du présent. Dans les études rassemblées ici, l'ouverture est considérée non pas comme un compromis, voire une équation d'accommodement, elle est plutôt pensée comme une richesse, le contraire d'une fermeture porteuse d'exclusion. Il s'agit d'une valeur, d'un principe engagé dans un débat qui ne saurait évoluer par la seule intervention d'un modèle repris d'ailleurs. Sur cette question de la laïcité, comme sur la question fondamentale de son statut politique, le Québec contemporain doit tracer son propre chemin et il ne progressera que si la tâche de pensée est assumée comme un devoir intellectuel et si l'ouverture demeure conçue comme une valeur et non comme un obstacle. Le présent livre y contribue exemplairement.

Introduction

Les défis du pluralisme au Québec

SÉBASTIEN LÉVESQUE

La question de la laïcité est devenue incontournable au Québec. Depuis la fameuse « crise des accommodements raisonnables », qui a mené à la mise sur pied de la désormais célèbre commission Bouchard-Taylor, nombreux sont les chroniqueurs, les universitaires et les politiciens qui se sont prononcés sur le sujet. Cela dit, considérant la nature des enjeux et des problèmes qu'elle soulève, l'intérêt porté à la laïcité n'a rien d'étonnant. La place de la religion dans l'espace public, l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et religieuse ainsi que les modalités d'accueil et d'intégration des personnes immigrantes sont autant de questions dont une société libre et démocratique comme la nôtre ne peut faire l'économie. C'est d'autant plus vrai que le Québec, à l'instar des autres nations démocratiques, est marqué durablement par ce que le philosophe John Rawls appelait le « fait du pluralisme raisonnable ». Ici comme ailleurs en Occident, donc, la question du vivre-ensemble se pose avec toujours plus d'acuité. Comment le Québec peut-il relever les défis du pluralisme ? Quel modèle de laïcité lui sied le mieux ? Voilà le genre de questions avec lesquelles le Québec est présentement aux prises.

En novembre 2013, le gouvernement du Québec, avec le Parti québécois à sa tête, déposait le controversé projet de loi n° 60 (communément appelé la Charte des valeurs québécoises). Avant lui, le gouvernement libéral de Jean Charest, en réponse aux recommandations du rapport Bouchard-Taylor, avait présenté le timide projet de loi n° 94. Ces deux projets de loi ont cependant fait l'objet de vives oppositions et sont pour ainsi dire « morts dans l'œuf ». Quant aux débats qu'ils ont suscités, ils n'en demeurent pas moins bien vivants. Il faut dire que la notion de laïcité se prête dans les faits à diverses interprétations autour desquelles s'articulent de profonds désaccords. Ces interprétations se déclinent généralement sur deux axes : celui, d'abord, de la laïcité dite « stricte » ou « républicaine », laquelle s'accompagne le plus souvent de l'interdiction pour les agents de l'État d'arborer des signes religieux dans les institutions publiques, puis celui de la laïcité dite « ouverte », avec laquelle le droit à l'expression religieuse des individus demeure intact (ou presque).

Cet ouvrage collectif regroupe un ensemble de contributions qui ont en commun de se vouer à la défense d'une laïcité ouverte au Québec, c'est-à-dire une laïcité soucieuse du respect de l'égalité morale des individus et de la protection de leurs libertés de conscience et de religion. Il réunit pour l'occasion des intellectuels issus d'horizons académiques et culturels différents, mais néanmoins animés par une même conviction selon laquelle une authentique laïcité se devrait, autant que faire se peut, de participer à protéger et à étendre les libertés et les droits fondamentaux de la personne, et non à les restreindre. Cela dit, comme nous le verrons plus loin, cela ne signifie pas que les libertés individuelles soient absolues ou illimitées pour autant. Seulement, nous considérons que, dans une société libre et démocratique comme la nôtre, elles constituent une norme de base à laquelle toute entorse ou limitation nécessite une justification forte.

Outre leur volonté de se porter à la défense de la laïcité ouverte, les auteurs souhaitent par ailleurs offrir au néophyte comme au spécialiste l'occasion de réfléchir aux différentes facettes de la laïcité, de sorte qu'il devrait être en mesure d'en comprendre les fondements et les implications. Le titre de

l'ouvrage, *Penser la laïcité québécoise*, évoque ainsi la nécessité de se pencher sur l'état de la laïcité au Québec et sur son avenir. L'ensemble est construit selon une approche pluridisciplinaire et divisé en trois parties distinctes : la première s'attarde aux fondements théoriques de la laïcité, la seconde à ses dimensions sociologique et politique et la troisième à sa dimension juridique. Il va sans dire, cependant, que ces parties sont liées l'une à l'autre, alliant la théorie et la pratique, c'est-à-dire la réflexion à ses divers champs d'application.

La première partie de l'ouvrage s'intéresse à la dimension proprement philosophique de la laïcité et s'ouvre sur un texte de Jocelyn Maclure, lequel fait en quelque sorte le « tour du jardin » en nous présentant les différents modèles de laïcité, rejetant de ce fait l'argumentaire de ceux qui prétendent qu'il n'existe qu'une laïcité, soit la laïcité sans adjectif. Cette esquisse nous permettra par ailleurs de comprendre le sens et les implications de la laïcité, ainsi que ses modalités d'application.

Le texte suivant est de Daniel Weinstock, lequel s'affaire à démontrer que l'idée – très répandue – selon laquelle laïcité et multiculturalisme seraient incompatibles est non seulement inappropriée, mais carrément erronée, puisqu'elle est contraire à l'interprétation selon laquelle la laïcité et le multiculturalisme, dans leurs acceptions libérales, servent précisément à assurer la neutralité de l'État.

Pour Cécile Laborde, la laïcité est une composante essentielle de toute démocratie libérale. Une laïcité bien ordonnée se doit cependant d'être « critique », c'est-à-dire capable de se penser elle-même et toujours soucieuse de demeurer en phase avec le contexte historique et socioculturel dans lequel elle s'inscrit.

Sébastien Lévesque propose quant à lui un texte qui s'applique à définir le véritable sens de la neutralité de l'État. L'État, s'il doit effectivement demeurer neutre sur le plan religieux, ne doit pas être pour autant indifférent ou hostile à l'égard du fait religieux, bien au contraire.

Nombreux sont les intellectuels et les politiciens québécois qui prennent la laïcité française pour modèle. Dans un texte très étoffé, Valérie Amiraux et David Koussens mettent en garde contre cette fâcheuse tendance en rappelant, d'une part, que la laïcité française ne saurait être réduite à la représentation caricaturale que plusieurs s'en font, puis en montrant que c'est à tort qu'on lui attribue une mission d'intégration.

La deuxième partie rassemble des textes qui mettent en relief les implications de la laïcité dans les sphères sociale et politique. Dans un premier temps, François Boucher s'attaque à l'épineuse question du financement public des écoles confessionnelles en montrant qu'il est possible de concilier la diversité et le libre choix des parents en matière d'éducation avec l'intérêt général de la société à former de « bons citoyens ».

Dans le texte suivant, Ianik Marcil s'applique à nous montrer l'importance des relations économiques en général et au travail, en particulier dans la construction de l'identité individuelle. Ce faisant, l'auteur avance l'idée que, dans leur tentative pour redéfinir le vivre-ensemble, les démocraties libérales devront nécessairement tenir compte des revendications de reconnaissance au sein des « institutions intermédiaires ».

Et si le débat sur la laïcité n'en était pas vraiment un? C'est du moins la thèse que défend Leïla Benhadjoudja, suggérant qu'il s'agit plutôt d'une controverse au sujet des femmes musulmanes. De fait, souligne l'auteure, le débat sur le voilement ou le dévoilement des femmes musulmanes met davantage en lumière le processus de racialisation des musulmans plutôt que les angles morts de la laïcité au Québec.

Bochra Manai nous présente quant à elle le concept de « ville inclusive », c'est-à-dire la ville conçue comme le réceptacle de la diversité, de la différence et de la présence de l'altérité. Ce faisant, elle porte toutes les possibilités de coexistence, qu'elles soient faites de conflits ou de cohabitation pacifique. Et si la ville était porteuse de leçons pour ceux qui réfléchissent à la question de la laïcité?

Pascale Fournier, enfin, présente une perspective féministe sur la laïcité et plus particulièrement sur la Charte des valeurs québécoises. Il importe, selon l’auteure, de réfléchir aux diverses implications de ce projet de loi dans la vie sociale et économique des femmes ainsi qu’au type de féminisme qu’il sous-tend. Puisqu’elle n’octroie aucun nouveau droit aux femmes, cette charte peut-elle vraiment se targuer d’être féministe ?

La troisième et dernière partie de l’ouvrage s’attarde à la dimension juridique de la laïcité. Sans surprise, le projet de Charte des valeurs québécoises du Parti québécois occupe une place de choix dans les préoccupations de nos auteurs. Il faut dire que, de par sa nature et son importance, ce projet de loi soulève de nombreuses questions d’ordre juridique.

Dans un texte particulièrement riche et éclairant, Pierre Bosset nous offre une analyse des fondements juridiques de la laïcité québécoise. Considérant les exigences juridiques qui sont d’ores et déjà imposées à l’État par la constitution (plus précisément par les chartes des droits), il apparaît douteux, aux yeux de l’auteur, que le Québec ait véritablement besoin d’une loi sur la laïcité pour garantir l’exercice des libertés de conscience et de religion.

Sur un ton plus polémique, Jérôme Lussier nous rappelle ensuite que la protection constitutionnelle des droits et libertés constitue notre meilleure arme contre la tyrannie de la majorité. Ce faisant, il s’inscrit en faux contre ceux qui tendent à assimiler notre État de droit à une « dictature des juges ».

Louis-Philippe Lampron complète l’ensemble en nous offrant une lecture critique de la Charte des valeurs québécoises. Son jugement est sans appel : l’apport de ce projet de loi au droit québécois est pour ainsi dire nul, si ce n’est de la controversée – et malheureuse – mesure visant à interdire le port de signes religieux chez les agents de l’État.

Tout indique que le débat sur la laïcité québécoise n’est pas sur le point de s’achever. Plus que jamais, cependant, les Québécois sont avides de solutions. Résolument engagés en

faveur d'une laïcité ouverte, les textes présentés dans cet ouvrage n'en sont pas moins animés par le désir d'alimenter un débat public respectueux et constructif. Il faut dire qu'en dépit des désaccords importants qui persistent entre les tenants de la laïcité stricte ou républicaine et ceux de la laïcité ouverte, un consensus semble se dessiner autour de la nécessité de mieux définir les contours de la laïcité québécoise. Puisse cet ouvrage y contribuer.

Première partie

**FONDEMENTS THÉORIQUES
DE LA LAÏCITÉ**

Comprendre la laïcité. Une proposition théorique¹

JOCELYN MACLURE

La laïcité est un concept contesté en pratique tant dans les régimes démocratiques que dans les débats savants. Du débat sur la déconfessionnalisation du système scolaire et l'affaire du foulard des années 1990 jusqu'à la récente controverse sur la Charte de la laïcité proposée par le Parti québécois, en passant par la commission Bouchard-Taylor, le « débat des manifestes² » et le projet de loi 94, le Québec a beaucoup réfléchi et débattu sur le modèle de laïcité qui lui sied le mieux. Au moment de l'écriture de ce texte³, le gouvernement du Parti libéral planche en principe sur un texte législatif sur la laïcité et l'encadrement des demandes d'accommodement fondées sur des croyances religieuses.

-
1. Je remercie Catherine Rioux pour ses commentaires et son travail d'édition.
 2. P. Bosset, D. Leydet, J. Maclure, M. Milot, D. Weinstock et collab. (2010, 3 février). « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*. Retiré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/282309/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste>. Cf. Coalition laïcité Québec (2013, mars). Manifeste pour un Québec laïque et pluraliste. Retiré de <http://www.laicitequebec.org/manifeste.php>.
 3. Juillet 2014.

Le principe voulant que l'État québécois doive être laïque jouit d'un large consensus. Des désaccords profonds subsistent toutefois sur le sens et les implications de la laïcité. Mon but principal dans ce texte est d'esquisser un cadre théorique permettant de comprendre ce qu'est la laïcité, ainsi que ses modalités d'application. Mon analyse sera d'abord de nature conceptuelle, mais j'illustrerai mon propos en me référant à différentes façons de concevoir le rapport État-religions dans les régimes démocratiques. Ma perspective sera aussi « normative » en ce sens que je réfléchirai à ce à quoi devrait ressembler un État laïque, donc aux aspirations de la laïcité.

UNE ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA LAÏCITÉ⁴

La laïcité est un concept politique synthétique. La laïcité est un concept politique en ce sens qu'elle est une modalité de l'État et des institutions publiques. Elle est un attribut de l'État, une façon de le concevoir dans ses rapports avec les croyances, les pratiques et les institutions religieuses. Cette prémisse n'est guère controversée. Les intervenants dans le débat acceptent la distinction proposée par le rapport Bouchard-Taylor entre les institutions publiques et les individus. Dans un régime démocratique, le pouvoir public doit être laïque, alors que les individus sont considérés comme souverains par rapport à leurs convictions de conscience. En d'autres termes, la laïcité ne force pas les individus à renoncer à la religion s'ils ne le souhaitent pas. Au contraire, comme nous le verrons, elle assure la liberté de conscience de tous les citoyens. Les théocraties et les pays officiellement athées ne sont pas laïques.

4. Je reprends et révisé ici une conceptualisation élaborée avec Charles Taylor dans le rapport Bouchard-Taylor et dans *Laïcité et liberté de conscience*. Cf. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008). *Rapport final intégral de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, chapitre 7. Retiré de <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf>. Cf. J. Maclure et C. Taylor (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Les Éditions du Boréal.

La laïcité est aussi un concept synthétique. En tant que principe institutionnel, la laïcité est fondée sur l'interaction entre un ensemble de sous-principes. Bien que l'on évoque souvent la laïcité comme un principe monolithique – « il faut appliquer la laïcité de l'État ! » –, elle repose sur une pluralité de sous-principes qu'elle doit tenter d'harmoniser.

La proposition que la laïcité soit un principe synthétique est elle aussi largement acceptée. De façon inductive, il est facile de montrer comment les régimes empiriques de laïcité reposent sur une pluralité de principes. Prenons d'abord le cas de la France. Le premier article de la Loi de séparation des Églises et de l'État de 1905 stipule que « la République assure la liberté de conscience », alors que le second article établit que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte » (principe de séparation). Le rapport Stasi sur l'application du principe de laïcité affirme de son côté que la laïcité française s'incarne dans les trois principes suivants : 1) la liberté de conscience, 2) le statut juridique égal de toutes les options religieuses et spirituelles, 3) la neutralité de l'État par rapport aux religions⁵.

De même, le premier amendement à la constitution américaine stipule que le Congrès ne doit pas adopter des lois qui auraient pour effet d'établir une religion ou de prohiber le libre-exercice de la religion, énonçant ainsi les principes de « non-établissement » et de « libre-exercice » de la religion. Comme en témoigne la jurisprudence américaine, il n'est pas toujours aisé pour les tribunaux de concilier ces deux principes.

Passer d'une conception moniste à une conception plurielle et synthétique de la laïcité est un premier pas nécessaire, mais insuffisant. Il faut aussi reconnaître que les principes de la laïcité appartiennent à des catégories ou des types différents. Sans reprendre intégralement la proposition ici, Charles Taylor et moi avons soutenu qu'il est impératif de distinguer les « finalités » de la laïcité de ses « modes opératoires ». En résumé, les modalités

5. Cf. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2003). *Rapport Stasi*. Retiré de <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>.

institutionnelles par lesquelles on définit généralement la laïcité, à savoir la séparation entre l'État et la religion et la neutralité de l'État par rapport aux religions, sont en fait les moyens à la disposition de l'État civil démocratique pour en arriver aux fins de la laïcité, c'est-à-dire sa volonté d'accorder un respect égal à tous les citoyens nonobstant leur conception de la vie bonne et de respecter leur liberté de conscience et de religion. Les principes de neutralité et de séparation n'ont pas une valeur intrinsèque; c'est parce que nous croyons que les citoyens ont droit à la même considération de la part de l'État et que l'exercice de leur liberté de conscience doit être favorisé et qu'il est nécessaire qu'il y ait une certaine distance et indépendance entre l'État et les religions. La neutralité et la séparation sont des principes institutionnels dont la valeur vient de leur capacité de permettre à l'État d'accorder une considération égale et de respecter la liberté de conscience de tous les citoyens.

Cette distinction entre les finalités morales et les modes opératoires de la laïcité est essentielle pour comprendre les tensions inévitables qui surgissent dans les régimes laïques et pour exercer notre jugement de façon éclairée au sujet de ces tensions. Il n'est pas rare que des citoyens ou des intellectuels affirment qu'il soit nécessaire de limiter la liberté de religion d'un citoyen ou des membres d'un groupe, car la pratique religieuse ciblée contreviendrait à la neutralité religieuse de l'État; pensons, par exemple, au discours justificatif de l'interdiction des signes religieux facilement visibles par les employés des organismes publics pendant le débat sur la Charte de la laïcité. Or, cette justification n'est plus disponible si l'on accepte la primauté des fins sur les moyens. Si l'on veut interdire ou limiter une pratique religieuse au nom de la laïcité, il faut en dernière analyse le faire parce qu'elle entre en conflit avec le principe du respect égal dû à tous ou pour protéger les libertés de conscience et de religion d'autrui⁶.

6. J'explique pourquoi je considère que l'interdiction des signes religieux visibles pour les employés des organisations publiques constitue une atteinte déraisonnable au droit à l'égalité ou à la liberté de religion des personnes concernées dans J. Maclure (2014, mars). «Laïcité et fédéralisme. Le débat sur la

Prenons un exemple pour illustrer cet argument. Dans une école publique fréquentée très majoritairement par des enfants issus de familles catholiques, les parents ou la direction de l'école pourraient vouloir installer un crucifix dans les locaux ou réciter une prière avant le début des classes, tout en permettant aux enfants d'être exemptés s'ils ne souhaitent pas prier. Du point de vue de la laïcité de l'État, je considère que ces pratiques ne sont pas souhaitables et justifiées puisque l'institution publique qu'est l'école s'identifie ici à une communauté religieuse particulière et relaie certains de ses symboles et pratiques. Ce faisant, elle n'accorde pas un respect égal, du moins s'il s'agit d'une communauté diversifiée sur le plan des croyances et des valeurs, à tous les citoyens. Les familles et les élèves non religieux et non catholiques sont traités comme des citoyens de deuxième ordre. Si l'identification de l'école au catholicisme favorise l'exercice de la liberté de religion des familles catholiques, elle porte atteinte au principe du respect égal dû à toutes les familles⁷.

L'objectif ultime de l'État laïque est ainsi la conciliation optimale des principes de respect égal et de liberté de conscience, en sachant qu'une harmonisation parfaite est sans doute impossible en pratique. Des conflits peuvent subsister entre l'égalité et la liberté et, surtout, l'élaboration d'un modèle concret de laïcité s'inscrit toujours dans une histoire particulière et doit composer avec les contingences et les singularités propres à chaque contexte. Cette conciliation optimale du respect égal et de la liberté de conscience exige d'une façon ou d'une autre différents degrés de séparation entre le pouvoir politique et les religions et de neutra-

Charte de la laïcité dans le contexte fédéral canadien», *L'idée fédérale*. Retiré de <http://ideefederale.ca/wp/?p=2912>. Voir aussi Collectif d'auteurs (2014, janvier). *60 chercheurs universitaires pour la laïcité, contre le projet de loi 60*, Mémoire déposé à la commission parlementaire sur le projet de loi 60, Assemblée nationale du Québec. Retiré de <http://www.fp.ulaval.ca/fileadmin/philolo/documents/faculte/personnel/professeurs-reguliers/jocelyn-maclure-laicite.pdf>.

7. Les conceptions de l'égalité en tant qu'identité de traitement – qui excluent ainsi les pratiques d'accommodement – peuvent par ailleurs heurter la liberté de conscience et de religion des membres de certains groupes minoritaires. Je pense par exemple aux thèses défendues par Brian Barry et par Brian Leiter. Cf. B. Barry (2001). *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press; B. Leiter (2013). *Why Tolerate Religion*, Princeton, Princeton University Press.

lité religieuse de l'État. Plutôt que d'être « ouverte » ou « stricte », la laïcité doit tenter d'être « équilibrée⁸ ».

Cette conceptualisation de la laïcité a un certain nombre d'avantages. D'abord, comme je viens de le souligner, elle nous offre un cadre nous permettant de penser les dilemmes et les conflits à propos du rapport entre les institutions publiques et la religion. Ensuite, sur un plan strictement descriptif, elle permet de comprendre pourquoi les États peuvent être considérés comme laïques, même si les principes institutionnels de séparation et de neutralité ne sont pas réalisés parfaitement en pratique. Enfin, elle nous donne la possibilité de raffiner les comparaisons entre les expériences empiriques en matière de rapports État-religions.

Un des constats auquel arrivent systématiquement les chercheurs en sciences sociales qui étudient les rapports concrets entre l'État et les religions est qu'une séparation étanche et une neutralité étatique intégrale ne s'observent nulle part. Même dans les régimes de laïcité républicaine, on trouve des exemples de soutien et de contrôle de la religion par l'État. Nous savions par exemple que l'État français emploie des accompagnateurs spirituels de différentes confessions dans les hôpitaux, les prisons et l'armée. Le politologue Christophe Bertossi nous apprend maintenant que l'État français est le seul dans le monde occidental à financer et à organiser le hajj, c'est-à-dire le pèlerinage des soldats français musulmans à la Mecque⁹. La France compte par ailleurs un plus grand nombre de congés fériés coïncidant avec des fêtes catholiques que n'en compte le Québec, et finance aussi davantage les écoles privées confessionnelles. L'État français, en créant le Conseil du culte musulman, se trouve à choisir et à financer son interlocuteur principal eu égard aux enjeux touchant

-
8. Pour le concept de laïcité « équilibrée », voir J. Maclure et G. Leroux (2014, 23 janvier). « Charte – Poursuivre sur le chemin de la laïcité équilibrée », *Le Devoir*. Retiré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/397939/poursuivre-sur-le-chemin-de-la-laicite-equilibree>. Voir aussi G. Laforest, *Un Québec exilé dans la fédération* (2014, à paraître). Montréal, Québec Amérique.
 9. Christophe Bertossi, présentation au séminaire *Modes of Secularism and Religious Responses VI*, Institute for Human Sciences, Vienne, 12 juin 2014.

à la réalité musulmane en France. Nous sommes par conséquent bien loin d'un régime de séparation et de neutralité complètes. De tels exemples de reconnaissance, d'accommodement et de contrôle étatiques de la religion peuvent être trouvés dans tous les pays laïques. Au Canada, la « suprématie de Dieu » est affirmée dans le préambule de la Loi constitutionnelle de 1982 et un crucifix est toujours visible au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale à Québec. La séparation entre l'État et les religions et la neutralité religieuse du pouvoir politique sont des modalités institutionnelles qui prennent différentes formes et qui sont réalisées à des degrés divers, y compris dans les pays comme la France, la Turquie et le Mexique où la laïcité est un principe constitutionnel explicite.

Par ailleurs, sur le plan de la politique comparée, les chercheurs en sciences sociales aiment distinguer les États démocratiques sur la base des rapports qu'ils entretiennent avec les religions. On distingue ainsi les régimes de « séparation » (États-Unis, France, Turquie), de « reconnaissance/partenariats » (Autriche, Espagne) et d'« établissement » (Royaume-Uni, Danemark, Norvège) ou d'« établissements multiples » (l'ancien système des « piliers » aux Pays-Bas et en Belgique). Cette typologie est utile, car elle met en relief des différences juridico-politiques réelles entre les États démocratiques. Elle a toutefois le désavantage de laisser entendre que seuls les régimes de « séparation » sont véritablement laïques, et qu'il y aurait donc des différences profondes sur le plan de l'éthique politique entre des pays comme les États-Unis et le Royaume-Uni ou la France et le Danemark, camouflant ainsi les similarités entre ces régimes. Or, les pays qui ont encore aujourd'hui une religion officielle tentent généralement eux aussi d'accorder une considération égale à tous les citoyens et de respecter leur liberté de conscience. Des pays comme le Royaume-Uni, la Norvège et le Danemark sont dans les faits des régimes d'établissement fortement atténués (*weak establishment*) dans lesquels le Parlement est souverain. Bien que l'Église officielle détienne toujours un statut privilégié, ses liens

avec le pouvoir politique ont été assouplis¹⁰. La nouvelle constitution tunisienne place sans doute la Tunisie dans cette catégorie. L'Islam est la religion officielle, mais la charia n'est pas la source du droit positif, et l'égalité entre les hommes et les femmes ainsi que la liberté de culte sont protégées. Comme nous l'avons vu, les régimes de laïcité reconnaissent, accommodent et contrôlent les religions d'une multitude de façons. Sur le plan de l'analyse normative comparative, cela n'a guère de sens de séparer les types de régime sur la base de ce que dit la constitution sur le rapport entre l'État et les religions.

PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LAÏCITÉ

Une analyse strictement conceptuelle de la laïcité ne saurait être suffisante. En tant que principe politique servant à penser le rapport entre les institutions publiques et les religions, la laïcité est fortement influencée par les traditions nationales en matière de culture et d'éthique politiques. C'est ainsi que, sur le plan de la philosophie politique, il est possible de dégager des grands idéaux-types ou modèles de laïcité. Un régime de laïcité peut par exemple tendre vers le républicanisme, le libéralisme ou le pluralisme libéral et le conservatisme.

La laïcité républicaine

La laïcité républicaine est d'inspiration rousseauiste. Sans faire l'économie des principes de respect égal et de liberté de conscience mentionnés plus haut, elle ajoute d'autres finalités à la laïcité, la principale étant une préoccupation forte envers le bien commun ou l'intérêt général. La poursuite du bien commun

10. Comme le soutient Tariq Modood, on trouve des formes de « laïcité modérée » (*moderate secularism*) dans la majorité des États européens. Cf. T. Modood (2010). « Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion », *The Political Quarterly*, 81 (1), p. 4-14. Pour une discussion de la thèse de Modood, voir J. Maclure (2013). « Political Secularism: A Sketch », *RECODE Working Paper Series*, Online Working Paper n° 16. Retiré de <http://www.recode.info/wp-content/uploads/2013/09/Maclure-RECODE-August-2013.pdf>.

exigerait selon ce point de vue une relation quasi immédiate entre l'État et le citoyen et une séparation stricte entre le public et le privé : l'État ne reconnaît que des citoyens et les appartenances et loyautés particularistes des individus doivent être exprimées dans la sphère privée. La religion et l'ethnicité, par exemple, en tant que sources identitaires qui différencient les citoyens, ne peuvent être reconnues ou accommodées par l'État. On reconnaît ici la suspicion rousseauiste envers les corps intermédiaires entre l'État et les citoyens ; une suspicion fondée sur la prémisse voulant que les appartenances particularistes des citoyens teintent négativement la délibération de ces derniers sur le bien commun. Une laïcité républicaine protège la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens, mais cette liberté, conçue comme négative, exclut les « accommodements raisonnables » et autres traitements différenciés sur la base de la religion¹¹.

La laïcité libérale-pluraliste

La laïcité libérale voit la séparation entre l'État et les religions et la neutralité religieuse de l'État comme étant d'abord au service de la protection des droits individuels fondamentaux comme le droit à l'égalité et à la non-discrimination, ainsi que la liberté de conscience et de religion¹². J'ajoute l'attribut « pluraliste » pour qualifier les régimes de laïcité libéraux qui sont sensibles à la recomposition et à la diversification de leur population et au sort des membres des groupes religieux minoritaires. La liberté de religion n'est pas vue comme absolue – l'État ne doit pas favoriser les membres d'une religion ou les personnes religieuses en général –, mais elle jouit d'une protection substantielle, et son

11. J'exclus ici de l'analyse les conceptions républicaines alternatives comme celles de Philip Pettit et celle de Cécile Laborde. Cf. P. Pettit (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press; C. Laborde (2010). *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil.

12. Cf. J. Locke (1686, 1710 trad. de Jean Le Clerc). *Lettre sur la tolérance*. Retiré de http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/lettre_sur_la_tolerance/lettre_sur_la_tolerance.pdf.

exercice sera favorisé, entre autres par le recours à des mesures d'accommodement raisonnable¹³.

La laïcité conservatrice

La laïcité conservatrice accepte les deux finalités morales de l'État laïque esquissées plus haut, mais considère néanmoins que des formes de reconnaissance spéciale de la religion majoritaire ou historiquement dominante sont compatibles avec la laïcité. Je pense par exemple à la récitation d'une prière au début des séances d'un conseil municipal ou à la présence d'un crucifix dans les salles de cours ou dans d'autres institutions publiques. Comme l'a soutenu la commission Bouchard-Taylor, il faut accepter de distinguer ce qui relève du patrimoine historique d'une société – les toponymes, la croix sur le mont Royal à Montréal, etc. – et ce qui constitue une forme d'identification de l'État à une religion. Lorsqu'une institution publique affiche un symbole religieux ou incorpore une pratique religieuse, elle offre par le fait même un soutien privilégié à une religion particulière, enfreignant ainsi le principe du respect égal que l'État doit à tous les citoyens. Une tendance en vertu de laquelle des signes ou des rituels chrétiens sont redéfinis en termes œcuméniques ou considérés comme ne portant pas atteinte aux droits de ceux qui ne partagent pas la religion de la majorité semble toutefois se dessiner dans plusieurs démocraties, ce qui ne va pas sans poser problème sur le plan de la nécessaire laïcité de l'État¹⁴.

13. Il s'agit là de la conception normative de la laïcité que je défends dans mes travaux. Cf. J. Maclure et C. Taylor (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Les Éditions du Boréal. Cf. J. Maclure (2014, mars). « Laïcité et fédéralisme. Le débat sur la Charte de la laïcité dans le contexte fédéral canadien », *L'idée fédérale*. Retiré de <http://ideefederale.ca/wp/?p=2912>.

14. Voir les jugements *Town of Greece v. Galloway*; *Saguenay (Ville de) c. Mouvement laïque québécois*; *Lautsi and Others v. Italy*.

CONCLUSION

Les sociétés démocratiques s'entredéchirent régulièrement au sujet de la place de la religion dans la vie collective. Le Québec ne fait pas exception à la règle. Bien que l'expérience québécoise en matière de laïcité depuis la Révolution tranquille ait beaucoup à offrir, en particulier pour atteindre l'équilibre entre les finalités de l'État laïque esquissées plus haut, il est maintenant temps de faire un pas de plus dans le développement du modèle québécois en clarifiant et en codifiant davantage ses principes et ses modalités d'application. Un grand nombre de citoyens considèrent, à tort ou à raison, que les balises encadrant les demandes d'accommodement ne sont pas suffisamment claires. Une intervention explicite du législateur pourrait clarifier les termes du débat et permettre une discussion publique plus mature et éclairée sur le rapport entre l'État et les religions au Québec.

Laïcité et multiculturalisme : même combat ?

DANIEL WEINSTOCK

I

Il se dit au Québec beaucoup de bêtises depuis quelque temps sur le multiculturalisme et sur la laïcité. Il ne s'agit pas dans le contexte de ce court texte d'en faire une recension complète. Je veux plutôt m'attaquer à une confusion qui est devenue dogme dans certains cercles de penseurs et de politiciens au Québec. Cette confusion consiste à affirmer que la laïcité et le multiculturalisme s'opposent, ou plus précisément que le multiculturalisme, qui aurait été imposé au Québec par la Charte canadienne des droits et libertés, empêche l'atteinte de la laïcité. Ce que je voudrais démontrer ici, c'est qu'il y a une manière de concevoir ces deux concepts qui les rend non seulement compatibles, mais conceptuellement interdépendants. Par ailleurs, les penseurs et les politiciens auxquels je fais référence n'ont pas le choix de reprendre ces interprétations à leur compte, puisque ce sont celles qui sont le plus compatibles avec une autre norme qu'ils chérissent, celle de la neutralité de l'État.

II

Le multiculturalisme peut se comprendre de plusieurs manières. La distinction qui m'intéressera ici oppose un multiculturalisme perfectionniste et un multiculturalisme libéral.

Le multiculturalisme perfectionniste prétend que c'est une bonne chose que les sociétés soient divisées entre groupes culturels distincts, et que l'État devrait prendre des mesures pour promouvoir ces différences. À la limite, un multiculturaliste perfectionniste serait quelqu'un qui s'inquiéterait du rapprochement entre les cultures, du métissage, de l'effacement progressif des différences entre les cultures.

Un multiculturaliste libéral prétend que la diversité culturelle n'a pas de valeur intrinsèque. Elle n'a de valeur que pour ce qu'elle contribue à la vie des individus. La diversité culturelle n'est pas pour lui un objectif politique approprié. En tant que libéral, il défendra l'importance de protéger les droits individuels, y compris les droits qui permettent aux individus de s'associer avec ceux ou celles avec qui ils ont des affinités. L'exercice de ces droits donnera lieu dans certains contextes à une très grande diversité culturelle. Dans d'autres contextes, il produira une diversité moins grande. Le multiculturaliste libéral ne privilégie *a priori* ni le premier, ni la première, ni la seconde issue potentielle de l'exercice libre des droits individuels. Il est *libéral* avant d'être *multiculturaliste*.

Une autre manière de se représenter la position du multiculturaliste libéral consiste à affirmer qu'il s'oppose à ce que l'État impose aux citoyens une culture unique. Pour dire les choses plus précisément, il limitera son rôle dans la vie culturelle des individus à ce qui est strictement nécessaire pour atteindre certaines finalités étatiques incontournables, comme le fait de pouvoir communiquer avec ses citoyens. Compris de cette manière, le multiculturalisme consiste à penser que ce sont les citoyens qui font la culture, et non l'État. Le respect des droits, et notamment des droits associatifs, expressifs, et ainsi de suite contribue à faire en sorte que les citoyens soient protégés contre les velléités perfectionnistes de l'État.

III

La laïcité est également passible de multiples définitions. Comme dans le cas du multiculturalisme, il est possible de définir une conception perfectionniste et une conception libérale de ce concept.

Une laïcité perfectionniste, que l'on pourrait également qualifier de « républicaine », vise à réduire la place de la religion dans la société. Les justifications de cet objectif varient selon les auteurs. Pour certains, il s'agit d'unir les membres d'une société autour de ce qu'ils ont en commun, c'est-à-dire leur identité de citoyen, et de réduire les répercussions de ce qui les divise, notamment leurs identités religieuses. Pour d'autres, la justification de la volonté de réduire le rôle de la religion repose sur un jugement beaucoup plus critique de la religion. Elle serait de l'ordre de l'irrationnel, de la superstition, et le rôle de l'État serait de libérer ses citoyens de l'obscurantisme qu'elle représenterait.

Une laïcité libérale a une visée beaucoup plus modeste. Il s'agit d'immuniser les individus contre la volonté que certains pourraient avoir d'instrumentaliser l'État au nom d'une religion particulière. Un État laïque libéral va donc notamment protéger les libertés religieuses, par exemple au moyen de chartes des droits et libertés et de processus de contrôle judiciaire de la législation. En effet, une telle instrumentalisation n'est à craindre que de la religion majoritaire, qui est la seule à être outillée pour prendre possession de l'État par des moyens de mécanismes majoritaires. La protection des libertés religieuses, notamment des groupes religieux minoritaires, est donc un paravent efficace contre les velléités théocratiques du groupe religieux majoritaire.

Ainsi, alors que la laïcité perfectionniste ou républicaine s'oppose à la religion, la laïcité libérale s'oppose à la théocratie, c'est-à-dire au contrôle par un groupe religieux de l'appareil de l'État.

IV

Il est clair qu'il existe des similitudes entre les variantes perfectionnistes du multiculturalisme et de la laïcité. Les deux visent certaines finalités sociales (la diversité culturelle dans un cas, la disparition de la religion dans l'autre) et estiment qu'il est approprié d'user du pouvoir coercitif de l'État pour y parvenir.

Il est par ailleurs tout aussi clair qu'il existe de très fortes ressemblances entre les versions libérales du multiculturalisme et de la laïcité. Contrairement aux formes perfectionnistes, les variantes libérales de ces deux concepts ne visent aucune finalité sociale particulière. Elles cherchent à limiter la voie dans laquelle l'État peut s'immiscer dans certains aspects de la vie des citoyens, pensant qu'il leur revient de prendre leurs propres décisions dans les domaines religieux et culturels. Il leur revient, pour utiliser un vocable devenu courant dans les débats de philosophie politique, de vivre selon leurs propres « conceptions de la vie bonne ». Pour ce faire, le multiculturaliste, tout autant que le laïciste libéral, accorde une grande importance à ce que les droits individuels soient respectés. Ces droits permettront aux citoyens d'être les auteurs de leurs propres conceptions de la vie bonne, et leur permettront de résister aux ambitions que certains groupes culturels ou religieux majoritaires pourraient avoir d'instrumentaliser l'État afin d'en faire le véhicule d'une religion ou d'une culture particulière.

V

Revenons à l'affirmation selon laquelle le multiculturalisme serait un obstacle à la laïcité. Il est clair, à la lumière des distinctions qui viennent d'être mises de l'avant, que ce n'est que si la laïcité est entendue au sens perfectionniste qu'il y a conflit. La forme exacte que prend le conflit dépendra de l'acceptation que l'on adopte du concept de multiculturalisme. Un multiculturaliste perfectionniste qui estime que le foisonnement de cultures distinctes, y compris de cultures *religieuses* distinctes, doit représenter un objectif de l'État s'opposera évidemment à quelqu'un

pour qui la disparition éventuelle de la religion représente un objectif étatique louable.

Un multiculturaliste libéral garantira à ses citoyens des droits qui le protégeront contre les attaques qu'un État laïque perfectionniste pourrait vouloir lancer contre la liberté religieuse de ses citoyens.

Il est tout aussi clair qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la laïcité et le multiculturalisme dans leurs acceptions libérales. Au contraire, on pourrait penser qu'il s'agit en quelque sorte du même principe, le multiculturalisme protégeant les citoyens au moyen de droits individuels contre la domination politique d'un groupe culturel particulier, la laïcité contre un certain *type* de groupe culturel.

Ainsi, ceux qui affirment que le multiculturalisme fait obstacle à la laïcité doivent mettre de l'avant une conception perfectionniste de ce concept, une conception libérale étant parfaitement compatible avec la laïcité.

VI

Il n'y a aucun doute que de nombreux ténors de la laïcité au Québec ont émis des propos à forte saveur perfectionniste. L'emprise du républicanisme français demeure très forte chez les intellectuels et les politiciens québécois d'une certaine génération. Par ailleurs, une certaine analyse féministe ayant cours dans certains milieux intellectuels et politiques québécois converge avec la lecture républicaine, estimant qu'il est préférable de libérer les femmes du joug de la religion, même lorsque ces dernières ne se voient pas comme étant opprimées, ou bien lorsqu'elles insistent pour atteindre leur libération à leur manière.

Malheureusement, la seule conception de la laïcité qui soit compatible avec le discours dominant parmi les laïcistes québécois qui se sont portés à la défense de la Charte des valeurs québécoises est la conception libérale. Cela peut sembler étonnant, mais ça l'est moins lorsque l'on se représente toute l'ampleur que la valeur de la *neutralité* a occupée dans le discours

justificatif du Parti québécois et des intellectuels qui ont porté le projet de la charte. En effet, l'idée selon laquelle la charte était une nécessité, car sans elle il ne pourrait y avoir de véritable neutralité étatique, est devenue un véritable « mantra ».

La neutralité, c'est l'idée que l'État ne devrait pas se faire le véhicule de conceptions controversées de la vie bonne. Dans une société pluraliste, l'égalité citoyenne exige que l'État maintienne une position de neutralité. En effet, s'il devait y manquer, c'est-à-dire qu'il se mette à véhiculer une conception de la vie bonne, ou à en dénigrer d'autres, cela enverrait le message que certains citoyens sont, du point de vue de l'État, inégaux par rapport à ceux qui adhèrent à la conception dominante ou à ceux qui rejettent les conceptions dénigrées.

Or, comme nous venons de le voir, la seule conception de la laïcité qui soit compatible avec la neutralité est la conception libérale. La conception perfectionniste de la laïcité véhicule le message que les citoyens qui adhèrent à des conceptions de la vie bonne qui sont organisées autour de préceptes et de traditions religieux sont inférieurs à ceux pour qui la religion a été évacuée de leurs vies. La laïcité libérale ne transmet pas un tel message. Au contraire, son engagement par rapport à la valeur de l'égalité de tous les citoyens se mesure à l'importance qu'il accorde aux droits individuels, comme rempart contre un État qui se donnerait la mission d'imposer une conception de la vie bonne unique à ses citoyens, que cette conception soit religieuse ou laïque.

Ainsi, à moins de vouloir abandonner toute prétention neutraliste, la laïcité, que ce soit au Québec ou ailleurs, se doit d'être libérale. Et loin d'être incompatible avec le multiculturalisme, la laïcité libérale peut être vue comme émanant des mêmes préoccupations normatives, à savoir celle de vouloir éviter que l'État devienne le véhicule d'une culture particulière.

VII

Au moins deux objections peuvent être anticipées à cet argument. Je terminerai ce court texte en les formulant, et en tentant d'y répondre.

La première objection est que la conception de la neutralité sur laquelle repose la laïcité est avant tout une neutralité *religieuse*. Il est particulièrement important que l'État protège les citoyens contre la *théocratie*. Il est moins important qu'il les protège contre l'emprise de l'État par une majorité culturelle.

Une partie de cette objection peut facilement être concédée. Nous avons vu que l'État peut limiter la liberté culturelle de ses citoyens lorsque le fonctionnement même de l'État risque d'être fragilisé. Ainsi, lorsque les citoyens ne parlent pas tous la même langue, les multiples fonctions que l'État ne peut remplir que par la communication deviennent difficiles, voire impossibles. Il est parfaitement approprié qu'il impose une langue commune sur l'ensemble de son territoire, et que cette langue soit celle de la majorité.

Mais la position selon laquelle il convient que l'État impose à sa population des contenus culturels plus substantiels que ne l'est celui de la simple compétence de tous les citoyens dans la langue de la majorité est difficilement conciliable avec la conception limitée de la neutralité religieuse dont il vient d'être question. Pourquoi ? Parce qu'il y a fort à parier que, parmi ces contenus culturels plus substantiels, figureront notamment des contenus religieux. Dans un avenir proche, du moins, l'idée qu'il convient à l'État d'imposer des contenus culturels substantiels à la population dans sa totalité reviendra à dire qu'il conviendra de leur imposer des contenus religieux, les cultures modernes ayant été profondément façonnées par la religion et, faut-il le rappeler ?, par la religion de la majorité.

Cela est assez clair dans la position des laïcistes québécois, qui ont tenté de masquer l'incompatibilité dont je viens de faire état entre partialité culturelle et neutralité religieuse en invoquant des notions telles que celles de « patrimoine religieux » et

de caractère « ostentatoire » de certains signes religieux. En effet, certaines marques du rôle prépondérant du catholicisme dans la culture québécoise – pensons au crucifix accroché derrière le siège du président de l'Assemblée nationale – ont été exemptées de l'exigence de neutralité religieuse en étant « réinterprétées » comme ayant une signification davantage « culturelle » ou « patrimoniale » que religieuse. Pour ce qui est des signes religieux qu'arborent bon nombre de chrétiens, considérant leur caractère « non ostentatoire », ils auraient été pour leur part exemptés de l'exigence de neutralité religieuse qui, en vertu des dispositions du projet de loi 60, aurait été imposée aux adeptes d'autres religions.

C'est dire à quel point il est difficile de séparer au couteau ce qui relève de la religion et ce qui relève plus largement de la culture dès lors que l'on voit l'État comme étant investi de se faire le véhicule de contenus culturels plus substantiels que celui que représente la langue. Et c'est dire par conséquent à quel point il est difficile de conjuguer la non-neutralité étatique en matière culturelle avec une neutralité qui serait purement religieuse.

Une deuxième objection, c'est que la conception de la laïcité n'est ni perfectionniste, au sens où j'ai défini ce terme dans le contexte du présent texte, ni à proprement parler libérale. Comme la conception libérale, elle reconnaît l'importance des libertés associatives et expressives, et religieuses. Mais (et c'est là qu'elle se rapproche un peu plus de la conception perfectionniste) elle conçoit que ces droits puissent être limités dans une gamme de cas plus vaste que celle que serait prêt à tolérer un libéral.

Cependant, une conception libérale de la laïcité n'exige pas une application sans borne des libertés religieuses. Elle peut concevoir que certaines finalités importantes, comme celles qu'ont alléguées les ténors du Parti québécois dans la défense de la Charte des valeurs, puissent être invoquées pour limiter ces droits. Si le plein exercice des libertés religieuses empêche l'atteinte d'objectifs louables comme ceux de la neutralité de l'État, ou encore de l'égalité entre les hommes et les femmes, alors il convient même dans le contexte d'une conception libérale de la

laïcité ou du multiculturalisme de limiter les droits correspondants. Encore faut-il démontrer que ces droits font véritablement obstacle à l'atteinte de ces objectifs. Et, par ailleurs, encore faut-il reconnaître que, s'il y a une religion qui risque de poser problème du point de vue de ces objectifs en s'emparant de l'appareil de l'État, c'est bien celle de la majorité, plutôt que celles de groupes minoritaires.

VIII

Mon intention dans ce texte était de montrer qu'une incohérence profonde travaille la position de ceux qui, au Québec, ont ces dernières années prétendu que le multiculturalisme faisait obstacle à la laïcité. Dans la mesure où les défenseurs de la position qui a été celle du Parti québécois croient véritablement à l'importance de la neutralité étatique, ils doivent concéder qu'il y a bien moins de distance entre ces deux idéaux que ce qu'ils ont laissé entendre à la population québécoise.

Pour une laïcité critique

CÉCILE LABORDE

Quiconque est familier avec la diversité des modèles nationaux de laïcité se rend compte que la laïcité française n'est pas et ne peut être un modèle exportable. Reste toutefois à comprendre ce qui, dans la laïcité – au sens générique de *secularism* –, est universel. Dans ce court texte, je suggère dans un premier temps que la laïcité, dans une version minimale et bien définie, est un préalable à la démocratie libérale. Je montre ensuite que le défi pour les Français (ainsi que les autres Européens et les Québécois) est de savoir distinguer entre cette laïcité minimale, politique, et la version culturalisée, communautariste de la laïcité qui a pris, dans ces pays, un ascendant inquiétant ces dernières années. Il nous faut donc travailler à une laïcité critique – une laïcité qui saurait opérer un retour réflexif sur les conditions historiques, souvent contingentes et particularistes, de son émergence dans des contextes nationaux divers.

LAÏCITÉ ET DÉMOCRATIE LIBÉRALE

Trois dimensions de la laïcité politique semblent liées à l'idée même de démocratie : laïcité de juridiction, laïcité de justification et laïcité d'apparence.

Laïcité de juridiction : elle découle de ce que Mark Lilla a appelé la *Great Separation*, la séparation fondatrice de l'ordre politique moderne, entre le domaine spirituel et le domaine séculier. Classiquement, l'État fixe les règles communes dans le domaine temporel, mais ne s'occupe pas du salut des âmes. La recherche de ce dernier n'est pas dans l'intérêt public, et ne relève par ailleurs pas de la compétence de l'État. Symétriquement, dans un État laïque, les groupes religieux n'ont pas à imposer leurs croyances pour faire la loi de tous. Les implications institutionnelles et politiques de ce principe sont sujettes à la controverse politique (divers jugements sont possibles, par exemple, sur la question de la légitimité des partis religieux en système démocratique). Reste que la laïcité de juridiction – qui confie la souveraineté au peuple et aux institutions instaurant un régime libéral et démocratique – est à la base même de l'idéal démocratique et est largement acceptée, même par ceux qui par ailleurs remettent en cause les travers ethnocentriques et « postchrétiens » de la laïcité euro-atlantique.

Laïcité de justification ensuite : au niveau des principes fondamentaux, le *secularism* est une forme de neutralité constitutionnelle et politique. Partant de l'idée que le *demos* ne peut se soumettre à aucun texte divin ou à aucune règle théocratique, le libéralisme entend fonder l'État sur des principes que tous, en principe, peuvent accepter par l'exercice de la raison commune – ce que John Rawls ou Jürgen Habermas appellent la raison publique. La laïcité, dans ce sens minimal, permet le vivre-ensemble au-delà des différences, grâce à la neutralité religieuse des institutions publiques.

Ni la laïcité de juridiction ni la laïcité de justification, toutefois, n'impliquent que l'État ne « reconnait » pas le religieux. Elles n'impliquent pas nécessairement la séparation institutionnelle stricte. D'une part, il peut y avoir de bonnes raisons publiques pour que l'État reconnaisse le phénomène religieux. Un des plus

puissants ministères de la V^e République en France, par exemple, est le ministère de l'Intérieur et des Cultes. Même dans un État laïque, ce dernier favorise l'organisation et la concertation avec les communautés religieuses et garantit, de manière positive (paiement de salaires, etc.), la protection de la liberté religieuse dans les armées, les hôpitaux et les internats. D'autre part, la laïcité est compatible avec l'expression religieuse des citoyens, y compris dans la sphère publique. Il faut le rappeler clairement, au vu des dérives actuelles : seuls les agents de l'État, et non les citoyens eux-mêmes, sont soumis aux principes de laïcité. Encore convient-il de comprendre ce que l'obligation de neutralité elle-même implique pour les agents de l'État, au-delà de l'injonction de neutralité religieuse, qui leur demande d'éviter de se référer explicitement aux principes de leur foi dans l'exercice de leur fonction. Y a-t-il, en plus de la neutralité, une obligation *d'apparence symbolique* de neutralité ? C'est ce que je propose d'appeler la laïcité de présentation.

Laïcité de présentation. Cette dimension symbolique de la laïcité est revendiquée dans les mesures récentes d'interdiction du port de signes religieux dans les institutions publiques, en Europe comme au Québec. Elle fait référence à ce que les juristes appellent la fonction « expressive » du droit et du politique : la symbolique des uniformes, des symboles, des signes, des langues. Ainsi l'uniforme des agents publics – policiers, juges – est-il censé représenter, de manière visuelle et immédiate, l'impartialité de l'institution elle-même ? Soyons clairs : d'évidence, le port d'un signe religieux, pas plus d'ailleurs que la foi de l'agent, ne met pas en cause l'impartialité de ce dernier. Mais mettent-ils en question l'apparence d'impartialité ? Cela dépend des sociétés et des contextes : le symbolique (contrairement à la protection des droits fondamentaux, aux principes démocratiques, etc.) s'ancre dans des cultures politiques particulières, marquées par des traditions et des conflits. Dans des sociétés où la religion a été historiquement un clivage de profondes divisions politiques (Irlande, France), on peut comprendre que la culture politique dominante associe l'impartialité à ce que les Américains appellent la *naked public sphere*. Mais encore faut-il rappeler en quoi

l'apparence d'impartialité est importante : elle est importante dans les cas où les agents, soit à cause de leur fonction représentative (premier ministre, juge), soit à cause de leur fonction éducative (enseignant du primaire), peuvent être soumis à une obligation de réserve religieuse stricte.

De ce point de vue, les récentes mesures en France et au Québec vont à l'encontre de toute interprétation raisonnable de la laïcité de présentation. En France, l'interdiction du port du hijab par les mères accompagnatrices de sorties scolaires paraît difficilement justifiable (comme l'a d'ailleurs précisé le Conseil d'État dans son avis du 23 décembre 2013). Au Québec, le projet de Charte des valeurs québécoises posait des limites difficilement acceptables au port de symboles religieux, si elle s'applique de manière aussi extensive que prévu, à une catégorie large de « personnels de l'État », des enseignants d'université aux employés des municipalités. Dans les deux cas, français et québécois, il est à craindre que l'imposition d'une laïcité de présentation ciblée sur les signes « ostentatoires » des minorités religieuses ne serve qu'à les exclure, de manière ouvertement discriminatoire, d'un nombre croissant d'emplois publics.

Toute discussion sérieuse de la laïcité d'apparence doit par ailleurs prendre au sérieux l'invisibilité du religieux majoritaire dans les institutions publiques. Comme l'ont montré les controverses sur la présence du crucifix dans les écoles italiennes (arrêt CEDH *Lautsi*) et à l'Assemblée nationale du Québec, le rejet des signes religieux minoritaires va souvent de pair avec la tolérance des signes religieux majoritaires dans les institutions publiques – un des travers du communautarisme ethno-national dans lequel se drape trop souvent la laïcité. Dans les deux cas, toutefois, ce qui était en cause n'était pas la protection de la liberté religieuse d'*individus*, fussent-ils agents publics, mais plutôt l'apparence symbolique d'*institutions* publiques, censées appartenir à tous. C'est à celles-ci, de manière prioritaire, que doit s'appliquer la laïcité de présentation. En effet, la laïcité, en dernière analyse, demande que les institutions soient laïques précisément afin que les citoyens n'aient pas à l'être – pour qu'ils puissent pratiquer

leur religion, ou n'en pratiquer aucune. Il y a donc un lien étroit entre laïcité et liberté de conscience.

Je me suis efforcée de dessiner les contours d'une laïcité minimale – de dégager les principes de base de séparation du politique et du religieux qui sont inhérents à la notion de démocratie elle-même. J'ai aussi essayé de montrer que cette laïcité est à la fois contextuelle et fluctuante, car elle cherche à trouver un équilibre entre la neutralité religieuse des institutions publiques et la liberté de religion des citoyens (et des agents publics). C'est toutefois dans la zone grise qui existe entre cette vision minimale politique de la laïcité (qui est relativement consensuelle) et la version communautariste, culturalisée, de la laïcité qui s'est imposée dans chaque pays, que les débats les plus aigus se situent. L'hypothèse que je veux faire ici est qu'une des causes actuelles des dérives communautaristes de la laïcité est la difficulté que nous avons à distinguer ce qui relève de principes généralement et peut-être universellement acceptables, d'une part, et ce qui relève d'une culture politique nationale particulière, de l'autre. C'est cet effort de réflexivité qui motive ce que j'appelle la laïcité critique.

LAÏCITÉ CRITIQUE

Dans les débats actuels sur la place du religieux dans l'ordre constitutionnel en Europe et au Québec, on peut distinguer deux positionnements. D'une part, la *laïcité militante* affirme que la sphère publique existante est déjà laïque, et que cette laïcité se trouve menacée par des demandes religieuses – notamment musulmanes – de plus en plus radicales. On craint dès lors que ces nouveaux mouvements religieux n'acceptent ni la séparation des sphères entre le religieux et le politique ni la souveraineté de l'État. Face aux risques de désintégration de l'espace démocratique commun, le seul recours est de « réaffirmer les principes » : de défendre les institutions existantes.

D'autre part, le *multiculturalisme* développe une critique forte de la laïcité militante, montrant que la sphère publique

existante n'est ni neutre ni universelle, mais est en fait porteuse d'une culture et d'une religion particulière, qu'on appelle par exemple en France la « catho-laïcité ». Comme le souligne Jean-Paul Willaime, du calendrier chrétien aux normes de visibilité dans la sphère publique, en passant par le droit civil et familial, l'Europe laïque est beaucoup plus marquée par la « christianitude » qu'elle ne veut l'admettre. Au nom de la liberté de religion et du respect du pluralisme, le multiculturalisme demande l'accommodement maximal des demandes religieuses minoritaires, souvent en mobilisant le discours des droits de l'homme, notamment la liberté religieuse, l'éducation et les droits des parents et des communautés religieuses. Ce multiculturalisme a tendance à être pessimiste sur l'idée d'une sphère publique commune, et il reprend à son compte les idées de pluralisme juridique et de reconnaissance du droit familial religieux, par exemple.

Afin de naviguer dans un juste milieu entre ces deux extrêmes, la *laïcité critique* demande que l'on distingue clairement, dans chaque controverse, ce qui relève de l'universel et ce qui relève du particulier : les principes fondamentaux de la laïcité, d'une part, et leur inscription contingente dans une culture particulière, de l'autre. Les laïques ont raison de rappeler l'importance d'une sphère commune publique démocratique, fondée sur des idéaux et des pratiques que tous les citoyens peuvent accepter, et qui manifeste leur volonté de vivre ensemble, au-delà de leurs différences. C'est là le cœur de la laïcité. Mais les multiculturalistes ont raison de dire que les sphères publiques existantes ne sont pas nécessairement laïques en ce sens : elles sont catho-laïques, au mieux. En pratique elles restent biaisées en faveur des religions historiquement dominantes.

Que faire alors ? Il s'agit de ne pas abandonner l'idéal régulateur et de travailler à une meilleure adéquation entre principes et pratiques. Cela implique que l'on rejette l'idée très en vogue en France – et de plus en plus, hélas – selon laquelle « la laïcité, c'est une culture ». Cela est vrai dans le sens que, historiquement, la laïcité est inscrite dans la trajectoire particulière des transformations internes de la chrétienté – en France, par exemple, elle

est profondément marquée par le sceau de l'anticlérisme républicain du XIX^e siècle. Mais, réalité historique, la « culturalisation de la laïcité » ne saurait être un principe normatif, au risque d'être érigée en dogme sectaire et anachronique. Il convient donc, au nom des idéaux universels de la laïcité, de résister à la culturalisation de la laïcité. Il s'agit de revenir à des principes fondamentaux du vivre-ensemble, qui impliquent une critique permanente des constructions existantes des sphères publiques dites laïques.

Ayant développé ces idées plus largement dans mes travaux précédents sur le républicanisme critique, je me contente ici d'illustrer cette suggestion par référence à deux débats récents : l'accommodement raisonnable et l'interdiction du voile intégral. Avec ces deux exemples, je montre comment on peut repenser les idéaux démocratiques d'égalité et de liberté, en critiquant l'interprétation étroite qui en est souvent faite, notamment en France.

Les accommodements raisonnables. Selon la laïcité militante, toute reconnaissance du particularisme religieux est une brèche à l'égalité laïque. Accorder à certains musulmans le droit de s'absenter de leur travail pour la prière du vendredi, par exemple, serait à la fois un privilège injustifiable et une reconnaissance illégitime du religieux dans l'espace laïque. Mais on peut en fait présenter cet accommodement comme un rétablissement de l'égalité, si l'on veut bien voir la pratique du dimanche chômé comme un avantage indu pour les chrétiens, qui peuvent, sans difficulté particulière, combiner l'exercice de leur profession avec leur pratique religieuse. La laïcité critique, tout comme le rapport québécois Bouchard-Taylor de 2008, demande donc que l'on repense l'égalité en tenant compte des difficultés particulières liées à la pratique de religions minoritaires dans les sphères publiques postchrétiennes. À condition que l'accommodement soit proportionnel, équitable et compatible avec le bon fonctionnement du service, il est compatible – et parfois requis – par la laïcité critique.

Liberté et religiosité. Dans une culture politique française marquée par l'anticléricisme et le rationalisme, la liberté est parfois conçue comme l'émancipation par la raison. Un des obstacles à l'exercice de la raison est l'« obscurantisme » religieux : la foi – et notamment la foi « aveugle » à la raison – est perçue comme étant dangereuse pour l'autonomie, donc pour la citoyenneté républicaine. C'est cette dimension particulière de la culture politique française qui, au-delà du contexte plus général propice à la xénophobie et aux préjugés antimusulmans, explique la focalisation sur le port du hijab par les femmes musulmanes. Celui-ci fut rapidement érigé en nouveau symbole de l'oppression religieuse, reflétant les tendances patriarcales, prémodernes et oppressives de l'Islam. L'État républicain, dans cette logique, se doit de libérer les femmes de cette oppression.

Mais, comme l'ont montré sociologues et islamologues – Olivier Roy notamment –, il est inexact d'associer le renouveau musulman chez les jeunes en Europe à un mouvement anti-individualiste et prémoderne. Le retour à l'islam (si on peut parler de « retour ») est parfaitement compatible avec une position d'autonomie, quoique d'une autonomie paradoxale, car elle est rebelle vis-à-vis de la société dominante et de ses codes. Les jeunes musulmanes qui portent le voile sont à la fois individualistes, rebelles et puritaines. Cette donnée de fait complique singulièrement la théorie républicaine du rapport entre liberté et religiosité et, à mon sens, invalide l'argument émancipateur et paternaliste pour l'interdiction du port de signes religieux.

Une objection se présente immédiatement. N'y a-t-il pas des formes de religiosité radicale et dangereuse, qu'on se saurait tolérer au nom de la liberté ? En particulier, il est difficile de voir dans le port du voile intégral (niqab) un symbole d'autonomie. Il s'agit d'un vêtement intégral restrictif revendiqué par les salafistes, inspirés par un islam fondamentaliste venu d'Arabie saoudite. Le niqab est brandi, à la fois par ses adeptes et par ses critiques, comme l'étendard d'un puritanisme réactionnaire, antioccidental et néo-patriarcal, qui remet profondément en question le mouvement séculaire d'émancipation des femmes en Europe. Faut-il dès lors en interdire le port dans les lieux

publics, au nom de l'égalité entre les sexes et la dignité de la femme?

Quatre types de considérations incitent à la circonspection. Deux raisons de principe, d'abord. La première est que l'interdiction par la loi est une arme qu'on ne saurait, dans une démocratie libérale, utiliser qu'avec prudence. C'est l'une des vertus d'une société libérale et démocratique qu'elle tolère sur le plan légal ce qu'elle réproouve par ailleurs sur le plan moral. On peut ainsi être révulsé par le port du niqab (c'est mon cas), tout comme on peut d'ailleurs déplorer la publication de dessins violemment islamophobes. Mais la réprobation morale ne suffit pas à justifier l'interdiction légale. Ce sont les pays non libéraux – l'Arabie saoudite et l'Afghanistan, par exemple – qui entretiennent la confusion entre la loi et les mœurs publiques. La coercition par la loi, dans les démocraties libérales, ne peut être justifiée que si un acte porte atteinte à un droit fondamental ou fait un tort aux personnes qui en sont les victimes.

Mais, en deuxième lieu – pourrait-on rétorquer – le principe de liberté ou de dignité de la femme n'est-il pas, précisément, ce principe juridique supérieur, qui permet de condamner par le droit ce que la morale ordinaire réproouve, ou au mieux tolère? Encore faudrait-il appréhender précisément en quoi le port d'un vêtement est une entrave à la liberté. Il n'est pas sûr qu'il bafoue la liberté conçue comme une série d'*options* ou de choix disponibles pour les individus : le port d'un voile intégral n'empêche pas l'exercice de la plupart des libertés ordinaires, telles la conduite d'une voiture ou la poursuite d'études supérieures. Il est plus plausible d'avancer que le port du niqab bafoue la liberté conçue comme un *statut* : il est le symbole d'un statut inférieur de la femme en tant que femme. C'est sûrement le cas.

Dans ce cas, l'interdiction d'un simple symbole est-elle le meilleur moyen de combattre le déni de liberté comme statut? Si les femmes portant le voile intégral sont (par ailleurs) opprimées, l'interdiction du symbole de l'oppression équivaut-elle véritablement à la libération de l'oppression? Et que penser des cas (une grande majorité dans le petit groupe de femmes concer-

nées par la loi, selon les rares études disponibles) où les personnes ont choisi, en connaissance de cause, de porter le niqab ? Généralement, les législateurs européens (français et belges) se sont peu interrogés sur le paradoxe du paternalisme, souligné il y a longtemps par John Stuart Mill : il n'est pas légitime de forcer, par la loi, les personnes (adultes et saines d'esprit) à être libres. Le principe de dignité des personnes est difficilement opposable à celles qui exercent, de manière autonome, leur libre arbitre, même paradoxalement pour affirmer leur propre conception (inégalitaire) de la dignité de la femme.

À ces raisons de principe s'ajoutent des raisons plus conjoncturelles et prudentielles, qui semblent décisives dans le contexte actuel. En interdisant le niqab, on espère s'attaquer à la fois à la radicalisation islamiste et à la dégradation de la condition féminine qu'elle implique. Il n'est pas sûr, toutefois, que les effets d'une telle loi ne soient pas contre-productifs. D'une part, l'interdiction du niqab dans les lieux publics risque de cantonner les femmes victimes de l'oppression dans leurs foyers, les rendant encore plus invisibles. D'autre part, la fièvre prohibitionniste qui dévore l'Europe ne fait que cautionner la contestation islamiste, qui se nourrit d'un sentiment paranoïaque de victimisation des musulmans par l'Occident. C'est dire que l'interdiction légale de symboles a peu de chance d'obtenir les effets désirés – que ce soit l'émancipation laïque des femmes ou la lutte contre le radicalisme religieux.

Certes, il peut être légitime de requérir qu'usagers et citoyens, dans certaines situations prescrites (notamment à l'école, dans certains services publics, etc.), ne dissimulent pas leur visage, notamment à des fins d'identification faciale. Mais, pour ces interdictions ponctuelles, nul besoin de recourir à la rhétorique de la mobilisation de la société dans la défense de ses principes fondamentaux menacés par l'islamisme. On peut critiquer l'idéologie qui conduit des femmes à porter un voile intégral. On doit aussi s'attaquer aux causes de la radicalisation d'une minorité de musulmans d'Europe, et notamment à l'exclusion socioéconomique, politique et culturelle qui en est le terreau. Mais brandir la loi et les symboles est d'évidence plus aisé pour

une classe politique européenne en panne d'idées et en butte à la pression populiste et xénophobe.

CONCLUSION

La façon dont ont été récemment menés ces débats – sur les accommodements raisonnables, sur le port des signes religieux – a contribué à discréditer plutôt qu'à renforcer la laïcité. Trop souvent, au lieu de revenir aux principes fondamentaux de la laïcité – protection des droits, de l'égalité – et au lieu de séparer clairement le moral et le légal, le culturel et le politique, on brandit trop vite le spectre du « conflit de civilisations » et on érige la laïcité contre l'islam. Mais cela implique une dangereuse culturalisation de la laïcité. La laïcité – un principe de séparation des sphères, qui oblige d'abord l'État et ses agents – n'a rien à voir avec ce que portent les gens dans la rue. La laïcité n'est pas un principe d'assimilation culturelle.

Ce glissement culturaliste délégitime les idéaux de la laïcité. Il entretient par ailleurs la confusion, chez certains musulmans radicaux, selon laquelle la laïcité n'est qu'une forme culturelle postchrétienne. Or les laïcs devraient pouvoir montrer que leur laïcité n'est pas qu'une culture, qu'elle n'a rien à voir avec la communauté nationale ethnicisée qui sert de fantasme à la droite réactionnaire et xénophobe. Certes la laïcité a quelque chose à voir, généalogiquement, avec la construction de l'État dans un monde de christianité européenne, mais aujourd'hui elle doit s'imposer comme une modalité essentielle du vivre-ensemble dans les sociétés multiculturelles. Elle implique le respect du pluralisme, la tolérance et l'égalité entre tous les citoyens. Il devrait encore être possible de trouver un consensus citoyen sur ces principes. Faisons tous un effort, en somme, pour être plus laïques, et plus républicains.

Étendue et limites de la neutralité de l'État¹

SÉBASTIEN LÉVESQUE

Le but de la société civile est la paix civile ou la prospérité, ou encore la préservation de la société et de chacun de ses membres qui en font partie, donc la jouissance paisible de toutes les bonnes choses de cette vie qui appartient à chacun ; mais, au-delà des préoccupations de cette vie, cette société n'a absolument aucun rôle à jouer. [...] C'est là, à mon avis, tout le but, l'étendue et la liberté d'action de la société et du pouvoir civil.

John Locke, *Essai sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*

Dans son acception la plus large, la laïcité correspond au principe de séparation de l'État et de la religion, c'est-à-dire que l'État n'a pas à s'immiscer directement dans

1. Pour la rédaction de ce texte, je suis grandement redevable des réflexions et des discussions que j'ai eues avec de nombreux collègues et ami(e)s, et tout particulièrement avec Léa Couture-Thériault, que j'aimerais ici remercier pour sa probité intellectuelle et son esprit critique.

les affaires religieuses de la même façon que les religions ne doivent pas s'ingérer dans les affaires de l'État. Au cœur de ce principe se trouve la notion de neutralité religieuse de l'État, laquelle exige notamment de ce dernier qu'il ne favorise ou ne défavorise aucune religion ou encore l'absence de religion. Cette exigence est en fait un corollaire de l'égalité morale des individus, car l'État ne saurait être en mesure de bien représenter l'ensemble de ses citoyens et de les traiter équitablement s'il fonde d'une façon ou d'une autre ses choix et les normes institutionnelles sur une conception particulière du monde et du bien, qu'elle soit religieuse ou séculière.

Convenons d'abord que l'exigence de neutralité est intrinsèquement liée à la laïcité elle-même. Il ne saurait en effet y avoir une authentique laïcité sans ce « mur de séparation entre l'Église et l'État² » qui assure le respect de leur autonomie réciproque. Comme nous le verrons, cette neutralité est cependant sujette à diverses interprétations, notamment lorsqu'elle s'inscrit dans une société libérale et démocratique caractérisée par un fort pluralisme moral et religieux, comme c'est le cas au Québec. Se pose alors la délicate question de l'étendue et des limites de la neutralité de l'État. S'adresse-t-elle ou non aux agents de l'État? Si oui, lesquels? La neutralité religieuse des institutions de l'État est-elle par ailleurs compatible avec le financement public des écoles confessionnelles? Voilà le genre de questions avec lesquelles le Québec est aux prises et pour lesquelles il se devra de trouver des réponses puisque, d'un côté, certains prétendent que la neutralité de l'État devrait être « intégrale », c'est-à-dire s'étendre jusqu'aux individus qui travaillent pour l'État et qui le représentent, et ce faisant leur interdire le port de signes religieux dits « ostentatoires », et, de l'autre, certains jugent que la neutralité ne devrait s'adresser qu'aux institutions elles-mêmes, c'est-à-dire aux normes sur lesquelles l'État fonde ses choix.

2. Cette formulation est utilisée par Thomas Jefferson dans une lettre adressée aux baptistes de Danbury, en 1802, pour exprimer l'idée de l'autonomie réciproque des institutions religieuses et de l'État.

Dans ce texte, j'avancerai d'abord l'idée que, pour respecter l'exigence de neutralité de ses institutions, l'État québécois n'a pas à étendre cette dernière jusqu'aux individus, car cela aurait pour effet de porter atteinte à certaines libertés et certains droits fondamentaux protégés par la Charte québécoise des droits et libertés de la personne³, sans motif suffisant. Je soutiendrai par ailleurs que, pour traiter ses citoyens équitablement, il est nécessaire que l'État maintienne une forme de partenariat avec les institutions religieuses, sans pour autant que cela ait pour effet d'entamer le principe de neutralité religieuse et décisionnelle des institutions de l'État. Dans tous les cas, nous verrons que l'exigence de neutralité à laquelle est assujéti l'État n'implique en aucune façon l'indifférence et encore moins l'hostilité institutionnelle face aux religions.

L'EXIGENCE DE NEUTRALITÉ S'ADRESSE AUX INSTITUTIONS, PAS AUX INDIVIDUS

Dissipons d'abord quelques malentendus largement répandus à propos de la laïcité. La laïcité est un arrangement institutionnel et non une valeur qu'il conviendrait d'imposer aux individus. Nous avons d'ailleurs vu plus haut que la laïcité exige avant tout de l'État qu'il évite de fonder ses choix et les normes institutionnelles sur une conception particulière du monde et du bien. Cette exigence nous rappelle entre autres choses que l'État doit toujours attribuer le même respect et la même considération à chaque individu⁴ et par ailleurs éviter le piège du *perfectionnisme*, c'est-à-dire l'attitude paternaliste de celui qui prétend connaître mieux que la personne elle-même ce qui est bon pour elle – et qui du même coup tente de le lui imposer. La laïcité n'est donc pas une sorte de « morale séculière »

3. *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., c. C-12; article 3: « Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association. »

4. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 296.

qui chercherait à émanciper les individus de l'influence de la religion, mais plutôt une disposition étatique qui participe à ce que la diversité religieuse puisse se déployer dans un environnement propice à la tolérance. Cette confusion résulte très certainement de la proximité de deux concepts : la « laïcisation » et la « sécularisation ». Si la première relève effectivement d'une évacuation de l'influence du religieux de la sphère décisionnelle de l'État, la seconde correspond plutôt à « une perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie de l'ensemble de la société⁵ ». Ce qu'il faut comprendre ici, c'est qu'aussi proches que puissent être ces deux concepts, ils n'évoluent pas nécessairement au même rythme. Quoi qu'il en soit, soulignons enfin qu'ils ne sauraient servir d'alibi pour quiconque cherche à s'attaquer à certaines formes d'expression de la religiosité. Dans les faits, ils contribuent au contraire à ce que les convictions religieuses individuelles soient ni plus ni moins à l'abri des « agressions extérieures ».

C'est ainsi que, sur la base d'une juste compréhension de ce qu'est la laïcité et des finalités qu'elle cherche à réaliser, nous voyons que du principe de neutralité religieuse des institutions de l'État ne découle pas nécessairement l'interdiction pour les agents de l'État d'arborer, sur une base individuelle, des signes religieux dans l'exercice de leurs fonctions. C'est pourtant ce que prétendent de nombreux défenseurs de la laïcité au Québec, comme en fait foi le débat entourant le projet de Charte des valeurs québécoises⁶, déposé par le gouvernement du Parti québécois en novembre 2013. Mais il me semble que, pour justifier leur position, les tenants de cette interdiction tous azimuts devraient être en mesure de démontrer 1) que les signes religieux constituent, en soi, un problème en regard de la neutralité religieuse de nos institutions et 2) que le port de signes religieux

5. Micheline Milot, *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008, p. 29.

6. Projet de loi n° 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement.

chez certains agents de l'État entrave le bon fonctionnement de nos institutions. Voyons ce qui en est de ces arguments.

Dans un premier temps, considérons l'argument selon lequel la présence de signes religieux dans la sphère de l'État constituerait un manquement au principe de neutralité religieuse de nos institutions. Si l'État est effectivement laïque, ses représentants ne devraient-ils pas, en toute logique, s'abstenir d'arborer des signes liés à leur appartenance religieuse? J'ai précédemment expliqué que cet argument me semble fondé sur une mauvaise compréhension de la laïcité et des finalités qu'elle cherche à atteindre, mais il me semble aussi que les tenants de ce discours confondent l'apparence de neutralité avec la neutralité elle-même. À cet égard, ce qu'il convient surtout d'évaluer, c'est si le fait qu'un agent de l'État porte un signe religieux remet en cause sa capacité à exercer ses fonctions avec impartialité et professionnalisme. En l'absence d'une telle démonstration, il m'apparaît plus raisonnable et davantage conforme à notre tradition juridique d'accorder aux agents de l'État ce que Jocelyn Maclure et Charles Taylor appellent la « présomption d'impartialité », laquelle nous enjoint de les évaluer à la lumière de leurs actes, non de leur apparence⁷.

Un second argument, intimement lié au premier, laisse par ailleurs entendre que le fait que certains agents de l'État portent des signes religieux apparents pourrait choquer ou à tout le moins indisposer certains citoyens qui transigent avec l'État – ou encore des collègues –, entravant par conséquent le bon fonctionnement des institutions. Ici encore, les défenseurs de l'interdiction tous azimuts se gardent bien de faire la démonstration du bien-fondé et de la véracité de ce qu'ils avancent (on cherche encore les études qui font état de problèmes liés à la présence de signes religieux en milieu de travail), mais plus troublante encore est l'idée qu'on songe à légiférer pour limiter les libertés et les droits fondamentaux de certains citoyens sur la base d'impressions ou d'un malaise. Non qu'il faille rejeter du revers de la main ces

7. Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 59.

appréhensions, mais il m'apparaît qu'il est du devoir de nos élus de les apaiser plutôt que les alimenter ou de les légitimer. Et puisque tout indique que la société québécoise est, à l'instar des autres nations démocratiques, marquée durablement par ce que John Rawls a appelé le « fait du pluralisme raisonnable⁸ », nos gouvernements devraient davantage s'efforcer de mettre en place des politiques qui favorisent le dialogue interreligieux et la compréhension mutuelle. Plus encore, ils devraient s'assurer que les institutions de l'État et ceux qui le représentent soient le reflet le plus fidèle possible de la société dans laquelle nous vivons. Bref, il n'apparaît pas en soi répréhensible qu'un agent de l'État porte un signe lié à son appartenance religieuse. Ce sont, le cas échéant, les actes de prosélytisme qui posent problème et qu'il convient évidemment de proscrire.

En dernier recours, les partisans de l'interdiction du port de signes religieux chez les agents de l'État se rabattent généralement sur l'argument du « sacrifice raisonnable », lequel stipule que de « demander aux personnes religieuses de retirer leur signe religieux visible au travail est une exigence modérée⁹ ». À cet égard, ils s'empressent d'ailleurs de nous rappeler que les signes liés aux convictions politiques sont pour leur part déjà proscrits dans la fonction publique. Dès lors, pourquoi serait-il moins approprié d'interdire les signes religieux? Rappelons d'abord qu'en vertu des principes énoncés plus haut, il nous est impossible de faire la démonstration hors de tout doute raisonnable que les signes religieux constituent, en soi, une entrave au bon fonctionnement de nos institutions ou qu'ils posent un problème au regard de la neutralité religieuse et décisionnelle de l'État. Du reste, l'analogie entre les signes religieux et les signes politiques est pour le moins problématique puisque ceux-ci ne renvoient de toute évidence pas à des convictions et à des droits de même nature. Les opinions politiques, aussi fortes soient-elles, ne font pas, au même titre

8. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 27-28.

9. Jocelyn Maclure, « Charte des valeurs et liberté de conscience », *Options politiques*, novembre 2013. En ligne : <http://www.irpp.org/fr/options-politiques/vive-montreal-libre-fr-ca/charte-des-valeurs-fr-ca/>.

que les convictions religieuses, partie intégrante de l'identité morale de la personne. En effet, contrairement à certaines formes d'expression de la religiosité – lesquelles peuvent être intrinsèquement liées au port de signes religieux apparents –, il n'y a, à ma connaissance, aucune conviction politique qui s'accompagne de l'obligation d'arborez des signes en toutes circonstances et dont l'absence donnerait de ce fait à ceux et celles qui ne peuvent les porter le sentiment de manquer à leurs obligations morales¹⁰. Ce faisant, on voit bien que l'interdiction du port de signes religieux dits « ostentatoires » pour l'ensemble des employés de l'État est une mesure abusive et ségrégationniste, notamment parce qu'elle fait en sorte d'exercer une pression plus grande sur certains groupes de croyants pour qui le port de signes religieux constitue une dimension fondamentale de leur identité morale ainsi qu'une exigence liée à leur conviction religieuse¹¹.

LA NEUTRALITÉ N'EST PAS L'INDIFFÉRENCE, NI UN RELATIVISME

S'il est entendu que l'État se doit d'être neutre par rapport aux différentes conceptions du monde et du bien (religieuses ou séculières) qu'entretiennent ses citoyens, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il doive être aveugle ou indifférent à celles-ci, bien au contraire. Cela nous amène à considérer le rôle et les prérogatives de l'État – que nous considérerons ici comme un partenaire, et non un guide – dans la réussite individuelle de ses citoyens. Dans la tradition libérale, la neutralité religieuse de l'État, comme je l'ai souligné plus haut, suppose d'abord que ce dernier évite de favoriser une religion ou une autre ou encore l'absence de religion. Autrement dit, l'État doit s'assurer d'offrir à l'ensemble des individus ou des groupes un traitement *équitable*. Mais, contrairement à une idée largement répandue, cela ne signifie pas que l'État doit se désengager complètement des affaires religieuses.

10. Jocelyn Maclure, *op. cit.*

11. Il y a d'ailleurs fort à parier que plusieurs de ces croyants refuseraient de se plier à cette interdiction, provoquant ainsi une vague de mise à pied.

Je soutiens au contraire que, si l'État souhaite véritablement traiter ses citoyens avec une égale considération, il est nécessaire qu'il maintienne une forme de partenariat avec les institutions religieuses, sans pour autant que cela ait pour effet d'entamer le principe de neutralité religieuse de l'État. Voyons ce qu'il en est au juste.

La neutralité religieuse de l'État implique d'abord et avant tout que ce dernier s'abstienne, autant que faire se peut, de juger ou d'interpréter les croyances religieuses ainsi que les signes (ou symboles) qui y sont liés. Ce rôle incombe en priorité aux institutions religieuses ou aux croyants eux-mêmes. De ce point de vue, l'État est enjoint de se retirer des affaires qui relèvent à strictement parler du « champ de compétences » du religieux. Pour autant, l'État n'a pas à ignorer le fait religieux comme s'il s'agissait de quelque chose d'anecdotique. En réalité, que cela plaise ou non à certaines personnes, les religions ont toujours été et demeurent à ce jour une dimension structurante de l'identité morale de millions d'individus. Ce faisant, bien qu'il soit réputé neutre à l'égard des convictions religieuses, l'État laïque, s'il souhaite traiter ses citoyens équitablement, se doit tout de même de conserver une certaine « sensibilité religieuse ». Pour satisfaire cette exigence, il se peut que l'État soit par ailleurs dans l'obligation d'offrir à certains individus ou groupes un *traitement différencié* afin de répondre à leurs besoins particuliers – de nature religieuse ou autres. On parle alors d'un accommodement raisonnable, lequel correspond à l'assouplissement d'une norme ou d'une règle institutionnelle afin de contrecarrer les effets potentiellement discriminatoires de cette dernière¹². Au Québec, cette notion est souvent contestée, car elle est perçue à tort comme un privilège ou un passe-droit octroyé à certains individus ou groupes au détriment des autres (de la majorité franco-québécoise de souche canadienne-française, le plus souvent).

12. *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2008, p. 63.

Cette critique me semble d'une part reposer sur une mauvaise compréhension de ce que constitue un accommodement raisonnable. Tout d'abord, pour qu'il y ait matière à accommoder, le demandeur doit être en mesure de faire la démonstration qu'il est l'objet d'une forme ou d'une autre de discrimination reconnue par la Charte québécoise des droits et libertés de la personne¹³. Ensuite, pour que l'accommodement soit accordé, il se doit justement d'être *raisonnable*, c'est-à-dire qu'il ne doit pas porter atteinte aux droits d'autrui ou encore entraîner une « contrainte excessive¹⁴ ». D'autre part, les détracteurs de la notion d'accommodement raisonnable s'opposent généralement au traitement différencié du fait qu'il créerait, selon eux, différentes catégories de citoyens et, ce faisant, transgresserait le principe d'égalité que seul un traitement uniforme permettrait de respecter. Cet argument, en apparence crédible, fait cependant l'impasse sur une réalité importante, à savoir que l'application stricte et sans nuance d'une norme ou d'une règle institutionnelle – aussi neutre soit-elle en principe – peut en réalité avoir des effets discriminatoires indésirables sur certains individus ou groupes. Dans le même ordre d'idées, il n'est pas inutile de rappeler que l'accommodement raisonnable découle précisément du *droit à l'égalité*, lequel est reconnu à tous, bien que tous n'aient évidemment – et heureusement – pas besoin de s'en prévaloir.

L'accommodement raisonnable n'a donc rien d'un privilège ou d'un passe-droit. C'est au contraire une mesure correctrice et

13. *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., c. C-12; article 10: « Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans discrimination, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans les mesures prévues par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap. Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit. »

14. Pour une définition complète du concept de contrainte excessive et prendre par ailleurs connaissance des critères qui président à son évaluation, voir notamment le « Guide virtuel de traitement d'une demande d'accommodement », sur le site de la CDPDJ. <http://www.cdpdj.qc.ca/fr/formation/accommodement/Pages/html/contrainte-excessive.html>.

antidiscriminatoire aux visées égalitaristes. Ajoutons par ailleurs que l'accommodement n'est en aucune façon incompatible avec le principe de neutralité de l'État, lequel implique avant tout que ce dernier accorde à chaque individu le même respect et la même considération. Conséquemment, il semble plutôt que, si l'État se devait d'être aveugle ou indifférent à l'égard du fait religieux – et des besoins qui y sont parfois liés –, rejetant du même coup la logique des accommodements raisonnables, il se trouverait à cautionner indirectement la discrimination dont sont l'objet certains individus ou groupes. C'est par ailleurs précisément ce qui m'amène à dire que, si l'État souhaite véritablement traiter ses citoyens comme des égaux, c'est-à-dire leur offrir un traitement équitable, il est nécessaire qu'il maintienne une forme quelconque de partenariat avec les institutions religieuses. Ce partenariat peut par exemple prendre la forme d'allègements fiscaux aux communautés religieuses, de subventions pour l'entretien et la réfection des églises ou encore d'un financement public des écoles privées à vocation religieuse¹⁵, comme c'est d'ailleurs déjà le cas au Québec. Ces mesures ne sont évidemment pas tout à fait de même nature que les accommodements eux-mêmes (lesquels ont un fondement juridique), mais elles relèvent de ce même esprit de respect de l'égalité morale des individus ainsi que de leurs libertés de conscience et de religion.

Finalement, j'aimerais brièvement m'attarder à une critique souvent adressée à la laïcité ouverte, à savoir qu'elle serait une forme de relativisme moral et juridique qui ne remplirait pas convenablement sa mission d'assurer la cohésion sociale en délimitant clairement les contours du vivre-ensemble. Dans un premier temps, j'aimerais rappeler que la laïcité ouverte n'est pas dépourvue de règles ou de principes, comme en font foi les balises encadrant les demandes d'accommodement. Par ailleurs, cette critique m'apparaît reposer sur une compréhension superficielle et caricaturale de ce que constitue la laïcité ouverte et du type

15. Une mesure par ailleurs conforme à l'esprit de la Déclaration universelle des droits de l'homme, article 26.3 : « Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants. »

de société à laquelle elle entend s'adresser. La laïcité ouverte s'appuie sur une conception libérale et pluraliste de la société, c'est-à-dire qu'elle assume l'idée que le pluralisme moral et religieux que nous observons dans les sociétés démocratiques est le résultat *naturel* du libre exercice de la raison et qu'il constitue pour ainsi dire une caractéristique structurante et permanente de celles-ci¹⁶. Ce faisant, les tenants de la laïcité ouverte soutiennent que, dans une société libérale et démocratique comme la nôtre, le vivre-ensemble repose moins sur un contenu moral normatif – qui ne saurait faire consensus – que sur certaines vertus civiques comme la tolérance, l'attachement au principe du droit et la délibération éthique. Et si par ailleurs le vivre-ensemble implique aussi, de toute évidence, le développement et le maintien d'une culture commune forte et d'un sentiment d'appartenance des individus à leur communauté politique, il apparaît tout de même qu'au regard du fait du pluralisme raisonnable celle-ci ne peut être en aucune façon attachée à une conception particulière du monde et du bien, qu'elle soit religieuse ou séculière. Au contraire, tout porte à croire que la légitimité et la force de la position libérale-pluraliste repose justement sur sa capacité à générer un véritable « consensus par recoupement » parmi les diverses conceptions du monde et du bien¹⁷ : puisqu'elle ne tire ses sources d'aucune d'entre elles, elle les rend toutes possibles (d'autant qu'elles sont *raisonnables*).

16. Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *op. cit.*, p. 134.

17. John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de théorie de la justice*, Montréal, Boréal, 2004, p. 56-63.

Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois

DAVID KOUSSENS ET VALÉRIE AMIRAUX

Depuis la première controverse sur les accommodements raisonnables (2006-2008), l'idée que le modèle de laïcité « à la française » devrait être une source d'inspiration pour le Québec s'est répandue, à la faveur des déclarations et des prises de position de politiciens, de journalistes, de représentants de la société civile et d'universitaires. Lors des débats engendrés par le projet de Charte des valeurs québécoises qui ont animé le Québec du mois d'août 2013 au mois d'avril 2014, la première ministre de la province a elle-même réaffirmé le 12 septembre 2013 que « le plus bel exemple, à [son] avis, c'est la France [...] qui a trouvé un espace pour bien vivre avec tous ses ressortissants d'autres religions, d'autres États¹ ».

Un rapide survol des politiques d'intégration mises en œuvre ces vingt dernières années par les gouvernements français successifs permet rapidement de saisir à quel point le propos est cari-

1. « Charte des valeurs québécoises : Marois vante l'intégration à la française », *La Presse*, 12 septembre 2013, en ligne : <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201309/12/01-4688752-charte-des-valeurs-quebecoises-marois-vante-lintegration-a-la-francaise.php> (consulté le 10 avril 2014).

catural. Plusieurs enquêtes menées depuis la fin des années 1990 montrent par exemple que les jeunes « issus de l’immigration » souffrent davantage du chômage, subissent les effets d’un système éducatif qui non seulement reproduit les inégalités, mais les renforce et sont les principales victimes des discriminations dans l’accès à différents biens et services². Entre lutte contre le terrorisme et régulation de la diversité religieuse, lorsque ce sont des musulmans, ces mêmes personnes sont aussi les cibles d’un racisme nouveau genre : l’islamophobie³. Dans ce chapitre, nous revenons sur les façons dont le « modèle » de « laïcité à la française » a été récupérée en contexte québécois, notamment par l’attribution, à tort, d’une mission d’intégration.

Cette représentation ne circule pas qu’au Québec. Elle est aussi présente en France où les débats sur la laïcité portent aujourd’hui principalement sur la façon dont son assimilation à un récit historique national à succès en fait une valeur centrale pour l’intégration et un principe régulateur de la vie sociale dans son ensemble. En France, cette perception a pu se développer d’autant plus facilement que la notion de laïcité, bien qu’elle soit inscrite dans la constitution depuis 1946, reste vide de contenu juridique précis et laisse, par conséquent, une large place à

-
2. Une bibliographie exhaustive est impossible faute de place. Nous renvoyons à des ouvrages ou des numéros de revue qui rassemblent plusieurs analyses qui permettront au lecteur curieux de se faire une idée précise des limites de l’intégration à la française citée en exemple par M^{me} Marois. V. Sala-Pala (2013), *Discriminations ethniques : les politiques du logement social en France et au Royaume-Uni*, Rennes, Presses universitaires de Rennes; M. Safi et P. Simon (2013), « Les discriminations ethniques et raciales dans l’enquête Trajectoires et origines : représentations, expériences subjectives et situations vécues », *Économie et statistiques*, n^{os} 464-465-466, p. 245-275; Meurs Dominique et autres, « Persistance des inégalités entre générations liées à l’immigration : l’accès à l’emploi des immigrés et de leurs descendants en France », *Population*, vol. 61, n^{os} 5-6, 2006, p. 763-801; Milena Doytcheva (2007), *Une discrimination à la française? Ethnicité et territoire dans les politiques de la ville*, Paris, La Découverte; D. Fassin et E. Fassin (dir.) (2006), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte; G. Felouzis, F. Liot et J. Perroton, *L’apartheid scolaire. Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, Paris, Seuil, 2005.
 3. Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent « le problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

l'interprétation dans les débats publics comme dans la jurisprudence. De fait, la laïcité en droit renvoie à des aménagements juridiques très variés.

C'est donc dans le discours, en tant que « laïcité narrative » pour reprendre l'expression d'Alessandro Ferrari⁴, que la laïcité gagne un contenu positif. Les moments d'incertitude sociale et politique sont alors propices à l'émergence d'une nouvelle rhétorique sur la laïcité qui la mobilise comme fondement de l'identité nationale. Ce discours ou récit sur la laïcité bénéficie aujourd'hui d'un large écho dans les débats politiques, se trouvant même relayé dans la quasi-totalité des rapports publics produits en France depuis 2003⁵. Peu à peu, il s'est autonomisé et les représentations pourtant partielles de la laïcité qu'il véhicule sont rapidement devenues dominantes, voire un cadre de référence dans les débats juridiques et politiques portant sur les minorités religieuses. Que représentent ce discours et les représentations qui en dérivent au regard de la réalité des aménagements laïques français ?

La première partie de ce texte propose un ensemble de réponses à cette question à l'appui d'un rappel des tiraillements de la laïcité française au regard de sa trajectoire sociohistorique. Quels sont les principes autour desquels se sont structurées les principales politiques de régulation de la diversité religieuse ? La deuxième partie, consacrée aux politiques régulant l'expression collective des convictions religieuses, permet de déconstruire un mythe entretenu au Québec en montrant comment la laïcité française ne peut être réduite aux seules mesures relatives au port de signes ostensibles dans les institutions publiques. Guidées par

-
4. Alessandro Ferrari, « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans Brigitte Basdevant-Gaudemet et François Jankowiak, *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle en Europe*, Leuven : Peeters, 2009, p. 333-345.
 5. David Koussens, « Expertise publique sous influence ? Rapports publics français et québécois relatifs à l'expression individuelle des convictions religieuses dans les institutions publiques », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, 2011, p. 61-79 ; Jennifer Selby, « French Secularism as a Guarantor of Women's Rights ? Islam and Gender Politics in a Parisian Banlieue », *Culture and Religion*, vol. 12, n° 4, 2011, p. 441-462.

un souci de garantie des principes d'égalité et de liberté, les nombreuses évolutions juridiques de la laïcité ont en effet permis une meilleure reconnaissance – même si celle-ci reste aujourd'hui encore incomplète – des droits des minorités religieuses. Cette deuxième partie permet de pointer la complexité de la réalité empirique d'une laïcité qu'on ne saurait essentialiser comme « rigide » ou « fermée ».

Alors même que les lois ou les jurisprudences prohibant le port de certains vêtements religieux par les fonctionnaires de l'État, par certaines catégories d'usagers du service public et plus largement les citoyens dans l'espace public ne représentent que la pointe de l'iceberg, elles n'en demeurent pas moins symboliques d'une dynamique de racialisation des minorités religieuses notamment musulmanes, dont les effets dépassent largement les enjeux de la régulation du religieux. La troisième partie, qui porte plus précisément sur l'expression individuelle des convictions religieuses, illustre alors comment, dans la période contemporaine, la visibilité des expressions de la foi des musulmans a été progressivement construite comme obstacle à l'accomplissement de la laïcité, contribuant ce faisant à son assimilation à une politique d'intégration.

LES TIRAILLEMENTS DE LA LAÏCITÉ FRANÇAISE

Au cours des débats sur la Charte des valeurs québécoises, plusieurs commentateurs ont appuyé cette initiative du gouvernement québécois en prenant appui sur les dimensions séparatistes ou antireligieuses des aménagements laïques français. La laïcité française ne peut pourtant être réduite aux rares textes qui trouvent un écho médiatique au Québec alors même qu'ils n'ont aucun lien avec la réalité de la province. Cette simplification est certes politiquement tentante, mais les contre-vérités qu'elle colporte dénaturent la réalité de l'application du principe de laïcité en France. Celui-ci ne se réduit ni à l'interdiction du port des signes religieux ostensibles dans les écoles publiques ni à celle des symboles religieux par les fonctionnaires de l'État.

L'application du principe français de laïcité, c'est d'abord et surtout la garantie de la liberté de conscience.

Historiquement, les politiques de régulation de la diversité religieuse ont été un sujet de discordance en France. De récentes recherches portant sur l'émergence du substantif « laïcité » et du syntagme « laïque » dans les débats parlementaires entourant l'adoption des lois sur l'instruction publique au XIX^e siècle montrent à quel point la notion même de laïcité est un construit social évolutif dont le contenu a fait l'objet de nombreuses discussions au cours du XIX^e siècle⁶. La Loi de séparation des Églises et de l'État du 4 décembre 1905, qui portait les germes de la liberté de conscience et de religion pour les différentes confessions, a permis une première pacification des tensions.

Dans cette perspective, cette loi correspond à l'un des seuils d'une laïcisation amorcée depuis la Révolution française. Jean Baubérot évoque le concept de « pacte laïque » pour caractériser la situation qui se déploie à partir de son adoption : la loi a permis un apaisement ou un « dépassement » du « conflit des deux France⁷ ». Par cette loi, et contrairement à la période révolutionnaire, « le nouveau se construit en tenant le plus grand compte de l'ancien⁸ » et, au bout du compte, « la continuité l'emporte sur le changement⁹ ». La loi s'inscrit dans un processus de laïcisation et représente une composante nécessaire de l'affirmation de la laïcité en France, mais néanmoins insuffisante pour en garantir la réalité concrète¹⁰.

-
6. Mayyada Kheir, *Le vocabulaire de la laïcité de Guizot à Ferry*, Thèse de doctorat en histoire et civilisations, École des hautes études en sciences sociales, 17 janvier 2014.
 7. Jean Baubérot, « La laïcité comme pacte laïque », dans Jean Beaudoin et Philippe Portier, *La laïcité : une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 2001, p. 39-50.
 8. Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris : Éditions de l'Aube, coll. « Essai », p. 170.
 9. Claude Langlois, « Citoyenneté, histoire et nouvelle laïcité. Les fondements d'une pratique française », dans Solange Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 310.
 10. Alain Renaut et Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Paris : Éditions Stock, 2005, p. 18.

Dans cette perspective, la laïcité « à la française » est bien « la fille d'un philosophe anglais [J. Locke] connu pour être l'un des fondateurs du libéralisme politique, plutôt que comme celle des lumières¹¹ ». En effet, la séparation, qui avait été prônée par Locke, mais qui n'avait pas été envisagée explicitement par Voltaire, est mise en œuvre par la loi de 1905 dont « la première disposition [...] concerne la primauté de la liberté de conscience », qui se décline à la fois comme une liberté individuelle – la liberté de pensée – et collective – la liberté d'exercer son culte et d'exprimer sa liberté de pensée¹². La tolérance envers les cultes a pourtant des limites et les considérations d'ordre public présentes dans la pensée de Locke président à la loi de 1905.

La laïcité peut ainsi être en tension tant dans sa compréhension que dans ses modalités d'application. Jean Baubérot propose d'en éclairer les « tiraillements » au regard de l'articulation de deux conceptions idéal-typiques de la liberté : la « liberté de conscience » et la « liberté de penser ». La laïcité française, rappelle-t-il, a eu pour souci de protéger la liberté de conscience, liberté individuelle¹³. Elle favorise « un pluralisme ouvert, non limité par la distinction opérée antérieurement [...] entre des “cultes reconnus” et d'autres qui ne le seraient pas¹⁴ ». Il ajoute toutefois que la laïcité s'est aussi établie dans son parcours socio-historique « par la lutte contre des formes religieuses considérées comme dominatrices, autoritaires, intolérantes. Elle n'est donc pas seulement “liberté de conscience”, elle est aussi “liberté de penser” et la liberté est ici perçue comme le refus de toute aliénation de l'esprit à une quelconque doctrine religieuse¹⁵ ».

11. Isabelle Agier-Cabanes, « La laïcité, exception libérale dans le modèle français », *Cosmopolitiques*, n° 16, novembre 2007, p. 137.

12. *Ibid.*, p. 138.

13. Jean Baubérot, « Laïcité, sectes, société », dans Françoise Champion et Martine Cohen (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris : Éditions du Seuil, 1999, p. 316.

14. *Ibid.*

15. Valentine Zuber, « L'idée de séparation en France et ailleurs », dans Jean Baubérot et Michel Wiewiorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris : Les Éditions de l'Aube, 2005, p. 119.

Dans les débats et dans les politiques publiques, deux conceptions de la laïcité apparaissent selon les modalités d'articulation entre les libertés de conscience et de pensée. La liberté de penser peut être, d'une part, appréhendée comme condition d'existence de la liberté de conscience. Dans ce sens, il faut « émanciper les individus des enfermements dans lesquels ils sont englués [...] quitte à écorner le droit à l'erreur lié à la liberté de conscience¹⁶ » et à restituer ensuite à l'individu sa pleine liberté de conscience. La liberté de penser est par ailleurs comprise dans la liberté de conscience et les autorités doivent mettre en œuvre des politiques pour la faire progresser, dans les limites du respect de la liberté de conscience. En observant les multiples agencements de ces figures idéal-typiques de la liberté, il devient possible de lire les tensions inhérentes aux aménagements de la laïcité française en évitant toute essentialisation de la notion. En contexte français, la laïcité ne saurait être renvoyée à un concept figé, la polysémie même du terme rappelant justement le caractère dynamique de la réalité sociale.

DES AMÉNAGEMENTS LAÏQUES GARANTS DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE ET DE RELIGION

Si la laïcité française est souvent invoquée au singulier, c'est donc bien au pluriel que se déclinent ses aménagements juridiques. Il ne s'agira pas ici de les retracer de façon exhaustive, mais d'en donner quelques illustrations à partir de politiques tendant à réguler l'expression collective des croyances.

En premier lieu, il importe de rappeler que le principe de séparation des Églises et de l'État lui-même est loin d'être absolu en France. Pour des raisons historiques, dans le Haut-Rhin, le Bas-Rhin et la Moselle, trois départements qui n'étaient pas français en 1905, les liens étroits entre État et Églises restent régis

16. Jean Baubérot, Intervention lors du séminaire Sectes et Laïcité de 2004, organisé par la mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, [en ligne] http://www.miviludes.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=20.

par l'ancien régime concordataire issu de la Loi du 18 Germinal an X¹⁷. Ils divergent donc du régime « loi de 1905 » qui prévaut dans le reste de l'hexagone¹⁸. À ces deux régimes de laïcité de la France métropolitaine s'ajoutent six régimes différents de rapports entre la religion et l'État dans la France d'outre-mer. En Guyane, qui est un département d'outre-mer (DOM) depuis 1946, le type de régulation du religieux s'inspire du système concordataire, même s'il n'en découle pas directement puisqu'il a été fixé par une ordonnance royale de Charles X du 27 août 1828. Un régime particulier s'applique dans les collectivités territoriales de Mayotte ainsi qu'à Saint-Pierre-et-Miquelon. Les trois territoires d'outre-mer, c'est-à-dire la Nouvelle-Calédonie, les îles Wallis-et-Futuna et la Polynésie française, ne sont pas soumis à la loi de 1905¹⁹ et les modalités de la régulation de la diversité religieuse y sont déterminées par les décrets dits « Mandel » des 16 janvier et 6 décembre 1939. Enfin, le régime de séparation applicable dans les trois DOM que sont la Martinique, la Guadeloupe et l'île de la Réunion a été défini par un décret du 6 février 1911 et ne découle pas, lui non plus, de la loi de 1905.

S'il n'est donc pas absolu, le principe de séparation des Églises et de l'État reste néanmoins le droit commun sur la plus grande partie du territoire. La formalisation juridique de ce principe en 1905, qui procédait de la volonté de mettre fin à un système de cultes reconnus, était aussi justifiée par une meilleure garantie de la liberté de conscience et de religion à l'égard de toutes les confessions religieuses. Mais c'est justement parce qu'elle s'inscrit dans ce contexte historique particulier qu'elle appréhende fortement l'expression de cette liberté dans sa dimension collective et encadre largement son exercice. Le principe de séparation n'implique donc pas que l'État ignore la religion, mais au contraire qu'il en ait connaissance afin d'en garantir la liberté

17. C'est-à-dire le 8 avril 1802.

18. Le régime concordataire a en effet été abrogé pour tous les autres départements français par l'article 44 de la loi du 9 décembre 1905.

19. Maurice Barbier, *La laïcité*, Paris : L'Harmattan, 1995, p. 95.

d'expression. La garantie de la liberté prend corps en fonction des modalités de saisie par l'État du religieux.

Historiquement, les aménagements laïques français moulent l'expression collective du religieux dans un format précis, celui de l'association cultuelle. Ce régime permet aux groupes qui s'en réclament d'obtenir des avantages significatifs, notamment sur le plan fiscal, pourvu qu'ils satisfassent à plusieurs critères définis et interprétés au regard d'une jurisprudence libérale du Conseil d'État²⁰, ce qu'illustrent notamment les décisions rendues à l'égard des témoins de Jéhovah. Dans deux décisions du 23 juin 2000²¹, le juge administratif accorde en effet le statut d'association cultuelle à plusieurs de leurs associations locales, posant ainsi « le principe d'une reconnaissance, de l'apposition d'un label qu'il [avait] lui-même contribué à définir à un groupement qui, en lui-même, ne contrarie pas l'ordre public²² », à une époque où un discours anticlérical visant les « sectes » disposait d'un écho considérable, tant dans le débat public que dans l'arène politique française²³. Le Conseil d'État s'en émancipe pourtant pour ne pas discriminer un groupe religieux certes socialement mal accepté, mais dont les antennes locales qui demandaient la reconnaissance juridique n'avaient pas commis d'atteintes à

-
20. Le Conseil d'État est la plus haute juridiction administrative française. Concernant les critères de l'association cultuelle, le premier découle directement des dispositions de l'article 19 de la loi de 1905 : l'association doit avoir pour objet exclusif l'exercice du culte. Le deuxième critère exige que l'association se consacre à un véritable culte que les juges administratifs définissent, en recourant le plus souvent à des sources doctrinales, comme la célébration de cérémonies rituelles qui rassemblent un groupe de fidèles réunis par une même foi dans une divinité. Le troisième critère tient au respect de l'ordre public.
21. CE, 23 juin 2000, *Ministre de l'Économie, des Finances et de l'Industrie c. Association locale des témoins de Jéhovah de Clamecy*, n° 215109 ; CE, *Ministre de l'Économie, des Finances et de l'Industrie c. Association locale des témoins de Jéhovah de Riom*, n° 215152.
22. Gérard Gonzalez, « Les témoins de Jéhovah peuvent constituer des associations cultuelles », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 48, 2001, p. 1212.
23. David Koussens, « L'État français et l'expression des confessions religieuses : entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle », *Politique et sociétés*, vol. 29, n° 3, 2010, p. 39-60.

l'ordre public et méritaient donc que soit protégée leur liberté de conscience et de religion²⁴.

Les politiques publiques et la jurisprudence du Conseil d'État s'avèrent également libérales quand il s'agit de garantir la tenue de rituels dans des institutions publiques, cela même si certaines religions continuent d'être avantagées par les dispositions juridiques en vigueur. La Loi de séparation des Églises et de l'État elle-même autorise les services d'aumôneries dans certains établissements publics. Son article 2, qui pose le principe de séparation en indiquant que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte », s'inscrit également dans le souci de protéger l'expression collective des convictions religieuses. Il poursuit ainsi : « Pourront toutefois être inscrites [aux budgets de l'État, des départements et des communes] les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons²⁵. » Interprétée souplesment par le Conseil d'État²⁶, cette disposition vise à garantir la liberté de conscience et de religion des usagers ou des fonctionnaires de certains services publics. Elle a ensuite été complétée par de nombreuses dispositions législatives et réglementaires propres aux services concernés.

Dans le système hospitalier, l'assistance d'un ministre du culte aux malades est prévue par l'article 45 du décret du 14 janvier 1974 relatif aux règles de fonctionnement des centres hospitaliers et des hôpitaux locaux²⁷. Concernant les écoles, collèges et lycées, la loi Debré du 31 décembre 1959 a rappelé

24. Nathalie Luca, « Les “sectes” : une entrave à la citoyenneté ? Politiques européennes et états-uniennes », dans Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes : Les Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2010, p. 133.

25. *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État*, [en ligne] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?jsessionid=50F9A1D92B16952B6AC1DB7CF83B3D3E.tpdjo07v_2?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20100125 (dernière consultation le 5 mai 2014).

26. CE Ass, 6 juin 1947, *Union catholique des hommes du diocèse de Versailles*.

27. Décret n° 74-27 du 14 janvier 1974 relatif aux règles de fonctionnement des centres hospitaliers et des hôpitaux locaux, [en ligne] <http://www.imf.asso>.

que des aumôneries doivent être créées quand leur présence est nécessaire au libre exercice du culte par les élèves. Leur présence est obligatoire dans les internats²⁸.

Pour l'armée française, l'article L 4121-2 du Code de la défense dispose que « les opinions ou croyances, notamment philosophiques, religieuses ou politiques, sont libres. Elles ne peuvent cependant être exprimées qu'en dehors du service et avec la réserve exigée par l'état militaire. Cette règle s'applique à tous les moyens d'expression. Elle ne fait pas obstacle au libre exercice des cultes dans les enceintes militaires et à bord des bâtiments de la flotte ». Cet article autorise ainsi sous conditions l'expression individuelle des convictions religieuses, ainsi que son expression collective en évoquant l'exercice des cultes dans les enceintes militaires. On soulignera toutefois que, jusqu'en 2005, seuls les trois cultes catholique, protestant et juif bénéficiaient des libéralités de la loi dans le domaine de l'armée française. On dénombrait ainsi 374 aumôniers, dont 254 catholiques, 71 protestants et 49 juifs²⁹ et ce n'est que par un arrêté du 16 mars 2005 que la ministre de la Défense Alliot-Marie crée un poste d'aumônier en chef musulman dans l'armée³⁰.

Pour les services pénitentiaires, l'article D-432 du Code de procédure pénale dispose que « chaque détenu doit satisfaire aux exigences de sa vie religieuse, morale ou spirituelle. Il peut à ce titre participer aux offices ou réunions organisés par les personnes agréées à cet effet ». L'article 26 de la Loi pénitentiaire

fr/dossier_internet/articles/sante_droit_malade/decret74-27.pdf (dernière consultation le 5 mai 2014).

28. Conseil d'État, *Un siècle de laïcité. Rapport public 2004*, n° 55, Paris: La Documentation française, coll. « Études et documents », 2004, p. 316.

29. *Ibid.*, p. 315.

30. Arrêté du 16 mars 2005 pris pour l'application du Décret n° 64-498 du 1^{er} juin 1964 relatif aux ministres du culte attachés aux forces armées, J.O, 18 mars 2005. Précisons toutefois que l'article 2 de ce texte reste évocateur de la faible représentativité des confessions religieuses dans les services d'aumôneries de cette institution publique, listant en effet les quatre cultes pouvant y bénéficier d'aumôniers. Il dispose ainsi que « les aumôniers militaires placés auprès du chef d'état-major des armées sont appelés respectivement: aumônier en chef catholique; aumônier en chef israélite; aumônier en chef protestant; aumônier en chef musulman ».

du 24 novembre 2009³¹ réaffirme les droits fondamentaux des personnes incarcérées et précise que « les personnes détenues ont droit à la liberté d'opinion, de conscience et de religion. Elles peuvent exercer le culte de leur choix, selon les conditions adaptées à l'organisation des lieux, sans autres limites que celles imposées par la sécurité et le bon ordre de l'établissement ». Des mesures ponctuelles ont été adoptées et un meilleur équilibre a été recherché pour mieux représenter la diversité religieuse dans les prisons. Dans cette administration, où exerce déjà dans chaque établissement pénitentiaire un aumônier général compétent pour les cultes juif, catholique et protestant, ont également été mis en place des services d'aumôneries musulmanes – cela même si avec raison Farhad Khosrokhavar diagnostique encore un « vide institutionnel ahurissant » pour la présence d'aumôniers musulmans dans l'institution pénitentiaire³² – ou de témoins de Jéhovah. Concernant ce dernier culte et alors qu'il était appelé à trancher de la légalité de refus d'octroi du statut d'aumônier de prison à des ministres du culte des témoins de Jéhovah, le Conseil d'État a à nouveau récemment rendu une jurisprudence libérale favorable à l'expression de toutes les croyances, même les moins bien acceptées dans la société³³.

Les effets discriminatoires ne découlent donc pas directement des dispositions de la loi de 1905, mais sont plutôt corrélés au processus de nomination par l'État des aumôniers dans les institutions publiques. Ces ministres du culte sont en effet nommés puis rémunérés par l'État sur proposition des autorités religieuses³⁴. Or les instances consultées par l'État s'organisent en

31. *Loi pénitentiaire n° 2009-1436 du 24 novembre 2009*, JORF n° 0273 du 25 novembre 2009, p. 20192.

32. Farhad Khosrokhavar, *L'islam dans les prisons*, Paris: Balland, coll. « Voix et regards », 2004, p. 251.

33. CE, 16 octobre 2013, *Garde des Sceaux, ministre de la Justice et des Libertés c. m.n et autres*. Pour plus de développements, voir Vincente Fortier, « L'exercice du culte en milieu carcéral en France », dans Valérie Amiraux et David Koussens, *Trajectoires de la neutralité*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 159-169.

34. Alain Boyer, « Comment l'État laïque connaît-il les religions? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, janvier-mars 2005, p. 43.

vertu du régime des associations culturelles... et les confessions religieuses qui ne bénéficient pas de ce statut se trouvent souvent exclues de la table de négociation. Ce sont le plus souvent des interprétations restrictives du droit par l'administration qui ont engendré des effets discriminatoires dans certains services, mais la jurisprudence des tribunaux administratifs permet dans la majorité des cas de trouver un meilleur équilibre et de compenser les inégalités. Qu'on ne se méprenne pas pour autant : il ne s'agit pas là de promouvoir l'expression d'une religion dans la sphère publique, mais bien, en vertu de la Loi de séparation des Églises et de l'État, de respecter l'obligation s'imposant à l'État de garantir l'exercice de la liberté de conscience et de religion pour tous. Un État neutre est un État qui vise à garantir l'égalité de traitement entre les conceptions du bien présentes dans la société³⁵. Dans les débats québécois autour de la charte, ce visage de la laïcité française est resté lettre morte et seuls les nouveaux discours sur la laïcité qui se sont articulés autour de politiques de régulation de l'expression individuelle des croyances y ont trouvé écho.

FAUT-IL « SAUVER » LA LAÏCITÉ POUR PROTÉGER LA NATION ?

Vues depuis le Québec, la loi du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics³⁶ et la loi du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public³⁷ ont pu paraître emblématiques d'une urgence à fixer dans le droit des principes dont la mise en œuvre avait, historiquement, fait

35. Valérie Amiraux et David Koussens (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal, PUM, 2014.

36. *Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, J.O n° 65 du 17 mars 2004, p. 5190.

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

l'économie d'une véritable codification. Ce changement dans l'évaluation des conditions d'expression individuelle des convictions religieuses est le résultat combiné d'un contexte politique dans lequel l'extrême-droite (notamment le Front national) a gagné en popularité depuis l'élection présidentielle traumatisante de 2002 et le maintien au second tour de Jean-Marie Le Pen. Il est également lié à la maturation du processus de construction de la présence musulmane comme problème public³⁸.

Pour mieux saisir le sens et les conséquences de ces lois pour l'émergence d'une « laïcité narrative », deux effets de cadrages dont elles sont chacune l'incarnation semblent particulièrement significatifs et attestent de la mutation du principe de laïcité en récit national. Le premier émane du déplacement de la charge de la neutralité de l'État vers les individus. Le second procède de la construction d'une matrice de racialisation, l'islamophobie, devenue motrice pour stabiliser les façons dont des sociétés nationales comme la France, mais aussi le Québec, se représentent qui elles sont, ce qu'elles doivent accomplir pour le rester et la façon dont l'État peut les accompagner dans ce processus³⁹. Dans les deux cas, en 2004 comme en 2010, les textes de loi illustrent à quel point un certain récit de la laïcité a pénétré le droit, dans différents champs de compétence et a gagné les jalons de valeur nationale dans le discours public.

Depuis 1989, les écoles publiques devaient respecter un avis par lequel le Conseil d'État reconnaissait aux élèves la liberté de conscience et d'expression qui « comporte pour eux le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme

38. Valérie Amiraux (2004). « Expertises, savoir et politique. La constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne », dans Bénédicte Zimmermann (dir.), *Les sciences sociales à l'épreuve de l'action*, Paris, EHESS, p. 209-245; Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed (2013), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte.

39. Valérie Amiraux (2014). « Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, 1, vol. 5, p. 81-95.

et de la liberté d'autrui⁴⁰ ». Le Conseil d'État ajoutait que « les élèves peuvent donc porter des signes religieux à l'école, tout en respectant les activités d'enseignement et le contenu des programmes éducatifs, ainsi que les objectifs plus généraux de l'éducation républicaine. Le port par les élèves de signes par lesquels ils manifestent leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses ». Il revenait alors aux directeurs d'établissements scolaires d'apprécier au cas par cas si les conditions du port du symbole religieux étaient remplies. La loi de 2004 va marquer le passage de cette approche libérale et pragmatique qui prévaut depuis 1989 à une interdiction générale des signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques.

La loi de 2004 interdit alors le port de tous les signes ostentatoires sans jamais définir lesquels pourraient être qualifiés de la sorte. La circulaire qui en décrit l'application en mai 2004⁴¹ en mentionne pourtant quelques-uns (le voile islamique, la kippa, la croix de dimension manifestation excessive), mais omet par exemple de citer le dastar (turban) porté par les élèves sikhs (dont trois seront définitivement exclus en 2005), probablement parce que l'opinion publique comme représentants politiques ne l'identifie pas *a priori* aux problèmes auxquels la loi française répond⁴². La loi est votée dans le contexte ouvert par la publica-

40. Conseil d'État, 27 novembre 1989, *Avis portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité*, Assemblée générale (section de l'Intérieur), n° 346893.

41. NOR: MENG0401138C, Circulaire n° 2004-084 du 18-5-2004 JO du 22-5-2004.

42. La population sikhe est estimée à environ 10 000 personnes. C. Moliner, « L'immigration sikhe en France. Des plaines du Pendjab à la Seine-Saint-Denis », *Hommes et migrations*, n° 1268-1269, juillet-octobre 2007. Dans trois décisions datant du 5 décembre 2007 (CE, 5 décembre 2007, *M. Chain Singh*, n° 285394; CE, 5 décembre 2007, *M. Gurdial Singh*, n° 285395; CE, 5 décembre 2007, *M. Bikramjit Singh*, n° 285396), le Conseil d'État a émis son avis sur le caractère de ce symbole religieux absent de l'argumentation du législateur en 2004. Les juges affirment qu'il « ne peut être qualifié de signe discret » et ajoutent qu'en portant ce symbole les jeunes sikhs affirment ostensiblement leur appartenance au sikhisme. Dans les trois décisions, le turban sikh est défini

tion de rapports publics (rapport Baroin, rapport Debré, rapport Stasi) qui ont participé à la diffusion et à l'adoption d'un vocabulaire (communautarisme, menace terroriste), d'associations d'idées (égalité des sexes et laïcité, identité nationale et laïcité) et d'images qui ont ensuite largement circulé⁴³. Ils offrent la première preuve d'un changement de ton dans la façon de parler de la cohésion sociale et de la laïcité comme d'une valeur nationale à défendre. La loi apparaît comme une conséquence logique de ce discours stabilisé du « péril en la demeure laïque » : elle demande aux élèves, en pleine formation citoyenne dans les écoles publiques, de faire individuellement la séparation entre identités civiques et religieuses au nom de la neutralité, lorsqu'ils pénètrent le périmètre scolaire. Elle sous-entend que l'autonomie individuelle ne peut être atteinte que par l'émancipation des appartenances religieuses, considérées incompatibles avec les valeurs démocratiques⁴⁴. Enfin, elle exige que les élèves, bénéficiaires et non-agents du service public, posent le geste concret de la séparation à l'échelle de leur personne et affirment en quelque sorte leur neutralité⁴⁵. Plus récemment, une circulaire dite « circulaire Chatel » de septembre 2012 étend ce devoir de neutralité dans l'enceinte scolaire aux mères voilées lorsqu'elles souhaitent collaborer aux services scolaires de façon bénévole lors des sorties ou des voyages⁴⁶.

comme un symbole ostensible *par nature* et doit par conséquent être banni des écoles publiques.

43. Jennifer A. Selby, « French secularism as a “guarantor” of women’s rights? Muslim women and gender politics in a Parisian banlieue », *Culture and Religion*, vol. 12, n° 4, décembre 2011, p. 441-462 ; D. Koussens, 2011, *op. cit.*
44. L'émancipation de l'influence de la religion a été un *leitmotiv* central dans l'histoire de la laïcité française et demeure encore aujourd'hui l'un des aspects clés du républicanisme, comme ailleurs en Europe. Cette mission émancipatrice, héritée des Lumières, vise la libération des citoyens – et le plus souvent des citoyennes – de l'obscurantisme religieux pour permettre leur pleine participation dans l'espace public.
45. Quelques élèves musulmanes refuseront à l'époque d'accomplir ce geste et préféreront se raser le chef.
46. Ces situations affectent surtout les mères souhaitant encadrer les élèves lors de sorties scolaires (visites au musée, au zoo, etc.). Depuis 2004, certaines écoles ont resserré leurs règles, voire en ont inventé de nouvelles pour interdire explicitement aux mères portant le voile de pouvoir participer à de telles activités organisées par l'école de leurs enfants. L'association Mamans toutes

En 2010, l'interdiction de la dissimulation du visage concerne l'ensemble de l'espace public, là encore sans pointer une religion plutôt qu'une autre. Comme avec la loi de 2004 et les rapports publics qui l'ont précédée, la décision de légiférer en octobre 2010 s'imbrique dans une série d'étapes dont la première est certainement une décision du 27 juin 2008⁴⁷ par laquelle le Conseil d'État refuse, pour défaut d'assimilation, l'octroi de la citoyenneté française à une femme marocaine portant le niqab. À la différence de l'avis qu'il avait rendu en 1989 dans lequel il était précisé que le port par les élèves de signes manifestant leur appartenance à une religion n'était pas en soi incompatible avec le principe de laïcité⁴⁸, le Conseil d'État se concentre en 2008 sur la nature du symbole religieux afin d'en déduire son incompatibilité avec « les valeurs de la communauté française⁴⁹ ». Les juges du Palais royal affirment ainsi que la « pratique radicale » par la requérante de sa religion est incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française, en particulier avec le principe d'égalité entre les hommes et les femmes. Évoquant la requérante, le commissaire du gouvernement⁵⁰ explique : « Elle vit dans la soumission totale aux hommes de sa famille, qui se manifeste tant dans le port de son vêtement que dans l'organisation de sa vie quotidienne [...] elle trouve cela normal et [...] l'idée même de contester cette soumission ne l'effleure même pas. »

égales a été créée précisément pour défendre les droits de ces mères : pour plus d'information, consulter <http://www.mamans-toutes-egales.com>.

47. Conseil d'État, 27 juin 2008, *M^{me} Machbour*, n° 286798.

48. Au cours des quatorze années suivantes, les signes religieux en général, et le foulard islamique en particulier, ont officiellement été autorisés dans les écoles publiques françaises par plusieurs décisions du Conseil d'État. Voir CE, 2 novembre 1992, *M. Kherouaa et M^{me} Kachour, M. Balo et M^{me} Kicic*, n° 130394 ; CE, 14 mars 1994, *Melles Neslinur et Yilmaz*, n° 145656 ; CE, 10 juillet 1995, *Association « Un Sysiphe »*, n° 162718 ; CE, 20 mai 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, n° 170343 ; CE, 27 novembre 1996, *M. et M^{me} Mechali*, n° 172663 ; CE, 27 novembre 1996, *M. et M^{me} Jeouit*, n° 172686 ; CE, 27 novembre 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, n° 172719 ; CE, 27 novembre 1996, *Ministre de l'Éducation nationale*, n° 172787 ; CE, 27 novembre 1996, *M. et M^{me} X*, n° 170941.

49. David Koussens, « Sous l'affaire de la burqa... quel visage de la laïcité française », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, 2009, p. 327-347.

50. Depuis le 7 janvier 2009, la fonction de commissaire du gouvernement a changé de nom pour prendre celui de « rapporteur public ».

En déclarant l'incompatibilité de la pratique radicale d'une religion avec l'assimilation à la communauté française, la décision du Conseil d'État s'immisce dans l'intimité des personnes et impose une obligation de laïcité à ceux-là mêmes qui ne sont pas encore citoyens français. Il est donc désormais établi que les nouveaux venus au pays, souhaitant s'engager à être de bons citoyens, doivent préalablement faire preuve d'un assouplissement minimal de leurs convictions religieuses et ne pas pratiquer leur religion au-delà des normes (juridiques bien sûr, mais désormais sociales ou culturelles également) tolérées par la majorité.

L'islamophobie repose sur une articulation très efficace de la race et de la religion. À bien des égards, les représentations sociales des populations juives et musulmanes sont saturées de catégorisations raciales qui rassurent la société majoritaire : les populations racialisées restent repérables et identifiables. Le processus de racialisation des musulmans fait converger l'idée de dangerosité et d'infériorité culturelle (pour parvenir à être accepté, l'islam doit se « réformer », on parle par exemple de la nécessité d'un « islam des Lumières »). Le métadiscours sur l'incompatibilité de l'islam avec la démocratie, la laïcité, et plus largement la modernité favorise une logique de différenciation, d'infériorisation, mais aussi la circulation de biais cognitifs, susceptibles d'altérer le jugement d'employeurs, d'enseignants, de voisins, de passants, cette fois à des niveaux plus « anecdotiques ». L'attention publique reste de fait très inégalement distribuée sur ces enjeux, entre une extrême conscience dans les milieux associatifs musulmans et une relative marginalisation, voire une euphémisation, de cette réalité au niveau des politiques de lutte contre les inégalités, les discriminations et le racisme et plus largement des discours publics. Dans un contexte de lutte contre le terrorisme, l'intérêt manifeste pour les enjeux de la radicalisation des musulmans contraste ainsi avec les balbutiements d'une réflexion plus large concernant les inégalités sociales dont les minorités religieuses sont aussi victimes.

Ces deux lois de 2004 et 2010 n'ont pas été votées dans le désert. Elles sont enchâssées dans une dynamique indépendante

– celle de la construction de l’islam comme d’un problème public – qu’elles ont tout autant nourrie. Ce processus renvoie à la mise en place et à la stabilisation d’une matrice publique puissante et efficace de lecture des faits et gestes de certains membres des communautés musulmanes en France. Ce cadre à partir duquel les mises en récit et les propositions de résolution du « problème musulman » vont être construites, argumentées et justifiées recouvre pour partie ce qui est de plus en plus communément désigné comme islamophobie⁵¹. Les attaques de mosquées, les profanations de lieux de culte existants ou à construire, de tombes dans les carrés musulmans des cimetières communaux, l’organisation d’apéros saucisson pinard, mais aussi, au quotidien et de façon moins médiatique, les insultes, les bousculades, les humiliations, les micro-agressions (verbales ou physiques) de femmes voilées, le profilage racial et le délit de faciès, les traitements discriminatoires, voire l’agression physique⁵², sont quelques-unes des illustrations de ce que l’islamophobie recouvre empiriquement, en parallèle d’une gangue discursive qui, depuis 2001, ne cesse d’activer le lien entre islam, terrorisme et violence et de soutenir l’intensification de la surveillance policière dans les lieux de culte et le développement d’un profilage racialement religieux dans l’application des mesures de lutte contre le terrorisme. Le déploiement de ce discours hostile à l’islam, aux musulmans et à certaines de leurs pratiques s’appuie également sur différents épisodes qui contribuent à l’actualiser de façon continue, notamment en lien avec le principe de laïcité. Incompatibilité politique, antinomie des valeurs, maintien de manières d’être non conformes aux attentes d’un régime de

51. « L’islamophobie est une matrice de racialisation des populations musulmanes qui opère historiquement par capillarité et à différentes échelles dans les sociétés démocratiques libérales non musulmanes, notamment européennes et nord-américaines. Elle s’incarne dans des interactions et se déploie dans des situations particulières qui l’actualisent de façon différenciée, toujours en lien avec l’histoire et la culture nationales du lieu d’où elle opère. » V. Amiraux et F. Desrochers (2013). « Parler d’islamophobie: comment, pourquoi? », *Vivre ensemble*, vol. 21, n° 7, p. 7.

52. Pour documenter ces phénomènes, nous renvoyons aux rapports et au recensement du Collectif de lutte contre l’islamophobie en France (<http://www.islamophobie.net/>).

citoyenneté républicaine, visibilité jugée incongrue, l'islamo-phobie est devenue motrice pour définir les modalités selon lesquelles les sociétés nationales se définissent. La menace interne, celle du communautarisme antithétique avec la République, se fond dans la menace externe, celle du risque de radicalisation islamiste et de violence terroriste. Le modèle historique de la laïcité séparatiste dont nous avons rapidement esquissé les contours laisse la place à un régime de régulation du religieux dont l'ultime objectif est l'assimilation culturelle. La laïcité devient alors la gardienne d'une orthopraxie républicaine, également susceptible de restreindre la liberté d'expression⁵³. Finalement, dans sa dimension narrative, la laïcité se trouve définie dans le contexte français comme un patrimoine national de valeurs incluant la modernité, l'émancipation, l'égalité des sexes, l'autonomie et le choix rationnel. Il s'agit là d'une conception qui tend alors à homogénéiser les façons dont sont perçus les rapports à la religion des musulmans et à masquer leur diversité interne, rendant les voix individuelles inaudibles dans la conversion publique les entourant.

53. Quelles sont les limites de la liberté de religion dans un État laïque ? La question a récemment été posée à propos de la pertinence d'étendre la séparation stricte des sphères publiques et privées aux lieux de travail. Une femme travaillant dans une crèche (la crèche Baby Loup), ouverte 24 heures par jour et 7 jours par semaine, dans une commune multiethnique et défavorisée (Chanteloup-les-Vignes), est licenciée en 2008 pour avoir refusé de retirer son foulard. La justification de son congédiement s'appuyait sur un règlement interne qui existait depuis la création de la crèche en 1991. Ce règlement affirme l'obligation de maintenir la « neutralité philosophique, politique et confessionnelle » du lieu de travail. En mars 2013, la Cour d'appel conclut que la liberté de religion de l'employée devrait être garantie. Cela s'applique même dans un contexte professionnel comme une garderie. La cour a essentiellement établi que la liberté de religion individuelle ne prend pas fin aux portes des entreprises privées, même si ces compagnies administrent un service qui est *public* par nature. En dépit du fait de travailler dans un lieu maintenant une laïcité stricte, le droit de l'employée de porter le foulard devrait être respecté en vertu de la clause garantissant la liberté de religion.

CONCLUSION

En France, le récit de la laïcité a récemment évolué dans deux directions différentes : comme une idéologie officielle et comme un enjeu identitaire. Vidée de ses finalités, la laïcité est rapidement devenue le réceptacle et le vecteur d'une rhétorique identitaire dont certains partis politiques, de droite et d'extrême droite, se sont faits les principaux relais. Leurs leaders ont fait de la « laïcité » l'ultime ressort pour préserver ce qu'ils énoncent comme des « valeurs communes » constitutives d'une identité nationale dont personne ne sait vraiment ce qu'elle recouvre. On ne saurait pour autant réduire la laïcité française à ce seul discours, car il n'existe aucune forme exclusive, unique et pure de laïcité en France, mais bien une variété d'aménagements laïques dont certains des objectifs sont explicites et certaines des conséquences implicites. Et si l'on ne sait donc transposer aussi simplement ce discours comme un « modèle de laïcité », une telle transposition serait d'autant plus inopportune en contexte québécois où, comme le rappelait déjà en 2008 le rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, « le développement d'un sentiment d'appartenance et d'identification dans une société [...] passe davantage par une “reconnaissance raisonnable” des différences que par leur relégation stricte à la sphère privée⁵⁴ ».

54. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*, [en ligne] <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf> (dernière consultation le 10 mai 2014), p. 137.

Deuxième partie

**DIMENSIONS SOCIOLOGIQUE ET
POLITIQUE DE LA LAÏCITÉ**

Une société libre, démocratique et laïque peut-elle autoriser le financement public des écoles privées à vocation religieuse ?¹

FRANÇOIS BOUCHER

LE FINANCEMENT PUBLIC DES ÉCOLES CONFESSIONNELLES PRIVÉES

D'une manière générale, une école privée est une école qui n'est pas administrée par le gouvernement (municipal, régional, provincial ou fédéral) et qui est largement autofinancée par les droits de scolarité payés par les élèves (ou, plus probablement, par leurs parents). Les écoles privées doivent satisfaire à certaines exigences minimales en matière de contenu éducatif, de qualité de l'enseignement et de compétence des enseignants qui sont établies par les autorités publiques. Elles disposent néanmoins d'une indépendance relative qui leur permet de maintenir un caractère distinct et d'offrir une expérience éducative différente de celle qui est offerte dans les écoles publiques². Dans plusieurs

-
1. François Boucher a bénéficié du généreux soutien du Fonds québécois de recherche société et culture (bourse postdoctorale) pour les travaux ayant mené à la rédaction de ce chapitre.
 2. Par exemple, au Québec, bien que les écoles privées soient sujettes au même régime pédagogique que les écoles publiques, les articles 30 et 32 de la Loi sur l'enseignement privé affirment qu'un établissement d'enseignement privé

pays, on trouve des écoles privées dont le caractère distinct repose sur une visée artistique ou sportive, mais aussi, bien souvent, sur la particularité ethnique, culturelle ou religieuse des programmes offerts, du corps enseignant et de la composition de la population étudiante.

Le gouvernement du Québec accorde une subvention pour la formation d'un élève au privé équivalente à 60 % de ce que coûte la formation d'un élève au public, en plus d'accorder certains crédits d'impôt aux parents qui envoient leurs enfants dans des écoles privées ainsi qu'aux propriétaires de ces écoles. Certaines écoles privées bénéficiant de cette subvention sont également des écoles confessionnelles³, c'est-à-dire qu'elles ont pour mission de promouvoir, par des activités éducatives et l'environnement qu'elles offrent, la transmission d'un héritage religieux.

Certaines écoles privées dites religieuses n'ont qu'un lien ténu avec la religion. Dans plusieurs cas, le caractère religieux d'une école privée ne repose que sur une déclaration d'appartenance à une tradition religieuse sans que la religion ne structure l'enseignement au point d'affecter l'horaire des élèves et le contenu de l'enseignement. Dans d'autres cas, des cours de religion ainsi que des activités religieuses parascolaires sont offerts de manière optionnelle. Dans de telles écoles privées, qui ne sont religieuses que nominativement ou optionnellement, la religion n'a pas vraiment une place importante dans la vie de l'école. Lorsque je parlerai d'écoles confessionnelles, je ferai référence principalement à des écoles dans lesquelles la religion a des effets structurants sur l'enseignement et marque immanquablement la vie de l'école⁴. Dans de telles écoles, les activités d'apprentissage

peut déroger, à l'intérieur de certaines limites, à une disposition du régime pédagogique afin de poursuivre un projet éducatif particulier et peut, avec l'approbation du ministre, offrir un programme d'enseignement différent de celui qui est prévu par le gouvernement.

3. J'utiliserai également l'expression « école privée à vocation religieuse ».
4. Je m'inspire ici du cadre conceptuel établi par le Comité sur les affaires religieuses qui, dans un rapport publié en 2012, distingue les écoles qui ne font que déclarer leur appartenance à une tradition religieuse de celles qui offrent

d'une religion (cours de religion ou activités pastorales) sont obligatoires. De plus, ces écoles confessionnelles peuvent observer un calendrier religieux relatif aux rituels et aux célébrations religieuses, offrir des menus conformes à la diète prescrite par une religion, exiger l'apprentissage d'une langue liée à une religion (comme l'hébreu, l'arabe ou le latin), afficher des symboles religieux et exiger le port de vêtements religieux de même qu'entretenir des liens étroits avec une communauté religieuse. Au Québec, sur 138 établissements privés qui sont religieux au sens large du terme (incluant les écoles qui ne sont que nominativement religieuses et celles dans lesquelles les activités d'apprentissage religieux sont optionnelles), le Comité sur les affaires religieuses dénombre 81 établissements qui sont des écoles confessionnelles à proprement parler, c'est-à-dire que la religion y joue un rôle central et structure les activités d'apprentissage⁵. Seulement une partie de ces établissements (la majorité) bénéficient d'un financement public, plusieurs écoles privées n'étant pas agréées pour recevoir des subventions.

On retrouve ainsi des écoles privées catholiques, juives, musulmanes, protestantes et chrétiennes orthodoxes qui sont subventionnées par l'État québécois. L'Ontario, la Saskatchewan et l'Alberta financent des écoles indépendantes (*separate schools*) confessionnelles catholiques et, dans une moindre mesure, protestantes. La Colombie-Britannique et le Manitoba, à l'instar du Québec, financent partiellement des écoles à vocation religieuse de toutes confessions⁶. Plusieurs pays d'Europe subventionnent généreusement des écoles religieuses. À titre d'exemple, au Royaume-Uni, près du tiers des écoles financées par l'État sont des écoles religieuses (*faith schools*). Même la France, berceau

un enseignement religieux de manière optionnelle et de celles qui ont un « ensemble structuré d'activité confessionnelles ». Voir Comité sur les affaires religieuses, *Le fait religieux dans les écoles privées du Québec. Rapport de recherche* (2012), p. 16-22.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. La Saskatchewan et le Manitoba offrent un financement partiel pour les écoles religieuses de toutes confessions en plus de financer entièrement les écoles indépendantes mentionnées plus haut.

idéologique de la laïcité, subventionne des écoles privées religieuses, qui sont en général des écoles catholiques.

D'un autre côté, plusieurs sociétés laïques et démocratiques refusent de financer les écoles privées à vocation religieuse. C'est le cas de plusieurs provinces canadiennes. L'Ontario n'accorde aucune subvention aux écoles religieuses de confession autres que catholique ou protestante. La Nouvelle-Écosse, le Nouveau-Brunswick, Terre-Neuve-et-Labrador et l'Île-du-Prince-Édouard ne financent aucunement les écoles confessionnelles. Les États-Unis sont, d'une manière générale, fortement opposés au financement des écoles à vocation religieuse. Plusieurs décisions de la Cour suprême américaine ont à cet effet affirmé que le financement de telles écoles constituait une forme d'appui aux religions qui est inconstitutionnelle à la lumière du premier amendement à la constitution affirmant que le Congrès ne peut faire de loi qui viendrait établir une religion officielle ou interdire le libre exercice de la religion⁷.

La question du financement des écoles privées à vocation religieuse est très complexe pour plusieurs raisons. Premièrement, elle est inévitablement entremêlée à la question plus large du financement public des écoles privées de toutes sortes. Plusieurs sont d'avis qu'il faut, pour des considérations de justice sociale et de cohésion sociale, abolir toute subvention octroyée à l'enseignement privé et favoriser un système d'écoles publiques communes⁸. Je ne pourrai ici me lancer dans ce débat important et je me limiterai à traiter de la légitimité de l'école privée confessionnelle.

Deuxièmement, les modalités de financement des écoles religieuses varient considérablement d'un pays ou même d'une province à l'autre. Le financement des écoles privées confession-

7. Voir notamment: *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947).

8. Cette position a par exemple été défendue maintes fois au Québec, notamment dans le rapport du Regroupement pour la défense et la promotion de l'école publique, *Le gouvernement doit mettre fin au financement public des écoles privées* (2005) et dans le rapport de recherche de la Fédération autonome de l'enseignement, *Le financement public des écoles privées: mettre fin aux mythes* (2009).

nelles au Québec se fait par le versement de sommes d'argent allant directement aux écoles. Les débats houleux entourant les décisions de la Cour suprême américaine sur la constitutionnalité du financement de l'enseignement religieux ne concernent pas de telles subventions aux écoles. Ils concernent plutôt des formules plus indirectes de financement, telles que des remboursements versés aux parents pour les frais de transport vers les écoles, l'octroi de bons d'éducation (*vouchers*) que les parents peuvent utiliser pour rembourser une part des frais de scolarité d'une école de leur choix, l'octroi de bourses pour des études en théologie ou encore l'octroi de crédits d'impôt pour les dons effectués aux établissements d'enseignement à vocation religieuse⁹. De plus, le statut des écoles indépendantes catholiques et protestantes en Ontario repose sur des droits enchâssés dans la constitution canadienne de 1867 sous l'article 93 ; les écoles confessionnelles au Québec ont un statut très différent.

Il va de soi qu'une étude rigoureuse du financement des écoles privées à vocation religieuse doit prendre en considération ces distinctions ainsi que le cadre plus large du financement des écoles privées en général. Il est cependant aussi crucial de poser préalablement la question de la légitimité du financement public des écoles confessionnelles du point de vue plus abstrait et analytique de la philosophie politique afin de se faire une idée claire des principes permettant d'évaluer les multiples voies empruntées par différentes sociétés et de cibler les enjeux propres au cas des écoles privées à vocation religieuse.

J'examinerai d'une part la légitimité du financement public des écoles confessionnelles d'un point de vue libéral et, d'autre part, sa compatibilité avec la laïcité. J'aborderai ces questions en partant de l'idée qu'une philosophie politique de l'école doit trouver un moyen satisfaisant de mettre dans la balance trois types de considérations, ou trois types d'intérêts éducatifs, soit le droit des parents à éduquer leurs enfants en conformité avec

9. *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947); *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 U.S. 639 (2002); *Locke v. Davey*, 540 U.S. 712 (2004); *Arizona Christian School Tuition Organization v. Winn*, 09-987 (2010).

leurs convictions et leurs engagements culturels, le droit des enfants à disposer d'outils pour faire des choix éthiques libres et autonomes ainsi que l'intérêt de la société dans son ensemble à produire de « bons citoyens » qui se veulent éclairés, responsables et respectueux¹⁰. Je conclurai en abordant brièvement la compatibilité entre la laïcité et le financement public d'écoles religieuses. J'esquisserai une position libérale et laïque qui veut qu'au moins certaines formes bien limitées de financement public de l'école confessionnelle soient justifiées. L'argument que je présente se décompose en cinq étapes que voici.

LA DIVERSITÉ ET LE LIBRE CHOIX DES PARENTS EN MATIÈRE D'ÉDUCATION

Peut-on justifier le monopole absolu de l'école publique sur l'enseignement? Non. Un tel monopole rendrait illégale toute école non administrée par l'État. Bien entendu, on peut douter du bien-fondé des écoles privées qui cherchent à maintenir leur indépendance par rapport au système public afin de préserver un caractère distinct (religieux, ethnique ou culturel). Après tout, pourquoi vouloir offrir une expérience éducative et un environnement distinct si ce n'est que pour contrevir aux exigences et aux programmes communs en vigueur dans les écoles publiques?

Je reviendrai plus tard sur la question de savoir si toute déviation par rapport à l'expérience éducative et à l'environnement offerts par les écoles publiques constitue une entrave intolérable aux intérêts des enfants à disposer d'une instruction de base et aux intérêts de la société à former de futurs citoyens.

10. Plusieurs auteurs structurent leur philosophie de l'école en prenant en compte ces trois pôles que sont les intérêts des enfants, ceux des parents et ceux de la société, tout en mettant ceux-ci dans la balance d'une manière différente. Voir par exemple : Harry Brighouse, *School Choice and Social Justice*, Oxford : Oxford University Press, 2001 ; Eaman Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford : Oxford University Press, 1997 ; Colin Macleod, « Conceptions of Parental Autonomy », *Politics and Society*, vol. 25, n° 1, p. 117-140 ; Daniel Weinstock, « Une philosophie politique de l'école », *Éducation et francophonie*, vol. 36, n° 2, 2008, p. 31-46.

Il faut tout d'abord souligner deux arguments très importants qui rendent tout à fait douteuse l'idée d'assurer un monopole de l'enseignement à l'école publique.

Premièrement, on retrouve au cœur de la conception de ce qu'est une vie réussie de bien des personnes un désir de fonder une famille, d'avoir des enfants et de les éduquer de sorte qu'ils deviennent moralement bons et mènent une vie pleine de sens. De plus, plusieurs parents cherchent à éduquer leurs enfants de manière à transmettre à ceux-ci certaines valeurs morales et un bagage culturel donné afin de maintenir des relations familiales basées sur une compréhension mutuelle intime et de fortes affinités. On peut donc affirmer que les parents ont un intérêt fondamental à disposer de la capacité d'éduquer leurs enfants en conformité avec leurs propres valeurs, croyances et plan de vie, l'éducation de leurs enfants étant intimement liée à leur conception de la vie bonne.

Cet intérêt est suffisamment fort pour que les parents disposent d'un droit à choisir l'éducation que reçoivent leurs enfants; ce droit impose certaines limites à ce que l'État peut faire afin de poursuivre sa mission éducative. Si cet intérêt n'est pas suffisamment fort pour invalider toute forme de contrôle gouvernemental des programmes offerts par les écoles privées, il l'est néanmoins assez pour rendre injuste tout projet politique visant à accorder aux écoles publiques un monopole de l'enseignement. Ce serait une violation non négligeable du droit des parents au libre choix éducationnel que de leur refuser le droit de s'associer afin de créer des écoles qui, en plus d'assurer une instruction de base obligatoire, offrent un enseignement et un environnement visant à transmettre des valeurs et des croyances religieuses ou culturelles qui ne sauraient être (au nom du respect de la diversité et de l'exigence d'être ouvert à tous) promues dans des écoles publiques.

Deuxièmement, il me semble important de noter que de telles écoles qui poursuivent un projet éducatif particulier contribuent fortement au maintien et à l'essor de la diversité des valeurs, des points de vue et des visions du monde. Une telle

diversité peut faire contrepoids aux pressions uniformisantes d'un système d'écoles publiques communes dont les programmes sont principalement élaborés au niveau national par des autorités publiques soucieuses de respecter une certaine neutralité axiologique afin de rendre l'école publique accessible aux enfants de différentes origines ethniques, culturelles et confessionnelles. S'inspirant de John Stuart Mill, on peut considérer qu'une telle diversité est utile et bénéfique à la société dans son ensemble. C'est l'expérience de la diversité des modes de vie qui permet aux individus de se faire une meilleure idée des forces et des faiblesses de leur propre plan de vie¹¹. Cet argument basé sur l'utilité, bien qu'il soit moins fort que le précédent qui était basé sur les droits des parents, nous indique qu'on se priverait d'une source d'expériences qui a une importante valeur épistémique en interdisant tout simplement la création d'institutions d'enseignement en marge du système commun d'écoles publiques.

Il est toutefois impératif de reconnaître que la validité de l'argument du choix des parents dépend de certains paramètres contextuels et de certains présupposés. Tout d'abord, il est peu probable que le libre choix éducationnel soit suffisant pour justifier une obligation positive de financement d'écoles privées confessionnelles lorsque l'enseignement religieux est offert à l'école publique, comme c'est le cas dans bien des pays (et comme c'était le cas au Québec avant la déconfessionnalisation de l'école publique vers la fin des années 1990).

De plus, l'argument du libre choix implique que l'intérêt de certains parents croyants à transmettre des valeurs et des croyances religieuses à leurs enfants n'est pas satisfait dans une société où l'école publique jouit d'un monopole sur l'enseignement. Il présuppose donc ou bien que cet intérêt ne peut être pleinement satisfait hors de l'école, lors d'activités pastorales parascolaires, ou bien que l'école publique laïque contrevient à sa réalisation.

11. On trouve cet argument dans les premier et second chapitres de l'ouvrage de Mill, *De la liberté* («De la liberté de pensée et de discussion» et «De l'individualité comme un des éléments du bien-être»).

S'il me semble difficile de maintenir que l'enseignement neutre de l'école publique laïque mine la transmission des croyances religieuses raisonnables des parents à leurs enfants, on pourrait néanmoins arguer qu'il est exagéré de dire que les intérêts éducationnels de parents croyants ne peuvent être satisfaits en envoyant leurs enfants à l'école laïque publique. Après tout, il semble, par exemple, que des parents catholiques peuvent très bien arriver à assurer l'éducation religieuse de leurs enfants en amenant ceux-ci à la messe ou à des cours de catéchismes les soirs de semaine ou durant la fin de semaine.

Cependant, il ne faut pas perdre de vue qu'un État libéral et neutre par rapport aux croyances religieuses ne saurait se permettre de juger de la validité des croyances de parents qui s'opposent à ce que la religion soit entièrement absente de la vie de leurs enfants de neuf heures à cinq heures du lundi au vendredi. De plus, il ne faudrait pas oublier que l'horaire habituel de travail a été conçu, dans les sociétés occidentales, notamment pour faciliter la pratique religieuse des membres d'un groupe religieux majoritaire. Que cet horaire permette de participer au service religieux le dimanche n'est d'aucune aide pour toute une frange de la population d'une société pluraliste sur le plan de la religion. Par exemple, des parents musulmans fortement pratiquants pourraient ainsi opter pour une école confessionnelle privée afin que leurs enfants observent quotidiennement la prière musulmane et qu'ils observent la prière, plus longue, du vendredi. Il semble donc qu'un système accordant le monopole de l'enseignement à l'école laïque ne puisse arriver à satisfaire les intérêts éducationnels de tous les parents dans une société dont les membres adhèrent à différentes conceptions du rôle et de l'importance de la religion.

LE DROIT DES ENFANTS À UN « FUTUR OUVERT » ET L'INTÉRÊT GÉNÉRAL DE LA SOCIÉTÉ À FORMER DE « BONS CITOYENS »

L'école remplit d'importantes fonctions dans les sociétés démocratiques modernes. Il faudrait se garder d'adopter une conception simpliste selon laquelle l'école se réduirait entièrement à un instrument dont disposent les parents afin de transmettre leurs valeurs et d'assurer la pérennité de leur communauté d'appartenance. Jusqu'à maintenant, j'ai soutenu qu'un système éducatif, dans son ensemble, doit permettre une telle finalité, rien de plus. Mis à part les intérêts éducationnels des parents, l'école vise à protéger deux autres types d'intérêts fondamentaux.

D'une part, l'école vise à protéger les intérêts prospectifs des enfants en leur donnant les moyens pour qu'ils puissent effectivement jouir de ce qu'on pourrait appeler leur droit à avoir un « avenir ouvert¹² ». Ce droit requiert que les perspectives d'avenir des enfants ne soient pas fermées dès le départ en raison d'une éducation qui ferait d'eux de simples produits des préférences de leurs parents. Pour assurer la jouissance effective de ce droit, il faut notamment que les enfants disposent des moyens intellectuels de se doter d'une manière autonome et réfléchie d'un plan de vie, c'est-à-dire d'une conception de ce qu'est une vie réussie, et qu'ils développent la capacité d'obtenir les ressources nécessaires pour mener un tel plan de vie à exécution. L'école doit donc préparer les enfants à devenir des travailleurs qualifiés en leur offrant une instruction de base reposant sur les connaissances et les compétences générales (en langue, en mathématiques, en informatique, etc.) qui sont nécessaires pour intégrer le marché de l'emploi. Par ailleurs, l'école vise à former des individus autonomes qui sont capables de faire des choix de vie réfléchis. Cela exige, au minimum, que les enfants soient informés des vastes possibilités qui s'ouvrent à eux en tant que membres

12. Je traduis ici librement une expression que Joel Feinber utilise dans « The Child's Right to an Open Future », dans W. Aiken et H. La Follette (dir.), *Whose Child? Children's Right, Parental Authority, and State Power*, Rowman and Littlefield, 1980, p. 124-153.

égaux d'une société pluraliste et qu'ils aient les outils intellectuels pour évaluer par eux-mêmes ces possibilités.

D'autre part, l'école vise aussi à former de futurs citoyens qui seront capables de prendre part à la vie publique de leur société d'une manière éclairée et responsable. Elle doit préparer ces futurs citoyens à l'exercice du vote, développer leur sens critique et leur sens de la justice, les rendre familiers avec les lois et les principales institutions politiques, économiques et sociales. L'école doit également cultiver chez ces futurs citoyens certaines vertus civiques comme la tolérance, la réciprocité et l'obéissance aux lois. Encore une fois, les cours de langue sont ici indispensables. Aussi, il faudrait, sans prétendre faire une liste exhaustive, ajouter les cours d'histoire, de géographie et les cours de formation à la citoyenneté qui, comme le cours Éthique et culture religieuse, visent à développer une compréhension du fait du pluralisme religieux et une compétence au dialogue.

La mission éducative de l'école vise ainsi à donner aux enfants les outils nécessaires pour réussir l'intégration économique, devenir une personne indépendante et cultiver les vertus civiques nécessaires au bon fonctionnement de la démocratie. Or, il n'est pas impossible de croire que cette double mission heurte de plein fouet l'idée que le libre choix des parents autorise ceux-ci à envoyer leurs enfants dans des écoles privées ayant pour but de transmettre leurs valeurs et leurs croyances. La poursuite d'un tel but n'entrave-t-elle pas la possibilité pour les enfants d'avoir un avenir ouvert qui n'est pas entièrement déterminé par les préférences des parents? La partialité d'écoles vouées à faire la promotion d'une religion n'entrave-t-elle pas le développement du sens critique, de la capacité de voter et de s'engager politiquement pour défendre un bien commun dépassant les intérêts sectoriels d'une communauté donnée ou encore la capacité à établir un dialogue constructif et respectueux avec des citoyens endossant des convictions radicalement différentes des siennes? Dans la prochaine section, j'examine une objection à l'argument du libre choix des parents qui s'appuie sur de telles inquiétudes.

ÉCOLES RELIGIEUSES RADICALES ET MODÉRÉES

Les critiques de l'école confessionnelle représentent bien souvent celle-ci comme étant nécessairement un foyer d'obscurantisme moyenâgeux et d'endoctrinement qui fait indéniablement entrave au développement de l'autonomie de l'enfant ainsi qu'à l'émergence de vertus civiques¹³. Cela correspond à un certain modèle d'école privée à vocation religieuse qui se veut tout à fait radical. Dans ce modèle, l'école confessionnelle sélectionne les élèves et le corps professoral, voire le personnel administratif, en fonction de l'appartenance à une communauté religieuse, créant ainsi un environnement fortement homogène. De plus, l'enseignement religieux est omniprésent et pénètre toutes les disciplines, même lorsque cela implique d'affirmer que certaines données et théories qui font consensus dans la communauté scientifique sont fausses (en biologie, en histoire naturelle, par exemple). Dans de telles écoles radicalement religieuses, l'exposition des enfants au pluralisme éthique et aux doctrines scientifiques a-religieuses est si limitée qu'il n'est pas exagéré de douter qu'il soit possible aux élèves qui les fréquentent de développer le genre d'autonomie critique leur permettant d'avoir un futur ouvert et de cultiver certaines vertus civiques importantes. L'accès à l'information est si limité et présenté d'une manière tellement partielle qu'on peut parler de manipulation et d'endoctrinement. Il y a de bonnes raisons de ne pas encourager, au moyen du financement, de telles écoles, d'exiger qu'elles modifient substantiellement leur programme scolaire ainsi que leurs règles d'embauche et d'admission et peut-être même de les interdire.

Le problème avec une telle critique de l'école confessionnelle est qu'elle ne tient pas compte des multiples modèles que peut

13. C'est là, par exemple, la conception que se font de l'école confessionnelle des organisations laïques militantes comme la Canadian Secular Alliance (voir le document intitulé *The Canadian Secular Alliance invites our government to support a single, publicly funded, secular school system*) et de la Coalition for a Secular America (voir la prise de position de cette coalition sur la page Web : <http://secular.org/issues/vouchers>).

emprunter l'école confessionnelle. Certaines formules peuvent être mises en œuvre afin de respecter les aspirations des parents désireux de transmettre certaines croyances par l'entremise de l'enseignement sans pour autant limiter d'une manière déraisonnable l'exposition des enfants à l'ensemble des doctrines (scientifiques, éthiques) qui sont extérieures aux dogmes de la religion préférée des parents. On peut ainsi parler d'écoles religieuses modérées dans les cas d'écoles visant à promouvoir une religion sans que soient remplies les conditions minimales pour qu'il y ait endoctrinement. Refuser aux parents de créer de telles écoles et d'y envoyer leurs enfants reviendrait à brimer leur droit au choix sans motifs valides. Si un établissement d'enseignement peut faire la promotion d'une religion sans restreindre par le fait même la connaissance que les enfants doivent avoir des options qui leur sont offertes et sans entraver le développement de facultés rationnelles leur permettant d'évaluer ces options, alors il est possible qu'existent des écoles confessionnelles modérées.

Ce point ne me sera sans doute pas concédé par les tenants du laïcisme pour qui toute conviction religieuse et toute affiliation à une conviction religieuse exigent nécessairement un abandon complet de la raison et une soumission simple et totale à des autorités ecclésiastiques. Toutefois, une telle vision semble faire fi des faits : plusieurs croyants sont manifestement rationnels, plusieurs sont des scientifiques, et plusieurs sont très critiques envers les autorités ecclésiastiques de leur propre communauté.

Dans les faits, une école confessionnelle modérée peut prendre diverses avenues afin de combiner le désir des parents d'influencer le développement spirituel des enfants sans compromettre la capacité des enfants à disposer d'un avenir ouvert. Par exemple, une école pourrait être modérément confessionnelle en ayant un corps professoral composé majoritairement, mais non exclusivement, de membres de la religion promue par les parents ; en offrant un noyau central de cours « techniques » (biologie, mathématiques, langues, etc.) enseignés dans une optique laïque en plus d'offrir des cours (obligatoires) et des activités parascolaires à caractère religieux. Une école peut

également être modérément confessionnelle en offrant certains enseignements dans une perspective religieuse tout en s'assurant que ces enseignements sont équivalents à ceux qui sont requis dans l'école publique. Une école modérément confessionnelle offrira ainsi un enseignement religieux en sus du programme éducatif obligatoire établi par le gouvernement et ne divergera pas de ce programme d'une manière affectant significativement l'atteinte des objectifs de ce programme. En outre, la reconnaissance d'écoles privées à vocation religieuse n'exclut pas la possibilité que les autorités publiques se réservent le droit d'examiner la compatibilité entre les programmes offerts par de telles écoles et certaines exigences pédagogiques minimales visant à assurer le droit des enfants à un avenir ouvert et à promouvoir l'intérêt de la société à créer des citoyens responsables et respectueux.

On pourrait néanmoins objecter que même des écoles modérément religieuses qui n'excluent pas l'embauche d'employés et la sélection d'élèves ayant des convictions religieuses différentes de celles qui sont endossées par l'école tendront à être fortement homogènes en raison du plus grand attrait qu'elles représentent pour les membres de la communauté religieuse à laquelle l'école est associée. Comme on l'a vu, certains affirment qu'un tel caractère homogène au sein de l'école nuit au développement de l'autonomie (cela restreint l'expérience du pluralisme nécessaire pour connaître et évaluer les options dont dispose un élève) ainsi qu'à l'émergence de vertus civiques et au développement d'une identité commune (le manque de contacts avec des individus provenant de différents groupes nuit à l'émergence de la tolérance, de la compréhension mutuelle et de liens de solidarité traversant les frontières ethniques, culturelles et religieuses)¹⁴.

14. Dans un excellent article sur la désirabilité du financement public de l'école ethnoreligieuse dans le contexte du Québec, Marina Schwimmer, Andrée-Anne Cormier, Bruce Maxwell, David Waddington et Kevin McDonough soutiennent un argument, semblable à celui ici présenté, voulant que l'école privée ethnoreligieuse tend à être homogène et que cela restreint sa capacité à promouvoir les vertus civiques de tolérance et de volonté de délibérer avec ses concitoyens. Voir Marina Schwimmer et autres, « L'État doit-il mettre fin au financement des écoles ethnoreligieuses ? », *Les ateliers de l'éthique*, vol. 7, n° 1, 2012, p. 24-44.

Cette objection largement répandue me semble problématique. L'homogénéité dans la composition du corps professoral et de la population étudiante n'est pas exclusive aux écoles privées ethnoconfessionnelles. Si l'hétérogénéité est certainement la condition de plusieurs écoles publiques laïques, notamment dans les grands centres urbains, c'est une condition bien souvent absente dans des écoles publiques laïques situées dans certaines régions dont la démographie est peu marquée par l'immigration et les autres sources de diversification religieuse. Or, on ne semble jamais trop s'inquiéter des effets pernicieux de l'homogénéité dans des écoles publiques laïques composées presque entièrement de membres de la majorité blanche et catholique. L'homogénéité semble ainsi poser problème seulement lorsque c'est l'affaire de groupes minoritaires, des « autres ». L'usage d'un tel double standard masque un impensé et est symptôme d'un argumentaire déficient.

On affirme souvent que l'école confessionnelle ne peut assurer l'intégration des minorités religieuses et favoriser la cohésion sociale. Or, une telle objection est fortement dépendante du poids social de l'école ethnoconfessionnelle dans une société donnée. Elle implique que les écoles ethnoconfessionnelles occupent une place importante dans le réseau d'écoles d'une société et qu'une grande part des minorités ethnoreligieuses ont recours à de telles écoles. Une telle objection a donc peu de mordant dans le contexte du Québec, où l'école confessionnelle a une place très limitée. Au Québec, seulement 9 % des écoles québécoises sont des écoles confessionnelles (au sens large du terme) et seulement 30 % de ces écoles se rattachent à des religions minoritaires. Ces écoles englobent seulement 1,3 % des jeunes en âge de scolarité¹⁵. De plus, la plupart des écoles confessionnelles rattachées à des religions minoritaires sont situées dans la région de Montréal, où les jeunes qui les fréquentent côtoient des personnes appartenant à une pluralité de groupes culturels et religieux hors des murs de l'école. Enfin, les communautés religieuses dont une grande

15. Calculé avec les données fournies dans Comité sur les affaires religieuses, *Le fait religieux dans les écoles privées du Québec. Rapport de recherche* (2012), p. 12.

proportion des jeunes en âge de scolarité fréquentent des écoles confessionnelles, soit les communautés juive et apostolique arménienne, sont des communautés bien intégrées et établies depuis plusieurs générations au Québec. Un très faible pourcentage des jeunes provenant de communautés religieuses établies plus récemment au Québec fréquentent des écoles confessionnelles. Par exemple, à peine 3 % des jeunes musulmans en âge de scolarité fréquentent une école religieuse¹⁶. Dans un tel contexte, il semble très peu probable que l'école confessionnelle soit responsable d'une crise de cohésion sociale et de l'intégration des groupes ethnoreligieux minoritaires.

LE LIBRE CHOIX ÉQUITABLE

Jusqu'à maintenant, l'argument que j'ai élaboré permet uniquement de conclure qu'un État qui accorderait un monopole de l'enseignement à l'école publique laïque ayant pour effet d'interdire la création d'écoles confessionnelles modérées brimerait d'une manière injuste la liberté de choix éducatif raisonnable des parents puisque de telles écoles n'entravent ni le droit des enfants à un avenir ouvert ni l'intérêt général de la société à assurer les conditions de possibilité de la démocratie et de la cohésion sociale. Cela n'affirme encore rien à propos du financement public d'écoles privées à vocation religieuse. Cela dit, je défendrai ici l'idée voulant que, dès lors que l'on reconnaît la légitimité de l'existence d'écoles privées religieuses (modérées), on ne peut que s'engager, pour des raisons d'équité, à accorder au moins une certaine forme de financement public à l'enseignement donné dans ces écoles.

Les frais de scolarité pour l'école privée sont très élevés. Par exemple, au Québec, ces frais s'élèvent en moyenne à 3 000 \$ pour les écoles subventionnées et à 7 000 \$ pour les établissements non subventionnés. Ces chiffres n'incluent pas les dépenses relatives au matériel scolaire, aux examens d'admission, aux uniformes et ainsi de suite. Autoriser la création d'écoles privées

16. *Ibid.*, p. 12-13.

confessionnelles, sans subventionner d'une quelconque manière ce type d'enseignement, équivaldrait donc à créer une catégorie d'écoles réservées, dans les faits et non pas dans le droit, aux familles les plus riches. On obtiendrait ainsi une situation dans laquelle la liberté de choix éducationnel est un privilège réparti de manière injuste dans la société, celui-ci étant inaccessible aux classes les moins favorisées.

Si l'école confessionnelle (modérée) peut être justifiée en appelant à un droit au libre choix fondé sur un intérêt fondamental des parents à éduquer leurs enfants selon leurs propres valeurs, alors elle doit être une option disponible pour tous les parents. Un réseau d'écoles confessionnelles indépendantes ne doit pas simplement favoriser la liberté de choix; il doit plutôt favoriser la liberté *équitable* de choix. Un financement approprié doit être mis à la disposition des familles les moins riches, de sorte qu'il soit raisonnablement possible à tous de jouir effectivement de la liberté de choisir une école confessionnelle. Une telle subvention peut prendre plusieurs formes; il est toutefois peu plausible de penser que le libre choix équitable n'en vienne qu'à justifier un mode de financement public qui bénéficie également à tous, sans égard au revenu. Une subvention plus ciblée aux familles les moins riches s'accorde mieux avec la logique de l'équité sous-jacente à l'argument présenté dans ce texte. Cela peut prendre la forme, par exemple, de versements allant directement aux familles à faible revenu (plutôt qu'une subvention octroyée à l'école) ou de versements aux écoles conditionnels à la mise en place d'un système progressif de frais de scolarité.

LE FINANCEMENT PUBLIC DES ÉCOLES CONFESSIONNELLES EST-IL COMPATIBLE AVEC LA LAÏCITÉ ?

Il peut sembler *a priori* que tout financement public de l'école confessionnelle entre en conflit avec la laïcité. Un tel financement n'entrave-t-il pas nécessairement le principe de séparation entre l'État et la religion? Toutefois, s'il y a ici contradiction, ce n'est qu'en apparence. La séparation qu'on associe, à juste titre, à l'idée

de laïcité n'est pas une finalité morale ayant une valeur intrinsèque, c'est plutôt un moyen qu'on utilise pour atteindre les finalités morales de la laïcité que sont l'égalité et la liberté de conscience et de religion¹⁷.

Lorsqu'on présente la séparation entre État et religion comme le seul élément constitutif de la laïcité et comme son ultime finalité, on rencontre certains écueils dus au fait qu'en lui-même le principe de séparation n'a aucune force justificative. Par exemple, cette séparation s'applique-t-elle uniquement aux institutions politiques ou bien exige-t-elle que les individus mettent de côté leur affiliation religieuse lorsqu'ils sont employés par l'État? Exige-t-elle seulement que le gouvernement ne soit pas entre les mains du clergé ou bien exige-t-elle d'expulser complètement la religion de la sphère publique? Faut-il concevoir la sphère publique comme englobant uniquement ce qui relève de l'État ou bien comme englobant tout ce qui est visible et accessible à tous, comme la rue, les trottoirs et les parcs? La séparation implique-t-elle que les symboles de l'État doivent être complètement vidés de tout contenu religieux, même lorsque ceux-ci n'ont plus qu'une signification œcuménique, culturelle ou patrimoniale? Implique-t-elle que toutes références au religieux doivent être évacuées de l'école, même lorsque le phénomène de la croyance est présenté comme un fait? Pour trancher de telles questions, il est inutile de brandir le slogan du mur de séparation entre l'État et la religion. Il faut se référer aux finalités de la laïcité pour déterminer la forme et l'étendue appropriées de la séparation.

J'aimerais souligner enfin qu'un financement de l'école confessionnelle privée suivant les grandes lignes que j'ai proposées ici ne porte pas entrave à la laïcité. On peut résumer ces

17. Cette conception de laïcité basée sur un rapport moyens-fins entre la séparation et l'égalité et la liberté a notamment été défendue dans Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Boréal, 2010, p. 30, 40), et dans la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* (gouvernement du Québec, 2008, p. 135-136), ainsi que dans Jean Baubérot et Micheline Milot, *Laïcité sans frontière* (Paris : Éditions du Seuil, 2011, p. 76-80).

grandes lignes à deux points principaux. Premièrement, le financement est accordé seulement à des écoles qui sont *modérément* et non radicalement religieuses. Deuxièmement, il vise à assurer la liberté *équitable* de choix. L'argument que j'ai développé soutient donc un type de financement qui, d'un côté, trouve sa justification dans les principes d'égalité et de liberté de conscience au fondement de la laïcité et qui, d'un autre côté, voit sa portée limitée par ces principes.

Premièrement, un financement suivant les grandes orientations mentionnées ci-dessus ne porte pas atteinte à la liberté de conscience et de religion. D'une part, il contribue à élargir celle-ci en donnant les moyens à certains parents moins fortunés de fournir à leurs enfants une éducation religieuse reflétant leurs propres convictions. Notons à cet effet que l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques affirme que la liberté de pensée, de conscience et de religion inclut « la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions ». D'autre part, des écoles confessionnelles modérément religieuses et soucieuses de garantir aux enfants un avenir ouvert ne briment pas la liberté de religion et de conscience de ceux-ci. Un financement ciblant uniquement de telles écoles ne se veut pas complice de pratiques brimant la liberté de conscience des enfants.

Deuxièmement, le type de financement proposé ici vise à promouvoir l'équité en assurant que tous les parents aient la capacité effective de transmettre à leurs enfants des valeurs et des croyances religieuses qui sont les leurs. Il vise à assurer une liberté de choix équitable et, à ce titre, il découle de la reconnaissance de l'égalité des citoyens. Cela implique que le type de financement dont il est ici question n'a pas pour finalité de faire la promotion d'une religion en particulier, de la religion en général ou encore de l'incroyance. Il ne contrevient donc pas à l'idéal de neutralité qu'on associe à la laïcité et à l'égalité. En outre, un tel financement sera disponible autant pour des écoles privées confessionnelles que pour des écoles privées agressivement laïques faisant la promotion d'un humanisme athée

prônant l'irréligion au nom du développement intellectuel de l'enfant (objectif beaucoup trop partial pour être adopté par l'école laïque ouverte à tous).

En somme, il me semble que le financement public d'écoles privées modérément religieuses, qui se trouvent en marge d'un système public d'écoles laïques et qui vise à assurer le libre choix équitable, soit une manière légitime pour une société libre, démocratique et laïque d'équilibrer les intérêts éducatifs des parents, des enfants et de la société dans son ensemble.

Pour conclure, j'aimerais souligner la portée limitée de l'argument que j'ai développé dans ce texte. Premièrement, rien dans cet argument n'affirme qu'il faille financer l'école privée à vocation religieuse parce qu'un mode de vie religieux serait intrinsèquement bon ou supérieur aux modes de vie basés sur l'incroyance. L'argument du libre choix équitable et raisonnable se veut neutre par rapport à la valeur intrinsèque respective des modes de vie religieux et areligieux. De plus, rien dans cet argument et dans la position que j'ai défendue n'implique que l'État doive favoriser ou encourager l'école privée à vocation confessionnelle. Un financement voué à assurer le libre choix équitable peut très bien s'accorder avec les objectifs d'une société faisant le choix de privilégier un système commun d'école publique, notamment en vue de promouvoir la cohésion sociale et l'intégration. Ciblants les familles les moins bien nanties et visant à assurer que la possibilité d'envoyer ses enfants à l'école privée confessionnelle ne soit pas le privilège des plus fortunés, un tel financement peut néanmoins permettre à l'État d'imposer un fardeau fiscal supérieur aux parents qui choisissent l'option privée et confessionnelle, incitant ainsi, d'une manière qui se veut compatible avec l'équité, les parents à choisir l'école publique. En bref, mon objectif dans ce chapitre a été non pas de démontrer qu'il est désirable qu'une société se dote d'un réseau étendu et durable d'écoles confessionnelles privées, mais plutôt de nier qu'il soit permissible, du point de vue de la justice, de refuser toute forme de financement de l'école privée confessionnelle.

Identité, travail et exclusion

IANIK MARCIL

Enfant, mon livre favori s'ouvrait sur cette question : « Que font les gens toute la journée? » C'était un grand album illustré de Richard Scarry, l'auteur du célèbrissime *Best Word Book Ever*¹. Après une première double-page illustrant, à vol d'oiseau, l'activité foisonnante de Belleville, le village au centre du livre, la réponse apparaît en grands caractères. Que font les gens toute la journée? Tout le monde travaille, pardi!

Tout le monde travaille et chacun interagit avec les autres grâce à son travail. Le fermier Brindavoine fait pousser des légumes et des fruits qu'il vend à Grobisou, l'épicier. Avec l'argent qu'il a gagné, le fermier achète un costume neuf à Piquot le tailleur. Il achète un tracteur neuf à Goupil le forgeron et des cadeaux à sa femme et son fils, sans oublier, bien sûr, de déposer ce qui lui reste à la banque. Au passage, le forgeron a acheté du fer et l'épicier une robe neuve à sa femme et un cadeau à son fils.

1. Richard Scarry (1968), *What do people do all day?*, New York: Random House; *Que font les gens toute la journée?*, Paris: Gautier-Languereau, 1989.

Ainsi va la vie à Belleville. On y vit très bien, merci ! Car tout le monde travaille ; et tout le monde, par conséquent, est heureux.

Ainsi en est-il de la question : « Qu'est-ce que tu fais dans la vie ? » Cette interrogation, qui commence presque automatiquement toutes les conversations entre inconnus, attend une réponse liée à la profession, au métier, à l'emploi. C'est un lieu commun de le rappeler : nous nous définissons socialement d'abord par notre statut professionnel. Y compris avant et après la vie active : si l'on ne travaille pas, on est étudiant ou retraité – mis en retrait de la vie active. Par malheur ou par choix, on peut être chômeur ou rester à la maison pour s'occuper de la famille. Avant la religion, les valeurs morales ou les passions personnelles – tous des aspects *personnels*, justement, et non sociaux –, le travail nous définit. Et pour cause, on y consacre le plus clair de notre vie éveillée. Le travail se situe ainsi au cœur de l'identité personnelle.

Pourtant, les réflexions politiques, anthropologiques, sociologiques ou philosophiques sur l'identité personnelle mettent généralement de l'avant des caractéristiques personnelles plus « nobles ». Par définition, les réflexions sur la laïcité ou le sécularisme s'intéressent à la question religieuse. En revanche, une réflexion sur le travail comme caractéristique constituante de l'identité et comme facteur d'inclusion sociale me semble fondamentale dans ce débat. Si le statut professionnel et le travail définissent à ce point notre identité personnelle et relationnelle, ils devraient en toute cohérence s'intégrer à l'analyse des normes d'un vivre-ensemble sécularisé et laïque. Et à ses limites.

D'Adam Smith à Émile Durkheim, les économistes et les sociologues classiques ont tous considéré le travail comme une relation sociale. Cette idée banale et reçue semble pourtant aujourd'hui contre-intuitive. L'invention du concept de « marché du travail » a contribué à occulter cette dimension relationnelle au cours du XX^e siècle. Celle du concept de « capital humain », dans les années 1960², a complété, en quelque sorte, la mise en

2. On doit principalement la conceptualisation du « capital humain » à Gary S. Becker (1964), *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with*

place de l'individualisation du travail, qui est désormais assimilé à une gestion interne à la personne, la relation sociale se dissolvant dans l'offre d'une marchandise particulière sur le marché : la force de travail, appuyée sur la compétence et l'expérience, par exemple, et totalement médiatisée par une transaction entre le travailleur et l'employeur.

La théorie du capital humain cherche à cerner les déterminants des compétences, des aptitudes, des connaissances ou des expériences des travailleurs qui offrent leur force de travail sur le marché. La scolarité, par exemple, permet d'augmenter le capital humain d'un individu et d'accroître, ce faisant, la valeur de sa force de travail sur le marché.

Sans surprise, l'inspirateur de cette vision des choses est Adam Smith. Il est d'ailleurs remarquable que son *magnum opus*, *La Richesse des nations*, s'ouvre sur cette première phrase :

Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse et de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué sont dues, à ce qu'il semble, à la *division du travail*³.

Le chapitre d'ouverture des *Recherches* s'intitule « De la division du travail » – concept emblématique du libéralisme en général et de l'œuvre smithienne en particulier. Car c'est grâce à ces caractéristiques individuelles (habileté, adresse et intelligence) que l'ouvrier peut inscrire son travail dans l'ensemble du processus de production économique, dont l'efficacité et la performance ne sont possibles que grâce à la division du travail. Mais, en limitant la conception de la division du travail à son produit marchand, c'est-à-dire la vente de la force de travail sur le marché, on occulte un grand nombre de caractéristiques de la mise en relation sociale du travail.

Special Reference to Education (Chicago : University of Chicago Press, 3^e éd., 1993).

3. Adam Smith (1776), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris : Flammarion, 1991, vol. 1, p. 71.

La pensée économique néoclassique et son versant politique assimilable à la nébuleuse du néolibéralisme, ayant poussé à l'extrême cette idée par l'invention du concept du capital humain, se trouvent à avoir contaminé le discours public par une vision courte du travail, réduite à ses aspects individualistes. Comment concilier, en effet, la volonté de faire fructifier son propre capital humain individuel (comme n'importe quel capital) avec sa nécessaire mise en relation sociale? Comment, d'autant, rendre compte que la division du travail étudiée par Smith intègre une conception politique du travail qui dépasse la simple mise en marché des compétences et met en lumière les dimensions sociologiques, psychologiques voire spirituelles du travail, qui ont, à leur tour, des répercussions économiques profondes par leur influence sur l'expérience vécue du travail à travers l'identité des travailleurs et des travailleuses?

Un article important, appartenant pourtant au courant dominant de la pensée économique contemporaine, cherchait à intégrer l'identité dans les fondements psychologiques déterminant le comportement des agents. George Akerlof et Rachel Kranton proposaient en 2000 l'intégration dans ce que les économistes appellent la fonction d'utilité de la notion d'identité⁴. La proposition est simple : le niveau d'utilité de l'agent économique, c'est-à-dire son niveau de satisfaction ou de bien-être, doit inclure une relation à son identité politique, culturelle, morale ou spirituelle. Autrement dit, le niveau d'utilité de l'agent devrait être positivement corrélé avec le vécu épanoui de son identité, et pas seulement, par exemple, avec sa richesse matérielle ou l'accomplissement professionnel qui enrichit son capital humain. De fait, si l'on interprète adéquatement le modèle d'Akerlof et Kranton, à mon sens, l'identité est ici même une composante intrinsèque du capital humain de l'agent économique.

Cette vision du monde peut paraître aller de soi ; or, ce n'est pas le cas dans la vision économiste dominante. Elle oblige l'analyse économique du travail à intégrer des caractéristiques des

4. George A. Akerlof et Rachel E. Kranton (2000), « Economics and identity », *The Quarterly Journal of Economics*, v. 115, p. 715-753.

agents économiques qui n'enrichissent pas, *a priori*, leur capital humain. Car l'identité ne peut être détachée des relations sociales : je ne suis pas ce que je suis sans entrer en relation avec les autres. Cela devrait, pourtant, être le cas de n'importe laquelle des composantes de mon capital humain, de l'habileté, l'adresse ou l'intelligence dont parle Smith. Des aptitudes mesurables (au mieux) par elles-mêmes, mais qui n'ont de valeur que lorsqu'elles sont mises en relation avec les autres, sur le marché du travail.

Or, dans leur schématisation, Akerlof et Kranton montrent qu'il est nécessaire de tenir compte de l'identité afin de modéliser adéquatement la fonction d'utilité d'un agent économique. Ce dernier ne pourra atteindre un niveau de satisfaction personnelle objectif sans l'épanouissement de son identité.

Nous nous retrouvons donc devant une aporie. D'un côté, une vision radicalement individualiste du travail, portée par la théorie du capital humain, qui intègre diverses caractéristiques définissant le travailleur dans son bien-être, y compris celles de son identité. De l'autre, la nécessité de tenir compte des relations interpersonnelles pour expliquer la constitution de la valeur économique de ces caractéristiques – ce qu'une vision marchande de la force du travail permet – et de la valeur sociale de l'identité personnelle dans les relations économiques afin de mettre en lumière en quoi elle permet ou limite le développement de ces relations.

Le sociologue français Claude Dubar a montré que la reconnaissance par autrui de l'identité personnelle, sociale et professionnelle est en grande partie basée sur le degré de reconnaissance des compétences, de l'éducation, de l'expérience – voire de l'image de soi – par les institutions, de toutes natures⁵. La construction de cette « identité pour les autres » émerge par le truchement d'une multitude d'institutions et d'univers sociologiques : famille, entreprise, collègues de classe ou de travail,

5. Claude Dubar (1998), *La Socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris : Armand Colin.

organisation des hiérarchies professionnelles, organisations représentatives (syndicats, partis politiques), etc.

C'est précisément ce cadre institutionnel qui permet de résoudre l'aporie entre les visions d'un capital humain développé individuellement et le rôle des relations économiques dans sa propre construction. Les institutions politiques, économiques et communautaires, constituent, dans ce contexte, la matrice de la définition de l'identité personnelle liée aux relations économiques en général et au travail en particulier. Il y a, pour reprendre le cadre analytique de Dubar, un échange entre, d'une part, le désir de reconnaissance individuel de l'identité et, d'autre part, la capacité de ces institutions de reconnaître, plus ou moins officiellement, ce statut identitaire dans les relations économiques entre les individus et entre eux et ces institutions.

De fait, certaines institutions ont une influence marquée sur cette construction identitaire à travers le travail ; Renaud Sainsaulieu les nomme « institutions intermédiaires⁶ », situées à mi-chemin entre les institutions de socialisation primaires (comme l'école ou la famille) et les institutions macropolitiques (l'appareil d'État au sens large). On peut penser aux entreprises – avec tout ce qu'elles représentent de variété dans leur forme juridique, leur taille ou les caractéristiques de leur organisation interne –, aux syndicats, aux associations ou aux ordres professionnels, etc.

Ces institutions intermédiaires pourraient représenter, pour Sainsaulieu, un moteur important des transformations politiques et économiques du capitalisme contemporain, et, bien davantage, être au cœur de la définition et de la reconnaissance de l'identité personnelle liée au travail. Elles sont, en substance, le théâtre de luttes de pouvoir dans la construction de soi et dans l'inégalité à son accès⁷.

6. Renaud Sainsaulieu (2002), *Des sociétés en mouvement*, Paris : Desclée de Brouwer.

7. Renaud Sainsaulieu (2000), *L'Identité au travail : les effets culturels de l'organisation*, Paris : Presses de science po.

Ces inégalités sont plus particulièrement marquées à l'époque industrielle pour certaines catégories socioéconomiques, particulièrement les femmes ou les immigrants. Ayant statistiquement un « capital humain » aussi riche, sinon davantage, que les hommes ou les natifs, ces deux groupes ont toutefois un accès inégalitaire aux professions, à la rémunération et, par conséquent, à la reconnaissance sociale de leurs statuts professionnels.

Le débat autour de la Charte des valeurs au Québec en 2013-2014 mit en lumière ces caractéristiques inégalitaires, sur ces deux plans, puisqu'il a visé principalement les femmes musulmanes – ici assimilées à tort et à raison à la figure de l'immigrant (arabe). Leur portrait statistique est, à cet égard, éloquent. Les femmes d'origine arabe de 25 à 54 ans d'immigration récente sont proportionnellement, en 2011, deux fois plus nombreuses à détenir un diplôme de baccalauréat que les Québécoises natives non membres d'une minorité visible (précisément : 49,3 % contre 25,0 %) ; la proportion de celles qui détiennent un diplôme d'études postsecondaires, peu importe lequel, s'élève à 73,5 % contre 52,9 % pour les natives. En revanche, le taux d'emploi dans le même groupe ne s'élève qu'à 39,7 % chez les femmes arabes d'immigration récente alors qu'il est de plus du double chez les Québécoises natives, à 81,8 %⁸. Deux fois plus scolarisées, mais deux fois moins employées sur le marché du travail que les Québécoises natives, les immigrantes récentes d'origine arabe ont un capital humain qui ne se traduit pas par la base du statut identitaire économique : avoir un emploi.

Les femmes arabes d'immigration récente au Québec – et *a fortiori*, peut-on supposer, les musulmanes voilées – se trouvent donc doublement stigmatisées dans la construction de leur identité économique, en étant pénalisées par la non-reconnaissance de leur capital humain et par leur exclusion de la relation

8. Source des données : Statistique Canada, Enquête nationale auprès des ménages de 2011, tableau 99-012-X2011038. On réfère ici aux femmes de 25 à 54 ans, comme il est commun de le faire, car il s'agit du groupe socioéconomique le plus actif sur le marché du travail. On entend par « immigration récente » les femmes habitant au Québec depuis au plus cinq ans.

économique de base que constitue la participation au marché du travail. Dans le contexte où la Charte des valeurs excluait explicitement les femmes musulmanes portant le hijab, on peut y voir, à cet égard, une volonté explicite et volontaire de la part du législateur de renier une partie de l'identité de ces femmes.

Qui plus est, compte tenu du fait que cette loi aurait finalement touché un très petit nombre de femmes, mais un très grand nombre d'organisations gouvernementales et paragouvernementales, il est à se demander si le législateur ne cherchait pas alors à redéfinir le rôle des institutions publiques dans la construction autant symbolique que concrète de l'identité de ses citoyens et, surtout, de ses citoyennes. Le projet de loi 60 du gouvernement du Québec visait les 19 ministères et 66 organismes apparentés, embauchant 87 512 travailleurs, les institutions d'enseignement, embauchant 221 719 travailleurs et les hôpitaux, régies de la santé, CLSC et autres établissements de santé embauchant 249 089 travailleurs. Un total de 558 320 travailleurs, ce qui aurait représenté pas moins de 14 % des travailleurs de la province. À ces organismes s'ajoutaient les sociétés de transport en commun, les organisations municipales, les sociétés d'État comme la Société des alcools du Québec (7 500 employés) ou Hydro-Québec (19 000 employés) et une centaine d'organisations aussi diverses que la Commission de toponymie, la Société nationale de l'amiante ou la Régie des installations olympiques⁹. À l'opposé, compte tenu du fait que le projet de charte des valeurs ne visait que les signes religieux dits ostentatoires (nommément : le hijab des femmes musulmanes, la kippa des hommes juifs et le turban des hommes sikhs), j'ai estimé que cette loi aurait visé uniquement 25 000 Québécois et Québécoises, soit 0,3 % des habitants de la province¹⁰.

9. J'ai fait la recension exhaustive des organismes touchés par le projet de loi 60, ici : « Qui est touché par la charte des valeurs? », *Voir*, 7 novembre 2013, [en ligne] <http://voir.ca/ianik-marcil/2013/11/07/qui-est-touche-par-la-charte-des-valeurs/>.

10. Pour les détails, voir mon texte sur le site de *Québec inclusif* : « Les trois solitudes », paru le 3 avril 2014 [en ligne] <http://quebec-inclusif.org/blog/2014/04/03/les-trois-solitudes/>.

Nous nous retrouvons donc avec une situation paradoxale. D'une part, la volonté du législateur était alors de réguler l'embauche de citoyens et de citoyennes de manière très extensive en donnant à son projet de loi une portée embrassant non seulement tous les organismes publics et parapublics, mais même les fournisseurs de l'État – sans compter son désir (dépassant le cadre législatif) de le voir appliqué volontairement par les entreprises privées¹¹. En ce sens, le gouvernement cherchait à redéfinir les contours symboliques de la portée de l'État dans sa capacité à définir ce que constituait l'identité économique, sociale et politique du véritable Québécois et de la véritable Québécoise.

D'autre part, étant donné que son projet de loi ne visait concrètement, finalement, qu'une infime portion de ses citoyens – et, surtout, de ses citoyennes –, cette mesure législative envoyait un signal clair qui dépasse largement l'épisode politique et électoral du projet de loi 60. Il participait d'une volonté affirmée de la part d'une démocratie libérale à définir par voie législative ce que constitue l'identité individuelle de ces concitoyens. À cet égard, il cherchait à contrecarrer – probablement pas volontairement, mais assurément dans les faits – le pouvoir de la société civile et de ses institutions intermédiaires à jouer ce rôle. En somme : à bloquer la capacité de ces dernières à faire évoluer la société en tenant notamment compte de l'apport des immigrantes arabes ou musulmanes et à se replier dans une vision fantasmée du travail et des relations économiques qui apportent le bonheur de tous et de toutes, comme à Belleville, dans mon livre d'enfant. Les démocraties libérales, pressées au Québec comme ailleurs de redéfinir le vivre-ensemble par le haut, devront

11. Voir à cet égard les déclarations du ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, Bernard Drainville, et mon interprétation de la portée du projet de loi 60 dans ce texte publié sur le site de *Québec inclusif* le 19 février 2014 : « Les tentacules économiques de la charte » [en ligne] <http://quebec-inclusif.org/blog/2014/02/19/tentacules-economiques-de-la-chart/>.

fort probablement tenir compte des institutions intermédiaires pour faire la place qui leur est due aux revendications de reconnaissance, piliers de la solidarité sociale¹².

12. Voir Axel Honneth (1992), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2000, p. 156 et suiv.

Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque ?

LEÏLA BENHADJOUJJA

Le Québec est une société qui connaît de fortes mutations, particulièrement depuis les dernières vagues d'immigration qui marquent des distinctions culturelles plus importantes avec la société d'accueil. Selon le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, entre 2007 et 2011, la majorité des immigrants établis au Québec, soit 21,4 % c'est-à-dire 52 532 personnes¹, proviennent d'Afrique du Nord, principalement du Maroc et de l'Algérie, majoritairement des musulmans. Au contraire des anciennes immigrations ouvrières, celle-ci affiche un taux de scolarité particulièrement élevé (plus élevé que la moyenne nationale), n'est pas d'origine européenne et n'est pas chrétienne. Le choix du Québec de convoiter ce type d'immigration réside dans son besoin d'une population scolarisée, francophone et qui répondra au besoin du pays de hausser le taux de natalité. Cette immigration est choisie principalement pour ses compétences professionnelles et sa francophonie. Le Québec se voit ainsi dynamisé de manière plus significative, car

1. <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Immigration-Quebec-2007-2011.pdf>.

la diversité de son immigration inscrit les défis du pluralisme culturel de façon permanente. Dès lors, les mutations sociales fortes et accélérées qui accompagnent les flux migratoires et le pluralisme apportent également un lot de questions quant au vivre-ensemble et aux modalités de gestion de la Cité dans la diversité. Dans ce sens et depuis le 11 septembre 2001, le Québec a connu de nombreuses agitations qui ont mis à l'épreuve son modèle de cohabitation sociale, et une des manifestations de ces agitations est la « crise » des accommodements raisonnables.

Depuis le déclenchement de cette « crise » en 2006, nous assistons au Québec à de nombreuses polémiques autour de l'expression des appartenances religieuses dans la sphère publique. Les différentes expressions, de la kippa, du kirpan ou du foulard islamique, ont été présentées comme une source de conflit, car elles constitueraient une menace pour la neutralité religieuse des institutions et, dans une plus large mesure, à la cohésion sociale par un « retour du religieux ». Plus récemment, à l'automne 2013, par l'annonce de la Charte des valeurs québécoises proposée par le gouvernement du Parti québécois, qui a pris corps dans le désormais défunt projet de loi 60, plusieurs polémiques et controverses ont occupé l'espace politique et médiatique où des acteurs sociaux, les partis politiques, se sont opposés. Le débat s'étant principalement cristallisé autour du foulard des femmes musulmanes, les réseaux féministes y ont largement contribué et différentes notions de la liberté des femmes, de leur autonomie et de leur émancipation se sont affrontées.

Ces controverses ne sont pas inédites. Elles s'inscrivent dans la continuité des débats et des polémiques que connaissent plusieurs sociétés occidentales et non occidentales quant à l'interdiction ou l'obligation de porter le voile; en France, en Belgique, en Turquie, en Tunisie pendant la dictature de Ben Ali, etc. Il ne s'agit pas non plus de confondre des sociétés où les musulmans constituent des communautés minoritaires avec des sociétés où l'islam est la religion du groupe majoritaire. Il s'agit encore moins de confondre des États qui se veulent neutres et ceux qui déclarent une religion d'État. L'idée est plutôt de souli-

gner que le corps des femmes musulmanes, de leur voilement ou dévêtement, est d'intérêt public et politique dans une multiplicité de cas, malgré la divergence des contextes. Dès lors, bien que, dans les sociétés occidentales (comme le Québec, la Belgique et la France), ce soit au nom d'un idéal laïque que le hijab est apparu comme un enjeu politique, il est pertinent de se demander pourquoi la question du corps des femmes musulmanes devient un dénominateur commun entre les contextes sociopolitiques. Pourquoi leur voilement ou dévoilement suscite-t-il tant d'intérêt ? Et comment cela se fait-il qu'autant d'États aient vu la nécessité de légiférer sur l'habillement des femmes musulmanes ?

Ces questions rappellent l'idée forte que « le purement local » et le global sont indissolublement liés². Autrement dit, comme l'explique Stuart Hall, les phénomènes sociaux doivent désormais être analysés sur fond de cette dialectique entre le local et le global, car chacun est constitutif de l'autre. Il s'agit donc de souligner que la problématisation des thèmes du voilement/dévoilement des femmes musulmanes et de la laïcité renvoient à des enjeux non exclusifs au Québec et qu'on gagnerait à lire dans une perspective postcoloniale qui analyse ce qui se déroule « ici » en écho avec « là-bas ». Les débats qui ont cours au Québec depuis la commission Bouchard-Taylor sont à comprendre dans une perspective plus large où les musulmans semblent « poser » problème dans différents contextes sociopolitiques, de la Birmanie jusqu'en Islande en passant par la Suisse. Cependant, au-delà du contexte transnational, je suggère dans cet article de poser la question suivante : les controverses qui ont eu cours au nom de la laïcité au Québec et qui se cristallisent autour du hijab des femmes musulmanes, de quoi sont-elles le nom ? Je postule que, bien qu'au Québec ce soit l'argument d'une certaine forme de la laïcité (la républicaine) qui a été avancé pour restreindre le port du voile dans la sphère publique (du moins, pour le moment), ce n'est pas d'un débat sur la laïcité qu'il est question.

2. Stuart Hall et Maxime Cervulle (2013). *Identités et cultures*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 91.

Au-delà des compréhensions et des significations socio-historiques du foulard et de la laïcité, l'intérêt ici n'est pas d'analyser le sens du voile islamique, mais plutôt de souligner que les controverses qui l'entourent ne s'inscrivent pas dans une interrogation concernant la laïcité. Bien que certains acteurs sociaux et politiques estiment que le foulard représente un recul pour l'égalité entre les sexes, la laïcité et la sécularisation, l'idée ici n'est pas de statuer de son sens. Celui-ci a un ancrage sociohistorique multiple, il précède les civilisations musulmanes et a parfois représenté des distinctions de classe davantage qu'une forme de religiosité. Dans les cités médiévales, seules les femmes « libres » portaient le voile afin d'afficher leur appartenance à des classes dominantes de l'aristocratie citadine³. Dans les sociétés contemporaines, plusieurs études sociologiques ont pu démontrer la diversité typologique du port du voile et de son usage. À propos de la Turquie kémaliste, Nilüfer Göle souligne le déplacement de la symbolique du port du foulard et lui attribue un geste révolutionnaire. Elle estime que « derrière le voile apparaît un nouveau profil de la femme musulmane : éduquée, urbanisée, revendicative et qui pour être voilée, n'est ni passive, ni soumise, ni cantonnée à l'espace intérieur⁴ ». Ce symbole religieux est aussi un marqueur identitaire, particulièrement dans un contexte d'immigration. Après une première situation de stigmatisation ethnique, certaines jeunes filles retournent le stigmate en s'affirmant par ce symbole. Autant en France qu'au Québec, des chercheurs ont souligné que le port du foulard pouvait également être articulé comme geste féministe⁵. Dès lors, au-delà des sens que peut avoir le voilement, dans un contexte post-11 septembre, il est pertinent de se demander pourquoi c'est principalement le foulard, et le dévoilement des femmes musulmanes, qui est

-
3. A. Dialmy (2009). « Les antinomies du port du voile », *Social Compass*, vol. 55, n° 4, p. 562.
 4. N. Göle (2003). *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, Éditions La Découverte.
 5. Pour le cas du Québec, voir notamment les travaux de Homa Hoodfar. Par exemple : Homa Hoodfar (2003). *More than clothing: veiling as an adaptive strategy*, dans S.J. Alvi, H. Hoodfar et McDonough (ed.), *The Muslim veil in North America: issues and debates* (p. 3-40), Toronto, Women's Press.

devenu l'étendard de certains groupes dans leur lutte contre les inégalités hommes-femmes malgré la multitude des instruments compris socialement comme des outils de la domination du corps des femmes (la publicité misogyne, la pornographie, etc.).

Je présente dans ce qui suit en premier lieu les distinctions entre la laïcité et la sécularisation. Il s'agira de souligner le sens polysémique de la laïcité selon le contexte politique de son déploiement. En second lieu, je suggère que les controverses qui mettent en cause les femmes musulmanes prennent différentes formes et que le débat sur la laïcité est l'une de ces formes. Finalement, je tenterai de mettre en évidence que le débat sur le voilement ou le dévoilement des femmes musulmanes met davantage en lumière le processus de racialisation des musulmans plutôt que les angles morts de la laïcité au Québec.

DE LA LAÏCITÉ ET DE LA SÉCULARISATION

Bien que les écrits sur la laïcité soient abondants, il me semble important de rappeler quelques éléments qui permettent de distinguer entre la laïcité et la sécularisation. La définition de la laïcité ne fait pas l'unanimité tant chez les universitaires que chez les acteurs sociaux. La résonance du concept change selon qu'on se place chez les républicains français ou dans les politiques de reconnaissance à la canadienne. Les conséquences politiques et sociales du choix d'une forme de laïcité ont un effet considérable sur les rapports sociaux. Le cas français est révélateur à ce sujet. Contrairement à l'entendement commun, la laïcité ne rime ni avec démocratie ni avec égalité entre les sexes. Il y a des États qui sont constitutionnellement laïques et qui affichent plusieurs restrictions quant aux droits des femmes. Le Mexique en est un bon exemple. Bien qu'il s'agisse d'un État laïque, lorsqu'il a été question de dépenaliser l'avortement en 2007, le pouvoir de l'Église catholique s'est grandement fait ressentir par sa force de mobilisation de l'opposition et les remous que cela a provoqués. En revanche, en Grande-Bretagne où l'Église anglicane est pourtant reconnue comme religion officielle, le droit à l'avortement a été voté en 1967. Ce cas met en évidence que, bien que l'État

mexicain soit laïque, sa société est peu sécularisée et la religion continue d'y exercer une influence notable. La société anglaise est quant à elle très sécularisée même si son État reconnaît une religion officielle. Aussi, l'exemple de la Tunisie pendant la dictature de Ben Ali rappelle qu'il ne faut pas amalgamer démocratie et laïcité. En effet, c'est par la laïcité, outil puissant d'une dictature meurtrière, que l'État interdisait le port du foulard dans les universités et la fonction publique (en plus de s'attirer la foudre du système répressif).

Cependant, dans le débat social sur la laïcité, plusieurs acteurs et politiciens (dont la première ministre Pauline Marois) font référence à la laïcité comme un modèle typiquement français. Il y a en effet souvent une confusion entre la laïcité et l'histoire française où certains pensent la laïcité uniquement en lien avec le contexte français, c'est-à-dire la Révolution française et la naissance de la République. Considérée comme une exception française, la laïcité s'en trouve toujours comme un des piliers fondateurs de la République, au même titre que la fraternité, l'égalité et la liberté. En effet, par une genèse de la laïcité, on voit qu'elle s'est imposée comme solution politique à l'affrontement entre l'Église catholique et l'État durant la période tumultueuse de la Révolution française (1789). Cela dit, même si la laïcité, ainsi comprise, est liée à l'histoire et aux bouleversements socio-politiques de la France, elle gagne à être pensée loin de ce seul contexte au profit d'une vision qui saurait reconnaître, intégrer et gérer le fait religieux dans sa diversité tout en restant vigilante au respect de l'ordre public⁶. Une vision réduite de la laïcité ne permet pas de voir la multiplicité des contextes et des options politiques. Par exemple, selon Olivier Carré, il y a une tradition séculière dans l'Islam, c'est ce qu'il appelle « la grande tradition⁷ ». Dans son ouvrage *L'Islam laïque, ou Le retour à la grande tradition*, Olivier Carré fait une comparaison entre Mohamed et Jésus, l'islam et le christianisme et il remarque que, bien que les deux

6. J. Baubérot et M. Milot (2011). *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

7. Olivier Carré (1993). *L'Islam laïque, ou Le retour à la grande tradition*. coll. « Le Temps du monde », Paris, A. Colin.

traditions aient eu des parcours et des niveaux de politisations différents, il est possible de distinguer des périodes séculières en islam et une « grande tradition laïque ». Le point de vue de Carré permet de se distancer des définitions de la laïcité qui se basent seulement sur l'expérience européenne. De nombreux auteurs adoptent une approche trop centrée sur l'histoire occidentale, or celle-ci ne permet pas de penser la laïcité dans des termes plus englobants.

S'il y a peu de pays qui ont constitutionnalisé la laïcité, les démocraties libérales comme le Québec et le Canada mettent en œuvre l'autonomie du politique par rapport aux normes des autorités religieuses. En effet, même si un État est constitutionnellement laïque, cela ne nous renseigne pas pour autant sur l'influence réelle de la religion d'un point de vue social (comme l'exemple du Mexique par rapport à la Grande-Bretagne). Cette laïcité étatique n'implique pas non plus qu'il y ait une grande avancée en matière de droits et de libertés, ni que ces droits se retrouvent de manière égale entre ces pays. Cela nous amène à mettre en lumière la distinction importante qui existe entre la laïcité et la sécularisation. Les deux concepts sont souvent confondus lorsqu'il s'agit d'analyser le rapport entre religion et politique. La laïcité est un concept politique qui concerne les institutions de l'État et non ses employés. Elle est « la mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société⁸ ». La sécularisation, quant à elle, signifie que la religion n'est plus le socle de la culture commune. La laïcité agit par le haut à travers les mesures de l'État, alors que la sécularisation intervient sur les normes sociales. Le Québec est de ce point de vue une société sécularisée et la laïcisation de ses institutions politiques est un processus qui a largement avancé⁹. Et bien que le Parti québécois ait suggéré une charte sur la laïcité, le Québec dispose déjà des balises nécessaires pour garantir les

8. M. Milot (2002). *Laïcité dans le nouveau monde: le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, p. 32.

9. M. Milot (2009). « L'émergence de la notion de laïcité au Québec: résistances, polysémie et instrumentalisation », *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 29-71.

principes de la laïcité et la sécularisation y connaît quant à elle une forte avancée malgré les tensions et les confusions sociales qui entourent son déploiement¹⁰.

LES CONTROVERSES AUTOUR DU PORT DU HIJAB : QUELS ENJEUX POUR LA LAÏCITÉ ?

Si certains acteurs sociaux appellent à bannir le foulard de la sphère publique au nom de la laïcité, pour d'autres c'est au nom de l'égalité entre les sexes. Dans les deux cas, il est nécessaire de se demander dans quelle mesure le hijab des femmes musulmanes représente un enjeu pour la laïcité. D'une part, la laïcité est présentée comme un corollaire à l'égalité entre les sexes, ce qui confond deux processus : le premier s'agissant de la laïcisation des institutions de l'État et le second concernant les transformations des rapports sociaux de sexe. La laïcité n'est pas garante des droits des femmes ni des rapports sociaux de sexe. Faut-il rappeler qu'en France les forces laïques qui ont mené à l'adoption de loi de séparation de l'Église et de l'État n'étaient pas favorables à la cause des femmes ni à leur droit de vote. Il est d'autant plus important de souligner que les controverses liées à la laïcité qui ont cours au Québec, et qui ne sont pas sans rappeler le cas français, concernent principalement des problématiques relatives à la visibilité de l'appartenance à la religion musulmane dans l'espace public. Le hijab est un révélateur incontournable de cette islamité. Comme le soutient le sociologue Jean Baubérot, en France, « la laïcité est désormais essentiellement mise en avant quand il s'agit de l'islam¹¹ ».

Selon certains, il revient à l'État de protéger les femmes musulmanes contre le voile, car il est considéré comme antiféministe. Selon cette idée, une laïcité « républicaine » serait plus appropriée pour protéger les femmes de l'intégrisme religieux.

10. Voir Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (2009). *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

11. J. Baubérot et M. Milot (2011). *Op. cit.*, p. 298.

Certaines féministes se sont référées à la législation française en matière de laïcité comme modèle à suivre pour le Québec. Pourtant, la plupart des recherches convergent pour souligner que l'État français fait face à des échecs quant à son modèle de laïcité et son républicanisme. En effet, depuis l'adoption de la loi du 15 mars 2004 qui vise l'interdiction du port des signes religieux à l'école publique, plusieurs autres polémiques qui ont suivi dépassaient les termes de la loi et mettaient en évidence ces dommages « collatéraux ». Par exemple, certaines mamans musulmanes se sont vu interdire la participation à des sorties scolaires alors que la loi ne prévoit rien sur ce sujet. Ainsi, de nombreuses recherches depuis la mise en œuvre de la loi de 2004 témoignent des tensions sociales et des injustices commises au nom de ladite loi. Cette loi a d'une part permis la falsification de la laïcité¹², la stigmatisation et l'exclusion de jeunes filles musulmanes, mais elle a, d'autre part, contribué à affirmer un racisme d'État. De nombreux auteurs¹³ relatent de quelle façon l'État français a instrumentalisé la question de la laïcité à des fins autres que les idéaux qu'elle défend. L'État, par cette loi, a contribué à réduire l'expression de l'appartenance à l'islam et à stigmatiser les Français musulmans. Plusieurs féministes françaises ont soutenu cette loi que certains estiment qu'elle représente l'expression même du racisme et du féminisme impérialiste¹⁴. Cette forme de laïcité soutenue par une vision anticléricale est également qualifiée de « catho-laïcité » dans la mesure où elle favorise un certain héritage « catholique » au détriment des autres religions.

Il existe entre la France et le Québec de fortes similarités en matière de circulation des discours et des débats autour de la

12. J. Baubérot (2012). *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.

13. Voir notamment H. Abdellali et M. Marwan (2013). *Islamophobie. Ou comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte; J. Baubérot (2012). *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte; N. Guénif (2004). *Les féministes et le garçon arabe*, avec Éric Macé, La Tour d'Aigues, L'Aube; C. Laborde (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy in Political Philosophy*, Oxford University Press; J.W. Scott (2007). *The Politics of the Veil*, Princeton University Press.

14. C. Delphy, *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 1, *Sexisme et racisme: le cas français* (2006), p. 59-83.

laïcité et de l'islam. Déjà en 1994, lors de la première affaire du foulard au Québec, les termes du débat étaient imprégnés par le contexte français. En effet, les questions soulevées étaient liées à la menace de l'intégrisme musulman, la question de la liberté des femmes et l'intégration des immigrants¹⁵. Cependant, à l'époque, l'affaire du foulard au Québec concernait une Québécoise « de souche », ce qui ne permettait pas d'opérer une ethnicisation de l'islam et n'a pas engendré un débat sur la laïcité. Ce débat n'a pris naissance que quelques années plus tard, avec la « crise des accommodements raisonnables », à partir du moment où l'expression des appartenances religieuses autres que chrétiennes devenait de plus en plus « ostentatoire¹⁶ ».

TOUS LES CHEMINS MÈNENT AU HIJAB

Depuis une décennie, une série d'événements a pu mettre en évidence la convergence d'affaires qui concernent toutes à leur manière un aspect de la vie des femmes musulmanes, leur habillement, leur « sécurité » ou celle des autres. Sans en faire une liste exhaustive, il est possible de rappeler le scandale des tribunaux islamiques, où les députés ont signé unanimement une motion interdisant la « charia » alors que la question ne se posait pas au Québec et ne concernait que la loi ontarienne sur l'arbitrage privé¹⁷. Au-delà de la polémique que ce sujet a pu créer, ce débat a permis de lier directement l'oppression des femmes musulmanes à leur religion¹⁸. Aussi, il est pertinent de rappeler le cas, fortement médiatisé, de la jeune fille de 9 ans qui,

15. C. Ciceri (1998). « La question du foulard islamique dans les écoles publiques : un aperçu du débat public », dans *Cahiers de l'URMIS*, vol. 4, p. 59-71.

16. Voir sur le sujet l'analyse médiatique de Maryse Potvin (2008). *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique?*, Montréal : Athéna Éditions.

17. M. Milot (2009). *L'émergence de la notion de laïcité au Québec : résistances, polysémie et instrumentalisation*, P. Bosset et P. Eid, *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec : Presses de l'Université Laval, p. 29-71.

18. A. Korteweg (2008). « The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency », *Gender & Society*, 22, p. 434-454.

en 2012, a été exclue des parties de soccer parce qu'elle portait le voile. Elle a dû attendre la décision de la Fédération québécoise du soccer qui attendait quant à elle la position de la Fédération internationale de football (FIFA). À son tour, cette affaire rappelle celle de l'interdiction d'une équipe de taekwondo féminine composée de filles portant le voile de participer à un tournoi à Longueuil. Évoquant la sécurité des athlètes, celles-ci n'ont pu prendre part au tournoi (élément intéressant qui démontre les formes de résistance et de subversion, à la suite de cette affaire, une étudiante musulmane en design a confectionné une cagoule qui permet aux athlètes qui portent le voile de faire du taekwondo tout en respectant les règles de sécurité et de cacher leurs cheveux). Finalement, plus récemment, le projet de loi 60 recommandait l'interdiction de port de signe religieux dans les garderies. Cet élément, qu'on retrouve dans le chapitre VII du texte du projet de loi, vise directement les femmes musulmanes qui portent le voile puisqu'elles occupent majoritairement ces postes à Montréal. Le projet de loi suggère que la position d'autorité des éducatrices pourrait influencer les enfants quant à leur choix religieux. Autrement dit, c'est pour le bon développement des enfants qu'il vaut mieux qu'ils ne soient pas éduqués par des femmes qui portent le voile.

Cette série d'exemples vise à rappeler les arguments soulevés pour interdire le port du foulard ou souligner d'une manière ou d'une autre les risques de l'islamité, particulièrement sa visibilité, tant sur les femmes que sur les enfants. En effet, les arguments laissent entendre que la matérialité de l'appartenance à l'islam, notamment par le corps des femmes, pose un problème ou un danger. Il peut s'agir de la sécurité des femmes quant à l'éventuelle application de la charia (chose qui est impossible au Québec), de leur sécurité et intégrité physique (dans le cas de la pratique sportive) ou de celle des enfants (dans le cas des éducatrices en garderie). L'idée ici est de mettre en évidence que différentes raisons sont invoquées pour aboutir au même sujet : le corps des femmes musulmanes devient un enjeu de société sur lequel il faut statuer. Elles sont représentées à la fois comme des femmes « victimes » du patriarcat religieux et comme une « menace » pour

la sécularisation. Elles sont ainsi identifiées à deux figures, où aucune des deux ne joue en leur faveur, c'est-à-dire celle de la « victime » et celle de « l'agresseur¹⁹ ». Cependant, parmi les femmes qui sont présentées par les médias comme des modèles de femmes musulmanes émancipées, on retrouve des figures *whiteness*²⁰ et de femmes « sauvées » de l'islam²¹. La même logique se retrouve en France où, durant « la crise du foulard », le port du voile était pour certaines féministes un signe d'oppression des femmes ; pour se protéger contre les « musulmans violeurs » et les agressions sexuelles, il était nécessaire de protéger les femmes musulmanes de leur propre culture. Cela a consolidé le racisme « vertueux » promu par l'État et par la loi du 15 mars 2004²². C'est ainsi que, comme l'affirme Delphy, « le foulard n'est pas seulement LE symbole de la soumission des femmes : il devient le signe que les femmes qui le portent et toutes celles et ceux qui refusent leur exclusion, sont indignes de lutter pour les droits des femmes²³ ». Ces représentations s'inscrivent dans le processus non seulement de stigmatisation des femmes musulmanes, mais aussi de racialisation des musulmans dont les femmes deviennent le principal symptôme. Si le port du foulard donne l'impression du contrôle du corps féminin par les dominants masculins et l'aliénation religieuse, il est à la fois objet de revendication des femmes et de leur stigmatisation : « stigmatisé parce que revendiqué ou imposé, revendiqué parce que stigmatisé²⁴ ». Il contribue à une attitude de « contre-stigmatisation » à deux niveaux : « celui des groupes musulmans et, à l'intérieur de ces groupes, celui des femmes qui se réapproprient comme signe

19. N. Bakht (2008). *Belonging and Banishment: Being Muslim in Canada*, TSAR Publications.

20. Souvent traduit par « blanchitude », ce concept réfère aux privilèges des blancs et à la présomption d'universalité de l'expérience sociale des blancs.

21. S. Razack (2008). *Casting out: the eviction of Muslims from western law and politics*, Toronto : University of Toronto Press.

22. N. Guénif (2004). *Les féministes et le garçon arabe*, avec Éric Macé, La Tour d'Aigues, L'Aube.

23. C. Delphy, *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 1, *Sexisme et racisme : le cas français* (2006), p. 59-83.

24. S. Dayan-Herzbrun (2005). « Détours et transgressions : une approche des rapports de genre », *Cahiers du genre*, vol. 2, n° 39, p. 137-151.

positif le vêtement qui les désignait comme source toujours possible de désordre et de scandale²⁵ ».

UN FAUX DÉBAT ?

Au Québec, comme c'est le cas de nombreux autres contextes, le foulard islamique est si profondément associé à une domination masculine qu'il semble difficile pour une certaine catégorie de l'opinion publique de concevoir la compatibilité entre le port de ce signe religieux et le libre choix des femmes. Il existe de nombreux amalgames entre le port du foulard dans les sociétés sécularisées où la religion n'est plus une source normative d'identification collective et dans des sociétés où le religieux reste le socle premier de l'organisation sociale. Dans les sociétés contemporaines d'immigrations, notamment au Québec, il est possible de retracer un certain discours qui appelle les femmes musulmanes à être solidaires avec les femmes afghanes ou saoudiennes en ne portant pas le foulard, car ces dernières ne disposent pas du libre choix de leur tenue vestimentaire. Or, ce qui pose problème dans un tel discours est que le principe qui sous-tend le port ou non d'une tenue conforme à certains principes religieux ou moraux est la liberté de choix des femmes. Dès lors, interdire aux femmes musulmanes le port du foulard contrevient à cette liberté de choix et c'est autour de ce principe que les femmes et les féministes devraient se solidariser. De plus, une société libérale et démocratique comme le Québec pourrait elle-même devenir moralisatrice si elle se voyait imposée un modèle d'habillement aux femmes. En effet, d'une part, une loi qui voudrait interdire le foulard dans la sphère publique au nom de la laïcité brimerait les droits fondamentaux en matière de liberté de conscience et de religion. D'autre part, si le foulard devait être interdit au nom du principe de l'égalité entre les sexes, cela voudrait dire qu'il faille l'interdire dans toutes les sphères, même domestiques, car, comme le veut la pensée féministe « le privé est politique ». Dans tous les cas de figure, interdire le foulard

25. *Ibid.*

signifierait soit une légitimation d'une discrimination (brimer un droit fondamental), soit l'imposition d'une vision de ce qu'est l'émancipation des femmes aux musulmanes en leur enlevant leur voile. Cela constituerait une vision hiérarchique des valeurs et des cultures et s'inscrit dans un procédé néoraciste, où certaines cultures sont perçues comme supérieures à d'autres, donc plus « évoluées ».

Cependant, le port du foulard reste pour une grande majorité des femmes musulmanes un symbole stigmatisant. Au Québec, il représente une pratique religieuse risquée, car il peut engendrer de nombreuses discriminations, notamment à l'emploi²⁶. Depuis l'annonce du projet de loi 60, plusieurs femmes portant le foulard ont été agressées à Montréal, ce qui illustre que le voile peut également les exposer à la violence. En plus de cette violence physique, de nombreuses musulmanes issues de l'immigration vivent des discriminations systémiques quant à la reconnaissance de leurs compétences et à l'accès à l'emploi et se retrouvent souvent dans des situations de précarité. Cependant, le féminisme d'État peine à prendre en compte ces réalités et à y remédier²⁷. Bien au contraire, ces questions sont sous-estimées et passent souvent sous silence au profit de polémiques concernant le voile. Il existe une telle agitation autour du foulard que cela occulte d'autres sujets fondamentaux comme les inégalités sociales, le racisme et les discriminations à l'emploi. Cette agitation n'est pas sans rappeler d'autres cas (tant en Occident que dans des sociétés à majorité musulmane) où, comme le souligne la féministe égyptienne Nawal el Saadawi, le voile islamique est systématiquement repris comme le symbole d'oppression par

26. J.-R. Milot et R. Venditti (2012). « C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam ». Impact de la migration sur l'identité ethnoreligieuse de musulmans d'origine maghrébine », dans L. Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

27. F. Osmani (2002). « L'égalité pour toutes ? L'engagement féministe et les droits des immigrantes au Québec », *Recherches féministes*, vol. 15, n° 2, p. 141-151.

excellence, simplifiant ainsi les réelles discriminations que peuvent vivre les femmes²⁸.

LA VISIBILITÉ DE L'ISLAM ET LA RACIALISATION EN QUESTION

Comme nous l'avons déjà mentionné, le foulard islamique a soulevé des controverses dans différents contextes, mais pas toujours au nom de la laïcité. Aux États-Unis, bien que le port du voile n'ait pas créé de polémique ni de débat public, il reste un facteur de stigmatisation. Dans l'ouvrage collectif *Arab and Arab American Feminisms*²⁹, les auteurs rapportent une anecdote très révélatrice des perceptions sur le hijab et les femmes qui le portent. En effet, lors d'un discours de Barack Obama à Detroit pendant sa campagne électorale, des bénévoles ont demandé à deux musulmanes portant le voile de se déplacer afin qu'elles ne figurent pas à l'arrière-plan des photos ou des films du président. Les bénévoles voulaient ainsi « préserver » l'image du président dans le contexte de l'actualité internationale. À la suite de cet incident, Barack Obama a présenté ses excuses aux deux jeunes femmes. Cette anecdote reflète que c'est l'effet « visible » de l'islam qui a posé problème. En effet, on peut se demander si cet incident se serait produit si les femmes musulmanes n'avaient pas porté le voile et si leur religiosité avait été invisible. La visibilité de ce symbole semble être l'aspect le plus fort de la stigmatisation. À partir du moment où le stigmaté devient visible (par le port du voile), la discrimination face à l'expression de l'islamité s'opère.

L'enjeu ici est de rappeler que les débats sur le voile prennent différentes « raisons » selon le contexte, mais ils aboutissent à un même questionnement : pourquoi le corps des femmes musul-

28. N. el Saadawi (1982). *La Face cachée d'Ève. Les femmes dans le monde arabe* (*The hidden face of Eve. Women in the Arab world*, ed. Sherif Hetata, Londres, Zed Press, 1980), traduit de l'anglais par Elisabeth Geiger van Essen, Paris, Éditions des femmes, « Pour chacune. Femmes en luttes de tous les pays », n° 35.

29. Rabab Abdulhadi, Evelyn Alsultany et Nadine Christine Naber (2011). *Arab and Arab American feminisms: gender, violence, and belonging*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

manes devient-il sujet à débat? Pourquoi l'expression de son islamité est-elle source de stigmatisation et potentiellement discriminante? Plusieurs pistes de réflexion s'offrent à nous: les deux guerres du Golfe, l'invasion de l'Irak, la tragédie du 11 septembre et la montée de l'islamisme ont contribué à polariser les opinions «pro» ou «anti» islam³⁰. Les opinions «anti» islam et les images stéréotypées ne sont pas sans conséquences pour les musulmans vivant dans les sociétés occidentales. Dès lors, une peur de l'islam semble s'emparer de plusieurs sociétés et certains souhaitent différents moyens d'invisibilisation de l'islam, dont la laïcité de type antireligieuse³¹. C'est cette peur de l'islam qui a contribué à l'altérisation des femmes musulmanes.

Cependant, au-delà de la peur (qui n'explique pas tout), il est possible de constater qu'un signe visible de l'appartenance à une certaine islamité agit désormais comme un marqueur racial dans le sens où il permet de distinguer, de différencier les musulmans et les musulmanes et de les associer à un groupe racisé, à une race. La race, ce signifiant flottant comme la qualifie Stuart Hall, prend son sens dans les rapports sociaux et non dans une réalité matérielle. C'est une fabrication sociale dont le sens est mouvant et, bien que de façon classique elle serve à une différenciation biologique dépréciative pour assoir des rapports de pouvoir, ce sens dépend des dynamiques sociales. La race est tel un «gage», un «signe³²». Hall invite à regarder le *réel* pour appréhender une définition de la race et de la penser sociologiquement de manière complexe et dynamique. Elle fait partie de ces signifiants qu'il faut incessamment redéfinir, car l'identité raciale n'est pas fixe³³. Une analyse de ce *réel* montre que différents discours, certains sur la laïcité d'autres sur le féminisme, servent à discriminer et à invisibiliser l'expression de l'islamité (comme les minarets en Suisse, le voile en France et au Québec). Il s'agit de voir que ce n'est pas (uniquement) de l'islam comme dogme

30. O. Roy (2005). *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.

31. R. Liogier (2012). *Le mythe de l'islamisation*, Paris, Seuil.

32. Stuart Hall et Maxime Cervulle (2013). *Identités et cultures*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 98.

33. *Ibid.*, p. 99.

religieux qu'il est question ici, mais bien d'une racialisation de ce dernier. Bien qu'il soit presque impossible de lier l'islamité ou une quelconque religiosité à une couleur de peau ou de cheveux (il y a des musulmans de tous les continents), en analysant le sens que prend ce signifiant flottant qu'est la race dans le contexte québécois, il est possible de voir à l'œuvre cette racialisation. Autrement dit, penser la racialisation, c'est désigner le processus idéologique de formation raciale³⁴ où l'appartenance à l'islamité (par de multiples attributs) mène à une stigmatisation-exclusion-discrimination, etc.

Un autre élément d'analyse de cette racialisation est que, au-delà du seul contexte québécois, ce sont les nombreux stéréotypes qui alimentent une appréhension dépréciative de l'islamité et des musulmans. Il est important de rappeler que la tradition orientaliste a profondément marqué les sociétés occidentales et a largement contribué à la construction d'un islam homogène et défavorable aux femmes. On retrouve un large spectre de stéréotypes où les femmes musulmanes (comme les femmes noires, amérindiennes, etc.) appartiennent aux larges représentations des gens du Sud, du tiers-monde, c'est-à-dire de l'autre, l'étranger. Ces représentations émanent de l'expérience coloniale (Saïd, 1979) et permettent d'avoir une image positive de soi en projetant une image rétrograde de l'autre. Dans ce sens, cette mise en altérité permet à la fois de « diaboliser » l'homme et de « secourir » sa femme. D'où l'urgence de sauver les femmes de toutes formes d'islamité, ce qui n'est pas sans rappeler le racisme de l'entreprise coloniale où il s'agissait du « White men saving brown women from brown men³⁵ ». La racialisation procède d'une dynamique sexiste qui s'imbrique dans une infériorisation sur une base religieuse et culturelle, d'où l'idée de « sauver » la femme de l'autre. Dans le cas de l'islam, cette idée d'émanciper les musulmans n'est pas nouvelle, elle a un ancrage profond dans

34. Michael Omi et Howard Winant (1994). *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*, New York: Routledge.

35. Gayatri Chakravorty Spivak (1988). *Can the Subaltern Speak ?*, dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271-313), Urbana: University of Illinois Press.

le rapport des sociétés dans d'anciens empires coloniaux avec son autre oriental. Ernest Renan ne disait-il pas qu'« émanciper le musulman de sa religion est le meilleur service qu'on puisse lui rendre³⁶ » ?

POUR UN ÉLOGE DU CONFLIT

Au-delà de la racialisation des musulmans qui s'opère au Québec, le débat sur la laïcité met en évidence les défis de faire une société dans un espace où cohabitent de multiples conceptions du monde. Dès lors, comment vivre ensemble dans un même monde et dans la multiplicité ? Plus concrètement, comment penser l'égalité, la justice sociale dans une société démocratique et libérale où différentes conceptions du monde, du bien et du mal, du vrai et du faux se rencontrent ? Certes, ce projet nécessite forcément qu'il y ait conflit. Le conflit n'est pas compris ici comme un affrontement entre différentes parties, mais plutôt comme un principe de création du nouveau³⁷. Ce nouveau constitue un potentiel générateur de solutions autres et de façons de faire inédites. Le conflit, qui est fait d'une situation dynamique et complexe où aucun des membres impliqués ne détient « la bonne solution³⁸ », appelle à l'asymétrie et signifie qu'aucune solution n'est définitive. Il n'aboutit pas à la victoire de l'une des parties sur l'autre, il mène plutôt à la création de quelque chose de nouveau, ce quelque chose étant composé de toutes les parties en présence. Cela dit, par les différents conflits autour du vivre-ensemble, le Québec serait-il en train d'exprimer ce besoin de création de nouveau qui inclurait tous ses membres ? Si tel est le cas, ce besoin de création a pris forme dans le débat polémique sur la laïcité. Ces polémiques ont le potentiel de laisser émerger un conflit qui pourrait être bénéfique au Québec afin de créer des espaces et des temps nouveaux, où toutes les

36. Citation tirée du discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, au Collège de France, Ernest Renan, dir., M. Lévy frères, 1862, p. 394.

37. M. Benasayag et A. Del Rey (2013). *Éloge du conflit*, Paris, La Découverte.

38. *Ibid.*, p. 211.

Québécoises et tous les Québécois, de toutes les vagues d'immigration, trouveraient une résidence permanente. Cela dit, ces nouveautés ne sauraient se composer par l'exclusion ou la stigmatisation d'aucune des parties du Québec, encore moins des minorités religieuses qui le composent.

La ville inclusive : évidence ou légende urbaine ?

BOCHRA MANAI

U ne réflexion sur la laïcité inclusive ne peut faire fi de la réalité urbaine et de l'hyper-hétérogénéité qu'offre l'espace de la ville. D'ailleurs, on peut aisément dire que la ville est l'espace de l'hétérogénéité par essence. C'est le cas, *a fortiori*, des villes où les liens transnationaux sont évidents par l'empreinte des échanges économiques et des liens de communication impliquant un « ailleurs » et où le cosmopolitisme inclut des pratiques et des modes de vie diversifiés. La ville comme réceptacle de la diversité, de la différence, de la présence de l'altérité, porte toutes les possibilités de coexistence, qu'elles soient faites de conflits ou de cohabitation pacifique. Montréal n'échappe pas à cette définition large que l'on peut faire de la ville comme territoire et de l'urbanité comme le mode de vie entre les citadins. En outre, la métropole québécoise est un espace de concentration des expériences urbaines interethniques, mais elle est sans conteste le théâtre du questionnement qui se joue autour de la charte des valeurs. On peut ainsi se demander comment cet espace propice à la coexistence peut se présenter comme un laboratoire. La ville peut-elle se présenter comme un lieu d'inclusion ? Comment se jouent les tensions entre visibilité

et invisibilité? Alors que la plupart des enjeux impliquant la question de la laïcité se jouent dans la ville et dans l'espace urbain, nous proposons de revenir ici sur certaines problématiques que nous nous appliquerons à illustrer avec le contexte montréalais.

LA VILLE : ESPACE DE COHABITATION NÉCESSAIRE ?

D'abord, un détour théorique est nécessaire pour donner de la profondeur au contexte dans lequel nous sommes plongés par le présent débat de la charte. Ainsi la ville comme espace et l'urbanité comme mode d'être citoyen impliquent une inclusion indéniable des différences. La ville et l'urbanité permettent de saisir les pratiques réelles, fondement de la société et du fait social. Car c'est bien dans la compréhension de la multitude des interactions sociales, notamment urbaines, que s'opère la « société des citoyens » pour détourner le titre de l'ouvrage de Schnapper.

La ville intrigue, parce qu'elle est un espace de concentration des interactions sociales, de concentration des échanges, de concentration des conflits, elle est un espace qui cristallise nombre de problèmes, de changements et de dimensions économiques, sociales, historiques. La ville est également un creuset en matière de groupes sociaux avec tout ce qu'ils recèlent de différences. Dans la ville comme espace d'accueil, l'immigration est une réalité inévitable. La « ville de l'autre » qu'évoquait Leloup est un espace qui concentre les différences, les identités et qui les confronte. La ville permet un rapprochement des « étrangetés », comme le précisait Simmel. Tantôt modelée par l'immigration, tantôt impliquant des modèles de spatialisation différents, la ville est un laboratoire que l'immigration marque de façon notable : la structure de la ville, son économie, ses formes urbaines. Il est tout de même primordial de rappeler que la géographie de l'immigration se complexifie par la mobilité et l'hyper-hétérogénéité des modes de vie des citoyens, auxquels les immigrants appartiennent de fait. Ainsi le visage de la présence des immigrants change dans la plupart des espaces urbains. Et Montréal n'est pas en reste.

En effet, à Montréal, on assistait encore il y a quelques décennies à une concentration relative des groupes ethniques dans certains quartiers de la ville et à la création de « petites patries », comme la Petite Italie montréalaise ou le quartier portugais Saint-Louis. Il est important de noter aujourd'hui la dispersion géographique des immigrants récents¹ et l'étalement des marqueurs de la visibilité communautaire. Ces marqueurs culturels, commerciaux et culturels sont des moyens de mettre en visibilité certaines appartenances communautaires. Nous assistons désormais à Montréal à une « multiterritorialisation² » des communautés. Les vagues d'immigration sont pour la plupart dispersées, même si sporadiquement des concentrations s'opèrent, comme nos recherches le montrent à propos des Maghrébins et comme les recherches de Richard sur les Russophones ont pu le montrer. Cette donnée sur la dispersion des immigrants est primordiale dans la mesure où les représentations accolées à l'immigration, par le discours social et médiatique, restent la « concentration », la « ghettoïsation » et le « communautarisme ».

Comment Montréal compose-t-il alors avec sa caractéristique plurielle ? Déjà dans les années 1990, Annick Germain évoquait Montréal comme un « laboratoire de cosmopolitisme » et Claire McNicoll qualifiait la métropole de « société multiculturelle ». La diversité montréalaise n'est pas à prouver. Montréal, pourtant louée pour sa cohabitation interethnique pacifique³ et la multiethnicité de ses quartiers, est présentée dans le débat de la charte comme le lieu qui concentre les demandes déraison-

-
1. P. Apparicio, X. Leloup et P. Rivet (2007). « La diversité montréalaise à l'épreuve de la ségrégation : pluralisme et insertion résidentielle des immigrants », *Int. Migration et Integration*, vol. 8, p. 63-87 ; M. Richard (2011). « Immigrants et forums Internet : les représentations de la géographie résidentielle des russophones à Montréal », Mémoire de maîtrise, Montréal, INRS-UCS, Études urbaines, 165 p.
 2. R. Haesbaert Da Costa (2004). « De la déterritorialisation à la multiterritorialité », dans *Les sens du mouvement*, sous la dir. de S. Allemand, F. Ascher et J. Lévy, Paris : Belin, p. 69-79.
 3. A. Germain (1995). *Cohabitation interethnique et vie de quartier*, Montréal : ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, coll. « Études et recherches ».

nables. Au-delà des perceptions, que montrent d'une part les recherches quantitatives et d'autre part les recherches qualitatives? Seul un travail de terrain appliqué permet de déconstruire les idées qui sont développées et mythifiées autour des communautés et des groupes ethniques en milieu urbain. Ainsi, consulter les recherches quantitatives permet de souligner que Montréal est une ville qui ne recèle pas d'espaces de concentrations⁴ de type « ghetto » et très peu de type « enclave⁵ ». En effet, les statistiques qui se basent sur les indices de concentration et de distribution démontrent comment Montréal présente une concentration constante depuis plusieurs décennies. Dire qu'il n'y a pas de ghetto, est-ce dire qu'il n'y a pas de concentration? Il semble plus précis d'évoquer les « différentes échelles de concentration » et même les nœuds de concentration⁶ méritent que l'on s'y attarde pour les qualifier et les comparer. Ces concentrations peuvent être des « îlots ethniques », des sections de rues, etc. Par ailleurs, les recherches plus qualitatives portant sur la cohabitation interethnique à Montréal décrivent une coprésence dite « pacifique ». Celle-ci s'opère notamment dans les espaces publics accueillant volontiers une diversité des origines, des confessions, des pratiques, tels que les parcs, les rues commerçantes, les institutions publiques, etc. C'est ce qu'une étude de 1995 avait réussi à démontrer en s'attelant à l'analyse de sept quartiers montréalais. C'était le cas il y a une vingtaine d'années et il semble que ce soit encore le cas aujourd'hui. En effet une récente étude menée dans la métropole montréalaise par Germain et Leloup dans les quartiers de classe moyenne montre

-
4. La concentration est souvent traitée dans la littérature scientifique ou dans les politiques publiques comme ayant des conséquences négatives sur l'idéal fusionnel Rémy, J. (1990), « La ville cosmopolite et la coexistence interethnique », dans *Immigration et nouveaux pluralismes*, sous la direction de F. Dassetto et A. Bastenier. Bruxelles: Éditions De Boeck.
 5. P. Apparicio et A.-M. Séguin (2008). *Retour sur les notions de ségrégation et de ghetto ethniques et examen des cas de Montréal, Toronto et Vancouver*, Montréal: Institut national de la recherche scientifique, Urbanisation, culture et société, rapport de recherche réalisé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 1-53 p.
 6. B. Manaï (2014), *Le Petit-Maghreb de Montréal*, ouvrage collectif sous la direction de A. Germain et S. Arcand (à paraître).

comment les individus perçoivent la diversité dans la vie quotidienne et dans les espaces publics. Les principales conclusions montrent que les Montréalais des quartiers de classe moyenne sont quotidiennement habitués à ne pas voir la diversité comme « gênante ». Les recherches sur l'espace montréalais montrent dans l'ensemble qu'il y a une pratique de la différence et de la diversité montréalaise qui est même un cas d'école, invitant certains chercheurs comme Germain à considérer qu'il y a une École de Montréal, à l'instar des villes paradigmatiques de Chicago ou de Los Angeles⁷.

Comment passons-nous alors d'une réalité relativement « pacifique » à une perception déraisonnable des interactions sociales urbaines ? La ville est un espace de négociations. Or les négociations entre les individus et les groupes nécessitent d'intégrer une vision du conflit comme producteur du changement social.

LE DROIT D'ÊTRE VISIBLE EN VILLE

Nous pensons à cet égard que la mise en visibilité des différences ou de l'altérité, les appels à la reconnaissance et les conflits sont les prémisses de l'inclusion urbaine. Ces concepts dominants nécessitent quelques précisions théoriques. D'abord, la ville est une construction à laquelle participent les citoyens, et les immigrants ne sont pas en reste dans cette participation : le droit à la ville s'illustre par le fait de disposer des espaces publics, et la présence des minorités et des communautés dans les villes implique de repenser les échanges et les négociations qui s'opèrent⁸. Ainsi la ville, par sa grande hétérogénéité, implique des conflictualités et Mitchell précise à ce propos que le droit à la ville peut impliquer le droit d'utiliser la ville en vue d'une

7. L'École de Chicago et l'École de Los Angeles ont été des laboratoires pour les recherches en études urbaines, en sociologie et dans l'étude de la présence migratoire en contexte urbain.

8. H. Lefebvre (1970). *La révolution urbaine*, Paris : Gallimard.

représentation, notamment ethnique⁹, des groupes. Le fait de marquer la ville est un enjeu de taille, car il revêt l'idée d'appropriation, ce qui a tendance à lui conférer des intentions divisives. Mais, à l'instar de Mitchell, nous pensons qu'il est intéressant de considérer que c'est souvent en prenant place dans l'espace public que l'on fait l'espace public. Pour Mitchell, il est important que les expériences d'intégration se fassent dans et par l'espace public et il faut souligner l'importance des événements organisés par des communautés qui participent à leur attachement à la ville. Ainsi, l'utilisation et la réappropriation des espaces publics seraient révélatrices du degré d'inclusion, d'intégration ou de rejet. Le fait de marquer la ville permet de sentir qu'on y appartient. C'est bien ce que montrent aussi les études de la présence des homosexuels dans les espaces urbains¹⁰. Cette compréhension du marquage ethnique de l'espace public doit être complétée par des éléments sur la mise en visibilité et la reconnaissance, qui nécessitent dans notre cas des espaces physiques ou symboliques pour être manifestes. Le « jeu » de visibilité et d'invisibilité qui s'opère dans la société et dans la ville est révélateur de plusieurs éléments, selon Honneth. Dans la « société du mépris », il évoque « l'invisibilité » et ses conséquences sur l'existence sociale des individus et des groupes, les « médiums » de visibilisation et comment tout cela peut participer de la valeur sociale d'un groupe. L'auteur précise que la mise en invisibilité de groupes ou d'individus est un signe de pathologie sociale. Que veut dire la visibilité et qu'insinue l'invisibilité? Comprendre les demandes de visibilité, donc de reconnaissance, n'est-il pas le signe d'une société plurielle inclusive? Dans le cas de Montréal précisément, Germain mentionne que « la fragmentation urbaine commence par l'évitement des contacts et le refus de laisser affleurer les différences culturelles dans les lieux publics et dans nos paysages urbains¹¹ ».

9. D. Mitchell (2003). *The Right to the City. Social Justice and the Fight for Public Space*, New York et London : The Guilford Press, 270 p.

10. Cattan et Leroy (2010). « La ville négociée: les homosexuel(le)s dans l'espace public parisien », *Cahier de géographie du Québec*, vol. 54, n° 151, p. 9-24.

11. A. Germain (2008). « La religion dans l'espace public en contexte multiethnique. Des accommodements raisonnables au zonage », *Revue Plan* (édition spéciale).

Pour mieux illustrer ces questions, prenons le cas des marqueurs du religieux. Dans le contexte urbain, les lieux de cultes amènent dans leur sillage des questions de cohabitation interethnique, de marquage du cadre bâti, etc. La visibilité du religieux dans l'espace urbain ou *religious landscape*¹² évoquée par le géographe Zelinsky est un objet de recherche particulièrement important. D'abord, parce que c'est dans les aires urbaines que s'opère précisément la concentration des groupes. Ensuite parce que c'est là que semble se traduire une différence : qui concrétiserait l'hypothèse du « retour » du religieux¹³, qui n'en est pas un¹⁴ ? Cette mise en visibilité serait, intimement, mais non exclusivement, liée à la croissance de l'immigration internationale. Les lieux de culte, qui sont le marquage religieux par essence, intègrent généralement un paysage culturel multiple et participent aux changements d'ordre symbolique sinon social. Quelle est la signification de ce marquage ? Souligne-t-il la présence d'un groupe et sa volonté de participation ou la distanciation par rapport à une « communauté de citoyens » ? La mise en visibilité religieuse implique des échelles d'interactions diverses. D'abord, la présence des lieux de culte est un indicateur intéressant sur la présence des communautés et des minorités ethniques, et sur l'interaction qu'elles entretiennent avec la société. Par ailleurs, la signification à l'échelle des communautés et des individus correspondrait à une recherche de sociabilité, à une façon de tisser des liens, même si les perceptions assignées peuvent être de l'ordre du « repli ». Enfin, pour la ville et les institutions municipales, ce marquage implique des négociations nécessaires et une adaptation des règles d'urbanisme.

Considérant l'importance de ce fait urbain, il est évident de voir émerger toute une littérature s'intéressant aux consé-

12. W. Zelinsky (2001b). « The Uniqueness of the American Religious Landscape », *The Geographical Review*, vol. 91, n° 3, p. 565-585.

13. P.A. Bramadat et J. Biles (2005). « Religion, social capital, and "The day that changed the world" », *Journal of International Migration and Integration*, vol. 6, n° 2, p. 171-176.

14. L. Rousseau (2012). *Le Québec après Bouchard-Taylor*, Les Presses de l'Université du Québec.

quences sur les interactions sociales puisque, comme l'indique Hoernig, « vu la croissance rapide de la diversité religieuse dans les villes qui accueillent des immigrants, les lieux de culte des minorités continueront de se multiplier et de se diversifier avec l'établissement et l'intégration des immigrants dans les villes canadiennes¹⁵ ».

Cependant, malgré l'importance de considérer ce type de marquage, il n'est pas rare que sa gestion dépende non seulement des contextes urbains, mais également des contextes nationaux plus larges, empreints de débats de sociétés qui se transforment en campagne de violence anti-immigrante, hostile à l'altérité et à l'occasion islamophobe, comme l'indique Roy¹⁶. En France, par exemple, du rejet de certaines demandes de construction de mosquées résulte la mise en place informelle de petits lieux de culte dans des zones d'habitation¹⁷. En outre, dans le contexte actuel québécois, ce qui peut caractériser les liens entretenus vis-à-vis de ce type de marquage est la tentative de pasteurisation, comme l'évoque Germain, qui est faite par les municipalités. Cela revient à une tentative de rendre l'espace neutre. Cette position des institutions ne révèle-t-elle pas une certaine incapacité à inclure certains marqueurs du religieux comme faisant partie de la réalité urbaine? Très précisément dans le cas de Montréal, la cohabitation peut être conflictuelle autour des lieux de culte, qu'ils soient des synagogues, des mosquées ou encore des Églises pentecôtistes, comme l'ont montré entre autres les recherches de Dejean. Le marquage religieux semble cristalliser les relations entre les groupes, surtout lorsqu'il s'agit de religions dont le contexte international est considéré comme trouble, et dont la visibilité est définie comme ostentatoire. Dans la plupart des cas de conflits de cohabitation, on omet et on élude la multitude des interactions et des négociations qui ont lieu au niveau micro-local, interactions qui se passent plus volontiers entre les

15. Hoernig (2009). « Leçons tirées du développement des lieux de culte », *Revue Plan* (édition spéciale).

16. O. Roy (2005). *La Laïcité face à l'Islam*, Hachette.

17. C. Peach et R. Gale (2003). « Muslims, Hindus, and Sikhs in the New Religious Landscape of England », *Geographical Review*, vol. 93, n° 4, p. 469-490.

individus. On omet sans doute finalement que les interactions conflictuelles qui peuvent avoir lieu sont souvent dues aux usages des espaces publics. Tout se passe comme si l'individu était extirpé des interactions sociales quotidiennes, notamment de voisinage, et qu'une vision globalisante basée plus volontiers sur les débats sociaux et les représentations médiatiques donnait une lecture biaisée.

LE FANTASME DE LA « VILLE NEUTRE » FACE À LA PRÉSENCE MAGHRÉBINE ET MUSULMANE

Ces exemples de visibilité, tels que les lieux de culte, constituent une réalité de la ville et de son hétérogénéité. Or un nouvel impératif de neutralité ou d'invisibilité révèle selon nous un glissement qui s'opère du discours anti-religieux vers la volonté de « pasteuriser » les espaces urbains. Le discours s'attelle alors à la mise en place d'une vision de la ville neutre. Dans ce contexte, il est intéressant de se pencher sur le cas montréalais qui fait face à une nouvelle réalité : la visibilité de l'islam et des musulmans.

Force est de constater que, même si la présence musulmane au Québec n'est pas récente, comme le précisent les recherches de Castel, l'accroissement d'une partie des immigrants originaires de pays à majorité musulmane a pour conséquence une augmentation des marqueurs, soient les lieux de culte, les commerces, les associations ethniques, culturelles ou cultuelles, etc. Ces marqueurs institutionnels répondent à des besoins communautaires, vécus et recherchés tant collectivement qu'individuellement. La visibilité des musulmans à Montréal est donc le fait de la présence des immigrants du Maghreb, entre autres.

La présence urbaine dans les différents espaces de la ville est à l'image de cette diversité des Maghrébins. En outre, il est même convenu de remettre en question cette appellation maghrébine, résultat d'une hétéro-définition plus que d'une appartenance collective de groupe. Cependant, avec la mise en visibilité d'un espace dit Petit-Maghreb à Montréal, il devient particulièrement intéressant d'en saisir les significations. Qu'est-ce au juste que le

Petit-Maghreb ? D'un point de vue économique, les commerçants qui ont convergé vers cette partie de la ville se sont reconvertis dans le commerce de détail comme niche économique alternative. Le Petit-Maghreb révèle en fait les freins et les difficultés d'insertion sur le marché du travail, autant que les besoins de mettre en place une économie répondant au marché communautaire. Du point de vue géographique, le Petit-Maghreb serait une des illustrations de l'inscription des Maghrébins à Montréal. Les lieux et les marqueurs urbains de la « visibilité ethnique » n'ont pas les mêmes échelles, ni les mêmes caractéristiques. Certains peuvent se résumer à la présence unique d'un lieu de culte ou d'un commerce, d'autres vont rassembler ces marqueurs. Le Petit-Maghreb a cette particularité de s'être développé dans un contexte très multiethnique. Deux mosquées cohabitent avec les églises pentecôtistes et un temple bouddhiste. Certains commerces, tels que les boucheries ou les agences de voyages, ont des spécialisations commerciales adossées aux préceptes religieux (halal, pèlerinage), cependant la concentration commerciale offre des lieux de sociabilité tels que les cafés ou les coiffeurs. Le Petit-Maghreb est un espace urbain tout à fait ordinaire, qui s'établit comme une référence territoriale notamment lors des parties de soccer. Or, certaines problématiques de voisinage et de cohabitation ont émergé lors d'événements formels ou informels, et lors de périodes telles que le ramadan. En effet, les usages de la rue commerçante revêtaient alors des significations particulières que tous les habitants du secteur n'ont pas acceptées.

Cet exemple du Petit-Maghreb, qui a été porté comme projet urbain touristique, à base identitaire, a été teinté par un contexte plus large, notamment celui de la saga des accommodements raisonnables. En effet, pour élaborer une image positive des Maghrébins et des Musulmans, certains commerçants ont tenté de se rassembler pour créer un espace dit « accueillant » qui permettrait une rencontre « interculturelle ». Les conflits, qui sont exclusivement des conflits de voisinages et de gestion des espaces publics tels que les rues, les trottoirs ou les devantures de magasins, ont pris une tournure plus culturaliste et essenti-

alisante envers les usagers d'origine maghrébine. Les usages du Petit-Maghreb, essentiellement commerciaux, devenaient une cible des discours anti-immigrants et pour certains antimusulmans. Dans les faits, le Petit-Maghreb revêt des significations et des usages différents, pour les immigrants et les Montréalais issus du Maghreb. Pour les acteurs politiques et institutionnels, il est un laboratoire de gestion de la pluralité que « la reconnaissance¹⁸ » de la ville de Montréal aura permis d'officialiser.

Nous envisageons le Petit-Maghreb comme un laboratoire de la gestion du pluralisme, pour un groupe qui se trouve sous les projecteurs, de la saga des « accommodements raisonnables » à la « charte des valeurs québécoises » aujourd'hui. En effet, le fait que cet espace, au demeurant bien ordinaire, devienne un objet de préoccupation des acteurs locaux montre une inquiétude vis-à-vis de cette nouvelle immigration maghrébine, dont les « caractéristiques » ou les identités tentent d'être saisies. Tout se passe comme si le Petit-Maghreb servait à figer une image des Maghrébins. Or cette mise en visibilité, oscillant entre le commercial, l'ethnique et le touristique, montre à quel point il est difficile, voire impossible, de fixer *l'identité* d'un groupe. Ce type d'espace est révélateur des négociations qui ne sont le signe que d'une vitalité urbaine et citoyenne. Nous pensons en effet que ces espaces sont des traductions du « droit à la ville » et d'un certain appel à la reconnaissance. Le cas du Petit-Maghreb nous rappelle que, même si ce type d'espace dit « ethnique » fait peur et inquiète, car les croyances populaires ou les politiques publiques pensent les *enclaves* comme des espaces à éviter, ces rassemblements existent dans l'espace urbain et nous n'avons que le choix de saisir leurs significations complexes sans les essentialiser. Loin de défier la cohésion sociale par le confort culturel qu'ils peuvent procurer à leurs usagers, ces espaces participent à leur manière d'une société urbaine complexe et de fait inclusive.

18. La Ville de Montréal a accordé un financement à l'artère commerciale et à l'association de commerçants du Petit-Maghreb. C'est ainsi que l'artère a été officialisée.

Toutes ces pérégrinations, dans la ville des visibles et du droit à être reconnu dans l'espace urbain, nous mènent à une forme de conclusion évidente. La ville est inclusive. Il ne peut en être autrement. Le processus d'accueil dans la ville, quelle qu'elle soit, mais particulièrement à Montréal, est un processus d'inclusion. La société urbaine plurielle implique des négociations qui peuvent se présenter comme une preuve de l'inclusion des citoyens. En ce sens, le « nouveau visage » de Montréal montre bien plus comment les citoyens venus d'ailleurs prennent le marque dans la ville, élaborent des stratégies de développement commercial et communautaire dont tous les citoyens bénéficient, et deviennent au fur et à mesure partie prenante des institutions montréalaises. Ce paysage montréalais inclusif implique une autre lecture de la laïcité comme régime de régulation. La multitude des négociations permet de considérer la ville comme un laboratoire du vivre-ensemble, plus que comme un lieu du « délitement » social. Voir la société urbaine comme un lieu de créativité en matière de relations sociales et non pas comme l'espace de la « déperdition identitaire » mènerait autant la société québécoise, que le projet national pluriel, à être plus proche des réalités. La question de la laïcité, vue comme un mode de gestion, implique de saisir toutes les nuances que propose la ville, indubitablement inclusive. Saisir urgemment ces considérations permet de ne pas accoler à la ville certaines légendes urbaines, qui y voient le siège d'invasions imminentes et éminemment surréalistes.

La laïcité au féminin : guerre de genre(s) ?

PASCALE FOURNIER

« D'une minute à l'autre les personnages sont déplacés et emportés hors du commun par une force à laquelle aucun ne peut résister quels que soient son rôle ou sa fonction. [...] Brusquement les habitudes de l'hospitalité sont rompues. »

Hélène Cixous, *Ève s'évade. La ruine et la vie*

Le Québec est fondamentalement une terre d'accueil. Pourtant, par le complexe de colonisateur/colonisé qu'il véhicule, il entretient un curieux rapport à l'autre. Cette dualité singulière de peuple majoritaire chez soi, minoritaire dans un ensemble politique plus grand, a certes contribué à la consolidation d'une idéologie identitaire particulière, reflétée dans la rédaction de la Charte des valeurs québécoises déposée le 7 novembre 2013 par le Parti québécois, qui formait alors le gouvernement. Essentiellement, cette charte souhaitait se distinguer du multiculturalisme canadien en opposant à la préservation totale de l'identité du nouvel arrivant la protection de certaines valeurs communes de la société d'accueil. En théorie, cette politique semblait donc viser un équilibre parfait. En pratique, toutefois, nous verrons que ses variables subjectives se

heurtenant à des considérations philosophiques et juridiques de taille. Quelles valeurs communes peuvent être opposées à l'individualité de l'autre? Faut-il brimer ou questionner? Tolérer ou proscrire? Le multiculturalisme vise-t-il véritablement la préservation figée de l'identité ou tend-il, lui aussi, à véhiculer la préservation d'un héritage commun? Cette contribution propose une analyse de la Charte des valeurs québécoises sous l'angle du féminisme et du droit des minorités. Comme ce projet de loi, s'il avait été adopté, aurait eu des effets distincts sur les femmes de minorités religieuses, entre autres en raison de l'interdiction du port du voile dans la fonction publique, il convient d'aborder la tension entre le féminisme présenté comme intention législative du gouvernement et l'application réelle de cette loi dans la vie sociale et économique des femmes. Au nom de quel féminisme s'oppose-t-on à cette charte et au nom de quel féminisme la défend-on? Comment définir le féminisme « identitaire » des Janettes? Plus précisément, le texte visera à comprendre s'il existe, quelque part entre un féminisme colonial nostalgique et un féminisme postcolonial réactionnaire, la possibilité d'une voix intermédiaire.

LE FÉMINISME LÉGISLATIF : CONGÉDIEMENT ET DISCRIMINATION DANS L'EMBAUCHE DE FEMMES

Telle qu'elle fut présentée par ses concepteurs et ses principaux défenseurs, la Charte des valeurs québécoises se targuait d'être féministe sous prétexte de faire la promotion de l'égalité entre les hommes et les femmes. Cette prémisse est toutefois discutable, notamment parce que ce principe est déjà contenu dans la Charte des droits et libertés de la personne. Une telle redondance suggère plutôt que le Parti québécois, afin de rallier un soutien à sa cause, a cherché à instrumentaliser le féminisme. Ce stratagème a pour effet dommageable de créer une confusion populaire entre deux concepts qui doivent demeurer distincts : les *droits* des femmes et l'*égalité* hommes-femmes. C'est en protégeant d'abord les droits de toutes les femmes que le législateur maintient cette égalité qui lui est chère. Ainsi, la meilleure

façon de réaffirmer cette valeur québécoise serait plutôt de donner aux femmes des droits ou des avantages qu'elles ne détiennent toujours pas. Or, avec cette charte, le législateur n'octroie de nouveaux droits à aucune femme. Bien au contraire, il retire un droit fondamental à un groupe ciblé de femmes, soit celles qui sont issues de minorités ethniques et religieuses. Les grandes perdantes de l'application du projet de loi 60 seraient sans contredit ces femmes, auxquelles on refuserait systématiquement des emplois de qualité en dépit de leurs compétences et de leurs qualifications, ou à l'endroit desquelles on exercerait un congédiement malgré l'absence d'une preuve de partialité dans l'exercice de fonctions étatiques.

De fait, l'interdiction de symboles ostentatoires, dont le voile islamique, viserait les quelque 600 000 emplois du secteur public. Puisque le gouvernement du Parti québécois ne possédait aucune étude probante à ce sujet, nous ne disposons cependant pas de chiffres exacts sur les coupures d'emplois à anticiper. Par contre, nous savons bien que la proportion de femmes parmi les travailleurs et travailleuses du secteur public est élevée. Nous savons également que la quantité de femmes voilées y exerçant leur profession est considérable : à titre indicatif, certaines garderies semi-privées, qui seraient visées par la mesure législative, fonctionnent grâce à un personnel à 90 % voilé. L'interdiction serait donc d'ampleur à les paralyser temporairement et à confiner au chômage un grand nombre d'éducatrices qualifiées. De plus, force est de constater que ces emplois de qualité sont historiquement liés à l'émancipation économique de la femme. En effet, par le bourgeonnement d'une importante fonction publique, la femme québécoise a progressivement obtenu accès à un plus grand nombre d'emplois et à des emplois mieux rémunérés. Comment serait-il possible qu'une loi qui coûterait à des femmes leur principal moyen d'émancipation économique fasse *avancer* l'égalité hommes-femmes? Ironiquement, la rhétorique d'égalité hommes-femmes employée par les défenseurs de la charte a donc pour effet de normaliser, en faisant appel à un consensus social inébranlable, des idées et des mesures discriminatoires qui sont en rupture même avec cette valeur.

La proposition d'une telle mesure discriminatoire est d'autant plus inquiétante du fait que les immigrantes et immigrants maghrébins, parmi lesquels figurent bon nombre de femmes voilées, font déjà face à d'importants obstacles à l'embauche. En effet, Statistique Canada révélait en 2008 que 28 % des immigrants maghrébins étaient au chômage, comparativement à 7 % pour le reste de la population. En 2012, une étude de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse indiquait que, dans le Grand Montréal, un candidat pour un emploi ayant un nom à consonance « majoritaire » (francophone) avait 1,63 fois plus de chances de se faire rappeler par l'employeur potentiel que le candidat ayant un nom à consonance arabe. Il va sans dire qu'avec l'adoption de la charte, les femmes musulmanes ne seraient que davantage discriminées à l'embauche et, incidemment, marginalisées socialement et économiquement.

Certains adeptes de la charte croient que la plupart des femmes voilées entreverront la mesure d'interdiction d'un bon œil, puisqu'elle leur permettra enfin de se libérer de leur voile en toute quiétude. Outre le fait que cette proposition n'est pas fondée sur des données quantitatives, il y a lieu de pousser cette logique plus loin et de s'intéresser aux femmes qui ne cadrent pas avec cet état d'esprit présumé. Cet argument semble suggérer que nous sommes prêts à perdre ces femmes. En effet, si les femmes en voie d'« émancipation », celles qui envient déjà la « modernité à l'occidentale », n'attendaient que l'action du gouvernement pour se désencombrer d'un foulard qui leur est imposé, qu'advient-il, en revanche, de la femme qui n'a pas l'envie ni la conviction personnelle de se dévêtir de son voile ? Qu'advierait-il de la femme qui ne peut tenir tête à un mari qui lui imposerait le retour à la maison, dans la sphère privée, en de telles circonstances ? C'est pourtant cette femme qui subirait les plus graves conséquences du projet de loi. C'est pour elle que l'interdiction deviendra un obstacle complet à la vie publique, la tenant à l'écart des échanges d'idées et la confinant à la sphère domestique. C'est aussi cette femme que nous perdrons, en tant que société, tout simplement parce que nous

ne tolérons pas une vulnérabilité que nous refusons de comprendre ou de remettre en question.

LE FÉMINISME IDENTITAIRE DES JANETTES : LE VOILE COMME DOMINATION

« Il faut surtout ne pas voir, seulement pressentir sous le voile. Alors nos mystagogues jouent du fantôme et du voile, ils remplacent les évidences et les preuves par des “analogies”, des “vraisemblances” [...] »

Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*

Le mouvement des Janettes a su bien incarner un premier discours féministe omniprésent dans le débat social, un féminisme que nous appellerons identitaire. Si ce discours a attiré les moqueries par ses égarements, il serait contre-productif de réduire sa position strictement à une forme de pensée néocolonialiste, bien qu'il emprunte certaines idées au féminisme colonial. Ce féminisme a, à divers degrés et à travers diverses nuances, trouvé un appui dans les médias de masse, entre autres de la part des journalistes Marie-Claude Lortie et Nathalie Petrowsky de *La Presse*, Richard Martineau, Sophie Durocher et Mathieu Bock-Côté du *Journal de Montréal*, de la sociologue Louise Mailloux et des femmes politiques Djemila Benhabib, Vivian Bardot, Leila Beset et Michèle Sirois. Ces voix ne se sont pas toutes prononcées avec la même ferveur en faveur de la charte. Elles n'ont pas non plus accordé la même importance au féminisme, certaines ayant applaudi le projet principalement pour des motifs autres. L'analyse de leurs propos et des chaînes discursives qui s'y retrouvent permet néanmoins de déceler les idées maîtresses de ce féminisme identitaire. Ce discours repose, consciemment ou non, sur trois principales caractéristiques que nous analyserons ci-après : une interprétation partielle du symbolisme, une conception paternaliste de la femme musulmane et un attachement aveugle et trompeur à l'héritage de la Révolution tranquille.

Interprétation partielle des symboles : du voile et du « dévoilement »

« Des objets, puisque le voile leur est imposé et que sa matérialité fait désormais partie de leur être, de leur apparence, de leur être social. »

Chahdortt Djavann, *Bas les voiles!*

La fascination, voire l'obsession de l'Occident pour le voile islamique ne date pas d'hier. Lors de la colonisation du Maghreb par la France, le colonisateur définissait sa propre identité en opposition à celle du colonisé, qu'il imaginait barbare et moralement inférieur à lui-même. Ainsi, la soumission perçue des femmes musulmanes que symbolisait le port du hijab a été instrumentalisée afin de justifier la supériorité morale du colonisateur. La crainte que suscitaient les comportements « non européens » des Maghrébins s'accompagnait donc inversement d'une fascination pour la femme maghrébine que le colonisateur, homme comme femme, souhaitait libérer en la dévoilant et en l'assimilant aux mœurs françaises. Encore à ce jour, le voile musulman dérange les féministes identitaires parce qu'il symbolise, selon elles, la domination de la femme. Elles en font ainsi une interprétation imprégnée des mêmes *a priori* que les colonisateurs européens. Au niveau individuel, ce voile représente donc le choix d'une femme de se soumettre à l'homme. Au niveau collectif, ce voile a le dos encore plus large : il représente tout à la fois le cautionnement sans nuance du patriarcat, la montée imminente de l'intégrisme et le refus de l'immigrant de s'intégrer à la société québécoise.

Selon Vivian Bardot, « indépendamment du fait que ce ne sont pas toutes les femmes qui portent le voile qui sont ostracisées, le voile en lui-même donne une image de l'oppression des femmes ». Dans l'esprit de Djemila Benhabib, il doit être proscrit parce qu'il est « taché de sang ». En s'obstinant à percevoir le voile comme une expression unidimensionnelle de dogmes patriarcaux, certains vont jusqu'à le concevoir comme la pointe de l'iceberg, le début d'un retour en arrière que l'on peut et que l'on

doit freiner. À titre d'exemple, Joseph Facal estime que « ces gens qui veulent la diffusion de leurs vêtements chargés de symbolique religieuse et politique au nom de la liberté refuseront ensuite à leurs femmes, ou à TOUTES les femmes là où ils prennent le pouvoir, la liberté de porter une mini-jupe ou un décolleté si ça leur chante ». Marie-Claude Lortie de *La Presse* a elle aussi fait du voile son cheval de bataille : « Parlons du symbole. Parlons du système. Parlons d'une démarche politique imposée collectivement aux femmes depuis la révolution iranienne. Pas de la personne qui vit en dessous. » Mathieu Bock-Côté voit même dans ce voile le rejet de la société d'accueil : « Quoi qu'en pensent ceux qui individualisent les symboles religieux, comme s'ils réfèrent seulement à des croyances personnelles et non à des codes culturels et sociaux, ce qui les amène à dépolitiser l'analyse qu'ils en font, il est nécessaire de rappeler la portée collective de tels symboles. Ce n'est pas de pudeur que l'on parle ici, non plus que de modestie, mais d'un communautarisme qui limite l'intégration à la société québécoise. »

Peut-on vraiment assimiler au droit individuel de la femme de porter le voile le cautionnement négatif de tout ce qu'il connote, historiquement et géographiquement? Toutes nos inférences de sens découlent forcément de notre regard partial. Sans toutefois étouffer le débat sur la signification du voile, il faut rappeler que la charte, elle, ne parle pas; elle agit. Par ses mesures obligatoires et coercitives, ce n'est pas le symbole qu'elle punit, mais précisément la femme « qui vit dessous ». C'est elle qui, avec l'adoption d'un tel projet de loi, subirait un rejet social avant même d'avoir pu dialoguer sur le sens qu'elle accorde au voile qu'elle porte.

Vision paternaliste de la femme musulmane : la théorie de la « fausse conscience »

« La représentation est donc un voile, le voile une représentation. »

Jacques Derrida, *Glas*

Une seconde problématique que véhicule ce féminisme identitaire réside dans le déni de l'autonomie décisionnelle des femmes voilées. C'est encore là une manifestation de l'essence « coloniale » qu'on peut reprocher à ce discours : l'émancipation de la femme musulmane doit nécessairement passer par le modèle d'émancipation québécois. Il faut donc lui faire découvrir que son choix de porter le voile est plutôt une soumission apprise et internalisée, éveil que lui permettra cette charte des valeurs. Les discours tenus par ces féministes identitaires nient donc le libre choix de la femme musulmane de porter le voile. Mathieu Bock-Côté affirme : « Personne n'a jamais dit que chaque femme qui le porte est l'esclave de son mari. Mais elles ont intériorisé un système de croyances qui fonctionne à la discrimination sexuelle, qui marque les femmes en les réservant aux hommes du même clan et qui peut, dans certains cas, pousser à l'apartheid sexuel. » Une telle déclaration laisse d'abord croire à une reconnaissance de l'autonomie de la femme pour la lui retirer aussitôt, en présumant sa « fausse conscience ». Si la femme musulmane semble choisir de porter le voile, ce n'est pas *véritablement* son choix.

Ces propos font directement écho à la position officielle du Conseil du statut de la femme (ci-après CSF) dans un avis publié en 2011 promouvant la réaffirmation de la laïcité : « L'État en présentant un visage neutre et en demandant à ses agentes et agents de refléter cette neutralité contribue à donner un choix véritable aux femmes. Il envoie le message que le voile est un choix de conviction personnelle, non cautionné par l'État. Il permet aux femmes de travailler au sein de la fonction publique sans subir de pressions indues pour travailler voilées. » Ce passage est reproduit intégralement dans le mémoire déposé par l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (AFEAS) en appui au projet de loi 60, auquel est ajouté le passage suivant : « Plusieurs femmes ont déjà affirmé sur la place publique qu'elles sont tout à fait à l'aise d'enlever leur voile sur les lieux de travail. Pourquoi est-ce si difficile pour d'autres ? »

Sous-jacente à cet argument récurrent est la conviction que la plupart des femmes seront, par l'interdiction du voile, libérées d'un choix qui n'est pas le leur, d'une pratique qui leur est imposée. Nous renouons donc avec la mission occidentale de libérer ces femmes qui sont prisonnières de leur soumission. Cette idée de fausse conscience est pourtant critiquée depuis longtemps par le féminisme juridique puisqu'elle repose sur une prémisse problématique : il existerait une conscience objective. La féministe identitaire, en supposant que la conscience de la femme voilée est subjective et fautive puisqu'elle résulte d'une internalisation de soumission, présume que la sienne est, par opposition, objective et vraie, et qu'elle n'a pas, elle-même, internalisé de croyances ou de comportements de soumission. Or, les recherches démontrent que les femmes musulmanes optent pour le voile pour un large éventail de raisons, reflétant des négociations identitaires complexes plutôt qu'une simple soumission patriarcale ou un rejet de la société d'accueil.

Bien entendu, on ne saurait nier qu'il existe des situations de soumission. Toutefois, la compréhension de ces situations domestiques comme découlant strictement de la culture ou de la religion fait abstraction des facteurs contextuels, souvent sociaux et économiques, qui donnent lieu à des rapports abusifs. C'est pourtant cette analyse qui devrait nous préoccuper en tant que société d'accueil, si notre désir est véritablement de lutter contre l'inégalité des femmes vulnérables. Au contraire, en refusant de s'engager dans ce débat, nous tournons le dos à une compréhension éclairée de ces problématiques et nous abandonnons concrètement des femmes au profit d'une illusion d'égalité.

L'héritage de la Révolution tranquille : le voile comme menace

« Le dé-voilement restera toujours un mouvement du voile. »

Jacques Derrida, *Voiles*

Les Québécois et les Québécoises ont, pour la plupart, un attachement profond à l'héritage de la Révolution tranquille et aux valeurs qui en découlent, dont l'égalité hommes-femmes. Cette composante du féminisme identitaire est possiblement la plus présente dans les discours médiatiques et les paroles des élus. Les Janettes, dans leur lettre aux femmes du Québec, personnalisent et incarnent cet héritage avec brio : « Toute ma vie, je me suis battue pour l'égalité entre les hommes et les femmes et j'ai toujours pensé que, si nous voulions garder cette égalité, il fallait être vigilantes. En ce moment, le principe de l'égalité entre les sexes me semble compromis au nom de la liberté de religion. » Marie-Claude Lortie, défendant la sortie des Janettes, abonde dans le même sens en disant du voile qu'il est « le foulard et le retour en arrière, l'antimodernisme, le recul par rapport aux acquis de la Révolution tranquille, de la révolution féministe et de la révolution sexuelle ».

Il y a, dans la construction de cette simple équation (Révolution tranquille = droits actuels des femmes), un effet pervers que dénonce l'historienne Micheline Dumont. Cette dernière critique notamment la façon dont l'enseignement traditionnel de la Révolution tranquille s'est déployé à travers une construction *genrifiée* des rapports de pouvoir, confinant la femme à un rôle passif en vertu duquel elle « reçoit » des droits. Exemple classique : c'est le gouvernement qui donne le droit de vote aux femmes et non elles qui l'obtiennent. Depuis toujours, l'histoire québécoise n'aborde que très peu les mouvements mis en œuvre *par* des femmes *pour* les femmes. Ce sont ces mouvements qui constituent le véritable moteur de progrès féministe, l'action étatique s'inscrivant plutôt en aval de ces combats. Disons les choses clairement : le dévoilement que cherche à imposer

l'État n'a rien d'une lutte féministe. En servant de la sorte les intérêts étatiques, le féminisme du Parti québécois cesse d'être un mouvement social et devient une recette, un instrument. Il est dénué de sens critique et ne s'intéresse pas forcément aux besoins des femmes qu'il cherche à « émanciper ». Pire encore, en prétendant libérer la femme musulmane par le dévoilement, le gouvernement risque de l'enfermer de plus belle en la reléguant à la sphère privée. Ainsi délogée, elle deviendra prisonnière d'une ignorance collective de son vécu, d'une intolérance légitimée face à son identité. Pouvons-nous véritablement associer un tel traitement à l'héritage de la Révolution tranquille ?

CONCLUSION – UNE VOIX INTERMÉDIAIRE ? L'IDENTITÉ FÉMINISTE INCLUSIVE

Plusieurs voix médiatiques et politiques opposées à la Charte des valeurs se sont prononcées vivement en faveur d'un féminisme inclusif qui refuse de sacrifier le sort d'une minorité de femmes au profit d'une vision unique de l'émancipation. Françoise David, Francine Pelletier, Micheline Dumont, Rima Elkouri de *La Presse*, Lise Ravary et François Buingo du *Journal de Montréal*, ont toutes milité en faveur d'une conception pluraliste des droits de la femme. Dans un manifeste publié dans *Le Devoir* répliquant à la lettre des Janettes, on pouvait d'ailleurs lire : « En excluant certaines femmes de la fonction publique et parapublique parce que celles-ci osent porter les signes distinctifs de leur identité, nous envoyons explicitement le message qu'il n'existe qu'une seule et unique manière d'être femme, celle de la majorité sécularisée. Pourtant notre mouvement s'est longtemps battu pour revendiquer la pluralité des modes d'expression de la féminité contre la vision unique imposée par le patriarcat occidental et pour le contrôle des femmes sur leur existence. » La Fédération des femmes du Québec (ci-après FFQ) a également dénoncé le féminisme colonial dès le dépôt du projet. Rosa Pires de la FFQ a déploré un tel « impérialisme féministe » et dénoncé la hiérarchisation des dominations qui place la discrimination des femmes au sommet de la pyramide. Selon elle, ce processus

confine les femmes de minorités dans une double domination, celle du genre et celle de la race. La FFQ a d'ailleurs consolidé cette position en créant une plateforme Internet qui promeut une interaction plus ouverte entre la laïcité et le féminisme. Elle a également réitéré cette conception dans son mémoire déposé contre le projet de loi 60.

Une voix intermédiaire entre un féminisme colonial qui prioriserait le projet commun au détriment de droits tangibles et un féminisme intersectionnel qui banaliserait la signification contextuelle du féminisme au Québec se dessine donc. Le féminisme identitaire québécois peut et doit devenir plus inclusif, en insistant notamment sur l'importance de la laïcité pour *toutes* les femmes du Québec, c'est-à-dire une laïcité ouverte qui inclut et non une laïcité stricte qui divise. Aujourd'hui plus que jamais, la polysémie du voile montre bien que nous devons adopter une position collective d'inclusion au détriment d'une solution radicale. Permettre un symbole ne signifie pas avaliser les discours extrémistes qu'il renferme. Permettre le symbole, c'est d'abord et avant tout permettre sa rencontre. La suite sera dans les mots, les gestes, les incertitudes, le mouvement, l'échange humain qui éclipse toute distance.

Troisième partie

**DIMENSION JURIDIQUE
DE LA LAÏCITÉ**

Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité ? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise

PIERRE BOSSET

À la fin des années 2000, le mot laïcité faisait irruption dans les débats publics au Québec ; il n'en est plus sorti. La laïcité dont on se réclame est cependant une laïcité qu'on peut qualifier de « narrative » : elle relève du discours social, de l'idée que la société québécoise se fait d'elle-même, peut-être de l'épopée nationale pour certains. Tous seront sans doute d'accord pour dire qu'en ce sens le Québec se *conçoit* depuis la Révolution tranquille comme une « société laïque », et certainement sécularisée¹. Il est maintenant question de consacrer plus explicitement la laïcité dans les lois du Québec. D'une laïcité narrative à cette laïcité légiférée, le pas se veut important, car l'objectif est d'en traîner des conséquences pour la gouverne de l'État. En effet, le

1. Sur cette distinction capitale entre laïcisation et sécularisation, voir : Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, p. 53. Dans la mesure où la laïcité concerne l'État et non la société, il ne fait guère de sens de parler d'une « société laïque ». La distinction entre la laïcité narrative et la laïcité juridique est quant à elle bien exposée par Alessandro Ferrari, « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit », dans B. Basdevant-Gaudemet et F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle en Europe*, Leuven, Peeters, 2009.

droit est par définition normatif : il n'a pas pour but d'expliquer rétrospectivement l'action de l'État, ni de la prédire ou de la justifier (comme le fait parfois la laïcité narrative), mais de la *régir* à partir de règles préétablies.

La conception de la laïcité que nous retenons est la suivante : sans être une valeur en elle-même, la laïcité est une façon d'assurer la liberté de conscience, la liberté de religion et le droit à l'égalité de chaque citoyen, en aménageant les rapports tendus et parfois contradictoires entre le politique et le religieux. Pour atteindre ce but, la laïcité doit se traduire par une séparation institutionnelle de l'Église et de l'État, ainsi que par la neutralité de l'État sur le plan religieux. C'est à partir de cette double exigence de séparation institutionnelle (I) et de neutralité (II) que nous nous demanderons s'il est nécessaire de consacrer législativement la laïcité de l'État québécois et, le cas échéant, comment cela pourra être fait. Notre réponse est loin de correspondre nécessairement aux propositions gouvernementales qui, en 2013-2014, ont suscité d'intenses controverses et de pénibles déchirements.

L'EXIGENCE DE SÉPARATION INSTITUTIONNELLE : LE CAS DU QUÉBEC

Les textes constitutionnels de certains pays font explicitement de la laïcité un attribut de l'État. Ainsi, la Turquie, héritière de la révolution kémaliste, se définit comme « un État de droit démocratique, laïque et social » ; de même, en France, la constitution, faisant écho à la Révolution de 1789 et aux luttes anticléricales du XIX^e siècle, consacre solennellement le caractère laïque de la République. Sans se déclarer laïques, d'autres pays s'interdisent explicitement d'entretenir des liens avec une religion ; on rangera dans cette catégorie les États-Unis d'Amérique, par exemple, dont la constitution, dans le but de protéger le libre exercice de la religion de chacun, empêche l'établissement d'une religion par l'État.

Au Canada, la laïcité, à proprement parler, ne fait pas partie du vocabulaire constitutionnel. Le cadre juridique, plus atypique, peut même paraître incohérent. Par exemple, il est étonnant de voir la « suprématie de Dieu » figurer aux côtés de la « primauté du droit » parmi les principes fondateurs du Canada². De même, alors que la Cour suprême a déjà affirmé qu'« il n'y a pas de religion d'État³ » au Canada, la constitution canadienne continue de protéger les privilèges des minorités catholiques et protestantes en matière éducative. Ce particularisme canadien est le fruit de certains compromis historiques, visant à apaiser les craintes des minorités existant au moment de la Confédération⁴. Il reflète assurément le pragmatisme bien connu du droit public anglo-saxon. Cependant, on aurait tort de voir dans ce caractère idiosyncratique du droit canadien une négation de la séparation institutionnelle qui doit exister entre l'État et les religions. Alors que la primauté du droit possède « une force normative puissante⁵ », la suprématie de Dieu, elle, n'a qu'une portée symbolique : en particulier, elle ne fait pas du Canada un État théocratique⁶, et elle n'autorise aucune atteinte aux libertés fondamentales de conscience et de religion qui sont garanties par la constitution. Quant aux privilèges historiques des minorités catholiques et protestantes, ils ne sont constitutionnellement protégés que dans certaines provinces, et généralement sous une forme atténuée⁷. Pour ce qui est du Québec, celui-ci est dispensé de toute obligation en cette matière depuis 1997, grâce à une modification constitutionnelle qui lui a permis de substituer aux anciennes commissions scolaires confessionnelles (catholiques

2. Préambule de la *Charte canadienne des droits et libertés* (1982).

3. *Chaput c. Romain*, [1955] RCS 834, à la page 840.

4. *Renvoi relatif au projet de loi 30, An Act to Amend the Education Act (Ont.)*, [1987] 1 RCS 1148. Voir l'art. 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867*.

5. *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 RCS 217 (54).

6. *O'Sullivan c. Ministère du Revenu national*, [1992] 1 CF 522.

7. Ces privilèges historiques s'appliquent dans leur forme originale à l'Ontario et, sous une forme modifiée, au Manitoba, à la Saskatchewan, à l'Alberta et à Terre-Neuve-et-Labrador. Voir Henri Brun, Guy Tremblay et Eugénie Brouillet, *Droit constitutionnel* (5^e éd.), Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2008, à la p. 549.

et protestantes) des structures plus modernes, fondées sur le critère de la langue⁸.

Le Québec a graduellement évolué vers la reconnaissance de l'impératif de séparation institutionnelle de l'État et des religions. Avec la Révolution tranquille, l'État prit en charge les services sociaux, éducatifs et hospitaliers. Cependant, durant presque quatre décennies, il conserva un lien quasi organique avec l'Église catholique. En effet, par suite de ce que certains analystes appelèrent un concordat officieux avec l'Église⁹, non seulement l'État assumait-il l'enseignement religieux catholique et protestant, mais encore il accepta que l'épiscopat catholique désigne, au sein de l'appareil public, la moitié des membres du comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation, c'est-à-dire l'instance qui approuvait alors les programmes d'enseignement en vigueur dans les écoles publiques. Cette désignation épiscopale était difficilement compatible avec le principe de la séparation institutionnelle. Toutefois, à la faveur de l'instauration des commissions scolaires linguistiques, ce lien entre l'État et l'Église a disparu. À l'heure actuelle, s'il existe toujours au sein de l'État un « comité sur les affaires religieuses », son rôle se limite à conseiller le ministre de l'Éducation sur les questions touchant la place de la religion dans les écoles, et ses membres ne sont aucunement désignés sur la base de critères confessionnels¹⁰.

Cependant, il ne suffit pas de constater l'absence de liens institutionnels entre l'État et les religions pour rendre adéquatement compte de la façon dont l'État traite les religions, ni d'ailleurs de la façon dont sont traitées les conceptions areligieuses (agnostiques, athées) ou antireligieuses de la société. L'aspect institutionnel comporte en effet ses angles morts. Parmi les questions qui débordent de l'aspect institutionnel, plusieurs renvoient à l'attitude que l'État adopte vis-à-vis des religions.

8. *Modification constitutionnelle de 1997* (Québec), TR/97-141, Gaz. C. II, 1; *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité*, LQ 2000, c. 24.

9. Voir la thèse célèbre défendue par Léon Dion dans *Le Bill 60 et la société québécoise*, Montréal, HMH, 1967.

10. *Loi l'instruction publique*, LRQ, c. I-13.3, art. 477.18.2 et art. 477.18.3.

L'État est-il hostile, bienveillant ou indifférent envers le phénomène religieux? Les décisions qu'il prend sont-elles influencées par des normes religieuses? Traite-t-il également les diverses conceptions religieuses? Pour aborder de telles questions, il faut faire appel à une notion plus substantielle : la neutralité de l'État sur le plan religieux.

L'EXIGENCE DE NEUTRALITÉ

Le concept de neutralité joue dans la régulation juridique des rapports État-religions, au Canada, une grande partie du rôle que joue le principe de laïcité ailleurs. Il est moins chargé, d'ailleurs, que ce dernier principe, qui a été considérablement « surinvesti » du point de vue narratif, au point, comme on l'a écrit à propos de la France, d'avoir peut-être perdu de sa force opératoire en droit¹¹. Bien qu'il ne figure pas explicitement dans les textes constitutionnels, le concept de neutralité de l'État en matière religieuse fait clairement partie intégrante du droit qui régit l'État au Québec.

Sans être officiellement laïque, l'État au Canada est tenu à une neutralité religieuse en vertu des dispositions constitutionnelles (ou quasi constitutionnelles, comme celles de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec) qui protègent les libertés fondamentales de religion et de conscience. Dans l'affaire *Village de Lafontaine*, le juge LeBel, de la Cour suprême, évoque cette « obligation de neutralité religieuse garante de la tolérance individuelle ou collective¹² ». L'arrêt rendu par la Cour suprême dans l'affaire *Big M Drug Mart* souligne pour sa part que la liberté de religion garantie par les chartes comporte un élément relatif à la position de l'État par rapport aux religions¹³. On contestait dans cette affaire la validité d'une loi interdisant

11. Jean-Marie Woehrling, « Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 101, p. 31-52 (à la p. 31).

12. *Congrégation des témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, [2004] 2 RCS 650 (65) [*Village de Lafontaine*].

13. *R. c. Big M Drug Mart*, [1985] 1 RCS 295.

de travailler le dimanche. Cette loi tirait ses origines de la Grande-Bretagne du XVI^e siècle, alors traversée par les guerres de religion. Elle avait pour but de faire respecter l'observance religieuse imposée par l'Église anglicane. Quatre siècles plus tard, un commerçant juif de Calgary était ainsi empêché d'ouvrir son commerce le dimanche, lui qui devait également le fermer le samedi pour observer sa religion. Poursuivi pour avoir enfreint la loi, ce commerçant invoqua la liberté de religion, que garantissait la Charte canadienne depuis 1982. La Cour lui donna raison. L'État avait en effet repris à son compte une prescription chrétienne, pour l'intégrer à la législation et en faire un principe de conduite applicable à l'ensemble des citoyens, chrétiens ou non. La Cour considéra que c'était là imposer un dogme religieux à l'ensemble des citoyens. En somme, l'État n'était pas resté neutre sur le plan religieux. La Loi sur le dimanche a depuis été abrogée. Cet arrêt de la Cour suprême peut être considéré comme consacrant l'obligation de neutralité qui incombe aujourd'hui à l'État en matière religieuse. La neutralité de l'État sur le plan religieux a été décrite ainsi par la Cour :

[L]a neutralité de l'État est assurée lorsque celui-ci ne favorise ni ne défavorise aucune conviction religieuse; en d'autres termes, lorsqu'il respecte toutes les positions à l'égard de la religion, y compris celle de n'en avoir aucune, tout en prenant en considération les droits constitutionnels concurrents des personnes affectées¹⁴.

Il est certes difficile de formuler une « théorie générale » de la neutralité de l'État en matière religieuse. La neutralité, en effet, est susceptible d'acceptions diverses. Se réclamant implicitement de ce qu'on pourrait appeler une neutralité d'ignorance du fait religieux, certains juges de la Cour suprême voient mal que l'État puisse agir dans les questions religieuses. Il y a quelques années, lorsque des citoyens voulurent que leur municipalité des Laurentides modifie un règlement de zonage pour leur permettre de construire un lieu de culte dans une zone qui normalement

14. *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, [2012] 1 RCS 235, 32 [*Commission scolaire des Chênes*].

n'aurait pas dû en accueillir, certains juges partisans d'une neutralité d'ignorance furent ainsi d'avis que l'État aurait perdu sa neutralité en acceptant de modifier la réglementation municipale pour donner satisfaction à un groupe religieux¹⁵. D'autres conceptions de la neutralité sont des « neutralités de reconnaissance », par lesquelles l'État prend acte de l'existence des religions et cherche à en tenir compte dans sa législation, mais sans imposer de croyance particulière à l'ensemble des citoyens. On peut ranger dans cette catégorie la réglementation sur les aliments et drogues, dans laquelle est protégée l'appellation « casher ». En interdisant de présenter comme casher un produit qui ne l'est pas, l'État ne cherche pas à faire la promotion du judaïsme : il tente plutôt de protéger les consommateurs de produits casher contre la publicité trompeuse¹⁶. La Cour suprême du Canada elle-même ne semble pas s'opposer à une neutralité de reconnaissance. Lorsqu'elle s'est prononcée sur le cours d'éthique et de culture religieuse donné dans les écoles du Québec depuis la réforme de 2005, la Cour a ainsi validé ce cours, à l'encontre des prétentions de deux parents catholiques, qui invoquaient l'absence de neutralité du cours. La Cour s'est alors rangée à l'argument du gouvernement québécois, selon lequel le fait pour l'État d'exposer les enfants à une présentation objective de divers courants religieux n'est pas en soi de nature à porter atteinte à la liberté de religion ou de conscience des élèves¹⁷. Évoquant à ce propos les « obligations de l'État québécois en matière d'éducation publique » et « la réalité multiculturelle de la société », la

15. *Village de Lafontaine*, 71 (juges dissidents LeBel, Deschamps et Bastarache).

16. *Règlement sur les aliments et drogues* (Canada), CRC c. 870, règle B.01.049. La loi n'accorde cependant pas la même protection à l'appellation « halal », ce qui soulève peut-être un problème de discrimination entre les religions. Nous aborderons cette question dans un texte à paraître : « La régulation juridique de l'aliment halal au Canada : de quelques conséquences de la neutralité de l'État en matière religieuse », dans K. Fall et autres (dir.), *Le halal dans tous ses états* (Presses de l'Université du Québec, 2014).

17. *Commission scolaire des Chênes* (précitée). Compte tenu de la position défendue par le Procureur général du Québec dans cette affaire, il était assez piquant de voir le gouvernement québécois, lors du débat sur la « charte des valeurs », insister pour dire qu'exposer des enfants à la vue d'un signe religieux porterait atteinte à leur liberté de conscience ou de religion.

Cour se prononce dans cette affaire en faveur d'une approche « réaliste et non absolutiste » de la neutralité de l'État¹⁸. On trouve un exemple peut-être extrême, et certainement situé sur les plans historique et géographique, de neutralité de reconnaissance dans le jugement qui fut rendu par la Cour d'appel du Québec dans l'affaire de la prière au conseil de la ville de Saguenay. Invoquant un devoir de l'État « relatif à la préservation de son histoire », la Cour d'appel juge alors que la neutralité religieuse ne fait pas obstacle à la récitation de ladite prière¹⁹. *A priori*, il semble difficile de réconcilier une telle vision (historique ou patrimoniale) de la neutralité de l'État avec la neutralité d'ignorance évoquée plus haut. Nous n'évoquons ces acceptions possibles de la neutralité que pour mettre en évidence la malléabilité intrinsèque du concept de neutralité religieuse – un concept auquel ne rendent pas justice les interprétations souvent très simplificatrices qui en sont faites dans les débats sur la « laïcité québécoise ».

Pour nous en tenir aux aspects consensuels, rappelons que, selon la jurisprudence mentionnée plus haut, la neutralité religieuse interdit à l'État d'accorder un traitement favorable ou défavorable à une conviction religieuse particulière par rapport à d'autres, ou encore – il ne faut pas oublier cet aspect essentiel de la neutralité – par rapport aux convictions a-religieuses ou antireligieuses. Dans l'état actuel du droit, cette contrainte comporte au moins trois dimensions. Premièrement, elle empêche l'État d'imposer une norme de conduite religieuse à l'ensemble des citoyens. Notons à ce propos qu'on peut encore trouver dans la législation canadienne, malgré les enseignements de l'arrêt *Big M Drug Mart*, au moins une disposition législative comportant l'imposition d'une telle norme de conduite²⁰. Ce vestige législatif relève du Parlement fédéral, et il n'a pas de contrepartie dans la législation québécoise. Deuxièmement, la neutralité empêche l'État d'user de son autorité pour trancher

18. *Ibid.* (32, 40).

19. *Saguenay (Ville) c. Mouvement laïque québécois*, 2013 QCCA 932 (69). Cette affaire est maintenant en appel devant la Cour suprême du Canada.

20. Il s'agit de l'infraction de libelle blasphématoire, prévue à l'art. 296 du *Code criminel*, LRC, c. C-34.

un point de doctrine religieuse, par exemple en décrétant la validité ou l'invalidité d'une interprétation d'un texte sacré. On peut donc comprendre la réticence des tribunaux québécois et canadiens à se substituer aux acteurs concernés par ces questions, soit les croyants et les autorités religieuses. « L'État n'est pas en mesure d'agir comme arbitre des dogmes religieux, et il ne devrait pas le devenir », pour reprendre la formule très prudente de la Cour suprême du Canada²¹. Enfin, la neutralité empêche l'État de promouvoir une conception religieuse donnée. On conviendra qu'en abolissant l'enseignement religieux catholique et protestant qui était offert dans ses écoles publiques récemment encore, le Québec a renoncé à promouvoir, dans le milieu scolaire, ces deux conceptions religieuses²². Qu'en est-il des accommodements raisonnables pratiqués au sein des institutions publiques? S'ils sont parfois présentés dans les débats publics comme étant le cheval de Troie d'un « retour du religieux », il demeure que les accommodements raisonnables n'influencent pas la gouverne de l'État et qu'ils ne peuvent être consentis que sur une base individuelle. En 2009, la Cour suprême du Canada a d'ailleurs clairement établi que le législateur n'est pas tenu de prévoir des accommodements raisonnables pour répondre aux besoins particuliers d'une catégorie de citoyens. La loi albertaine imposait la présence d'une photo sur les permis de conduire. Des huttériens, à qui leur religion interdit de se faire photographier, soutenaient que cela les forçait à choisir entre leur religion et la possibilité de se déplacer de manière autonome en voiture, par exemple pour obtenir des soins de santé ou pour s'approvisionner à la ville. Les tribunaux inférieurs leur avaient donné raison, en intégrant une obligation d'accommodement raisonnable dans le critère de proportionnalité applicable en cas de violation d'un droit constitutionnel²³. La Cour suprême a cependant jugé qu'on ne pouvait s'attendre à ce que le législateur adapte les mesures

21. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 RCS 551 (50).

22. Élément crucial de la réforme législative de 2005, l'abolition de l'enseignement religieux catholique et protestant s'est faite le 1^{er} juillet 2008. *Loi modifiant diverses dispositions de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation*, LQ 2005, c. 20.

23. Sur ce critère, voir *R. c. Oakes*, [1986] 1 RCS 103.

législatives à toute éventualité ou à toute croyance religieuse sincère²⁴. La loi peut donc être élaborée, sans avoir à intégrer d'accommodements raisonnables. En revanche, les accommodements qui sont consentis sur une base individuelle à des citoyens ou à des fonctionnaires, au cas par cas, ne sont pas contraires à la neutralité religieuse de l'État. Le droit opère ainsi une distinction cruciale entre l'État et la personne de ses agents ou celle des citoyens qu'il est appelé à servir. On peut ici parler d'une neutralité bienveillante à l'endroit de l'expression individuelle des croyances religieuses.

CONCLUSION

« L'État québécois et ses institutions sont laïques. Leurs décisions et leurs actions sont indépendantes des pouvoirs religieux. » C'est ainsi que s'exprime le « contrat moral » que le gouvernement du Québec propose depuis plusieurs années à tous les nouveaux arrivants²⁵. Cet énoncé gouvernemental officiel ne réfère pas uniquement à une laïcité narrative, car il traduit aussi les exigences juridiques qui sont imposées à l'État par la constitution, plus précisément par les chartes des droits. Ces exigences expliquent l'absence de liens institutionnels entre l'État québécois et les religions, ainsi que la façon authentiquement neutre (compte tenu du sens donné à cette neutralité) dont l'État québécois élabore aujourd'hui ses lois, ses politiques ou ses programmes. Il nous paraît douteux, pour cette raison, que le Québec ait véritablement *besoin* d'une loi sur la laïcité, au sens où une intervention juridique serait nécessaire pour garantir l'exercice des libertés de conscience et de religion des citoyens dans leurs interactions avec l'État, de même que leur droit à l'égalité. Telles sont en effet, rappelons-le, les finalités de la laïcité.

Il n'est pourtant pas interdit d'envisager une consécration législative de la laïcité comprenant les deux aspects fondamen-

24. *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009 CSC 37 (¶ 69).

25. Site officiel du gouvernement du Québec : <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/> (consulté le 17 février 2014).

taux que sont la séparation institutionnelle et la neutralité. Un tel geste aurait vraisemblablement une portée pédagogique appréciable, ainsi peut-être qu'une vertu apaisante dans le contexte sociopolitique du Québec, mis à mal, entre autres, par nos interminables débats sur les accommodements raisonnables. Il est concevable aussi qu'une consécration législative de la laïcité puisse fournir un cadre normatif pour délibérer sur des enjeux sociaux importants ; par exemple, sur le financement public des écoles religieuses, sur les exemptions fiscales qui sont accordées aux institutions religieuses, ou bien, dans le registre symbolique, sur la présence d'un crucifix dans l'enceinte parlementaire.

Mais pour atteindre de tels objectifs, il faudrait d'abord que soient établies les bases intellectuelles nécessaires. Nous adresserons de ce point de vue deux critiques à l'endroit des propositions gouvernementales de laïcité juridique (ou, plus précisément, législative) qui furent formulées en 2013-2014. Tout d'abord, en faisant de la laïcité une « valeur » susceptible de *limiter* la portée de la liberté de religion, ces propositions détournaient la laïcité de son objectif. En effet, juridiquement et historiquement, la laïcité se veut plutôt, comme nous l'avons mentionné, un aménagement *au service* de la liberté de religion et de la liberté de conscience. Si la laïcité doit un jour être inscrite dans les lois du Québec, il faudra par conséquent, pour respecter sa raison d'être, s'assurer qu'elle le soit en tant que garantie des libertés fondamentales, et non pas comme un contrepoids à cette dernière, ce qu'elle était bizarrement dans les propositions gouvernementales de charte de la laïcité. La seconde critique est que les propositions de 2013-2014 faisaient totalement abstraction de la complexité inhérente au concept de laïcité. Invoquées de manière incantatoire dans le discours gouvernemental, la laïcité et la neutralité de l'État le furent, presque invariablement, en se référant à un modèle de laïcité historiquement et géographiquement situé, et peut-être même fantasmé : le « modèle français », dont les mutations dans le temps, la complexité et la malléabilité ne furent jamais évoquées. La laïcité a alors fini par paraître (ce qui ne manque pas d'ironie) comme un concept quasi théologique, étrangement désincarné. Les formes diversi-

fiées qui furent prises par la laïcité dans le monde et dans l'histoire – en France et ailleurs – montrent pourtant que, sauf dans le dictionnaire peut-être, il n'existe pas de laïcité sans qualificatif ou de « laïcité tout court ». Dans le monde vécu, seules existent *des* laïcités, dont les contours – donc, les exigences pour la gouverne de l'État – sont susceptibles de varier dans l'espace et le temps, y compris dans la législation et la jurisprudence, au rythme des interprétations et des réinterprétations qui, inévitablement, en seront faites. En persistant, au mépris de la réalité juridique, mais aussi de toute perspective historique ou sociologique, à présenter de manière idéologique la laïcité comme un concept univoque dont le sens s'imposerait intemporellement de lui-même à toute société, les propositions gouvernementales de charte de la laïcité entretenaient une confusion et une illusion qui appauvrissaient le débat sur la « laïcité québécoise » au lieu de le nourrir. Si un impératif s'impose pour la suite du débat, c'est donc bien celui de revenir à la raison d'être de la laïcité et, en dernière analyse, de reconnaître la diversité des formes que celle-ci, en tant qu'outil de protection des libertés de conscience et de religion, peut revêtir selon le contexte historique et social.

Les fourches, les torches et les chartes : la protection constitutionnelle des droits et libertés comme rempart de civilisation

JÉRÔME LUSSIER

Bien qu'il ait été présenté sans rire comme « rassembleur », on peut affirmer sans crainte que peu de projets de loi ont divisé le Québec comme le projet de Charte des valeurs québécoises du Parti québécois.

La Charte des valeurs a déchiré les vieux camps souverainistes et fédéralistes. Elle a fait éclater les nouveaux camps de gauche et de droite. Elle a semé la zizanie chez les féministes. Elle a causé des chicanes de famille. Elle a, en grande partie, opposé la majorité *de souche* aux immigrants et aux anglophones, les jeunes aux vieux, les villes aux régions. De nouvelles alliances improbables sont nées ; des vieux couples politiques se sont fracturés.

Le débat entourant le projet de Charte des valeurs aura aussi fait émerger de nouveaux ennemis publics dans un certain imaginaire populaire québécois : les « chartistes », ces défenseurs « légalistes » des droits et libertés garantis par la Charte des droits et libertés de la personne du Québec et la Charte canadienne des droits et libertés. Fréquemment associés à la profession juridique – on vise souvent les juges et les juristes –, ces prétendus ennemis de la nation sont accusés par les partisans de la charte d'opposer

des limites constitutionnelles à la «volonté du peuple» et de détourner la démocratie idéale vers une prétendue «dictature des juges».

LES JUGES AU BANC DES ACCUSÉS

Ces accusations ne sont ni nouvelles ni originales. Elles surgissent invariablement – à droite comme à gauche – quand un programme politique trop populiste ou collectiviste se heurte aux instruments de protection des droits et libertés individuelles.

Ainsi depuis plusieurs années, aux États-Unis, les politiciens républicains attaquent les tribunaux qui invalident les lois qui cherchent à imposer des valeurs conservatrices à l'encontre des libertés protégées.

En février 2012, après que la Cour d'appel fédérale eut invalidé un référendum californien qui interdisait le mariage homosexuel, Mitt Romney, candidat républicain à la présidence, avait critiqué la décision en affirmant que «des juges non élus ont renversé la volonté populaire des Californiens qui ont voté pour protéger le mariage traditionnel¹».

À quelques nuances près – et plus près de chez nous –, une rhétorique presque identique émanait de l'autre extrême du spectre politique en août 2013 : « Pour nous, la légitimité vient de la démocratie étudiante et de la volonté des membres, et non du juridique » déclarait alors Benjamin Gingras, porte-parole de l'Association pour une solidarité syndicale-étudiante² (ASSE). M. Gingras réagissait à une décision judiciaire qui concluait qu'une association étudiante avait violé les droits d'un étudiant lors de la grève étudiante de 2012, et qu'elle était par conséquent responsable de certains dommages subis. Pour l'ASSE, comme pour Mitt Romney, les tribunaux n'avaient apparemment pas la légitimité requise pour contrecarrer la «volonté du groupe».

1. <http://www.cbsnews.com/news/romney-gingrich-blast-prop-8-ruling/>.

2. <http://www.lapresse.ca/actualites/dossiers/conflit-etudiant/201308/16/01-4680636-dautres-poursuites-aux-petites-creances-par-des-carres-verts.php>.

Cette position « anti-juridique » a été particulièrement affirmée et développée dans le contexte du débat sur la Charte des valeurs. Déjà en 2011, le chroniqueur Mathieu Bock-Côté écrivait, à propos d'une décision portant sur la prière au conseil de ville à Saguenay :

Ce n'est pas aux juges de décider, à la place de nos élus, de la bonne manière de trancher cette question. Ce jugement confirme ce que nous savons depuis longtemps : nous vivons sous la fêrule du gouvernement des juges. Apparemment, il faudrait préférer le despotisme éclairé des juges aux décisions des élus démocratiques³.

Deux ans plus tard, alors que rageait la controverse sur la Charte des valeurs, la croisade anti-judiciaire de M. Bock-Côté prenait son plein envol :

Disons les choses clairement : les chartes de droits ne sont pas des textes sacrés. Quand on dit qu'elles représentent le fondement indiscutable de nos sociétés, il faut répondre : qui a décidé cela ? Serons-nous éternellement corsetés par elles ? La vérité, c'est qu'elles étouffent la démocratie en retirant des mains des élus et du peuple les questions les plus importantes. [...] Un débat politique vaut plus qu'un débat juridique. L'heure de la critique des chartes des droits est arrivée⁴.

Il importe de distinguer cette position de celle, plus courante, qui consiste à critiquer une décision judiciaire en particulier. Dans le débat sur la laïcité et les accommodements raisonnables, certains commentateurs ont parfois reproché aux tribunaux d'avoir trop (ou trop peu) étiré la notion de raisonabilité – sans pour autant remettre en question la légitimité des chartes et le pouvoir des juges de réviser la constitutionnalité des lois. Les décisions de la Cour suprême dans les affaires *Multani*⁵ (kirpan à l'école) et *R. v. N.S.*⁶ (témoin portant le niqab), notamment, ont suscité ce genre de réactions.

3. <http://www.24hmontreal.canoe.ca/24hmontreal/chroniques/mathieubockcote/archives/2011/02/20110216-092343.html>.

4. <http://blogues.journaldemontreal.com/bock-cote/politique/la-denaturation-des-droits/>.

5. [2006] 1 SCR 256.

6. [2012] 3 SCR 726.

La critique véhiculée par M. Bock-Côté et d'autres partisans de la Charte des valeurs est autrement plus radicale. Elle ne vise pas une décision en particulier – l'autorisation du kirpan à l'école, ou du niqab à la barre des témoins –, mais la légitimité même des instruments de protection des droits et du pouvoir des juges. Et le message est clair : la volonté populaire ne devrait pas avoir à s'embarrasser des chartes des droits et libertés (que ce soit la canadienne ou la québécoise). Autrement dit, le politique doit l'emporter sur le juridique. Rien ne saurait s'opposer à la volonté majoritaire.

Il s'agit d'une remise en cause d'un élément essentiel des « poids et contrepoids » (*checks and balances*) des démocraties modernes, soit le contrôle judiciaire de la constitutionnalité des lois, particulièrement sous l'angle de la protection des droits et libertés individuelles.

LE LIBÉRALISME COMME EXPANSION DE L'UNIVERS SÉCURITAIRE

Ces droits et libertés fondamentales – et les limites qu'elles imposent au pouvoir de l'État de contrôler la vie de ses citoyens – ne sortent pas de nulle part. Dans la mesure où le débat social et politique entourant la Charte des valeurs et la laïcité au Québec a mené à leur contestation nouvelle, il importe de revenir aux principes qui les sous-tendent.

Si la recension historique détaillée de l'émergence du concept de droits et libertés protégés dépasse la portée de cet article, il suffira de dire ici que ces protections sont issues de la pensée libérale qui s'est développée au cours des derniers siècles, largement en réaction à l'absolutisme qui la précédait.

Pour des raisons tant philosophiques que pragmatiques, et notamment l'impossibilité concrète pour les souverains d'imposer une uniformité religieuse sur leur territoire, ce nouveau courant politique proposait que les États renoncent en partie à leur ambition de contrôle, et qu'on agrandisse de manière correspondante la sphère d'autonomie des individus. Cette évolution

a mené à l'établissement de sociétés qui toléraient davantage de diversité, notamment politique et religieuse.

De ses origines jusqu'à nos jours, le libéralisme repose sur les notions fondamentales de liberté et d'égalité de tous les êtres humains. Sur le plan politique, la conjugaison de ces deux principes mène à la création d'une sphère d'autonomie individuelle, protégée de la tyrannie du souverain (ou de la majorité), et la même pour tous.

Pierre Elliott Trudeau, père de la Charte canadienne des droits et libertés, avait fameusement résumé le principe en affirmant que « l'État n'a pas d'affaire dans les chambres à coucher de la nation ». Les citoyens du pays, quels qu'ils soient, bénéficiaient d'un espace d'intimité inviolable.

Dans un régime de démocratie libérale, les gouvernements conservent ainsi la pleine liberté d'adopter les orientations politiques de leur choix – capitaliste, socialiste, isolationniste, etc. – pourvu qu'ils n'envahissent pas une sphère d'autonomie personnelle, et qu'ils ne discriminent pas impermissiblement entre les individus. Le libéralisme aspire ainsi à prévenir les dérives totalitaires ou discriminatoires avant qu'elles ne prennent forme en déclarant invalides et hors limite certaines tentatives particulières de contrôle ou de hiérarchisation des individus par l'État.

Ces protections constitutionnelles ne sont pas infinies. Elles sont limitées à quelques libertés individuelles jugées fondamentales – liberté de conscience, liberté d'expression, liberté religieuse – qui, comme l'écrivait Jocelyn Maclure, touchent entre autres à ce qu'un être humain considère comme « ses obligations morales ou sa conception de ce qu'est une vie digne d'être vécue⁷ ». Elles ne visent pas des caprices ou des privilèges superficiels.

7. <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/389219/pour-des-normes-et-des-decisions-publiques-neutres>.

Quand elle se propage, la pensée libérale agit en quelque sorte pour agrandir le champ du possible. À cet égard, la protection de la liberté de religion constitue un bon exemple. Sans reconnaissance ni consécration de la liberté de religion, les catholiques seraient confinés aux États catholiques, et les protestants aux États protestants, à défaut de quoi les uns et les autres devraient abandonner leur foi ou risquer la persécution.

Une fois la liberté de religion reconnue et protégée dans les États catholiques et protestants, toutefois, les fidèles des deux Églises peuvent se déplacer sans crainte dans les deux États et leur univers sécuritaire s'en trouve élargi. En garantissant ainsi aux individus un espace de liberté protégée qu'ils portent avec eux, le libéralisme agit donc comme antidote contre la suffocation du « chacun chez soi » et l'intransigence de l'adage *À Rome on fait comme les Romains*.

À l'inverse, le souhait ouvertement exprimé par certains, dans le cadre du débat sur la Charte des valeurs, d'abolir ces protections « chartistes » de liberté de religion – voire de non-discrimination – au profit d'un pouvoir décomplexé du peuple d'imposer sa volonté jusque dans les sphères intimes de l'identité, annonce un retour épeurant à une époque qu'on espérait révolue. L'espace de liberté individuelle protégée rétrécirait ainsi pour redevenir assujéti aux humeurs de la majorité qui pourrait, sans crainte d'invalidation judiciaire, choisir d'interdire ou de nuire à certains choix religieux ou à la totalité de ceux-ci.

RETOUR À LA PENSÉE PRÉLIBÉRALE ?

Dans la mesure où il cherchait à exclure toute personne arborant des signes religieux ostentatoires de la fonction publique et parapublique, le projet de Charte des valeurs du Parti québécois violait tant la liberté religieuse que l'interdiction de discrimination.

À sa face même, la Charte des valeurs s'opposait donc à la liberté de religion protégée, puisque celle-ci comporte les droits

associés de pratique sincère et d'expression religieuse⁸. Peu après la publication des orientations gouvernementales, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec déclarait, dans un avis sans équivoque, que :

Les propositions relatives à l'interdiction du port de signes religieux « ostentatoires » par les employés des organismes publics, si elles étaient adoptées, seraient manifestement en violation des dispositions de la Charte [québécoise des droits et libertés] et ne résisteraient pas à l'examen des tribunaux dans l'état actuel de la jurisprudence. [...]

La Commission rappelle que le droit de manifester ses croyances religieuses est protégé par la Charte, qui garantit la liberté de religion et la liberté de conscience. Cette interdiction aurait donc pour effet d'exclure des personnes d'un nombre important d'emplois, en fonction de leurs signes religieux et des perceptions qu'on leur infère, portant ainsi atteinte aux droits à la liberté d'expression et à l'égalité en emploi.

La proposition d'interdiction de signes religieux témoigne d'une mauvaise conception de la liberté de religion telle que protégée par la Charte ainsi que par le droit international. Elle traduit également de manière erronée l'obligation de neutralité de l'État. En effet, cette obligation s'applique aux institutions de l'État, mais non à ses agents, sinon par un devoir de réserve et d'impartialité. [...]

Le fait de lier le port de signes religieux « ostentatoires » à la définition du prosélytisme (tenter de convaincre l'autre d'adhérer à sa religion) sans tenir compte du comportement de la personne fausse de manière importante l'approche développée en matière de protection de la liberté de religion et ouvre la porte à une restriction qui serait contraire à la Charte québécoise⁹.

Quant à l'aspect discriminatoire de la Charte des valeurs – dont ses partisans se défendent invariablement en répondant qu'elle s'applique sans distinction à toutes les religions –, il a été

8. Voir notamment *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295 et *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47, [2004] 2 R.C.S. 551.

9. <http://www.cdpdj.qc.ca/fr/medias/Pages/Communique.aspx?showitem=593>.

très clairement résumé et démontré par le philosophe Charles Taylor :

Il y a certaines religions que l'on peut pratiquer discrètement, sans se faire remarquer. Comme catholique, je peux assister à la messe, prier chez moi, ou même en mon for intérieur. Il y en a d'autres où la pratique exige une visibilité incontournable – certains sikhs, les juifs orthodoxes et des musulmanes, par exemple.

Pour les « sans-religion » et les tenants d'une religion « discrète », la Charte ne pose pas problème. Elle réserve toutefois un autre sort aux « indiscrets ». Les premiers pourront postuler sans problème des emplois dans le secteur public. Les autres, par contre, seront mis devant un choix déchirant : ou bien ils renoncent à pratiquer leur religion, ou bien ils seront à jamais exclus des secteurs public et parapublic. Cacher leur religion équivaut en partie, pour eux, à la renier et, partant, à renier leur identité.

Les apparences mur à mur de la neutralité de l'État cacheront une réalité tout autre, une discrimination évidente¹⁰.

La violation de la liberté de religion et le caractère discriminatoire de la Charte des valeurs sont ainsi établis hors de tout doute. (Il subsiste un certain désaccord entre juristes sur la possibilité de justifier l'atteinte à la liberté de religion en vertu des limites raisonnables envisageables dans une société libre et démocratique. Les juristes qui considèrent que les restrictions imposées par la Charte des valeurs satisfont les tests jurisprudentiels sont toutefois fortement minoritaires.)

Ces démonstrations claires et répétées de l'inconstitutionnalité du projet de Charte des valeurs – tant en vertu de la charte québécoise que de la charte canadienne – n'ont toutefois rien fait pour ralentir ses partisans. La chose ne surprend pas quand on sait que, pour une majorité de ces derniers, l'objectif consiste précisément à s'inscrire à contre-courant de « l'approche développée en matière de protection de la liberté de religion ».

De manière consciente ou non, le projet du Parti québécois, vigoureusement défendu par plusieurs militants et chroniqueurs,

10. <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388618/une-neutralite-trompeuse>.

cherchait donc à remettre en cause l'héritage du libéralisme pour revenir à un état politique antérieur où le pouvoir de l'État (ou de la majorité) n'avait pas à s'embarrasser des droits et libertés protégées des individus. En l'absence de telles limites, rien ne s'oppose plus à l'ambition de l'État de régenter les croyances religieuses ou politiques – jusqu'alors considérées inviolables –, incluant la possibilité d'interdire des pratiques religieuses ou culturelles minoritaires sans autre justification que le malaise anecdotique de la majorité.

Il s'agit d'un retour assumé – et troublant – à une conception prélibérale de la politique et de la démocratie, à laquelle la Commission parlementaire sur le projet de loi gouvernemental a par ailleurs donné une puissante tribune. Ainsi, dans un témoignage dont on a (à tort) surtout retenu la référence aux zombies, l'intervenante Line Chaloux exprimait parfaitement le principe qui anime une grande partie des adhérents à la Charte des valeurs :

Ce sont des groupes [les marches de zombies] qui, pour manifester leur adhésion à certaines idéologies, vont se retrouver dans la population, et on est confronté à quelque chose qu'on n'a pas choisi. On n'a pas choisi de se retrouver devant un troupeau de zombies. Ce sont des choses qui devraient être interdites¹¹.

De ses débuts jusqu'à sa fin (mais est-ce vraiment fini ?), le débat entourant la Charte des valeurs a fait ressortir des variantes infinies de cet argument : « il faut interdire les pratiques auxquelles "nous" n'avons pas choisi d'être confrontés ». Il ne s'agit pas d'interdire ce qui est dangereux, dysfonctionnel ou immoral. Il s'agit simplement d'interdire ce qu'on ne veut pas voir, sans autre justification.

Il faudrait, autrement dit, adapter la liberté des uns au malaise des autres, et donner à l'État la possibilité d'obliger ou d'interdire tout comportement minoritaire sans autre justification que l'inconfort anecdotique de la majorité. Ainsi les individus, plutôt que d'être libres et protégés dans leurs pratiques religieuses

11. <http://www.youtube.com/watch?v=HBfM-dq5F-0>.

jusqu'à preuve du contraire – preuve qui doit satisfaire des critères rigoureux –, se retrouvent dépourvus de droits et de libertés hormis ceux et celles que les aléas de la volonté majoritaire voudront bien leur accorder ou leur retirer, au gré de leurs préférences et de leurs préjugés. C'est la définition même de la pensée antilibérale et de la dictature de la majorité.

LES PROTECTIONS FONDAMENTALES COMME REMPARTS DE CIVILISATION

Au-delà de ses aspects strictement « vestimentaires », le projet de Charte des valeurs du Parti québécois constituait une attaque envers les fondements des civilisations occidentales modernes. La volonté du gouvernement péquiste de faire fi des protections constitutionnelles pour se donner le pouvoir de contrôler les pratiques religieuses intimes, combinée à son désir d'imposer une uniformité identitaire héritée de la « majorité historique », ramène à une conception médiévale de la politique.

Comme l'écrivait récemment le professeur Arash Abizadeh :

Affirmer que les éléments publiquement visibles sur le corps d'un fonctionnaire représentent intrinsèquement le public ou l'État serait confondre, à nouveau, la visibilité et la représentativité. Ces défenses de la Charte des valeurs reflètent des aspects de la mentalité médiévale que l'État moderne est censé avoir abandonnés. [...]

La distinction entre ce qui est visible et ce qui représente le public est un des piliers de l'État moderne. C'est ce qui nous permet de voir que les individus peuvent se promener dans la rue, dans les espaces publics visibles à tous, même en leur qualité de fonctionnaires, et afficher librement des caractéristiques privées sans prétendre représenter le public tout entier. Anéantir cette distinction, c'est rationaliser les privations de la liberté personnelle sans aucun motif légitime. Selon cette logique médiévale, le gouvernement pourrait tout aussi bien soutenir que, puisque l'État doit représenter tous les citoyens et les citoyennes, et pas seulement les hommes, il faut aussi interdire les vêtements visibles qui sont des symboles reconnus comme masculins – tels les cravates. Absurde? Oui, et une étape vers le totalitarisme. Le désir d'utiliser le pouvoir

coercitif de l'État pour réglementer la façon dont les gens s'habillent – c'est-à-dire réglementer ce que le public peut voir – est une tentation au fond totalitaire. Nous ne devrions pas y céder¹².

Dans un texte cité plus haut, le chroniqueur Mathieu Bock-Côté demandait, à propos des chartes de protection des droits et libertés : « Qui a décidé cela ? »

Il semble pour le moins ironique de devoir rappeler aux partisans conservateurs de la Charte des valeurs, par ailleurs attachés à l'histoire, que « ce qui a décidé cela », c'est la sagesse accumulée des derniers siècles, arrivée à la conclusion que l'expansion du monde sécuritaire et de la démocratie authentique – à distinguer de l'ochlocratie, ou de la voyoucratie, avec ses fourches et ses torches – exige qu'on protège une sphère d'autonomie intime des aléas irrationnels de la volonté majoritaire.

Si les chartes des droits contraignent effectivement le fantasme d'une démocratie débridée, voire la pleine « liberté du peuple », elles empêchent les sociétés de répéter les erreurs graves du passé : totalitarisme, génocide, politiques discriminatoires visant une race ou une religion minoritaire.

Loin de représenter des inventions radicales et subversives, les chartes des droits et libertés incarnent ainsi, en quelque sorte, la frontière de la civilisation moderne, des balises sécuritaires – presque conservatrices – issues des expériences malheureuses du passé. Les démocraties qui feront le choix de les rejeter devront accepter qu'elles régressent vers un monde prélibéral qui ne tient plus compte des enseignements des Lumières, ni même de ceux, douloureux et plus récents, du XX^e siècle.

12. « L'État laïque et tolérant contre la mentalité médiévale de la Charte des valeurs » (conférence prononcée lors d'un colloque organisé à Montréal en janvier 2014.

Sortir de la forêt des amalgames : quelques repères juridiques pour y voir clair dans le projet de Charte des valeurs

LOUIS-PHILIPPE LAMPRON

« Feindre d'ignorer ce qu'on sait, de savoir tout ce que l'on ignore... voilà toute la politique. »

Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*

L'auteur du *Mariage de Figaro* (comme bien d'autres) ne l'avait que trop compris : les véritables objectifs politiques que poursuit un gouvernement lorsqu'il propose une loi aussi controversée que le projet de Charte des valeurs québécoises¹ prennent souvent plusieurs années avant d'être exposés au grand jour... s'ils ne le sont jamais. Dans certains dossiers, comme celui qui nous intéresse, l'écart entre les raisons officielles qui justifieraient l'action gouvernementale et la réalité est tellement important qu'il suffit, en lui-même, à prouver l'existence d'un programme politique caché par le parti au pouvoir. Nous

1. Le véritable intitulé du projet est *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 ligne] <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html> (page consultée le 29 janvier 2014) [ci-après : le projet de Charte des valeurs].

laisserons le soin à nos collègues politologues de tenter de décrire, de caractériser et d'analyser les véritables intentions sous-tendant la démarche du Parti québécois, mais il nous semblait fondamental de dénoncer les principales faussetés juridiques ayant été mises de l'avant, principalement par le ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, pour expliquer en quoi l'adoption de la Charte des valeurs québécoises modifierait l'état actuel du droit québécois en ce qui concerne la gestion de la diversité religieuse en domaine public.

Ainsi, si l'on en croit la description du projet de loi déposé par le gouvernement du Parti québécois en novembre 2013, la Charte des valeurs: (1) établirait des balises claires en ce qui concerne la gestion de demandes d'accommodements raisonnables fondées sur des convictions religieuses, (2) affirmerait la suprématie du droit à l'égalité entre les hommes et les femmes sur l'exercice des convictions religieuses et, finalement, (3) consacrerait le principe de neutralité religieuse de l'État, notamment en interdisant de manière généralisée le port de symboles religieux ostensibles (ou très visibles) pour toute personne travaillant pour l'État québécois. Or, au fil de notre texte, nous verrons que, *de facto*, le seul apport significatif – et très largement critiqué par un vaste éventail d'organismes, d'institutions indépendantes et de chercheurs universitaires² – du projet de Charte des valeurs

2. Voir notamment les mémoires présentés par le Barreau du Québec (<http://www.barreau.qc.ca/pdf/medias/positions/2014/20140116-pl-60.pdf>), la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, (http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/memoire_PL_60_charte_valeurs.pdf), 60 chercheurs universitaires (<http://www.fp.ulaval.ca/fileadmin/philo/documents/faculte/personnel/professeurs-reguliers/Memoire-contre-PL60-Maclure14-01-14.pdf>), le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (<http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/nouvelles/2014/milot-meintel-memoire.pdf>) lors des consultations menées par la Commission des institutions sur le projet de loi 60 de même que les avis du sociologue Gérard Bouchard («Charte des valeurs: un mauvais projet pour le Québec», [en ligne] <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/387097/charte-des-valeurs-quebecoises-un-mauvais-projet-pour-le-quebec>) et du philosophe Charles Taylor («Charte des valeurs québécoises – une neutralité trompeuse», [en ligne] <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388618/une-neutralite-trompeuse>).

se limite à l'interdiction du port de symboles religieux imposée aux employés de l'État.

1. Le projet de Charte des valeurs n'établit aucune balise en ce qui concerne la gestion des demandes d'accommodements raisonnables fondées sur des convictions religieuses.

«La Charte des valeurs québécoises que nous proposons mettrait en place des balises pour encadrer les accommodements religieux. Ce cadre, ces balises feraient en sorte que, lorsqu'un accommodement est donné, il respecte nos valeurs communes³.»

Très impopulaire au Québec depuis la première « crise » qui a mené à la mise sur pied de la commission Bouchard-Taylor en 2007, la question des accommodements religieux jouit d'une place de choix dans l'argumentaire des défenseurs du projet de Charte des valeurs visant à convaincre la population de l'utilité du projet. Jouant sur (et abusant de) la perception populaire selon laquelle l'état actuel du droit canadien des droits de la personne imposerait aux décideurs l'obligation d'accommoder toute conviction religieuse dès qu'un individu en fait la demande, le Parti québécois se présente comme étant (enfin!!) le groupe parlementaire qui établira « des règles claires » en la matière et fixera des limites au-delà desquelles une personne ne pourra pas obtenir d'accommodement religieux dans le domaine public. Or, non seulement il est impossible que les membres du Parti québécois ignorent que des limites juridiques existent déjà en ce qui concerne l'octroi d'accommodements religieux, mais le projet de loi qu'ils ont proposé n'en établit par ailleurs aucune nouvelle, se limitant à codifier – soit intégrer dans un texte de loi – les limites ayant déjà été établies par les tribunaux québécois et canadiens et, forcément, étant déjà appliquées en droit canadien.

3. Bernard Drainville, *Des balises pour les accommodements religieux*, capsule vidéo mise en ligne le 10 septembre 2013, [en ligne] http://www.youtube.com/watch?v=_WhMF6VdRrU (page consultée le 30 janvier 2014).

Alors qu'on pouvait croire que le rapport de la commission Bouchard-Taylor⁴ avait permis de dissiper les doutes populaires quant à l'absence de limites juridiques permettant de refuser des demandes d'accommodements religieux, il est déplorable que ce soit un discours gouvernemental qui nous force à réaffirmer des principes pourtant évidents dès qu'on s'intéresse un tant soit peu à la mise en œuvre des Chartes québécoise et canadienne des droits. Mais, puisqu'il le faut, rappelons que l'état du droit actuel (sans Charte des valeurs) prévoit les principes généraux suivants :

En vertu des dispositions qui protègent le droit à l'égalité (et interdisent la discrimination), toute personne est en principe protégée contre l'imposition de désavantages préjudiciables fondés sur des caractéristiques personnelles dont, notamment, les convictions religieuses.

Si une personne à qui l'application d'une décision ou norme générale impose un désavantage préjudiciable en fonction de ses convictions religieuses (ou de son âge, son sexe, ses convictions politiques, etc.) réussit à respecter les tests jurisprudentiels permettant de démontrer l'existence d'une violation à son droit à l'égalité (ce qui est bien loin d'être automatique), on permettra alors à l'auteur de la décision (soit l'employeur ou l'État) de démontrer que l'imposition de ce désavantage peut se justifier dans une société libre et démocratique.

Pour que l'auteur d'une décision ou norme (comme un employeur ou le gouvernement) ayant été jugée discriminatoire réussisse à justifier (et donc sauvegarder) sa décision ou sa norme, il devra notamment démontrer avoir tenté de porter atteinte le moins possible au droit fondamental en cause. C'est dans cette optique qu'on traitera de la question des accommodements raisonnables, qui ne pourront pas être imposés si l'institution qui tente de sauvegarder la décision ou la norme générale discriminatoire réussit à faire la preuve d'une « contrainte excessive ».

4. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, rapport, 2008.

Les principales balises sur lesquelles les décideurs peuvent actuellement se fonder pour évaluer si une demande d'accommodement raisonnable peut être refusée (puisqu'impliquant une « contrainte excessive ») ont été rappelées plusieurs fois par la jurisprudence, notamment en ces termes : « Parmi les facteurs pertinents, il y a le coût de la méthode d'accommodement possible, l'interchangeabilité relative des employés et des installations, de même que la perspective d'atteinte réelle aux droits⁵. ». Autrement formulé : si un accommodement demandé coûte trop cher, a pour effet de remettre en cause de manière trop importante le bon fonctionnement d'une institution ou implique une violation du droit fondamental d'une autre personne que le demandeur d'accommodement, il ne sera pas accepté par un tribunal (et ne devrait donc pas l'être par un décideur public).

Ces principes juridiques ne se retrouvent pas expressément libellés dans un texte de loi, c'est vrai. Mais ils n'en ont pas moins une portée juridique réelle et réduisent donc le projet d'intervention des péquistes en matière d'accommodements religieux à une simple codification de ces principes à l'intérieur d'un texte de loi. En peu de mots comme en cent, et contrairement aux prétentions de ses concepteurs, la Charte des valeurs ne créerait aucune balise ou limite supplémentaire en matière d'accommodements religieux, pas plus qu'elle ne sonne le glas du cas par cas (bien au contraire) : son effet se bornerait à l'intégration dans un texte de loi de principes juridiques déjà existants en droit québécois et canadien. Si cet exercice peut avoir quelque vertu pédagogique, il ne changerait cependant strictement rien à l'état actuel du droit en ce qui concerne la gestion des demandes d'accommodements religieux – qui vont continuer d'être évaluées au cas par cas – et à la définition des balises en fonction desquelles il est possible de les évaluer (et potentiellement, les refuser).

5. *Colombie-Britannique (Public Service Employee Relations Commission) c. BCGSEU*, [1999] 3 R.C.S. 3, parag. 63.

2. Le projet de Charte des valeurs n'affirme pas la suprématie du droit à l'égalité entre les hommes et les femmes sur l'exercice des convictions religieuses.

« Les femmes québécoises de toutes origines et de toutes croyances doivent bénéficier des mêmes droits, du même respect et des mêmes chances de réussite que les hommes. Cette valeur essentielle doit toujours nous guider. Le gouvernement propose d'établir qu'un accommodement religieux ne puisse être accordé que s'il respecte l'égalité entre les femmes et les hommes⁶. »

Comme nous venons de le voir dans la section précédente, les balises juridiques existant actuellement en droit québécois et canadien (sans Charte des valeurs) établissent déjà qu'un accommodement religieux ne pourra être obtenu s'il implique une violation d'un autre droit fondamental (comme le droit à la sécurité, ou le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes). Partant de ce constat, le projet de Charte des valeurs n'ajoute donc strictement rien à l'état du droit actuel en intégrant dans une loi cette règle, déjà existante, selon laquelle « l'accommodement [religieux] demandé [doit] respecte[r] l'égalité entre les femmes et les hommes⁷ ».

Un apport (intéressant) à l'état actuel du droit québécois et canadien en matière de gestion des demandes d'accommodements religieux, et qui aurait pu contribuer à la mise sur pied d'un régime interculturel – donc inclusif – de gestion de la diversité religieuse au Québec, aurait été de conserver l'idée exprimée dans le document d'orientations ayant précédé le dépôt du projet de Charte des valeurs et en fonction de laquelle on aurait permis aux décideurs publics de se fonder sur le principe de l'égalité entre les femmes et les hommes pour refuser une demande d'accommodement religieux. Cet élargissement de la balise de *l'atteinte réelle aux droits d'autrui*, restreint à la valeur collective de l'égalité entre les femmes et les hommes, aurait pu

6. Gouvernement du Québec, *Affirmer nos valeurs*, [en ligne] <http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/fr#valeurs> (page consultée le 29 janvier 2014).

7. Projet de Charte des valeurs, article 15 (2).

permettre de faciliter le traitement du très faible nombre de demandes d'accommodements religieux (mais auxquelles les médias généralistes offrent une couverture largement disproportionnée) fondées sur des convictions religieuses impliquant, en elles-mêmes, une conception inégalitaire des rapports hommes-femmes.

À titre d'exemple de l'effet positif qu'aurait pu avoir la reconnaissance de la suprématie du principe (ou de la valeur collective) de l'égalité entre les femmes et les hommes en matière de demandes d'accommodements religieux, on peut penser à l'avis de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse [ci-après la CDPDJ] de janvier 2009, dans lequel cette même institution avait jugé qu'il était raisonnable d'accommoder des gens qui refusaient de passer leur examen de conduite avec des évaluateurs de sexe opposé pour des motifs religieux⁸. Cette conclusion était fondée sur le fait que rien dans la preuve ne permettait de conclure à l'existence d'une violation réelle au droit à l'égalité entre les femmes et les hommes d'un employé de la Société de l'assurance automobile du Québec (la demande étant formulée à un tiers – le répartiteur – et n'affectant aucunement les travailleurs qui auraient pu subir un préjudice, soient les examinateurs). Si la CDPDJ avait pu prendre en considération l'atteinte (manifeste) au principe de l'égalité entre les hommes et les femmes qu'on pouvait lier à cette demande, elle aurait à notre avis pu conclure qu'il ne s'agissait pas d'un accommodement raisonnable.

Or, sans que nous n'en connaissions les raisons (et de manière très peu cohérente avec l'intention affichée de prioriser le droit à l'égalité entre hommes et femmes sur les convictions religieuses), le gouvernement du Parti québécois a tourné le dos à l'idée qu'il avait exprimée dans son document d'orientations et

8. CDPDJ, *Commentaires sur la politique d'accommodement appliquée par la Société de l'assurance automobile du Québec lors de l'évaluation de conduite*, Québec, CDPDJ, 2009, [en ligne] http://www.cdpedj.qc.ca/publications/accommodements_politique_SAAQ_commentaires_Commission.pdf (page consultée le 1^{er} février 2014).

fait le choix de conserver la portée limitée de la balise de *l'atteinte réelle aux droits d'autrui* qui est actuellement reconnue en droit québécois et en fonction de laquelle il faut démontrer l'existence d'une violation au droit à l'égalité entre les sexes d'une personne en particulier pour refuser une demande d'accommodement. Tel qu'il nous a été présenté, le projet de Charte des valeurs ne changerait donc rien à l'évaluation de demandes d'accommodements religieux similaires à celui qui a mené la CDPDJ à rendre son avis de janvier 2009.

3. Le projet de Charte des valeurs ne consacre pas le principe de neutralité religieuse de l'État.

« À ce jour, la neutralité religieuse des institutions québécoises n'est définie et affirmée nulle part dans nos textes de loi. La reconnaissance claire dans notre droit de cette neutralité de l'État renforcerait l'égalité de tous les citoyens et citoyennes, peu importe leurs convictions. Il faut également marquer la séparation entre l'État et les religions. L'État doit demeurer indépendant du pouvoir religieux et aucune religion ne doit déterminer la conduite des institutions publiques⁹. »

S'il est vrai d'affirmer que, comme c'est le cas pour les balises permettant d'encadrer les demandes d'accommodements religieux, le principe de neutralité religieuse n'est actuellement pas intégré, ni expressément défini, dans un quelconque texte de loi, il est complètement erroné de croire qu'il ne s'agit pas d'un principe juridique reconnu – donc défini – en droit canadien. Même si les principes pertinents ont été établis par l'entremise de décisions judiciaires (ce qu'on désigne comme étant « la jurisprudence »), ils représentent des règles de droit tout aussi contraignantes que celles qu'on retrouve dans les textes de loi.

Depuis l'arrêt *Big M Drug Mart*, rendu en 1985 par la Cour suprême du Canada, il est clairement reconnu que la protection constitutionnelle accordée à la liberté de conscience et de religion

9. Gouvernement du Québec, *Établir la neutralité religieuse de l'État*, [en ligne] <http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/fr#neutralite> (page consultée le 27 janvier 2014).

en droit québécois et canadien exige que l'État et les institutions publiques fassent preuve de neutralité religieuse lorsqu'ils prennent des décisions ou adoptent des normes générales :

La liberté au sens large comporte l'absence de coercition et de contrainte et le droit de manifester ses croyances et pratiques. La liberté signifie que, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publiques ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui, nul ne peut être forcé d'agir contrairement à ses croyances ou à sa conscience.

Une majorité religieuse, ou l'État à sa demande, ne peut, pour des motifs religieux, imposer sa propre conception de ce qui est bon et vrai aux citoyens qui ne partagent pas le même point de vue. La *Charte* protège les minorités religieuses contre la menace de « tyrannie de la majorité¹⁰ ».

Ainsi, dans l'état actuel du droit, la clé de voûte sous-tendant le principe de neutralité religieuse de l'État repose sur l'interdiction faite aux organismes publics et à leurs représentants d'imposer une « contrainte religieuse » à des justiciables ou des bénéficiaires de services publics. Par exemple, un fonctionnaire responsable de l'émission de permis de pêche qui tenterait de convaincre des demandeurs de permis ou certains de ses collègues d'adhérer à sa foi religieuse, qui refuserait de servir un demandeur de permis en particulier en raison de ses convictions religieuses ou qui rendrait une des décisions que la loi l'autorise à prendre sur la base non pas de critères objectifs, mais de ses convictions religieuses, pourrait actuellement être sanctionné pour avoir manqué au principe de la neutralité religieuse de l'État québécois. L'imposition d'une contrainte en matière religieuse dépend, évidemment, du contexte et surtout de l'intention des personnes responsables de la norme ou de l'acte contesté.

Avec sa proposition de Charte des valeurs, le Parti québécois a donc fait le choix non pas d'établir le principe de neutralité religieuse de l'État (déjà consacré par les chartes canadienne et québécoise), mais bien plutôt de mettre de l'avant un modèle plus rigide de cette même neutralité... à tout le moins pour les

10. *R. c. Big M Drug Mart*, [1985] 1 R.C.S. 295, parag. 95-96.

membres des minorités religieuses présentes sur le territoire québécois. C'est que, tout en reconnaissant la possibilité que certains symboles religieux chrétiens (donc liés au groupe religieux largement majoritaire sur le territoire québécois) puissent être laissés en place à l'intérieur d'enceintes publiques sans brimer le principe de neutralité religieuse de l'État, le projet de Charte des valeurs interdirait aux membres des minorités religieuses le droit de porter des symboles religieux ostensibles s'ils travaillent pour l'État.

La question des symboles religieux *patrimoniaux* avait été ramenée au-devant de l'actualité à la suite de la décision de la Cour d'appel du Québec dans le litige opposant le maire Jean Tremblay, de Saguenay, et le Mouvement laïque québécois en 2013 à propos de la légalité d'une prière faisant mention de Dieu avant la tenue des assemblées du conseil municipal¹¹. Pour la Cour d'appel, le fait de tenir cette prière était tout à fait compatible avec le principe de neutralité religieuse de l'État en raison, notamment, du respect qu'il fallait avoir envers le patrimoine historique religieux du Québec, dans lequel certaines traditions et certains symboles chrétiens avaient (évidemment) une place importante. Cette question de l'identification des traditions et des symboles religieux *patrimoniaux* au sein de l'espace public québécois (comme le fameux crucifix de l'Assemblée nationale) nous semblait représenter une problématique qui justifiait, en elle-même, une intervention législative de l'Assemblée nationale du Québec pour établir (ou clarifier) les critères devant être pris en considération et les traditions et les symboles devant être protégés. Mais le Parti québécois a plutôt fait le choix, dans son projet de Charte des valeurs, d'inclure de larges références à l'importance de protéger « des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique¹² » tout en laissant le choix aux tribunaux de départager, à la pièce (ou « au cas par cas » pour reprendre une expression semblant honnie par de nombreux péquistes),

11. *Saguenay (Ville de) c. Mouvement laïque québécois*, 2013 QCCA 936.

12. Projet de Charte des valeurs, article 1.

les traditions et les symboles chrétiens compatibles avec cette définition québécoise du principe de neutralité religieuse de l'État de ceux qui ne le sont pas.

Finalement, au sujet de l'aspect le plus problématique du projet de Charte des valeurs, soit l'interdiction généralisée du port de symboles religieux très visibles (puisque les « petits » seraient toujours permis) pour toute personne travaillant pour l'État ou un organisme financé par l'État (sauf quelques rares exceptions), le Parti québécois se fonde entièrement sur une très vaste interprétation du principe de neutralité religieuse de l'État pour la justifier. Si l'on devait résumer en quelques mots ses arguments, qui sont d'ailleurs directement inspirés de l'approche française en matière de laïcité (républicaine) de l'État, la neutralité religieuse de l'État ne pourrait être assurée que si toute personne travaillant pour lui fournit aux justiciables et aux bénéficiaires de services publics une (totale) apparence de neutralité religieuse, notamment en ne manifestant pas ses convictions sur le lieu de travail par le port de symboles religieux ostensibles. Toujours selon les défenseurs de la Charte, l'autorisation du port de symboles religieux par des employés de l'État pourrait mener certains justiciables ou bénéficiaires de services publics à craindre de ne pas être traités équitablement pour des motifs religieux.

Cette position nous semble en opposition directe avec l'appréhension québécoise du principe de neutralité religieuse de l'État, qui exige de s'intéresser à l'intention de la personne qui pose un acte pour vérifier si celui-ci risque effectivement de contraindre un bénéficiaire de services publics (ou une portion de la population) à un idéal religieux. En effet, rien dans la littérature ne permet actuellement d'appuyer l'idée selon laquelle le simple fait, pour un juif de porter la kippa, pour un sikh de porter le turban ou pour une musulmane de porter le hijab équivaut à du prosélytisme (soit une tentative de convaincre autrui d'adhérer à sa foi religieuse). Toujours dans le même sens, avant que le débat sur le projet de Charte des valeurs ne soit lancé dans la société québécoise, on peine à trouver trace de litiges, de décisions judiciaires ou de cas médiatisés où un bénéficiaire de services publics se serait plaint de cette fameuse « crainte de ne pas être

traité équitablement en raison de motifs religieux » après avoir été servi par un ou une fonctionnaire portant un de ces symboles religieux visibles. De tels écarts entre les arguments avancés et les faits documentés rendent pour le moins difficile de croire que le Parti québécois poursuit autre chose que des motifs idéologiques en proposant une mesure aussi restrictive du point de vue des droits individuels des fonctionnaires qui, à moins que (ou jusqu'à ce que) la Charte des valeurs ne soit adoptée, ont encore le droit de porter des symboles religieux sur leur lieu de travail.

CONCLUSION

Considérant la récurrence du débat sur les questions d'accommodements religieux et de neutralité religieuse de l'État au Québec depuis la première « crise » des accommodements religieux, et le large consensus depuis longtemps dégagé quant au caractère distinct de l'approche québécoise en matière de gestion de la diversité culturelle et religieuse si on la compare à celle qui existe dans le reste du Canada (interculturalisme à la québécoise *versus* multiculturalisme à la canadienne), il nous semble tout à fait légitime qu'un gouvernement décide d'intervenir pour clarifier certains principes et, sans doute, en établir ou resserrer d'autres.

Toutefois, et fort malheureusement pour toute personne croyant à l'importance de conserver une approche pluraliste de la gestion de la diversité culturelle et religieuse, il nous apparaît particulièrement navrant (et dommageable pour la cohésion sociale) que le Parti québécois ait fait le choix de se distinguer de l'approche canadienne en important un des plus importants pans du modèle républicain de laïcité à la française, soit l'interdiction de porter des symboles religieux visibles pour toute personne travaillant pour l'État québécois. À ce propos, si l'identification des troublants écarts existant entre l'intention affichée des péquistes lorsqu'il défendent leur projet de Charte des valeurs et les réels changements que celui-ci apporterait à l'état actuel du droit québécois en matière de gestion de la diversité religieuse ne nous renseigne pas clairement sur ses réelles intentions (ou

espoirs), ils nous permettent néanmoins de ne pas nous leurrer sur le fait que ce projet de loi, s'il avait été adopté, aurait représenté un important recul pour le Québec en matière de respect des droits individuels des membres des minorités religieuses.

Notices biographiques

Valérie Amiraux

Valérie Amiraux est professeure de sociologie à l'Université de Montréal et titulaire de la Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux. Elle s'intéresse à l'articulation entre pluralisme et radicalisation ainsi qu'aux processus de la radicalisation des appartenances religieuses minoritaires dans les démocraties occidentales. Elle a publié « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté » (*Sociologie*, 2014) et codirigé avec Pascale Fournier « “Illegal” Covering: Comparative Perspectives on Legal and Social Discourses on Religious Diversity » (*Social Identities*, 2013). Elle est par ailleurs la codirectrice, avec David Koussens, de *Trajectoires de la neutralité* (PUM, 2014).

Leïla Benhadjoudja

Leïla Benhadjoudja est doctorante et chargée de cours au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle enseigne également au collège Rosemont. Sa thèse s'intitule « Les mobilisations des femmes musulmanes dans l'espace public au Québec : féminismes et citoyenneté ». Elle a par ailleurs codirigé, avec Marie-Claude Haince et Yara El-Ghadban, l'ouvrage *Le Québec, la charte, l'autre. Et après?*

(Mémoire d'Encrier, 2014). Ses intérêts de recherche portent sur le féminisme musulman, la sécularisation et le postcolonialisme.

Pierre Bosset

Pierre Bosset est professeur de droit public au Département des sciences juridiques de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Son enseignement en droit constitutionnel et en droit international est axé sur les droits et libertés de la personne. Également membre du Barreau du Québec, M^e Bosset a œuvré de nombreuses années au sein de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ), dont il dirige depuis 1998 le service de recherche et de planification. Durant cette période, il a rédigé pour la Commission plusieurs études et avis officiels sur les accommodements raisonnables et, plus généralement, sur la place de la religion dans la sphère publique. Membre du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), le professeur Bosset s'intéresse depuis plus de deux décennies à l'aménagement juridique de la diversité culturelle et religieuse dans toutes ses dimensions, y compris celles de la laïcité. En 2010, il fut l'un des signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*.

François Boucher

Titulaire d'un doctorat de l'Université Queen's, François Boucher est chercheur postdoctoral au Centre de recherche en éthique (CRE), à l'Université de Montréal. Sa thèse de doctorat, intitulée *Open Secularism and the New Religious Pluralism*, explore les fondements philosophiques et les applications pratiques du concept de laïcité ouverte. Après ses études doctorales, il a effectué un stage de recherche postdoctoral au Religion and Political Theory Centre, à l'University College de Londres. Ses principales publications et communications traitent de la laïcité, du rapport entre liberté de religion et liberté de conscience, de l'obligation juridique d'accommodement raisonnable, du fédéralisme multinational, de l'appropriation culturelle et de la justice distributive en contextes post-nationaux.

Pascale Fournier

Pascale Fournier est docteure en droit (Université Harvard) et professeure à la Faculté de droit de l'Université d'Ottawa (Section de droit civil), où elle enseigne le droit de la famille, les droits et libertés et les théories critiques du droit. Titulaire de la Chaire de recherche sur le pluralisme juridique et le droit comparé, la professeure Fournier s'intéresse aux droits des minorités, à la régulation du religieux en Occident et au Moyen-Orient ainsi qu'à la réforme du droit de la famille dans un contexte de mondialisation. Ses recherches abordent, au moyen d'entrevues de terrain auprès des femmes en Angleterre, en Allemagne, en France, au Canada, en Israël, en Palestine et au Liban, la relation entre les sphères séculière et religieuse au moment du divorce ainsi que l'effet de la médiation familiale sur les groupes vulnérables. Elle a publié *Mariages musulmans, tribunaux d'Occident: les transplantations juridiques et le regard du droit* (Les Presses de Sciences Po, 2013) et codirigé, avec Valérie Amiraux, « "Illegal" Covering: Comparative Perspectives on Legal and Social Discourses on Religious Diversity » (*Social Identities*, 2013). Également membre du Barreau du Québec, M^e Fournier agit devant les tribunaux canadiens et américains à titre de témoin experte lorsque des enjeux d'extranéité se présentent en droit familial.

David Koussens

David Koussens est professeur adjoint au Département d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke et titulaire de la Chaire de recherche sur les religions en modernité avancée. Ses recherches portent sur les aménagements juridiques et politiques de la laïcité au Québec, en France et en Belgique. Il a codirigé, avec Olivier Roy, *Quand la burqa passe à l'Ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques* (Presses universitaires de Rennes, 2014), avec Valérie Amiraux *Trajectoires de la neutralité* (Presses de l'Université de Montréal, 2014) et avec Marie-Pierre Robert et Stéphane Bernatchez « Of Crime and Religion. Polygamy in Canadian Law » (*Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, 2014).

Cécile Laborde

Cécile Laborde est professeure de théorie politique à l'University College de Londres où elle dirige le Religion and Political Theory Centre. Ses travaux portent sur les théories françaises et anglophones de la citoyenneté, l'État, le pluralisme, la laïcité, la tolérance, le libéralisme et le républicanisme. Elle est notamment l'auteure de *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-1925* (Macmillan, 2000), *Critical Republicanism. The Hijab Controversy in Political Philosophy* (Oxford University Press, 2008) et *Français, encore un effort pour être républicains* (Seuil, 2010).

Louis-Philippe Lampron

Louis-Philippe Lampron est professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université Laval. Ses champs d'intérêt principaux en recherche englobent les différents aspects de la protection des libertés et des droits fondamentaux, sur un plan tant interne (droit canadien et québécois) que transnational (droit international, droit comparé). Au cours des dernières années, le professeur Lampron s'est intéressé plus particulièrement aux enjeux liés à la consécration des convictions religieuses en tant qu'*objet de protection des lois sur les droits fondamentaux* au Canada, sujet sur lequel il a publié différents articles et un ouvrage aux éditions Peter Lang dans la collection « Diversitas » (*La hiérarchie des droits: convictions religieuses et autres droits fondamentaux au Canada*, 2012). Il est également membre du Groupe d'étude en droits et libertés de la Faculté de droit de l'Université Laval (GEDEL) et du Centre de recherche interuniversitaire sur la diversité au Québec (CRIDAQ).

Georges Leroux

Professeur émérite au Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), où il a enseigné la philosophie grecque de 1969 à 2006, Georges Leroux est d'abord connu comme helléniste et traducteur. Au cours des dernières années, il s'est intéressé à plusieurs grands dossiers, en particulier dans le domaine de l'éducation et de la culture. Engagé dans

la promotion de la laïcité scolaire, il a travaillé à l'élaboration du nouveau programme d'éthique et de culture religieuse et publié *Éthique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme* (Fides, 2007). En 2007-2008, il a été membre du comité-conseil de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (commission Bouchard-Taylor). Il est membre de l'Académie des lettres du Québec et de la Société royale du Canada.

Sébastien Lévesque

Sébastien Lévesque est professeur de philosophie au cégep de Jonquière et blogueur au *Huffington Post Québec*. Il s'intéresse particulièrement aux questions touchant la laïcité, l'aménagement de la diversité ethnoculturelle et religieuse et les idéologies politiques (libéralisme et nationalisme). Il intervient fréquemment sur différentes tribunes pour faire la promotion d'une société ouverte, tolérante et inclusive.

Jérôme Lussier

Juriste et journaliste, Jérôme Lussier est également blogueur au magazine *L'Actualité*. Au cours des dernières années, il a aussi travaillé à Radio-Canada et tenu un blogue sur *Voir.ca* de 2011 à 2012. Ses écrits traitent d'enjeux sociaux et politiques contemporains.

Jocelyn Maclure

Jocelyn Maclure est professeur titulaire à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Il a publié, avec Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Boréal, 2010) qui a été traduit ou qui est en voie de traduction dans plusieurs langues. Il a par ailleurs travaillé comme analyste-expert et rédacteur pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (commission Bouchard-Taylor). Ses principaux domaines d'intérêt sont la philosophie du droit et la philosophie politique anglo-américaine. En 2010, il fut l'un des signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*.

Bochra Manaï

Bochra Manaï est étudiante au doctorat en études urbaines à l'Institut national de la recherche scientifique (Urbanisation Culture Société). Ses recherches portent sur l'immigration et l'altérité en milieu urbain et sa thèse de doctorat traite de la présence des Maghrébins à Montréal. Québécoise, Tunisienne et Française, elle aborde les questions d'immigration, d'altérité et d'identité comme jeune chercheuse et comme citoyenne engagée, et ce à partir des contextes québécois et français. Engagée dans de nombreux organismes, elle est membre de la Collective des féministes musulmanes du Québec.

Ianik Marcil

Économiste spécialisé dans le domaine des transformations technologiques et sociales, en développement économique, justice sociale et économie de la culture, Ianik Marcil est également blogueur et chroniqueur au *Journal de Montréal* et au *Journal de Québec*. Conférencier et chercheur indépendant, il intervient par ailleurs fréquemment dans plusieurs autres médias pour analyser les conséquences sociales et politiques de la réalité économique actuelle.

Daniel Weinstock

Daniel Weinstock a été professeur titulaire au Département de philosophie de l'Université de Montréal et est maintenant professeur titulaire à la Faculté de droit de l'Université McGill et membre du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM)). Les travaux du professeur Weinstock portent, entre autres, sur la gouvernance dans un certain nombre de types de démocraties libérales, telles la diversité sur le plan de l'éthique, la diversité religieuse et la diversité culturelle, ainsi que sur la philosophie politique et l'éthique des politiques publiques. En 2007-2008, il a été membre du comité-conseil de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (commission Bouchard-Taylor). En 2010, il fut l'un des signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*.



Penser une laïcité ouverte, c'est accepter de s'engager dans la discussion des principes fondamentaux des libertés, sans faire intervenir un modèle posé *a priori*. Dans un contexte marqué par un pluralisme croissant, le Québec a un devoir d'ouverture, et penser les exigences de cette ouverture constitue sans doute le défi le plus important du présent. Dans les études rassemblées ici, l'ouverture est considérée non pas comme un compromis, voire une équation d'accommodement, mais plutôt comme une richesse, le contraire d'une fermeture porteuse d'exclusion. Il s'agit d'une valeur, d'un principe engagé dans un débat qui ne saurait évoluer par la seule intervention d'un modèle repris d'ailleurs. Sur cette question de la laïcité, comme sur la question fondamentale de son statut politique, le Québec contemporain doit tracer son propre chemin et il ne progressera que si la tâche de penser est assumée comme un devoir intellectuel et si l'ouverture demeure conçue comme une valeur et non comme un obstacle. Le présent livre y contribue exemplairement.

Georges Leroux (extrait de la préface)

Ont collaboré à cet ouvrage

Valérie Amiraux, François Boucher, Leïla Benhadjoudj, Pierre Bosset, Pascale Fournier, David Koussens, Louis-Philippe Lampron, Cécile Laborde, Sébastien Lévesque, Jérôme Lussier, Jocelyn Maclure, Bochra Manaï, Ianik Marcil et Daniel Weinstock.

Illustration de couverture : Laurie Patry



www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-2235-1

9 782763 722351

**Presses de
l'Université
Laval**

Philosophie