

Vivre ensemble

WEBZINE

PLURALISME CULTUREL MIGRATION DIVERSITÉ RELIGIEUSE



Penser le pluralisme et la communauté des égaux

PAR MOULOUD IDIR

Les débats actuels qui ont cours au Québec autour de la « charte des valeurs » et de la laïcité nous plongent au cœur de réflexions qui animent le secteur Vivre ensemble et nos publications depuis une trentaine d'années. Le défi qui nous incombe est de penser les assises d'un modèle politique de régulation du pluralisme qui soit attentif au besoin d'affirmation nationale du peuple québécois, mais aussi aux enjeux de justice, de solidarité sociale et d'égalité citoyenne.

Au début des années 1990, Julien Harvey avait proposé la notion de « culture publique commune » comme base de discussion pour une délibération politique portant sur l'intégration de tous et de toutes à un véritable projet de société québécois. Cette notion n'était toutefois pas de l'ordre d'un contenu définitif et figé. Elle devait demeurer dynamique et évolutive. Elle ne pouvait non plus s'identifier simplement à la culture du groupe majoritaire – qui n'est lui-même ni unanime ni monolithique. L'identité collective ne peut se construire sur la négation de l'histoire. Celle-ci doit cependant demeurer ouverte.

Le texte de Michel Seymour, compris dans cette édition, s'inscrit dans ce sillage. Il reprend avec finesse le concept de culture publique commune et nous invite à revenir sur quelques intuitions fécondes de ce modèle : il plaide notamment pour que l'on « distingue, à l'échelle collective, la structure du caractère de la culture et, à l'échelle individuelle, l'identité politique de l'identité morale et métaphysique des personnes ». On se donnerait ainsi « le moyen d'identifier un noyau commun partagé par

l'ensemble des membres de la société ». Pour Michel Seymour, si « on pouvait donner à l'identité publique commune des citoyens du Québec des assises solides telles qu'une constitution interne, on répondrait alors à une inquiétude identitaire sous-jacente » aux débats actuels et on pourrait mieux envisager une ouverture au pluralisme. Un tel projet serait plus rassembleur et mobilisateur pour l'affirmation de l'identité québécoise que l'inquiétant débat sur « les valeurs » dans lequel nous plonge le gouvernement actuel.

Tel que le souligne Stéphanie Tremblay, la notion de culture publique commune s'est largement métamorphosée dans le discours politique avant de se décliner dans différentes visions de la laïcité. Son texte nous prémunit contre les lectures qui y voient une volonté d'en faire une valeur substantielle. Elle critique la conception de la laïcité comme expression

sommaire

La culture publique commune et la question nationale MICHEL SEYMOUR	3
La laïcité comme expression des « valeurs québécoises » : un nouveau chapitre de la culture publique commune ? STÉPHANIE TREMBLAY	8
Réflexions d'un juriste sur l'idée d'interdire le port de signes religieux aux agents de l'État PIERRE BOSSET	12
Recension de livre : <i>L'interculturalisme - Un point de vue québécois</i> GREGORY BAUM	21

des «valeurs québécoises» en soulevant les enjeux de domination qui en découlent au sein de la société québécoise. À ses yeux, «l'accent sur la laïcité comme valeur risque fort de laisser dans l'ombre les rapports de pouvoir et les inégalités structurelles au cœur des relations entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires». Une importante réflexion s'ouvre ici sur le plan sociologique. Le webzine y reviendra dans sa prochaine édition.

Les enjeux d'exclusion sont aussi à leur façon au cœur de la réflexion de Pierre Bosset. La lecture de son texte est très éclairante pour quiconque veut se pencher sérieusement sur les contours accolés à la «neutralité» de l'État. Il permet de voir quels sont les instruments, les concepts et les mécanismes juridiques dont nous disposons dans différentes fonctions étatiques et qui peuvent aider à induire une normativité de la neutralité sans nécessairement avoir recours aux interdictions législatives. L'analyse prend en compte les situations - somme toute, assez rares - où une telle interdiction s'avère inéluctable.

En plus de ces éléments juridiques, il importe de s'attarder aux impacts des interdictions sur les groupes concernés. Car «au Québec, tant la

fonction publique proprement dite qu'un très grand nombre d'organismes publics sont tenus par la loi de mettre en œuvre des programmes d'accès à l'égalité, et l'une de leurs obligations consiste à éliminer les obstacles qui, sous couvert de neutralité,

nuisent à la représentation et à l'avancement des personnes qui appartiennent à ces groupes», rappelle Pierre Bosset.

Gregory Baum a le même souci. Sa recension du livre de Gérard Bouchard pose la question de l'intégration par le travail des groupes stigmatisés.

Tout cela exige donc de penser une communauté politique fondée sur une conception de l'égalité et de la

démocratie aux antipodes des modèles en vogue. Il importe de continuer à élaborer des contre-pouvoirs démocratiques au déni du politique et d'alimenter cette lutte en déployant un imaginaire qui la soutienne. La mémoire de nos luttes collectives est riche de symboles pouvant être mobilisés en vue de fonder un tel parti pris. Les questions identitaires et le rapport à l'altérité sont le cœur et le fond du débat actuel. D'abord parce qu'ils mettent en scène ce qui sous-tend le vivre-ensemble : c'est à dire le souci pour un monde commun. De donné et naturel, il devient politique; il relève de notre responsabilité. Le présupposé égalitaire exige ainsi une imagination politique radicale.

Cela nous invite à réfléchir à ce qu'est un projet de société démocratique mené par des égaux : si son commencement est indéterminé et contingent, si son processus est celui d'une reconfiguration des ordres au nom de l'égalité, si la subjectivation qu'il induit définit des espaces qui donnent lieu à des écarts entre identités fixées, alors il importe de résister aux attraits antidémocratiques des gouvernements paternalistes qui veulent aseptiser l'espace public de toutes aspérités, incivilités et indocilités¹.

1 Numa Murard et Étienne Tassin, «La citoyenneté entre les frontières», *L'Homme et la société*, 2006/2, No 160-161, p.17-35.

Les questions identitaires et le rapport à l'altérité sont le cœur et le fond du débat actuel. D'abord parce qu'ils mettent en scène ce qui sous-tend le vivre-ensemble : c'est à dire le souci pour un monde commun. De donné et naturel, il devient politique; il relève de notre responsabilité. Le présupposé égalitaire exige ainsi une imagination politique radicale.



Le webzine *Vivre ensemble* est consacré aux débats sur l'immigration, la diversité religieuse et le pluralisme culturel. Il a un parti pris pour la justice sociale et une citoyenneté active.

Coordonnateur : Mouloud Idir (midir@cjf.qc.ca)
Mise en page : Christiane Le Guen
Correctrices : Réjeanne Martin et Christine Cadrin-Pelletier

Pour s'abonner à la liste d'envoi :
<http://www.cjf.qc.ca/fr/ve/inscription.php>

Le webzine est une production du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi.

ISSN 2291-1405
Reproduction autorisée avec mention complète de la source.

www.cjf.qc.ca

Retour au
Sommaire

La culture publique commune et la question nationale

PAR MICHEL SEYMOUR

Dans ce texte, l'auteur se penche sur la notion de culture publique commune. Il montre quels avantages on peut retirer d'en faire usage pour tenir compte autant des peuples que de la diversité qui les caractérise. Cette analyse nous invite notamment à une distinction entre le «caractère et la structure de la culture». Le débat québécois sur le pluralisme s'en trouve enrichi.

Existe-t-il, au Québec, une telle chose que la culture publique commune? Cette question, purement théorique en apparence, conditionne la possibilité de parler d'une nation inclusive de l'ensemble de tous les citoyens québécois. Les nations n'existent pas sans un ancrage culturel important. Pour que l'on puisse parler de peuple ou de nation, il faut que des liens cimentent les gens entre eux. La culture publique commune permet d'assurer un tel ferment identitaire.

Qu'est-ce que la culture publique commune?

En quoi consiste la culture publique commune de l'ensemble des Québécois? Chose certaine, cela ne peut être un ensemble de traditions, coutumes, pratiques, croyances, valeurs, finalités ou projets. Les citoyens québécois sont divisés sur l'ensemble de ces questions comme le sont tous les citoyens appartenant à des sociétés modernes démocratiques. On aurait donc tort de s'appuyer sur un quelconque caractère de culture pour déterminer ce qu'il y a de commun à l'ensemble des Québécois. On aura plus de chances si l'on s'appuie sur des facteurs relevant de la structure de culture, tels que la langue, les institutions et l'histoire de ces institutions.

La distinction entre le caractère et la structure de culture a été proposée par Will Kymlicka dans son ouvrage *La société multiculturelle*. Elle joue un rôle essentiel dans l'argument en faveur de la culture publique commune. Pour Kymlicka, les peuples forment des cultures sociétales. Il s'agit de structures de cultures incarnées dans un caractère de culture. En somme, les peuples comportent les deux aspects de la culture : une structure de culture et un caractère



Photo tirée de : www.raison-publique.fr/article/34.html - Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative

de culture. Mais ces deux composantes doivent être distinguées l'une de l'autre. Il s'agit de deux particularismes mais qui sont très différents. Le caractère de la culture peut changer, et ce, bien que la structure de culture reste la même. Pour illustrer son propos, Kymlicka donne l'exemple de la société québécoise qui, au tournant des années soixante, a basculé d'un caractère de culture où dominait le clergé à un caractère de culture typiquement moderne et ce, sans bousiller pour autant la plupart de ses institutions : un même type de gouvernement politique, un même système juridique, des institutions sociales, culturelles et économiques etc.

Pour illustrer d'une autre façon la différence entre la structure et le caractère, reportons-nous aux trois traits importants de la structure : la langue, les institutions et l'histoire. La langue peut être le véhicule de différentes croyances, de différentes valeurs, de différentes finalités et de différents projets. Elle n'est pas l'expression d'un seul mode de vie, d'une seule façon de pensée, d'un ensemble particulier d'habitudes et de coutumes. Elle est compatible avec une variété de modes de vie, de façons de penser, d'habitudes et de coutumes. De la même manière, les institutions pu-

L'auteur est professeur au Département de philosophie de l'Université de Montréal

[Retour au Sommaire](#)

bliques communes (gouvernementales, juridiques, culturelles, sociales et économiques) peuvent persister malgré les changements qu'elles peuvent subir sur le plan des lois et réglementations les régissant. Enfin, l'histoire est susceptible d'être racontée de différentes façons. On peut se l'approprier par différentes trames narratives.

La différence que je viens tout juste d'évoquer entre la structure et le caractère de la culture nous justifie à prendre nos distances par rapport à ceux qui voient l'identité d'un peuple comme définie à partir de certains mythes fondateurs, voire à partir d'une identité narrative collectivement partagée ou d'un même ensemble de croyances, valeurs, finalités et projets. Dans les sociétés pluralistes, il nous faut hésiter avant de souscrire à une définition du peuple fondée sur un caractère particulier de ce genre. Il faut critiquer ceux qui voient une trajectoire incontournable inscrite dans la démarche d'un peuple, qui y décèlent une téléologie spécifique, comme si nous avions tous un destin commun écrit d'avance.

Mais même si nous formons une société éclatée sur le plan des croyances, des valeurs, des finalités et des projets, et que nous sommes en désaccord concernant la lecture des événements marquants de notre histoire, il existe malgré tout un tronc commun facile à percevoir. Nous pouvons partager une même langue, des institutions dans lesquelles cette langue est parlée ainsi que l'histoire de ces institutions.

Plus de 80 % de la population québécoise est composée de gens dont la langue principale d'usage à la maison est le français. Pour cette raison, les institutions publiques communes telles que l'assemblée nationale, les tribunaux, les musées et les bibliothèques publiques sont et doivent être des institutions dans lesquelles le français est principalement utilisé. Notre histoire publique commune, quant à elle, est le patrimoine de ces institutions dans lesquelles le français est principalement utilisé. Cela nous permet de proposer une première définition de la culture publique commune du Québec : il s'agit de la langue publique commune (le français), des institutions dans lesquelles cette langue est principalement parlée (gouvernement, tribunaux, système

d'éducation, institutions sociales, culturelles et économiques) et de l'histoire de ces institutions. Cette structure de culture (langue, institutions, histoire de ces institutions) constitue l'essentiel de ce qui peut rassembler l'ensemble des Québécois, peu importe leurs origines.

Dans les sociétés pluralistes, il nous faut hésiter avant de souscrire à une définition du peuple établie à partir de certains mythes fondateurs, voire à partir d'une identité narrative collectivement partagée ou d'un même ensemble de croyances, valeurs, finalités et projets.

Les avantages

Je vois essentiellement trois avantages à justifier l'existence d'une nation québécoise inclusive qui s'appuierait sur l'idée d'une culture publique commune ainsi caractérisée.

1- Reconnaître la majorité

Le premier avantage est que l'on tient compte de la majorité nationale des citoyens parlant le français. Des traits caractéristiques de leur propre culture peuvent servir à élaborer une identité pour l'ensemble des Québécois. Dit autrement, les traits identitaires de la culture publique commune pour l'ensemble des citoyens du Québec sont issus de traits identitaires appartenant à la majorité : langue, institutions dans lesquelles cette langue est parlée et histoire de ces institutions. De cette manière, on ne propose pas une approche inclusive fondée sur une vision désincarnée de l'identité civique, une sorte de patriotisme constitutionnel entendu au sens de Jürgen Habermas. On ne trouve pas inspiration non plus dans le républicanisme jacobin de la France qui prétend n'incarner que des principes universels. La langue, les institutions et le patrimoine de ces institutions sont des particularismes, mais d'un genre complètement différent du particularisme qui caractérise les mythes, les traditions, les coutumes, les croyances, les finalités et les projets d'une société. S'il y a lieu de parler d'universel, c'est seulement au sens où Hegel parlait d'un « universel concret ».

La distinction proposée par Kymlicka entre la structure et le caractère de la culture a l'avantage de nous permettre de mettre le doigt sur ce qui peut constituer une dimension partagée par l'ensemble de la population québécoise. Elle recoupe plusieurs autres distinctions déjà existantes. Elle correspond à la distinction opérée par John Rawls entre la conception politique et la conception morale des personnes. Elle s'accorde avec la primauté de la justice sur les conceptions du bien. Elle recoupe enfin aussi

[Retour au Sommaire](#)

la distinction entre une approche libérale politique et une approche métaphysique, qu'elle soit communautarienne ou individualiste. L'individualisme moral et le communautarisme sont des conceptions compréhensives des personnes et des peuples. Pour l'individualiste, la personne est « antérieure à ses fins », elle existe indépendamment de ses finalités, valeurs et croyances, alors que pour le communautarien, les personnes sont définies à partir de finalités, valeurs et croyances. Dans les deux cas, on fait usage de thèses qui sont compromettantes à l'égard de plusieurs questions métaphysiques, religieuses, philosophiques et morales. La conception politique, à l'opposé, essaie d'éviter de s'engager à l'égard de thèses métaphysiques, religieuses, morales et philosophiques. Elle prend acte du pluralisme raisonnable et irréductible de conceptions diamétralement opposées des personnes et des peuples, et cela inclut le débat entre les individualistes et les communautariens.

Ainsi lorsque Saül de Tarse devient l'apôtre Paul, le philosophe individualiste dira que l'individu est resté la même personne sur le plan métaphysique. Le philosophe communautarien dira au contraire que la personne n'est plus la même, que Saül de Tarse est devenu une autre personne, parce que ses croyances et valeurs ont changé. Celui qui souscrit au libéralisme politique dira plutôt qu'un seul et même citoyen est en cause ici : il s'agit du citoyen Saül de Tarse qu'il soit ou non demeuré la même personne sur le plan métaphysique après sa conversion au christianisme. Même si les personnes ont une certaine conception métaphysique d'elles-mêmes et même si elles peuvent juger que cette conception est une partie constitutive de leur identité, elles peuvent aussi apercevoir, en tant que citoyennes, un même statut de citoyen chez des personnes qui ont une tout autre conception d'elles-mêmes. Cette façon de voir les choses permet de circonscrire la dimension laïque de l'identité de tout citoyen, et ce, sans empêcher l'expression identitaire des croyances des uns et des autres.

La morale de cet argument est la suivante. Quand on distingue à l'échelle collective la structure du caractère de la culture et à l'échelle individuelle, l'identité politique de l'identité morale et métaphysique des personnes, on se donne le moyen de déterminer un noyau commun partagé par l'ensemble des membres de la société. La séparation entre le politique et le moral ou le métaphysique, de même que la séparation entre la structure et le caractère, per-



Photo: ContraFoto - tirée de: <http://thelinknewspaper.ca/article/3022>. Du printemps érablé au printemps espagnol - mai 2012

mettent de découvrir la véritable source de l'identité publique commune. Il s'agit d'une identité inclusive prenant certains des traits de la majorité pour les généraliser à l'ensemble de la société, mais tout en exploitant seulement des facteurs liés à la structure de culture.

2- Reconnaître les minorités

La notion de culture ou d'identité publique commune comporte un deuxième avantage. C'est celui de ne pas ignorer la présence de minorités au sein de la société. Un peuple peut inclure des minorités en son sein sans les reconnaître, voire parfois en cherchant à les assimiler. Pour que la société soit ouverte à ses minorités, il ne lui suffit pas d'être inclusive en étant aveugle à ce qu'elles ont de spécifique. La notion de culture ou d'identité publique commune permet justement de répondre à cet objectif d'ouverture. Cette ouverture se trouve inscrite dans l'expression « publique commune » qui ne doit pas être interprétée de façon pléonastique. Elle suppose l'existence de plusieurs cultures publiques rassemblées autour d'une culture publique qui est communément partagée. Il peut y avoir dans la société plusieurs identités ou cultures publiques même si une seule est en plus qualifiée de « commune ».

Il peut y avoir des cultures publiques minoritaires constitutionnellement reconnues, institutionnellement implantées et financièrement appuyées, et cela est compatible avec le fait qu'une certaine culture publique rassemble ce que l'ensemble des membres de la société ont en commun. Ainsi la langue française, comprise comme publique et commune, est compatible avec la reconnaissance

Retour au
Sommaire

de langues publiques minoritaires. Les institutions publiques communes sont compatibles avec l'idée d'institutions publiques minoritaires (par exemple, des écoles, collèges, universités, hôpitaux et CLSC pour les Anglo-Québécois) et l'histoire publique commune de l'ensemble des Québécois est compatible avec l'existence d'histoires autochtones, anglophones (irlandaise, écossaise, anglaise), juive, italo-phonie et grecque, etc.

La reconnaissance des onze peuples autochtones, de la minorité anglophone et des minorités historiques juive, grecque, italo-phonie, chinoise, etc., conditionne la légitimité d'imposer une identité publique commune à l'ensemble des citoyens du Québec. Sans une telle politique de la reconnaissance, les minorités sont en droit de s'exclure de la nation québécoise. Mais si, à l'inverse, l'identité publique commune va de pair avec la reconnaissance des groupes minoritaires, c'est l'auto-exclusion de ces minorités qui devient illégitime.

3- La reconnaissance d'un peuple inclusif d'une majorité et de minorités

Enfin, la culture ou l'identité publique commune comporte un troisième avantage important. S'il existe bel et bien une telle culture ou identité, alors le peuple du Québec est en droit de se doter d'une Constitution interne dans laquelle se trouveraient notamment inscrites la Charte de la langue française, la Charte des droits et libertés et une Charte de la laïcité qui reste encore à écrire. Ce serait aussi un texte dans lequel se trouveraient inscrites les règles gouvernant nos institutions gouvernementales. La Constitution interne du Québec serait une partie constitutive de l'identité publique commune de l'ensemble des citoyens québécois. Si on pouvait donner à l'identité publique commune des citoyens du Québec des assises solides telles qu'une Constitution interne, on répondrait alors à une inquiétude identitaire sous-jacente à la crise des accommodements raisonnables qui a secoué la société québécoise dans son ensemble, il y a quelques années. Cela permettrait en retour d'envisager favorablement l'ouverture des Québécois aux accommodements raisonnables, aux politiques de pluralisme culturel (interculturalisme ou multiculturalisme), à la laïcité ouverte

et au cours d'éthique et de culture des religions.

On sait que ces politiques d'ouverture faisaient partie des recommandations du rapport Bouchard-Taylor, mais elles n'étaient pas accompagnées d'une recommandation équivalente en faveur de la commu-

nauté d'accueil, à savoir le peuple québécois. Ayant choisi de mettre de côté leurs positions divergentes concernant le destin politique du Québec (souverainisme ou fédéralisme), les deux commissaires en sont venus à mettre malencontreusement de côté la question nationale elle-même, alors que celle-ci expliquait pourtant en grande partie la crise identitaire des accommodements. Ils reconnurent l'existence d'une crise identitaire, mais ils choisirent de l'expliquer par un problème de perception concernant l'intégration des immigrants à la société québécoise. Bien entendu, les commissaires ont eu raison d'affirmer que les immigrants ne demandent qu'à s'intégrer à la communauté d'accueil. Ils ont eu raison de dénoncer les stigmates que plusieurs voulaient accoler aux citoyens issus de l'immigration. Mais il fallait voir au-delà de ces accusations fautives, voire de ce racisme larvé pour comprendre l'origine de la crise. Celle-ci s'expliquait par le besoin viscéral de reconnaissance du peuple québécois lui-même. Si les commissaires voulaient vraiment se porter à la défense des minorités, il aurait fallu qu'ils n'oublient pas la minorité québécoise au sein du Canada. Sans trancher le débat entre souverainistes et fédéralistes, ils auraient pu tenir compte du besoin d'affirmation nationale des Québécois en proposant d'enclâsser dans une Constitution interne les règles du vivre-ensemble au Québec.

Pour qu'il y ait eu une prise en compte des inquiétudes exprimées par plusieurs lors des audiences de la commission, il eut fallu proposer un remède pour que s'instaure une reconnaissance réciproque entre la communauté d'accueil et les minorités qui en font partie, que celles-ci soient issues de l'immigration ou non.

La Constitution interne du Québec prend tout son sens lorsqu'on la comprend comme servant en partie à institutionnaliser la notion d'identité publique commune. La notion de culture publique commune pourrait ainsi permettre de combler le fossé qui existe entre plusieurs citoyens et les commis-

La notion de culture ou d'identité publique commune permet de trouver une option médiane entre les chantres du pluralisme et les partisans d'une laïcité fermée.

[Retour au Sommaire](#)

saires. L'idée est qu'un peuple québécois qui serait en mesure de s'affirmer par le biais de sa propre constitution interne serait davantage ouvert aux politiques d'accommodement proposées par les commissaires.

La notion de culture ou d'identité publique commune permet de trouver une option médiane entre les chantres du pluralisme et les partisans d'une laïcité fermée. Les signataires du manifeste pour un Québec pluraliste ont eu raison d'insister sur les vertus du rapport de la commission Bouchard-Taylor, mais ils sont restés silencieux concernant un enjeu majeur, à savoir l'existence du peuple québécois et de son identité ou culture publique commune. À l'inverse, les intellectuels pour un Québec laïque et pluraliste se sont contentés de constater le pluralisme religieux qui caractérise le Québec sans adopter une politique de la reconnaissance à l'endroit des différents groupes minoritaires. Cette laïcité fermée est donc en deçà d'une véritable laïcité plurielle, car on s'en tient à un pluralisme *de facto* au lieu de souscrire à un pluralisme *de jure*. Une véritable posture pluraliste commande de s'éloigner du modèle français.

Il y a un monde de différence entre le pluralisme *de facto* et le pluralisme *de jure* en matière d'expression de sa foi religieuse. Le pluralisme *de jure* reconnaît l'expression publique des identités communautariennes et non seulement des identités individualistes. Ainsi, dans le débat opposant Québec solidaire et la Fédération des femmes du Québec au Parti québécois et au Conseil du statut de la femme concernant le port de signes religieux ostentatoires pour les membres de la fonction publique québécoise, je me range du côté des premiers groupes et m'oppose aux seconds.

Le nationalisme québécois, comme tous les nationalismes, peut être jugé en fonction du comportement qu'il adopte à l'égard de ses minorités constitutives. La notion de culture publique commune permet à la fois d'honorer la nation québécoise dans ses traits particularistes et de pratiquer un nationalisme d'ouverture à l'égard des minorités. Le peuple québécois a le droit à l'autodétermination et cela inclut le droit de se doter de sa propre constitution interne dans laquelle son identité publique commune serait affirmée. Mais il n'a pas que des droits. Il a aussi des obligations. Celles-ci exigent la reconnaissance des droits collectifs des onze peuples autochtones (y compris leurs droits ancestraux, leur droit à l'auto-détermination interne et leur droit au gouvernement autonome), la reconnaissance des droits collectifs de la minorité anglophone, de même que diverses politiques d'accommodement raisonnable, d'interculturalisme et de laïcité ouverte en faveur des différents groupes minoritaires, issus ou non de l'immigration.

Conclusion

Comme on le voit, la notion de culture ou d'identité publique commune est féconde. Elle permet non seulement de rendre compte de l'existence d'une majorité et de minorités, mais elle permet aussi de concilier l'idée d'un peuple québécois inclusif et de justifier la mise en place d'une Constitution interne dans laquelle se trouveraient affirmés les principes fondateurs du peuple québécois, ce qui en retour, pourrait rendre les Québécois plus ouverts à l'égard des politiques de pluralisme culturel. ●

[Retour au Sommaire](#)

La laïcité comme expression des « valeurs québécoises » : un nouveau chapitre de la culture publique commune ?

PAR STÉPHANIE TREMBLAY

Forgée au début des années 1990, la notion de « culture publique commune » s'est depuis souvent métamorphosée dans le discours politique avant de se décliner dans différentes visions de la laïcité. L'auteure analyse ici la conception de la laïcité comme expression des « valeurs québécoises » sous l'angle du rapport ambigu qu'elle dévoile entre la quête identitaire de la majorité et les divers groupes minoritaires.

Depuis son émergence dans les travaux de Gary Caldwell et Julien Harvey, la notion de culture publique commune s'est transformée dans le discours public et scientifique, passant du *leitmotiv* de l'« espace civique commun » à celui de la « citoyenneté » et, plus récemment, à différentes déclinaisons de la « laïcité ». Mais, dans tous les cas, les enjeux de fond posés par ce projet sont demeurés intacts. Il s'agissait en effet, sous différents *labels*, de tenter de concilier la reconnaissance de la majorité historique du Québec et des minorités issues, entre autres, de l'immigration. En son temps, Julien Harvey parlait des quatre composantes du vivre ensemble (francophones, anglophones, autochtones et immigrants). Mais, depuis quelques années, un nouveau discours sur la laïcité, la présentant, non seulement comme un mode de régulation de la diversité religieuse mais comme l'expression des « valeurs québécoises », pose question. Cette nouvelle représentation marque-t-elle le dernier chapitre de la culture publique commune ou un certain glissement normatif par rapport à cet idéal, porté, entre autres, par Julien Harvey ? Nous suggérons ici que cette nouvelle laïcité dissimule un rapport ambigu des Québécois quant à la place de la religion dans l'espace public et à la diversité culturelle, notamment parce qu'elle révèle une reconnaissance asymétrique entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires et une certaine dévalorisation de la « communauté » comme lieu d'appartenance de l'individu.



Source: http://www.gradivasoup.net/wp-content/uploads/2010/08/ben_ruebelville.jpg

Une nouvelle laïcité garante des valeurs québécoises

Depuis quelques années, en particulier dans la foulée de la commission Bouchard-Taylor qui lui a servi de détonateur, un nouveau discours, non seulement politique, mais aussi social et culturel s'exprime sur la laïcité. Cette représentation ne se limite pas à une conception « libérale » visant à garantir l'égalité individuelle par une neutralité de l'État à l'égard du religieux, mais cherche aussi à « assainir » de plus en plus l'espace public de toute expression religieuse (surtout celle exprimée par les groupes religieux minoritaires). Cette conception, portée à différents degrés par des groupes politiques et organismes,

L'auteure est docteure en Éducation comparée et fondements de l'éducation de l'Université de Montréal et collaboratrice au secteur Vivre ensemble.

Retour au Sommaire

comme le Parti québécois et le Conseil du statut de la femme, et par divers acteurs sociaux, comme le Mouvement laïque québécois et le groupe Sisyphé, sous-tend en quelque sorte une exigence de « foi civique » à l'égard de la Cité difficilement conciliable avec la visibilité du religieux (Milot, 2008). En effet, selon ses défenseurs, l'expression de la religion doit être contenue dans l'espace privé afin de ne pas interférer avec la neutralité de l'espace public (souvent plus large que la seule « sphère » publique entendue comme l'État et ses institutions). C'est d'ailleurs cette prémisse qui a récemment motivé la proposition du projet de loi 94 limitant fortement la présence de signes religieux dans l'espace public. Cette conception de laïcité est aussi souvent associée à la protection des « valeurs québécoises » (le fait français, l'égalité des sexes, la séparation de l'Église et de l'État, etc.), comme si, en refoulant la présence du religieux – autre – hors des lieux publics, celle-ci pouvait consolider l'identité québécoise. Or, il ne faut pas oublier qu'une telle approche ne respecte pas les droits humains proclamés par la Déclaration universelle de l'ONU (1948) et les chartes canadienne et québécoise, lesquelles mettent clairement en exergue l'importance fondamentale de la liberté de conscience et de religion. Même s'il s'agit d'un droit individuel, il va de soi que la foi religieuse ne se déploie pas seulement dans la sphère privée, mais se projette souvent dans une communauté, plus ou moins dense et régulée, un processus maintes fois étudié par les sociologues.

Ainsi, dans cette version culturelle de la laïcité, la limitation de la place du religieux et l'affirmation des valeurs québécoises apparaissent comme les deux faces d'une même préoccupation, même si la nature précise des valeurs québécoises dont il est question n'est pas toujours aisée à saisir. Comme l'ont montré, entre autres, les témoignages présentés à la commission Bouchard-Taylor, il semble en effet que l'appel incantatoire à ces valeurs exprime le plus souvent la quête d'identité d'une « majorité fragile » (Mc Andrew, 2010). C'est dans ce même contexte de turbulences identitaires que le Parti québécois devrait amorcer bientôt son projet de charte des valeurs communes, comme il en a été question plus récemment.

Le révélateur d'une opposition entre la majorité et les minorités

L'importance des enjeux identitaires au cœur de ce nouveau discours sur la laïcité semble révéler, d'un point de vue plus large, la persistance d'un certain noyau « ethnique » ou substantiel au sein de la définition de l'identité québécoise. En effet, les valeurs culturelles que l'on range parmi les finalités de cette laïcité, comme l'égalité entre hommes

et femmes, n'est pas forcément plus univoque pour les Québécois natifs que pour les immigrants à qui on impose ces exigences, comme un repoussoir de leurs différences religieuses. Pourtant, si on reprend l'exemple de l'égalité des sexes, constituant l'un des principaux chevaux de bataille des promoteurs d'une laïcité plus restrictive, elle se voit souvent utilisée, voire instrumentalisée, pour ostraciser les musulmans, suspectés de contrevenir à cette valeur fondamentale, et au non de laquelle on croit légitime de revendiquer, par exemple, l'interdiction du *hijab* dans l'espace public. Certains, dont Milot et Tahon, vont même qualifier respectivement cette tendance de « paternalisme communautaire » et d'un nouveau visage du « racisme sans races ». Dans tous les cas, il s'agit d'une manière de renforcer une frontière entre la majorité historique, exempte, par exemple, de signer la déclaration des valeurs communes québécoises adoptée en 2008 (où figure notamment l'égalité des sexes) et les minorités, issues de l'immigration, qui doivent *prouver* leur allégeance aux « valeurs québécoises ». Ce sentiment de menace identitaire est certainement lié, en partie, à la fragilité du statut de certaines de ces valeurs au cœur de la société québécoise, acquises récemment et au prix d'âpres revendications sociales, comme l'a déjà suggéré ailleurs Cohen-Émerique. Dans ce contexte, tout nouvel arrivant, dont le profil culturel se différencie potentiellement de celui de la majorité historique, est susceptible d'être perçu comme un possible retour en arrière. Dans le cas du Québec, il ne faut pas non plus négliger le poids d'un passé toujours aussi vif qui situe les francophones dans une « ambiguïté de dominance », majoritaires au Québec, mais minoritaires dans le contexte canadien (Mc Andrew, 2010).

[Retour au Sommaire](#)

La communauté... suspecte

À travers l'expression de cette laïcité plus culturelle semble aussi se profiler une conception davantage *républicaine* de la citoyenneté, calquée à certains égards sur le référentiel français. En effet, que ce soit au sein de l'avis du Conseil du statut de la femme (CSF) paru en 2011 sur la laïcité ou des différentes interventions du Parti québécois en ce sens, un argument commun suggère que la laïcité est étroitement liée au respect de l'identité québécoise, laquelle « se définit par l'adhésion aux valeurs de la nation » (CSF, 2011). Comme dans la conception typiquement française de la laïcité, une telle vision suppose que le « sacré » doit être séparé de la participation à la Cité et sous-entend ainsi que l'adhésion à une certaine *vertu* républicaine, universelle et égalisant les statuts individuels, doit primer sur la pluralité des ancrages ethniques ou religieux.

Dans cette perspective ancrée dans une philosophie des Lumières, qui considère la croyance comme le pendant de la méconnaissance, le religieux « fort » est d'autant plus mal vu qu'il reflète un refus d'accéder aux Lumières de la Raison. Pourtant, au Québec, l'aménagement de la diversité religieuse a toujours été davantage marqué par une tradition *libérale* de la citoyenneté, valorisant un pragmatisme à l'égard de la différence, comme en témoigne le relatif climat de paix sociale ayant perduré depuis la Conquête anglaise entre les Canadiens français et les Canadiens anglais. La tradition d'« accommodement raisonnable » découlant du droit fondamental à l'égalité et la tolérance affichée à l'égard des groupes sectaires – contrairement à la France, par exemple, qui a opté pour un traitement plutôt prophylactique en identifiant la liste des groupes potentiellement « dangereux » – vont d'ailleurs dans ce même sens. Dans cette perspective, il s'agit avant tout de maximiser l'espace de liberté individuelle en le protégeant de tout empiètement indu du pouvoir de l'État, à la différence d'une conception plus abstraite de la citoyenneté qui relèguerait au second plan les appartenances culturelles ou religieuses.

Cela dit, indépendamment de la conception de la citoyenneté en place, la perception de la « communauté » doit aussi être cadrée dans le contexte plus large de la modernité qui a profondément transformé la figure du pratiquant traditionnel. Plusieurs recherches récentes en sociologie des religions (Hervieu-Léger, 1999, Roy, 2008) illustrent, en effet, que la pratique religieuse « normale » s'est fortement déplacée, de telle sorte que la plupart

des croyants « trient » parmi les obligations imposées par l'institution et se réservent de plus en plus la liberté de retraduire celles qu'ils « choisissent » en fonction de leurs besoins personnels. Comme le montre Olivier Roy (2008) dans le cas de l'islam, la norme religieuse peut aussi demeurer pertinente et respectée telle quelle, mais elle doit être choisie et perçue comme un support à une quête de soi (p. 119). Cette reconfiguration de la pratique religieuse se répercute nécessairement dans une nouvelle vision de l'appartenance et du rôle de la « communauté », dans laquelle l'individu puise certes du sens, mais où il demeure au final la seule instance de validation de sa vérité.

Dans ce contexte, on peut discerner différents types d'appartenances typiquement modernes à la communauté, où, la plupart du temps, l'individu se situe au centre du schéma croyant. La tendance la plus courante, y compris dans le sens commun et la perception politique, est sans doute celui de l'« autovalidation du croire », selon lequel l'individu glane à différents endroits les ressources de sa quête de sens (Hervieu-Léger, 1999). L'expérience spirituelle s'inscrit ici dans une relation privée et intime à lui-même avec ce qu'il appelle « Dieu » sans que cette foi ne s'accroche à une communauté en particulier. Ce « croire sans appartenir » caractérise également plusieurs catholiques au Québec qui admettent leur affiliation nominale avec cette religion sans pour autant s'y sentir liés. Ils vont souvent s'autoriser, en plus de quelques bribes de croyances et de pratiques chrétiennes reçues dans l'enfance, à puiser à d'autres traditions ou courants spirituels pour nourrir leur expérience spirituelle (livres, films, discussions avec d'autres, etc.). Pour ces religieux « flottants », la conviction intérieure constitue donc le principal critère de validation de la croyance. Il en va de même de ceux qui vont valider mutuellement leur foi à partir d'échanges, de rencontres ou d'associations, souvent en marge des grandes Églises, ou issus de nouveaux mouvements religieux. Dans tous les cas, cette nouvelle configuration du croire exige que l'individu fasse preuve d'*autonomie* dans sa recherche de sens et à l'égard de sa communauté, qui peut l'inspirer, mais ne rien lui imposer.

Dans cette conjoncture, il va de soi que l'appartenance forte à une communauté peut apparaître *a priori* suspecte en ce qu'elle peut être perçue comme une entrave à l'autonomie individuelle définie comme *liberté de penser*. Cet idéal des Lumières, imprégnant encore fortement la conception de l'Homme moderne,

[Retour au Sommaire](#)

associe surtout l'autonomie à un affranchissement intellectuel et idéologique des individus de toute forme d'autorité extérieure à leur Raison – y compris toute communauté à laquelle ils pourraient se soumettre. Or, dans une vision davantage libérale, à laquelle s'associent souvent les tenants d'une laïcité moins restrictive, la reconnaissance de la *liberté de conscience* doit précéder en quelque sorte l'impératif de la *liberté de penser*, et ainsi permettre à un individu qui le souhaite – à qui on reconnaît d'emblée son autonomie – de s'enraciner dans une communauté de sens afin de fonder son identité, religieuse ou culturelle. Dans tous les cas, les débats hautement émotifs traversant la scène politique et sociale du Québec en matière d'expression religieuse ne doivent pas nous empêcher de nous rappeler les fondements juridiques de notre démocratie libérale, au sein desquels la liberté de conscience et de religion occupe le premier rang du cadre normatif. Une personne doit donc être considérée libre d'adhérer à un groupe religieux et d'afficher son appartenance à une communauté quelconque à moins qu'elle ne contrevienne à l'ordre public ou à toute autre disposition de la Loi, ce qui n'est visiblement pas le cas lorsqu'elle « croit » fortement en Dieu.

Conclusion

Le nouveau discours sur la laïcité abordé ici exprime donc d'une certaine manière les attentes sociales et politiques à l'égard du religieux, mais aussi les paramètres du croire acceptable dans la société québécoise. Ainsi, le religieux est certes légitime, mais doit être traduit dans une forme moderne qui ne laisse pas croire que l'individu pourrait se trouver sous l'emprise d'une communauté brimant sa liberté de pensée. On peut d'ailleurs voir, dans les envolées islamophobes auxquelles on a assisté au Québec, un révélateur des peurs du religieux « fort », de la communauté et d'une perte de la liberté de pensée, comme si ces soupçons servaient de repoussoir d'un « Autre » religieux dont on doute de la conformité au paradigme moderne du croire.

Il serait fort peu probable que cette nouvelle conception de la laïcité marque un nouveau chapitre de la culture publique commune dont parlait Julien Harvey, puisque pour lui il n'était pas question de rétrécir l'accès aux droits et à la vie publique, comme risque de le faire ce discours, mais plutôt de maximiser l'ouverture

à la diversité dans le respect du passé. En aucun cas, la culture publique commune n'a été présentée par lui comme une valeur substantielle – du domaine du *bien* – mais plutôt comme une « structure » – du domaine du *juste* – comme l'a évoqué le philosophe Michel Seymour dans un précédent article du webzine *Vivre ensemble*. Or, si la laïcité dont nous parlons continue de flirter avec les « valeurs communes » et le domaine du bien, on peut certainement s'attendre à une hausse du racisme différentialiste ou du « racisme sans races », faisant de la culture le prétexte à l'exclusion de l'autre. De même, l'accent sur la laïcité comme valeur risque fort de laisser dans l'ombre les rapports de pouvoir et les inégalités structurelles au cœur des relations entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires et ainsi, de miner la *confiance* comme vertu civique nécessaire à un réel vivre ensemble. Si culture publique commune et laïcité culturelle ne riment pas ensemble, il nous faut donc déployer plus de créativité pour trouver une nouvelle suite à l'intuition de Julien Harvey, qui nous permettra de mieux nous ouvrir à une réelle différence et d'en faire, enfin, un levier d'intégration. ●

Bibliographie :

Cohen-Émérique, Margalit. (1984). «Choc culturel et relations interculturelles dans la pratique des travailleurs sociaux», *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, No 7, 183-218.

Conseil du statut de la femme (2011). *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Québec : Gouvernement du Québec.

Hervieu-Léger, Danièle. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.

Mc Andrew, Marie. (2010). *Les majorités fragiles*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Milot, Micheline. (2008). *La laïcité*. Montréal : Novalis.

Roy, Olivier. (2008). *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris : Seuil.

Tahon, Marie-Blanche. (2013). « Égalité des sexes et stigmatisation », *Revue Relations*, No 763.

[Retour au Sommaire](#)

Réflexions d'un juriste sur l'idée d'interdire le port de signes religieux aux agents de l'État

PAR PIERRE BOSSET

L'idée d'interdire le port de signes religieux aux agents de l'État soulève un questionnement existentiel et peut-être insoluble sur le sens de «l'État». Mais le problème opérationnel est surtout celui de savoir si toutes les fonctions de l'État exigent la neutralité religieuse de ses «agents». Ce texte examine les fondements juridiques de la neutralité religieuse de l'État puis s'interroge sur la sagesse d'une interdiction qui serait applicable à l'ensemble des agents de l'État. À travers quatre cas de figure (les élus, les juges, les policiers, les enseignants), il fait ressortir la capacité des concepts et des mécanismes juridiques existants de prendre en compte les situations - somme toute, assez rares - où une telle interdiction est véritablement nécessaire.

La «charte des valeurs québécoises», dont les orientations ont été rendues publiques par le gouvernement le 10 septembre dernier, met de l'avant le principe de la neutralité religieuse de l'État. Ce principe devrait «s'incarner» (pour reprendre les termes utilisés par le ministre responsable de ce projet) dans une interdiction spécifique qui serait faite aux agents de l'État québécois de porter des signes «ostentatoires» d'appartenance religieuse. Comme ces propositions n'ont pas encore été présentées sous une forme législative, une analyse juridique détaillée de cette proposition s'imposera en temps et lieu. Mais il est important de réfléchir en amont sur *l'idée même* d'interdire le port de signes religieux aux «agents» de «l'État». C'est l'objet de ce texte.

Qu'est-ce qu'un agent de l'État?

Il n'est pas aisé de définir l'État! Généralement, notre droit recourt au terme *gouvernement* pour viser l'ensemble des organes du pouvoir exécutif, davantage qu'à la notion plus abstraite d'État. Pour sa part, le concept d'*Administration* désigne à la fois ce qu'on appelle l'administration centrale (le gouvernement, les ministères, les organes centraux), l'administration décentralisée (les organismes consultatifs, les organismes de gestion administrative, les organismes de régulation, les tribunaux administratifs, les entreprises publiques, les établissements publics) et

l'administration territoriale (les municipalités, les commissions scolaires). C'est sans compter les services subventionnés en tout ou en partie par les fonds publics mais qui sont gérés par des organismes sans but lucratif, tels que les centres de la petite enfance, qui tiennent à leur autonomie. C'est sans compter les universités, dont l'autonomie par rapport à l'État a des racines historiques profondes, qui ont d'ailleurs été reconnues par nos tribunaux. En somme, nous sommes face, non pas à une entité homogène appelée «l'État», mais à une nébuleuse d'entités dont la mission, les responsabilités, le fonctionnement, le degré de contrôle par l'État et même le statut juridique, voire constitutionnel diffèrent. Le fait qu'une personne soit rémunérée à même les fonds publics ne signifie donc pas qu'elle soit nécessairement un «agent» de «l'État». En principe, la mise en œuvre d'une interdiction des signes religieux exigerait que l'on clarifie le sens du concept d'État, de même que celui du concept d'agent. En pratique, il sera probablement plus commode de procéder, comme on le fait déjà dans certaines lois, en énumérant dans un article, ou dans une annexe de loi, les organismes visés par une interdiction des signes religieux. Cette démarche empirique perdra toutefois en rigueur intellectuelle ce qu'elle gagnerait peut-être en valeur opératoire.

Outre ce questionnement existentiel et peut-être insoluble sur le sens de «l'État», le problème opérationnel est surtout celui de savoir si toutes les fonctions de l'État exigent la neutralité religieuse des ses «agents». Et – question préliminaire – sur quoi repose cette exigence de neutralité?

Les fondements de la neutralité de l'État en matière religieuse¹

Dans l'affaire *Chaput c. Romain* (p. 840), la Cour suprême rappelait que le Canada ne connaît pas de religion d'État. La formule a l'attrait de la simplicité mais aussi ses désavantages. Elle laisse entendre que la question des rapports État-religions se résume aux rapports organiques ou symbiotiques

L'auteur est professeur de droit public au Département des sciences juridiques de l'Université du Québec à Montréal, UQAM.

[Retour au Sommaire](#)

susceptibles d'exister entre eux: l'État est-il associé à une religion? Or, les rapports entre l'État et les religions sont loin de se limiter à cet aspect de symbiose, si important soit-il : ils incluent aussi des facteurs comme l'adhésion ou non de l'État à des conceptions religieuses, le traitement égal ou non des cultes par l'État, l'hostilité ou non de l'État envers la pratique religieuse, etc. (Woehrling, 1998). Le concept de neutralité permet, mieux sans doute que celui de «religion d'État», d'embrasser toute la gamme des rapports État-religions.

La neutralité de l'État est une exigence découlant de normes juridiques préexistantes de nature constitutionnelle ou quasi constitutionnelle.

1. Dans l'arrêt *Big M Drug Mart*, la Cour suprême énonce l'un de ces fondements implicites, susceptibles d'activer une obligation de neutralité religieuse, soit le nécessaire respect des libertés fondamentales de conscience et de religion d'autrui. La Cour rappelle dans cette affaire que la liberté d'exercice de la religion comporte une dimension positive (liberté de croire ce qu'on veut, liberté de professer ses croyances) ainsi qu'une dimension négative (ne pas être forcé d'embrasser une conception religieuse, ni d'agir contrairement à ce qu'on croit). Mais la liberté de religion comporte aussi un élément relatif à la posture de l'État par rapport aux religions. Était contestée la validité d'une loi d'inspiration chrétienne qui interdisait de travailler le dimanche, sous peine de sanction pénale. La Cour suprême explique comment l'inscription dans la législation d'un précepte de conduite ouvertement inspiré du christianisme portait atteinte à la liberté de religion (p. 337):

Pour des motifs religieux, on interdit aux non-chrétiens d'exercer des activités par ailleurs légales, morales et normales. L'État exige de tous qu'ils se souviennent du jour du Seigneur des chrétiens et qu'ils le sanctifient. Or, protéger une religion sans accorder la même protection aux autres religions a pour effet de créer une inégalité destructrice de la liberté de religion dans la société.

2. Le droit d'être jugé par un tribunal impartial peut également entraîner une obligation de neutralité de l'État en matière religieuse se traduisant par des restrictions au port d'un signe religieux. Dans l'affaire

R. c. S. (R.D.), la Cour suprême rappelle l'importance du droit à un tribunal impartial, en soulignant que, «[p]our mériter le respect et la confiance de la société, le système de justice doit faire en sorte que les procès soient équitables et qu'ils paraissent équitables aux yeux de l'observateur renseigné et raisonnable» (par. 91). Le juge Cory souligne dans cette affaire la difficulté de maintenir l'apparence d'impartialité du juge dans une société caractérisée par le pluralisme culturel et religieux (par. 95):

Nos juges doivent être particulièrement sensibles à la nécessité non seulement d'être équitables, mais de paraître, aux yeux de tous les observateurs raisonnables, équitables envers les Canadiens de toute race, religion, nationalité et origine ethnique. Cette tâche est beaucoup plus difficile au Canada qu'elle ne le serait dans une société homogène. Des remarques qui passeraient inaperçues dans d'autres sociétés pourraient fort bien susciter une crainte raisonnable de partialité au Canada.

3. Une exigence de neutralité religieuse de l'État peut également être vue comme découlant du droit à la liberté et à la sécurité de la personne, un droit reconnu par nos chartes des droits. Dans l'affaire *Grant* (sur laquelle nous reviendrons plus loin), la division de première instance de la Cour fédérale puis la Cour d'appel fédérale ont examiné (mais ultimement rejeté) l'argument voulant que l'autorisation de porter un turban sikh dans l'exercice des fonctions de policier fût de nature à porter atteinte à ce droit.

4. Enfin, la neutralité religieuse de l'État peut être vue comme une nécessité fonctionnelle, lorsque son contraire – l'absence de neutralité – compromettrait l'efficacité de l'action étatique, voire exposerait l'agent de l'État à des risques pour sa sécurité. Il est bien établi en jurisprudence que la sécurité et l'accomplissement efficace des fonctions comptent parmi les facteurs qui permettent d'évaluer si une contrainte excessive est présente, rendant alors un accommodement déraisonnable.

En dehors de ces exigences de neutralité religieuse découlant de normes constitutionnelles ou quasi constitutionnelles préexistantes, les tribunaux canadiens ont parfois fait allusion à l'existence possible d'une convention constitutionnelle de

[Retour au Sommaire](#)

neutralité religieuse qui serait applicable à certaines catégories d'agents de l'État. Dans l'affaire *Grant*, la Cour fédérale (Section de première instance) a ainsi admis l'existence d'une convention de neutralité religieuse des policiers, convention selon laquelle la tenue vestimentaire de ceux-ci ne devait manifester aucune allégeance religieuse. Cette convention reposait sur la nécessité pour les forces policières de donner une apparence d'impartialité lorsqu'elles appliquent la loi. Cependant, la Cour a refusé d'attacher la moindre conséquence juridique à cette convention constitutionnelle, au nom du principe bien établi selon lequel une convention constitutionnelle n'a de force juridique que si elle a été intégrée dans un texte législatif, ce qui n'était pas le cas dans cette affaire. Comme le rappelait la Cour suprême dans l'affaire *Osborne*, à propos de la neutralité politique des fonctionnaires (pp. 86-87):

Par opposition aux diverses lois et règles de common law qui forment le «droit constitutionnel», les conventions ne peuvent être appliquées par les tribunaux que si elles se trouvent consacrées dans des lois adoptées par le législateur. Sous-jacente à cette distinction entre le droit constitutionnel et les conventions constitutionnelles est la différence qui existe entre le constitutionnalisme juridique et le constitutionnalisme politique. [...]

Bien que les conventions fassent partie de la Constitution canadienne au sens politique plus large, c.-à-d. au sens des principes démocratiques qui sous-tendent notre système politique et au sens des éléments qui constituent les rapports entre les différents ordres et organes de gouvernement, elles ne peuvent être appliquées par les tribunaux, à moins qu'elles ne soient intégrées dans un texte législatif. En outre, les lois entérinant les conventions constitutionnelles ne deviennent pas automatiquement partie intégrante du droit constitutionnel; au contraire, elles conservent leur caractère de lois ordinaires. S'il en était autrement, toute loi pouvant être considérée comme renfermant une convention

Il importe de souligner à ce propos que l'État ne pourrait selon nous, sans porter atteinte aux garanties contenues dans les chartes québécoise et canadienne des droits, imposer à l'ensemble de ses agents une interdiction de porter des signes religieux.

constitutionnelle équivaldrait à une modification de la Constitution, laquelle aurait échappé aux rigoureuses exigences du processus de modification constitutionnelle.

Une interdiction qui serait faite aux agents de l'État de porter des signes religieux, au nom d'une hypothétique convention constitutionnelle de neutralité religieuse, supposerait donc un support législatif, lequel comme toute règle de droit serait susceptible d'être évalué en fonction des garanties constitutionnelles, notamment le libre exercice de la religion et le droit à l'égalité.

Il importe de souligner à ce propos que l'État ne pourrait selon nous, sans porter atteinte aux garanties contenues dans les chartes québécoise et canadienne des droits, imposer à l'ensemble de ses agents une interdiction de porter des signes religieux. Une telle interdiction aurait très peu de chances de passer le test des articles 9.1 de la Charte québécoise et 1^{er} de la Charte canadienne. Rappelons que les deux chartes exigent que toute limitation apportée à l'exercice d'un droit fondamental – ici, la liberté religieuse des «agents» de l'État – réponde à un critère de proportionnalité. Or, l'un des éléments de ce critère consiste à s'assurer que cette limite portera le moins possible atteinte au droit en question (critère de l'atteinte minimale). Il est hautement improbable qu'une interdiction des signes religieux ne tenant aucunement compte de la nature des fonctions exercées par un agent de l'État (par exemple, de la fréquence et de la nature de ses contacts avec le public) réponde à ce critère.

L'approche fondée sur la proportionnalité fut d'ailleurs celle que la Cour suprême a retenue lorsqu'elle a déclaré inopérantes, dans l'affaire *Osborne*, les limitations apportées à la liberté d'expression des fonctionnaires au nom de l'obligation de neutralité politique de ceux-ci. Tout en étant d'avis que la préservation de la neutralité politique des fonctionnaires était un objectif suffisamment important pour justifier une limite à la liberté d'expression, la Cour a fait ressortir que l'interdiction de portée générale qui était en cause dans cette affaire ne tenait compte ni du rôle, ni du rang, ni de l'importance des diverses catégories de fonctionnaires dans la hiérarchie de la fonction publique (p. 99):

Retour au Sommaire

Il résulte des termes généraux et de la large portée de la disposition en cause que les restrictions s'appliquent à un grand nombre de fonctionnaires qui, dans une fonction publique moderne, remplissent des tâches de bureau ou des tâches techniques ou industrielles n'ayant absolument rien à voir avec l'exercice d'un pouvoir discrétionnaire susceptible d'être influencé de quelque manière par des considérations d'ordre politique. La nécessité de l'impartialité et même de l'apparence d'impartialité n'est pas uniforme à tous les échelons de la fonction publique. Comme l'affirme le juge en chef Dickson dans l'arrêt *Fraser*, précité: «Il ressort implicitement des motifs de l'arbitre que le degré de modération dont on doit faire preuve dépend du poste et de la visibilité du fonctionnaire» (p. 466). Appliquer à un sous-ministre et à un employé de cafétéria une norme identique me paraît aller vraiment trop loin.

Quatre cas de figure

Nous examinerons maintenant quatre cas de figure où sont susceptibles d'intervenir des considérations relatives à la neutralité de l'État en matière religieuse, soit ceux des élus, des juges, des policiers et des enseignants.

Les élus

À proprement parler, les élus ne sont pas des agents de l'État : plutôt, ils incarnent le pouvoir politique, dans ses fonctions législative ou exécutive. De plus, ils sont investis d'une légitimité unique, dérivée du principe démocratique.

Ce fait obligerait à lui seul à distinguer les élus des fonctionnaires ou des policiers : s'il est légitime de s'attendre à la neutralité de ces derniers, on ne saurait exiger d'un élu qu'il parût neutre, ce qui à notre avis serait un contresens. De plus, sur le plan de la philosophie politique, il nous semble que le respect du principe démocratique veut que les électeurs désignent, pour les représenter, ceux qu'ils veulent bien désigner. Nous en tenant au terrain qui est le nôtre, celui du droit, nous nous contenterons de faire

En somme, la partialité du juge apparaît comme une chose essentiellement contextuelle. Elle ne dépend pas en soi des caractéristiques personnelles ou de l'expérience de vie du juge, mais bien son attitude par rapport aux parties ou aux enjeux d'une cause.

observer qu'une telle interdiction non seulement serait une atteinte à la liberté religieuse de l'élu, mais qu'elle pourrait également être vue comme portant atteinte à ses droits politiques et démocratiques, garantis par les chartes des droits; enfin, qu'aucun des fondements qui seraient théoriquement susceptibles de sous-tendre une exigence de neutralité religieuse de l'État en pareille matière ne peut ici être invoqué : en effet, ni les libertés fondamentales d'autrui, ni le droit à l'égalité des citoyens, ni l'impartialité judiciaire, ni le droit la vie, à la liberté et à la sécurité, ni enfin des nécessités fonctionnelles ne s'opposent au port de signes religieux par un élu.

Nous concluons que si l'interdiction des signes religieux pour les élus ne se justifie pas sur le plan de la philosophie politique, elle ne se justifierait pas davantage sur le plan du droit.

Les juges

La légitimité du pouvoir judiciaire repose sur l'image d'impartialité de la justice. Entre autres, cette image d'impartialité s'exprime dans des symboles : par exemple, celui de la Justice qui, les yeux couverts, tient dans ses mains une balance; également, celui de la robe judiciaire, cette «relique» qui donne au procès, dit A. Garapon, une partie de sa force, car au sens propre elle revêt le juge de l'autorité, rappelant ainsi aux justiciables l'existence de la loi (Garapon, 1985).

Le port d'un signe religieux par un juge porterait-il atteinte à l'image d'impartialité du tribunal, au point où il serait justifié de l'interdire à l'ensemble de la magistrature?

Si la fonction judiciaire exige encore aujourd'hui le port de la toge dans la plupart des cas (mais non celui de la perruque, contrairement à une certaine image d'Épinal!), aucune règle ne semble cependant interdire spécifiquement au juge le port d'un signe religieux.

Le droit d'être jugé par un tribunal impartial suppose que le juge non seulement soit équitable, mais qu'il *paraisse* l'être aux yeux d'un observateur renseigné et raisonnable. Dans l'arrêt *Committee for Justice and Liberty*, le juge de Grandpré, de la Cour suprême, formulait le critère ainsi (p. 394):

La crainte de partialité doit être raisonnable et le fait d'une personne sensée et

Retour au Sommaire

raisonnable qui se poserait elle-même la question et prendrait les renseignements nécessaires à ce sujet. [...] Ce critère consiste à se demander «à quelle conclusion en arriverait une personne bien renseignée qui étudierait la question en profondeur, de façon réaliste et pratique. Croirait-elle que, selon toute vraisemblance, [le juge], consciemment ou non, ne rendra pas une décision juste?»

La jurisprudence en matière d'image d'impartialité de la magistrature est abondante. Les principes suivants se dégagent:

1° Les juges bénéficient d'une présomption d'impartialité². S'étant engagés par serment à administrer la justice avec intégrité, ils sont «tenus pour avoir une conscience et une discipline intellectuelle et être capables de trancher équitablement un litige à la lumière de ses circonstances propres³».

2° La crainte raisonnable de partialité doit être le fait d'une personne elle-même raisonnable, et non d'une personne «de nature scrupuleuse ou tatillonne⁴». Cette personne doit être sensée et bien renseignée. Elle doit être sensible à l'ampleur du racisme ou des préjugés dans une collectivité donnée⁵. Elle doit enfin être au courant de l'ensemble des circonstances pertinentes, y compris des traditions historiques d'impartialité et d'intégrité de la magistrature⁶ (voir le point 1°).

3° La crainte raisonnable de partialité est entièrement fonction des faits de l'espèce⁷. Un juge n'est pas partial dans l'absolu, il l'est par rapport aux parties ou aux enjeux d'une cause⁸.

4° L'impartialité n'est pas la neutralité (qui a été qualifiée d'illusion par la Cour suprême⁹). «La véritable impartialité n'exige pas que le juge n'ait ni sympathie ni opinion. Elle exige que le juge soit libre d'accueillir et d'utiliser différents points de vue en gardant un esprit ouvert.¹⁰»

5° Le fardeau d'établir la partialité du juge incombe à la personne qui en allègue l'existence¹¹. Il faut une *réelle probabilité* de partialité. Un simple soupçon est insuffisant¹².

6° En cas de réelle probabilité de partialité, on peut contester l'impartialité du juge dans une cause donnée¹³. Un mécanisme spécifique s'applique : celui de la récusation, un mécanisme par lequel le juge se

réfuse lui-même d'une cause ou peut être requis de le faire à la demande d'une partie.

En somme, la partialité du juge apparaît comme une chose essentiellement contextuelle. Elle ne dépend pas en soi des caractéristiques personnelles

Il ne nous semble pas que le seul fait que le juge porte un signe religieux suffise à renverser la présomption d'impartialité dont il doit bénéficier dans l'ensemble de ses fonctions. La présomption d'impartialité du juge repose sur les engagements solennels qu'il a pris en prêtant serment, et elle constitue l'un des fondements de notre système judiciaire.

ou de l'expérience de vie du juge, mais bien son attitude par rapport aux parties ou aux enjeux d'une cause. Cette attitude sera ou non biaisée par son expérience ou par ses caractéristiques personnelles, mais on ne saurait présumer de la partialité du juge.

«Il n'est pas plus probable que le juge noir soit prévenu en faveur des justiciables noirs que le juge blanc ne le soit en faveur des

justiciables blancs¹⁴ : tous les juges doivent jouir de la même présomption d'impartialité, quelle que soit leur race, couleur, religion ou origine nationale.

C'est pourquoi l'interdiction faite à un juge de porter un signe religieux au nom du droit à un procès impartial ne pourrait être elle-même que contextuelle, c'est-à-dire limitée à une cause précise, compte tenu de la nature des enjeux ou de l'identité des parties à cette cause (par exemple, dans une cause où serait en jeu la légalité du port d'un signe religieux qui serait également porté par le juge lui-même.). Le cas échéant, c'est par la voie normale, celle de la *récusation*, que le droit d'être jugé par un tribunal impartial sera mis en œuvre dans une telle situation.

En revanche, il ne nous semble pas que le seul fait que le juge porte un signe religieux suffise à renverser la présomption d'impartialité dont il doit bénéficier dans l'ensemble de ses fonctions. La présomption d'impartialité du juge repose sur les engagements solennels qu'il a pris en prêtant serment, et elle constitue l'un des fondements de notre système judiciaire. Il est préférable en ces matières de faire appel au sens de la déontologie du juge, en lui laissant alors le soin de déterminer d'abord s'il doit se récuser ou non dans une cause précise. Les parties pourront elles-mêmes déposer, en tout temps, une demande en ce sens, conformément aux règles normales de la procédure (civile ou pénale).

Ajoutons que la présomption d'impartialité du juge, lorsqu'il est question de signes d'appartenance religieuse, peut concourir à un enrichissement qualitatif de la justice. Dans l'affaire *R. c. S. (R.D.)*, la Cour suprême souligne (par. 119) que «rester neutre

Retour au Sommaire

pour le juge ce n'est pas faire abstraction de toute l'expérience de la vie à laquelle il doit peut-être son aptitude à arbitrer les litiges». La Cour fait observer que l'obligation d'impartialité :

ne veut pas dire qu'un juge n'amène pas ou ne peut pas amener avec lui sur le banc de nombreuses sympathies, antipathies ou attitudes. Tout être humain est le produit de son expérience sociale, de son éducation et de ses contacts avec ceux et celles qui partagent le monde avec nous. Un juge qui n'aurait pas connu ces expériences passées ~ à supposer que cela soit possible ~ manquerait probablement des qualités humaines dont a besoin un juge.

Au Québec, les caractéristiques de l'uniforme policier sont prévues dans un règlement. Le fondement législatif de celui-ci est la Loi sur la police, qui prévoit que le gouvernement peut ainsi établir les caractéristiques des uniformes des policiers.

Les policiers

Contrairement au juge, qui a l'obligation de se récuser d'une cause pour raison de partialité, le policier a rarement le privilège du recul; agissant dans l'instant, son image de neutralité est peut-être tout autant, et sinon davantage, une nécessité fonctionnelle qu'une exigence de principe.

Au Québec, les caractéristiques de l'uniforme policier sont prévues dans un règlement. Le fondement législatif de celui-ci est la *Loi sur la police*, qui prévoit que le gouvernement peut ainsi établir les caractéristiques des uniformes des policiers. La lecture du *Règlement sur les uniformes des corps de police municipaux* révèle à quel point les caractéristiques de l'uniforme policier sont normalisées : la tunique, le pantalon, le tissu, la ceinture, le képi, la chemise, la cravate, le paletot, les boutons, les souliers, les bottines, les chaussettes, le foulard, les accessoires et, bien sûr, les insignes font l'objet de normes détaillées. En principe, le degré de précision de ce règlement laisse peu de latitude pour d'éventuels assouplissements. Par exemple, les dispositions sur le port du képi paraissent interdire le port d'un couvre-chef comme le turban... qui n'est pas un képi. Précisons cependant que le directeur d'un service de police peut autoriser le port de toute autre pièce d'uniforme qu'il juge «utile ou nécessaire» et qui n'est «pas incompatible» avec ledit règlement.

Peut-on justifier, et sur quelle base, ce qui est susceptible d'entrer en conflit avec la liberté religieuse ainsi qu'avec le droit à l'égalité?

L'affaire *Grant*, déjà mentionnée, fournit des éléments de réponse à cette question. La GRC avait par avance autorisé le port du turban sikh, et des opposants au turban demandaient aux tribunaux de statuer que cette autorisation portait atteinte à leurs droits fondamentaux. Leurs prétentions faisaient appel à trois des fondements implicites de la neutralité de l'État (v. plus haut), soit le respect des libertés fondamentales d'autrui, le respect du droit à l'égalité des citoyens et enfin, le respect des principes de justice fondamentale dans l'application de la loi. Toutes ces prétentions furent cependant écartées par la Section de première instance de la Cour fédérale, puis par la Cour d'appel et ce, pour des motifs similaires. À propos des libertés fondamentales, les tribunaux ont rejeté l'argument d'une pression ou contrainte s'exerçant sur la population du fait de l'intégration de symboles religieux à l'uniforme d'un policier de la GRC. M^{me} la juge Reed, en première instance, expliqua pourquoi cet argument ne pouvait être retenu (pp. 201 et 202):

On ne m'a pas convaincue que les rapports entre un policier dont l'uniforme comporte un symbole de sa religion et un membre de la population portent atteinte à la liberté de religion de ce dernier. Ces rapports ne sont pas nécessairement de nature religieuse. Dans l'arrêt *Big M Drug Mart*, la disposition législative avait pour effet d'astreindre les gens à l'observance religieuse du dimanche, soit à considérer ce jour comme un jour de repos. Dans l'affaire *Zylberberg* [où la récitation obligatoire d'une prière dans une école primaire fut jugée attentatoire à la liberté de conscience des enfants], les tribunaux ont encore une fois conclu que la disposition législative, malgré une possibilité d'exemption, imposait une obligation de participer aux exercices religieux. La disposition se révélait d'autant plus coercitive qu'elle touchait de jeunes enfants, sensibles à la pression exercée par

[Retour au Sommaire](#)

leur groupe. Dans le cas des rapports entre un policier et un membre de la population, je ne vois aucune contrainte ni coercition exercée sur ce dernier qui le forcerait à adopter ou à partager les croyances ou les pratiques religieuses du policier. La seule activité imposée à la personne qui traite avec un tel policier est de constater l'appartenance religieuse du policier.

Les tribunaux écartèrent ensuite l'argument suivant lequel le port du turban – vu les pouvoirs d'enquête, d'arrestation et de poursuite qui sont confiés aux policiers – portait atteinte au droit des citoyens d'être traités dans le respect des principes de justice fondamentale. Ils notèrent le caractère «hautement spéculatif» de cet argument, rien n'ayant prouvé que quiconque avait subi, en raison de la présence du turban, une «atteinte» à sa «liberté ou à sa sécurité». Rien ne pouvait non plus que quiconque eut ressenti une crainte raisonnable de partialité dans un tel contexte. En première instance, la Cour a aussi invoqué la nature des fonctions exercées par un policier : en particulier, la Cour nota que toutes les fonctions policières ne comportent pas de contacts avec la population, ni ne supposent le port de l'uniforme.

Enfin, les tribunaux ont écarté dans cette affaire l'argument fondé sur la discrimination à l'endroit d'autres groupes. L'absence de toute preuve de discrimination affectant un autre groupe religieux (à qui, par hypothèse, on aurait refusé une dérogation au règlement sur l'uniforme) fut notée. M^{me} la juge Reed ajouta que l'argument de la discrimination exigeait également la prise en compte de la discrimination indirecte, de l'obligation d'accommodement raisonnable qui incombe aux employeurs, et enfin, de l'objectif d'encourager le recrutement de minorités visibles dans la GRC.

L'affaire *Grant* permet d'écarter à juste titre les arguments fondés sur les libertés fondamentales d'autrui, sur le droit à l'égalité et sur le droit au respect des principes de justice fondamentale. En revanche, elle n'aborde pas directement la question de savoir si la neutralité religieuse de l'État, en pareilles matières, n'est pas tout simplement une

Si on est frappé par la diversité des considérations militant en faveur d'une interdiction des signes religieux pour les «agents» de «l'État», on est frappé également par la capacité des concepts et des mécanismes juridiques actuels de prendre en compte les situations – somme toute, assez rares – où une telle interdiction est véritablement nécessaire.

exigence fonctionnelle, liée à l'accomplissement efficace des tâches et à la sécurité des policiers. Ces deux facteurs n'étaient cependant pas en jeu dans l'affaire *Grant*, n'ayant pas été soulevés par les requérants ni par l'employeur (qui défendait la légalité du port du turban). Comme nous l'avons signalé plus haut, la sécurité et l'accomplissement des tâches sont des éléments qui permettent de juger de l'existence ou non d'une contrainte excessive, dans le contexte de l'accommodement raisonnable. Il est certes possible

que le port d'un signe religieux par un policier aille à l'encontre de l'un ou l'autre de ces impératifs, sinon des deux. Dans de tels cas, le droit québécois de l'accommodement raisonnable permet donc d'y poser des limites.

Encore faudrait-il s'interroger sur ce que signifie ici l'image d'impartialité du policier, et se demander ensuite si l'accomplissement efficace des tâches et la sécurité des policiers exigent nécessairement l'interdiction des signes religieux pour *tous* les policiers et en *toutes* circonstances... Quant au premier aspect, on gardera à l'esprit que ce qui apparaît comme neutre aux «majoritaires» peut être perçu comme fortement marqué par la culture majoritaire, aux yeux du «minoritaire». Si l'on peut effectivement imaginer des situations où le port d'un signe religieux par un policier compromettrait sa mission (par l'image de partialité qui s'en dégagerait), on peut également en imaginer d'autres où le même signe religieux sera, au contraire, garant de la crédibilité du policier auprès de ceux auxquels il doit s'adresser. Nous aurions donc tendance à nous méfier d'une «solution» qui ne tiendrait pas compte de cette diversité des situations, parfois fort délicates, où une intervention policière est requise.

Quant au deuxième aspect, il faudrait également tenir compte – comme le suggèrent d'ailleurs les remarques de la juge de première instance dans l'affaire *Grant* – de la diversité des fonctions policières elles-mêmes, qui, outre les fonctions s'exerçant «sur le terrain», comportent également – par exemple – des fonctions administratives, d'analyse ou d'encadrement. Normalement, ces fonctions ne comportent pas de contacts avec le public, contacts qui seraient susceptibles de faire intervenir des considérations de sécurité ou d'accomplissement efficace des tâches.

[Retour au Sommaire](#)

Les enseignants

Là où le juge et le policier exercent une fonction de contrainte, l'enseignant exerce son métier dans le cadre d'une institution dont la mission, selon l'article 36 de la *Loi sur l'instruction publique*, est d'instruire, de socialiser et de qualifier. Il existe sans doute autant d'arguments pour respecter le port de signes religieux par les enseignants que d'arguments négatifs. Pensons ici à la liberté de religion (celle des élèves mais aussi celle des enseignants), à la nécessité d'exposer les enfants à la diversité religieuse, à l'autorité de l'enseignant, etc. Nous nous intéresserons ici aux arguments négatifs, qui font ressortir la diversité des considérations au nom desquelles une interdiction des signes religieux peut à tout le moins être envisagée... à défaut d'être nécessairement justifiée.

La législation scolaire québécoise, muette sur la tenue vestimentaire des enseignants, n'interdit pas le port de signes distinctifs, religieux ou non. Comme l'a rappelé la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse dans ses avis, une interdiction qui serait dirigée contre les signes distinctifs en général serait susceptible de constituer une atteinte à la liberté d'expression, alors qu'une interdiction dirigée spécifiquement contre les signes religieux serait à la fois une atteinte à la liberté religieuse et une forme directe de discrimination (CDPDJ, 1995).

En l'occurrence, l'idée d'interdire le port de signes religieux aux enseignants reposerait sur deux des fondements implicites de la neutralité de l'État, soit le respect des libertés fondamentales d'autrui et certaines nécessités fonctionnelles. Quant au respect des libertés fondamentales, on peut difficilement nier l'autorité que l'enseignant exerce sur élèves, ni que l'enseignant se doit d'exercer cette autorité d'une manière respectant la finalité de l'éducation, et non dans un but de prosélytisme. Toutefois, nous sommes d'avis, pour les raisons déjà évoquées,

qu'une interdiction générale des signes religieux ne tenant pas compte de l'âge des élèves, du caractère ostentatoire ou non du signe, de la nature des fonctions, de la matière enseignée, du contenu de l'enseignement et de l'attitude générale de l'enseignant passerait difficilement le test des articles 9.1 de la *Charte québécoise* et 1^{er} de la *Charte canadienne*.

Quant aux nécessités fonctionnelles, elles nous paraissent tenir à l'impact que pourraient avoir certains signes religieux sur la qualité de la relation pédagogique, particulièrement ceux qui masquent le visage de l'enseignante. Au cas où cette considération se révélerait pertinente, elle peut toutefois, selon nous, être facilement «accommodée» à l'intérieur du concept de la contrainte excessive via le critère de l'impact sur le bon fonctionnement de l'institution et ce, sans exiger l'intervention du législateur.

Sur l'ensemble de cette question, nous partageons l'opinion des intervenants qui, devant la Commission Bouchard-Taylor, ont proposé de miser sur le professionnalisme des enseignants plutôt que sur une interdiction. À ce propos, si la loi n'interdit pas aux enseignants de porter de signes religieux, ceux-ci sont néanmoins tenus par les chartes québécoise et canadienne des droits de respecter les libertés fondamentales des élèves. Également, la *Loi sur l'instruction publique* leur impose de prendre les moyens appropriés pour aider à développer chez les élèves le respect des droits de la personne (article 22). De ces obligations découle un devoir de réserve dans l'expression des convictions religieuses des enseignants, ainsi que l'obligation de donner l'exemple en matière d'éducation au respect et à la tolérance. C'est dans le cadre d'une telle normativité, et non dans celui d'une interdiction législative qu'il serait peut-être difficile de formuler et d'appliquer, qu'il conviendrait selon nous d'aborder cette question.

Au Québec, tant la fonction publique proprement dite qu'un très grand nombre d'organismes publics sont tenus par la loi de mettre en œuvre des programmes d'accès à l'égalité, et l'une de leurs obligations consiste à éliminer les obstacles qui, sous couvert de neutralité, nuisent à la représentation et à l'avancement des personnes qui appartiennent à ces groupes.

[Retour au Sommaire](#)

Conclusion

Si on est frappé par la diversité des considérations militant en faveur d'une interdiction des signes religieux pour les «agents» de «l'État», on est frappé également par la capacité des concepts et des mécanismes juridiques actuels de prendre en compte les situations – somme toute, assez rares – où une telle interdiction est véritablement nécessaire. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, une interdiction des signes religieux ne tenant pas compte de la réalité spécifique de chaque situation risquerait d'entrer en conflit avec des garanties constitutionnelles et quasi constitutionnelles.

À ces considérations d'ordre juridique, il faudrait ajouter l'impact qu'aurait une telle mesure sur la mise en œuvre des objectifs que s'est donnés la société québécoise en matière de représentation des groupes minoritaires. Au Québec, tant la fonction publique proprement dite qu'un très grand nombre d'organismes publics sont tenus par la loi de mettre en œuvre des programmes d'accès à l'égalité, et l'une de leurs obligations consiste à éliminer les obstacles qui, sous couvert de neutralité, nuisent à la représentation et à l'avancement des personnes qui appartiennent à ces groupes. On voit mal comment cet engagement solennel, prévu dans la législation et découlant du droit à l'égalité garanti par la *Charte québécoise*, pourrait être concilié avec une interdiction de porter des signes religieux, laquelle créerait un nouvel obstacle à la représentation de ces groupes. Peut-être, dans ce cas, faudrait-il s'interroger sur l'existence d'une réelle volonté de faire en sorte que les citoyens du Québec, dans une société de plus en plus diversifiée et pluraliste, se reconnaissent dans «l'État», à travers la personne de ses «agents». ●

BIBLIOGRAPHIE

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE, *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*, Montréal, La Commission, 1995.

GARAPON, Antoine. *L'âne portant des reliques. Essai sur le rituel judiciaire*; Paris, Centurion, 1985, aux pp. 68 à 71 (réédité en 2001 aux Éditions Odile Jacob sous le titre *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*).

WOEHLING, Jean-Marie. «Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français», (1998) *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 101, pp. 31-32.

Jurisprudence citée dans le texte

Chaput c. Romain, [1955] R.C.S. 834

Committee for Justice and Liberty c. Office national de l'énergie, [1978] 1 R.C.S. 369

Grant c. Canada (Procureur général), [1995] 1 C.F. 158, confirmé par la Cour d'appel : (1995) 125 D.L.R. (4th) 556 (C.F.A.).

Osborne c. Canada (Procureur général), [1991] 2 R.C.S. 69

R. c. Big M Drug Mart, [1985] 1 R.C.S. 295

R. c. S. (R.D.), [1997] 3 R.C.S. 484

1 Nous nous abstenons de parler de *laïcité*, terme qui, à ce jour, n'a pas de consistance juridique au Québec et au Canada bien qu'il ait émergé dans les débats sociopolitiques récents au Québec. Il est possible de distinguer entre une *laïcité narrative* (constituant le discours social ou le récit national) et une *laïcité juridique*, seule la première existant au Québec. Voir : Alessandro FERRARI, «De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit», dans B. Basdevant-Guillaumet et F. Jankowiak (dir.), *Le droit ecclésiastique en Europe à ses marges (XVIII-XX^{èmes} siècles)*, Leuven, Peeters, p. 333-345.

2 *R. c. Smith & Whiteway Fisheries*, (1994) 133 N.S.R. (2^d) 50 (C.A.); *R. C. Lin*, [1995] B.C.J. No 982 (QL); *R. c. S. (R.D.)* (précité), au par. 32 (jj. L'Heureux-Dubé et McLachlin) et au par. 117 (j. Cory).

3 *R. c. S. (R.D.)* (précité), au par. 32 (jj. L'Heureux-Dubé et McLachlin) citant : *U.S. c. Morgan*, 313 U.S. 409 (1941), à la p. 421.

4 *Committee for Justice and Liberty*, à la p. 395.

5 *R. c. S. (R.D.)*, au par. 111 (j. Cory).

6 *R. c. Elrick*, [1983] O.J. No. 515 (H.C.), au par. 14. Voir aussi *R. c. Stark*, [1994] O.J. No 406 (QL), au par. 74; *R. c. Lin* (précité), au par. 34.

7 *R. c. S. (R.D.)*, au par. 114 (j. Cory).

8 *Valente c. La Reine*, [1985] 2 R.C.S. 673, à la p. 685 : l'impartialité désigne «un état d'esprit ou une attitude du tribunal vis-à-vis des points en litige et des parties dans une instance donnée» (j. Le Dain).

9 Dans *R. c. S. (R.D.)*, au par. 34 (jj. L'Heureux-Dubé et McLachlin), se référant à : Benjamin N. CARDOZO, *The Nature of the Judicial Process*; New Haven, Yale University Press, 1921.

10 *Ibid.*

11 *R. c. Bertram*, [1989] O.J. No 2123 (QL); *R. C. Lin* (précité); *R. c. S. (R.D.)*, au par. 114 (j. Cory).

12 *R. c. Camborne Justices, Ex Parte Pearce*, [1954] 2 All E.R. 850 (Q.B.D.); *R. c. S. (R.D.)*, au par. 112 (j. Cory).

13 *R. c. S. (R.D.)*, au par. 113 (j. Cory).

14 *R. c. S. (R.D.)*, au par. 115 (j. Cory).

Retour au Sommaire

Recension de livre

L'interculturalisme: Un point de vue québécois

PAR GREGORY BAUM

Dans ce livre qui s'adresse aussi bien aux spécialistes qu'au grand public, le sociologue québécois Gérard Bouchard revient sur une perspective politique d'aménagement du pluralisme à la fois québécoise et internationale : l'interculturalisme. Celle-ci se veut un modèle d'intégration et de gestion de la diversité ethnoculturelle considérée sous toutes ses formes : la diversité issue de l'immigration, celle des minorités et celle du groupe majoritaire.

GÉRARD BOUCHARD

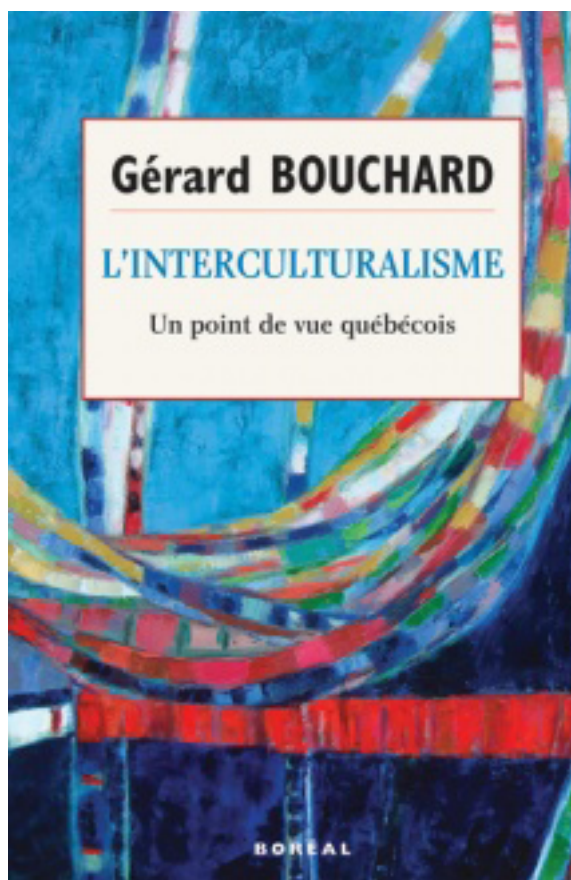
L'INTERCULTURALISME, Un point de vue québécois

Montréal, Éditions du Boréal, 2012, 288 pages.

En 1971, l'Assemblée nationale du Québec a rejeté la politique fédérale de multiculturalisme¹. La société québécoise a besoin d'une politique qui respecte le nouveau pluralisme tout en protégeant la culture d'accueil, minoritaire en Amérique du Nord. Plusieurs commentateurs parlent alors d'interculturalisme. Selon un texte gouvernemental récent :

La notion d'interculturalisme intervient comme moyen privilégié de sensibilisation à la diversité culturelle. Cela suppose une participation active de la société d'accueil à l'intégration des nouveaux arrivants en même temps qu'une connaissance et une compréhension mutuelles des différences culturelles.

Pour calmer l'intense débat public des années 2005 et 2006 sur les accommodements raisonnables, le gouvernement de Jean Charest crée la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (plus communément appelée Commission Bouchard-Taylor) chargée d'étudier les pratiques disputées, consulter la population et produire un rapport recommandant au gouvernement une politique pour gérer le pluralisme culturel et religieux. Gérard Bouchard, l'auteur de ce livre, a coprésidé avec Charles Taylor la commission qui a produit le rapport Bouchard-Taylor² publié en juin 2008. En gros, le mandat donné par le premier ministre consistait à analyser les enjeux qui sont associés aux



[Retour au Sommaire](#)

pratiques d'accommodement en tenant compte des expériences des autres sociétés en vue de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques soient conformes aux valeurs de la société québécoise.

Ce rapport a été bien reçu dans plusieurs milieux au Québec, mais il a été fortement critiqué par d'autres groupes. Pour avoir mis l'accent principal sur le respect du nouveau pluralisme culturel, on a accusé le rapport de reconnaître de façon insuffisante l'histoire, l'identité et l'héritage culturel du Québec. Puisque le rapport suggère que l'inquiétude de la population face à certaines coutumes culturelles et religieuses est causée par la perception biaisée produite par les médias, des commentateurs l'ont accusé de supposer que les

Québécois, manquant d'intelligence critique, se laissent facilement influencer par la publicité.

Prenant ces deux objections au sérieux, Gérard Bouchard modifie un peu, dans son récent volume, les positions prises dans le rapport. Il insiste maintenant sur le fait que l'interculturalisme, tout en étant ouvert au pluralisme, protège en même temps la culture fondatrice et la mémoire historique du peuple québécois, un aspect moins développé dans le rapport. Il reconnaît aussi que l'inquiétude de bien des Québécois devant le nouveau pluralisme n'est pas causée par une perception mal informée; elle est plutôt due à un défi objectif : l'adaptation d'une société se percevant comme homogène à un pluralisme culturel inédit, une difficulté présentement expérimentée par plusieurs sociétés occidentales.

Le rapport Bouchard-Taylor a suscité au Québec deux grands débats entre intellectuels, menés dans des livres, des revues et des articles du journal *Le Devoir*.

Le premier débat porte sur la relation entre l'identité québécoise et le pluralisme. D'un côté, des intellectuels soutiennent que l'attitude présentement dominante, d'abord soucieuse du bien-être des minorités, mine la conscience de l'identité et la mémoire historique de la société québécoise; de l'autre côté, le discours de ceux et celles pour qui le souci identitaire et l'accent sur la continuité culturelle représentent un nationalisme de droite qui menace la liberté des minorités et nuit aux valeurs démocratiques.

Gérard Bouchard entre en conversation avec ces intellectuels pour les convaincre que l'interculturalisme, recommandé dans le rapport Bouchard-Taylor, aide à résoudre ce débat tout en favorisant en même temps la fidélité de la société d'accueil à son histoire et le respect du pluralisme culturel. Par le dialogue, le respect mutuel et la coopération entre Québécois de souche et Québécois d'autres origines, l'identité québécoise s'enrichit sans perdre la mémoire de son histoire, et les minorités s'intègrent dans la vie de la société d'accueil sans abandonner leur propre mémoire culturelle.

On se souvient que le père Julien Harvey, dans les années 1990, a contribué à ce débat en mettant de l'avant la notion de culture publique commune. Cette édition du webzine prolonge ce débat.

Un deuxième débat, mené avec passion, porte sur la laïcité de l'État. Aujourd'hui, la grande majorité des Québécois et des Québécoises plaide pour la neutralité de l'État. Les droits acquis dont pouvaient longtemps se prévaloir les catholiques ne font plus consensus. De son côté, le rapport Bouchard-Taylor favorise une laïcité ouverte: l'État

laïc respecte les religions pratiquées au Québec et protège la liberté des pratiquants.

La laïcité ouverte et inclusive préconisée par Gérard Bouchard plaide notamment pour que l'on « mette l'accent sur le respect des différences ethnoculturelles dans les limites des valeurs fondamentales, en particulier l'égalité homme-

femme. L'auteur explique largement les contours de son point de vue. Cela implique, par exemple, que ceux et celles qui occupent une haute fonction dans l'État - comme les juges, les policiers, les gardiens de prison - n'ont pas le droit de porter de signes ostentatoires de leur foi personnelle; d'autre part, elle implique que les autres citoyennes et citoyens ont toute la liberté de manifester leur foi par des signes visibles, y compris les autres employés de l'État, comme les institutrices et infirmières.

Par contre, certains Québécois favorisent une laïcité plus stricte qui exclurait la religion de toute la place publique. Pour eux, la religion est une conviction purement personnelle, importante dans la vie de certaines personnes, mais qui ne doit pas intervenir dans la vie de la société. Dans la sphère publique, la religion devrait être invisible. L'auteur permet de voir ici comment les dynamiques qui relèvent de la sécularisation et de la laïcisation sont confondues dans le débat.

Gérard Bouchard n'a aucune sympathie pour la laïcité stricte. Il défend passionnément un modèle de laïcité ouverte recommandé par le rapport Bouchard-Taylor. Il affirme que l'optique de la laïcité stricte ne respecte pas la liberté religieuse proclamée par la Déclaration universelle des droits humains

l'inquiétude de bien des Québécois devant le nouveau pluralisme est plutôt due à un défi objectif : l'adaptation d'une société se percevant comme homogène à un pluralisme culturel inédit, une difficulté présentement expérimentée par plusieurs sociétés occidentales.

[Retour au Sommaire](#)

de l'ONU, soutenue par les Chartes canadienne et québécoise. Bouchard voit clairement que la laïcité stricte empêcherait l'intégration à la société de certains groupes d'origine immigrante et produirait même du mépris pour ces groupes. De plus, Gérard Bouchard expose sa pensée de façon assez accessible. Il ne parle d'ailleurs pas de laïcité pour caractériser un système propre à une société donnée. Il préfère en ce sens parler de régime de laïcité, car la forme concrète que prend la laïcité dépend en partie de l'histoire de la société : celle du Québec n'est pas nécessairement la même que l'on trouve dans d'autres pays.

Dans ce livre, l'auteur veut montrer que l'interculturalisme est la politique idéale pour le Québec, appréciant le pluralisme et mettant en valeur l'identité. L'auteur mentionne que l'interculturalisme proposé par le rapport, souvent critiqué au Québec, a été reçu favorablement dans plusieurs pays européens. Il mentionne aussi que le multiculturalisme adopté au Canada anglais, il y a quarante ans, est maintenant dénigré par plusieurs commentateurs politiques, inquiétés par le manque d'unité et d'identité dans le pays.

L'interculturalisme de Gérard Bouchard, un livre important, fait progresser le débat démocratique québécois. Le livre aura une influence bénéfique sur le débat public et sur les politiques adoptées par le gouvernement et les partis politiques. Pourtant, ce qui manque dans ce livre, ce sont des propositions de programmes concrets visant à faciliter et développer le dialogue, la connaissance de l'autre et la coopération interculturelle. Pour réaliser les promesses de l'interculturalisme, ne faut-il pas d'abord de l'emploi pour les gens d'origine immigrante et ensuite des échanges entre Québécois d'origines différentes à tous les niveaux de la société, dans les institutions et dans les quartiers? Jusqu'ici, le gouvernement du Québec ne s'est pas beaucoup engagé à faciliter les actions interculturelles. ●

1 L'auteur explique bien la genèse de l'interculturalisme québécois au 2^e chapitre de ce livre. Voir en particulier les pages 46 à 50. Gérard Bouchard souligne que « Les jalons principaux de ce cheminement sont les suivants : création du ministère de l'Immigrations (1968), rejet du multiculturalisme canadien (1971), adoption d'une Charte des droits et libertés de la personne (1975), institution du français comme langue officielle du Québec (1974, 1977), élaboration d'une politique dite de convergence culturelle (1978, 1981), rapport Chancy sur l'éducation interculturelle (1985), énoncé d'une politique de « contrat moral » (1990, 1991), entente Québec-Canada sur la responsabilité de l'immigration (1991), etc...».

2 Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008). *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation* - Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec. 307 p.

[Retour au Sommaire](#)



SOIRÉE SUR LA CHARTE DES VALEURS QUÉBÉCOISES

Remettre l'égalité citoyenne au cœur du débat

Le débat autour de la Charte des valeurs québécoises semble amalgamer des enjeux qui se situent à différents niveaux : liberté de conscience et de religion, principe de l'égalité homme-femme, neutralité de l'État, rapport entre minorités et majorité, place du religieux dans l'espace public, patrimoine historique et culturel, valeurs et identité nationales. La vision qui est promue par le gouvernement actuel tend aussi à induire une conception monolithique du groupe majoritaire et à nourrir l'illusion d'une définition non conflictuelle de la collectivité québécoise.

Il est urgent de recentrer le débat sur la charte des valeurs autour d'une vision du vivre-ensemble qui soit attentive aux enjeux de solidarité, d'exclusion et d'égalité citoyenne.

Nous en débattons avec :

Alexa Conradi, présidente de la Fédération des femmes du Québec;

Élisabeth Garant, directrice du Centre justice et foi et de la revue *Relations*;

Asmaa Ibnouzahir, membre du Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en islam;

Dominique Peschard, président de la Ligue des droits et libertés;

Michel Seymour, professeur au Département de philosophie de l'Université de Montréal.

Le jeudi 10 octobre 2013
de 19 h à 21 h 30

À la Maison Bellarmin
25, rue Jarry Ouest, Montréal
(métro Jarry ou De Castelnau)

CONTRIBUTION SUGGÉRÉE : 5 \$

Renseignements :
Mouloud Idir
514-387-2541, poste 243
midir@cjf.qc.ca

www.cjf.qc.ca/ve

Cette soirée est organisée par le secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi avec la collaboration de la Fédération des femmes du Québec et de la Ligue des droits et libertés.