

Université de Montréal
Université Panthéon-Assas Paris II

**LA FOI MUSULMANE ET LA LAÏCITÉ EN FRANCE ET AU QUÉBEC,
ENTRE RÉGULATION PUBLIQUE ET NÉGOCIATION QUOTIDIENNE**

Par
Bertrand Lavoie

FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
En vue de l'obtention du grade de LL.D. (Droit)

ÉCOLE DOCTORALE D'HISTOIRE DU DROIT, DE PHILOSOPHIE DU DROIT ET
DE SOCIOLOGIE DU DROIT DE L'UNIVERSITÉ PANTHÉON-ASSAS PARIS II
En vue de l'obtention du grade de docteur en droit

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de
Montréal en vue de l'obtention du grade de LL.D. (Droit)

Août 2016

© Bertrand Lavoie 2016

Résumé

La présente thèse a pour objet le port du hijab par des femmes musulmanes en situation professionnelle liée à l'État en France et au Québec. En nous appuyant sur la littérature juridique et sociologique, nous posons l'hypothèse qu'une femme musulmane travaillant pour l'État et portant le hijab adoptera un positionnement défavorable vis-à-vis de la laïcité si elle est confrontée à une interdiction de porter un signe religieux au travail, et inversement si elle est autorisée à le faire.

En France, la laïcité est un principe expressément mentionné en droit public français, faisant obstacle au port de signes religieux ostentatoires pour les agents publics et pour les élèves fréquentant les établissements scolaires publics, malgré les protections liées à la liberté de conscience. Au Québec, la laïcité se déploie dans un contexte de droit public administré en fonction de la common law. La jurisprudence constitutionnelle y a consacré certains éléments constitutifs d'une laïcité interprétée conjointement avec la liberté de religion, autorisant le port de signes religieux pour les agents publics. En puisant dans diverses lectures en droit et société afin de théoriser les liens pouvant exister entre le droit de l'État et la motivation d'acteurs sociaux, nous avons utilisé le concept de conscience du droit et adopté une méthodologie qualitative afin de mener 58 entretiens semi-directifs avec des femmes musulmanes portant le hijab qui sont agentes ou futures agentes publiques en France et au Québec. Suivant la perspective comparative adoptée dans la présente thèse, nous avons subdivisé notre échantillon en constituant un sous-échantillon de 28 entretiens en France et un autre de 30 au Québec.

Pour la majorité des répondantes de l'ensemble de l'échantillon, soit 47 sur 58, le positionnement vis-à-vis de la laïcité ne se fait ni sous la forme d'une pleine acceptation ni sous celle d'une nette opposition. Correspondant à un profil d'optimiste critique, les répondantes sont en majorité plutôt pragmatiques et critiques au regard de la laïcité, négociant au quotidien leur positionnement quant à ses fondements et à ses applications. Bien qu'elles soient largement en désaccord avec l'interdiction de porter un signe religieux au travail, ce désaccord ne fonde pas automatiquement un positionnement défavorable vis-à-vis de la laïcité. Ces résultats nous permettent de conclure que, pour une agente ou une future agente publique et musulmane qui porte le hijab, se positionner de manière nuancée et pragmatique vis-à-vis de la laïcité a des implications moins désavantageuses pour elle, tant sur le plan de la croyance religieuse que sur le plan professionnel. D'une part, nous pensons que ces résultats peuvent s'expliquer par la présence d'une situation sociale souvent désavantageuse pour une femme musulmane portant le hijab, doublée d'une rude négociation publique des dynamiques identitaires, ce qui fragilise cette position d'optimisme critique et explique alors que toutes les répondantes n'ont pas adopté ce profil. D'autre part, nous pensons que la nature indéterminée de la laïcité pour les répondantes, associée à une pratique de la religion musulmane fondée sur une volonté personnelle d'arrimer les certitudes subjectives à la réalité professionnelle contribue au maintien d'une telle posture d'optimiste critique.

Mots-clés : liberté de religion; laïcité; conscience du droit; islam et hijab; sociologie du droit; sociologie des religions; droit et religion; multiculturalisme; diversité religieuse.

Abstract

This dissertation concerns the wearing of the hijab by Muslim women in government work situations in France and Quebec. On the basis of existing legal and sociological literature, we present the hypothesis that a Muslim woman who works for the State and wears a hijab will adopt a negative position toward *laïcité* if she is faced with a ban on the wearing of religious symbols at work, and the opposite will occur if she is allowed to wear a hijab.

In France, *laïcité* is a principle that is specifically mentioned in French public law, which impedes the wearing of conspicuous religious symbols by public agents or students in public schools, in spite of safeguards connected to freedom of conscience. In Quebec, *laïcité* unfolds in a context of public law administered according to common law. Constitutional jurisprudence has accorded it certain components characteristic of a type of *laïcité* that is interpreted jointly with freedom of religion and authorizes the wearing of religious signs by public agents. Drawing on various readings in law and society in order to theorize the connections that may exist between State law and the motivation of social actors, we have used the concept of legal consciousness and have employed qualitative methodology to conduct 58 semi-directed interviews with Muslim women who wear a hijab and are either current or future public employees in France and Quebec. In keeping with the comparative perspective employed in this dissertation, we have subdivided our sample to create a subsample of 28 interviews in France and another which includes 30 in Quebec.

For most of the respondents in the overall sample, namely 47 out of 58, their position toward *laïcité* takes neither the form of full acceptance nor of clear opposition. Corresponding to a critical optimistic profile, the majority of the respondents are rather pragmatic and critical toward *laïcité*, negotiating their position on a daily basis as concerning its foundation and its application. While they are predominantly in disagreement with the ban on wearing religious symbols at work, this disparity does not automatically create a negative position toward *laïcité*. From these results, we can conclude that for a current or future public Muslim employee who wears a hijab, taking a nuanced pragmatic position toward *laïcité* has less unfavourable implications for her, in connection with both her religious beliefs and her career. On one hand, we feel that these results demonstrate the fact that social situations are often unfavourable for Muslim women wearing a hijab, coupled with difficult public negotiation of identity dynamics, which weakens this position of critical optimism and therefore explains why not all of the respondents have adopted this profile. On the other hand, we believe that the indeterminate nature of *laïcité* for the respondents, combined with their practice of the Muslim religion being rooted in a personal desire to anchor subjective convictions to professional realities, helps to maintain such a critical optimist position.

Keywords: freedom of religion; *laïcité*; legal consciousness; Islam and hijab; sociology of law; sociology of religion; law and religion; multiculturalism; religious diversity.

Table des matières

INTRODUCTION	1
0.1. Une comparaison entre la France et le Québec.....	11
0.1.1. Une démarche comparative : <i>pourquoi</i> comparer ?.....	13
0.1.2. La méthode comparative : <i>comment</i> comparer ?	14
0.1.2.1. L'approche préconisée : une comparaison par croisement thématique.....	15
0.2. L'apport interdisciplinaire du droit et de la sociologie.....	16
0.2.1. Les bases épistémologiques d'une recherche interdisciplinaire	17
0.2.2. Dépasser l'aporie entre les approches interne et externe : pour une étude du droit <i>dans</i> la société.....	21
0.3. Déroulement et résultats attendus	24
 PREMIÈRE PARTIE	
LA RÉGULATION PUBLIQUE DE LA FOI MUSULMANE.....	29
 CHAPITRE 1	
VERS UNE RÉGULATION PUBLIQUE	
DE LA FOI MUSULMANE.....	31
1.2. L'attention portée au hijab, une question de contexte	32
1.2.1. Un contexte d'insécurité relié à l'islam	32
1.2.1.1. L'État de droit devant la montée de l'insécurité	34
1.2.1.2. Le hijab, entre invisibilité et survisibilité	35
1.2.2. Des immigrations musulmanes qui remettent en question les modèles d'intégration	39
1.2.3. Un « retour de la religion » au sein de sociétés marquées culturellement par le catholicisme	47
1.2.3.1. Un « retour du religieux » ?	50
1.2. Une accélération de l'attention portée au hijab depuis le début des années 2000.....	56
1.1.2. Le hijab au sein des établissements scolaires en France et au Québec.....	56
1.1.2.1. L'approche permissive du Conseil d'État en 1989	57

1.1.2.2. Un parcours fondé sur l'autorisation en droit québécois.....	60
1.1.2.3. Les signes religieux à l'école : de l'autorisation à l'interdiction en France	63
1.1.2.4. Une « extension » de la laïcité?	70
1.1.2.5. L'émergence d'interrogations importantes au Québec : l'autorisation du port du kirpan à l'école publique	71
1.3. Conclusion : un hijab, deux sociétés.....	76
CHAPITRE 2	
L'INTERFACE ENTRE LE DROIT ET LA RELIGION :	
LA PROTECTION DE LA LIBERTÉ DE RELIGION	79
2.1. La liberté de religion en droit public français et québécois	80
2.1.1. La protection au moyen de la liberté de conscience en droit français	83
2.1.2. Une interprétation large et libérale en droit québécois	88
2.1.3. L'émergence du principe de non-discrimination en droit français.....	92
2.1.4. L'accommodement raisonnable en droit québécois	94
2.2. La définition juridique de la religion	99
2.2.1. La définition juridique de la religion en France : entre objectivité et subjectivité .	99
2.2.2. La définition juridique de la religion au Québec : la sincérité de la croyance.....	102
2.3. La limitation de la liberté de religion.....	107
2.3.1. La limitation du droit à la liberté de religion : l'importance de la loi et de l'ordre public en droit français.....	108
2.3.2. La limitation du droit à la liberté de religion : le principe de proportionnalité en droit québécois et canadien.....	112
2.3.3. Le « vivre-ensemble » comme composante novatrice de l'ordre public en droit français.....	118
2.3.4. Le maintien relatif d'une interprétation large et libérale en droit québécois.....	123
2.4. Conclusion : les incertitudes du droit à la liberté de religion	129
CHAPITRE 3	
L'INTERFACE ENTRE LE DROIT ET LA RELIGION :	
L'ENCADREMENT DE LA LAÏCITÉ	131
3.1. Les parcours de la laïcité en France et au Québec	131
3.1.1. La laïcité en France, un principe de droit objectif	134

3.1.2. La laïcité au Québec, un principe jurisprudentiel	136
3.1.3. La laïcité en France, caractère fondamental de la République	138
3.1.3.1. La laïcité sous le prisme du républicanisme	140
3.1.3.2. La séparation des Églises et de l'État en France	142
3.1.4. Le développement d'une laïcité « silencieuse » au Québec et au Canada	145
3.1.4.1. La laïcité sous le prisme d'une éthique du pluralisme.....	148
3.2. L'abstention de l'État et pour le fonctionnaire en matière d'affaires religieuses	153
3.2.1. L'abstention de l'État français en matière d'affaires religieuses.....	154
3.2.1.1. Des exceptions à l'abstention	158
3.2.2. De l'absence de religion d'État en droit québécois.....	161
3.2.2.1. Des exceptions à l'abstention : le cas des écoles confessionnelles catholiques et protestantes	163
3.2.3. L'exigence de neutralité pour l'agent public	166
3.2.3.1. L'exigence de neutralité pour l'agent public en France, un devoir de réserve	166
3.2.3.2. L'exigence de neutralité pour l'agent public au Québec, une présomption de neutralité	173
3.2.3.3. Une approche permissive mise en doute.....	177
3.2.3.4. La crise des accommodements raisonnables : un tournant	178
3.2.3.5. Des propositions de loi qui visent l'interdiction.....	181
3.3. La laïcité traversée par des traditions juridiques.....	187
3.3.1. Les traditions juridiques de droit civil et de common law	187
3.3.2. La prépondérance du législateur et l'importance de la sécurité juridique au sein de la tradition de droit civil.....	190
3.3.3. Le Québec, terre de bijuridisme.....	194
3.3.3.1. L'importance du juge et du pragmatisme dans la tradition de la common law	196
3.4. Conclusion : laïcité, laïcités ?	199
CONCLUSION	
DE LA PREMIÈRE PARTIE	201

DEUXIÈME PARTIE	
LA NÉGOCIATION QUOTIDIENNE	
DE LA FOI MUSULMANE AVEC LA LAÏCITÉ.....	203
CHAPITRE 4	
ÉTUDIER LA CONSCIENCE DU DROIT,	
ÉCOUTER LES RÉCITS DE VIE	205
4.1. Se situer vis-à-vis de la laïcité : une question de droit et de société	207
4.1.1. Étudier ensemble le droit positif et le non-droit positif	208
4.1.1.1. Le droit dans tous ses états ou l'hypothèse du pluralisme juridique	210
4.1.2. Placer l'acteur au centre de l'étude du droit.....	213
4.1.2.1. De l'internormativité au droit vivant.....	215
4.1.2.2. Entre individus et société : le contexte social du droit.....	218
4.2. Analyser des histoires de vie, étudier l'identité narrative par la rencontre	221
4.2.1. L'interprétation des récits de vie	223
4.2.1.1. Vers une théorisation des données.....	226
4.2.2. La constitution de l'échantillon de recherche.....	229
4.2.3. Les techniques de recrutement et le déroulement des entretiens	233
4.2.4. L'éthique de la relation entre le chercheur et la participante	234
4.2.5. Présentation de l'échantillon	238
4.4. Conclusion : la recherche qualitative et ses limites	240
CHAPITRE 5	
DES PARCOURS RELIGIEUX FACE À LA LAÏCITÉ.....	243
5.1. Être fille de l'islam : des parcours qui convergent vers des sentiers balisés	245
5.1.1. Le Coran et la Sunna : deux sources « juridiques » fondatrices en islam.....	246
5.1.1.1. L'islam, un ensemble de règles et de repères	249
5.1.1.3. S'identifier à la communauté de foi ?.....	252
5.1.2. Des trajectoires de foi menant au port du hijab	253
5.1.2.1. Le porter pour la première fois : entre héritage, hasard et quête personnelle	254
5.1.3. Des histoires de vie marquées par le monde professionnel, des parcours qui	
remettent en question l'environnement familial.....	257
5.1.3.1. Porter le hijab pour les bonnes raisons	259

5.1.4. Les exemples de Nora et de Manelle	261
5.2. Se situer vis-à-vis de la laïcité : entre confiance, combat et optimisme	264
5.2.1. Les profils minoritaires confiant et combatif.....	265
5.2.1.1. Les profils minoritaires et le sentiment de discrimination.....	269
5.2.2. Le profil majoritaire optimiste critique.....	270
5.2.2.1. Laïcité et sentiment d'appartenance	275
5.2.2.2. Les exemples de Rehiba et de Marwa.....	276
5.2.2.3. La religion au travail : entre représentation et esquive	279
5.2.2.4. Les exemples de Wafa et de Najia.....	285
5.2.3. Des profils et des facteurs significatifs	287
5.3. Conclusion : des musulmanes « avec » la laïcité.....	289
CHAPITRE 6	
ÊTRE OPTIMISTE CRITIQUE VIS-À-VIS DE LA LAÏCITÉ	291
6.1. La confirmation partielle de l'hypothèse : la convergence vers une posture d'optimiste critique	292
6.2. Les facteurs défavorisant une posture d'optimiste critique	295
6.2.1. Une situation sociale souvent désavantageuse.....	296
6.2.2. Une identité soumise à une rude négociation des frontières identitaires	300
6.2.2.1. La femme musulmane peut-elle parler ?.....	305
6.3. Les facteurs favorisant une posture d'optimiste critique.....	311
6.3.1. La laïcité, un pouvoir indéterminé.....	311
6.3.2. Religion et agentivité : une croyance religieuse fondée sur une certitude subjective	315
6.3.2.1. Entre sincérité et validité : une autovalidation du croire	320
6.3.2.2. Du droit à la religion vécue : un regard sur l'appropriation personnelle du religieux	323
6.4. Conclusion : être optimiste critique, une position fragile	328
CONCLUSION	
DE LA DEUXIÈME PARTIE	331
CONCLUSION.....	333

Législation et jurisprudence citées.....	343
Bibliographie.....	348
ANNEXE A	
L'affaire des foulards (1989-2004)	i
ANNEXE B	
L'affaire du kirpan (2001-2006).....	vi
ANNEXE C	
Certificat d'approbation éthique.....	xvii
ANNEXE D	
Formulaire de consentement.....	xxi
ANNEXE E	
Lettre de remerciement	xxiii
ANNEXE F	
Présentation détaillée des participantes	xxiv

Liste des tableaux

Tableau 1. Portrait des participantes rencontrées en France et au Québec selon le profil professionnel, le pays de naissance, le pays d'origine des parents, l'âge et le statut matrimonial.....	239
Tableau 2. Déclinaisons de la conscience du droit concernant la laïcité.....	288
Tableau 3. Portrait détaillé des participantes rencontrées en France.....	Annexe F
Tableau 4. Portrait détaillé des participantes rencontrées au Québec.....	Annexe F

Liste des abréviations

AJDA	Actualité juridique droit administratif
AJFP	Actualité juridique de la fonction publique
APD	Archives de Philosophie du Droit
Art.	Article
ASSR	Archives de Sciences Sociales des Religions
BOEN	Bulletin officiel de l'Éducation nationale
CAA	Cour administrative d'appel
CC	Conseil Constitutionnel
CdeD	Cahiers de Droit
CDPDJ	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec
CE	Conseil d'État
CEDH	Cour européenne des droits de l'homme
CFCM	Conseil français du culte musulman
CGCT	Code général des collectivités territoriales
CJAD	Chronique de jurisprudence administrative française
CJCE	Cour de Justice des Communautés européennes
CJUE	Cour de Justice de l'Union européenne
Cass. Ass.	Cour de cassation Assemblée plénière
Cass. crim.	Arrêts de la chambre criminelle de la Cour de cassation
Chron.	Chronique
CmEDH	Commission européenne des droits de l'homme
Concl.	Conclusion
CPER	Comité plurifacultaire en éthique de la recherche de l'Université de Montréal
CvEDH	Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales
D	Recueil Dalloz
DA	Droit administratif
DDHC	Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen
Déc.	Décision
FNMF	Fédération nationale des musulmans de France
GAJA	Grands arrêts de la jurisprudence administrative
Gaz. Pal.	Gazette du Palais

JCPA	La Semaine juridique (JurisClasseur périodique) édition administration et collectivités territoriales
JCPG	La Semaine juridique (JurisClasseur périodique) édition générale
JO	Journal officiel
Id.	Idem
LGDJ	Librairie générale de droit et de jurisprudence
OJLS	Osgoode Journal of Legal Studies
OUP	Oxford University Press
Par.	Paragraphe
Préc.	Précité
PUF	Presses universitaires de France
PUM	Presses de l'Université de Montréal
QPC	Question prioritaire de constitutionnalité
Rec.	Recueil des arrêts du Conseil d'État
Req.	Requête
RCC	Recueil du Conseil constitutionnel
RCS	Recueil de la Cour Suprême du Canada
RDLF	Revue des droits et libertés fondamentaux
RDP	Revue de droit public et de la science politique en France et à l'étranger
RD McGill	Revue de Droit de McGill / McGill Law Journal
RDUS	Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke
RFDA	Revue française de droit administratif
RGD	Revue général de droit
RJC	Recueil de jurisprudence constitutionnelle
RJT	Revue Juridique Thémis
RIDC	Revue internationale de droit comparé
RTDC	Revue Trimestrielle de Droit Civil
RTDH	Revue trimestrielle des droits de l'Homme
RUDH	Revue universelle des droits de l'Homme
SAAQ	Société d'assurance automobile du Québec
Sec.	Section
Suiv.	Suivante(s)
UOIF	Union des organisations islamiques de France
UTLJ	University of Toronto Law Journal

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier les 58 répondantes qui ont gentiment accepté de participer à la présente recherche. Je garde d'excellents souvenirs de ces rencontres enrichissantes, de ces femmes remplies de lucidité, mais également d'espoirs devant la place qu'elles occupent en société. J'espère que la présente thèse sera à la hauteur de leurs attentes.

Je remercie mes deux directeurs de recherche, M. Olivier Beaud et M. Luc B. Tremblay, qui m'ont accompagné dans cette belle aventure intellectuelle depuis quatre ans. Ils ont consacré beaucoup de leur temps à bien me guider tout au long de la présente thèse, alors que je sais avoir emprunté certains sentiers sociologiques qui leur étaient moins familiers. Je remercie mes professeurs de la Faculté de droit de l'Université de Montréal pour les séminaires doctoraux qui ont précédé la rédaction, en particulier M. Pierre Noreau, M. Jean Leclair, M. Michel Morin et M^{me} Violaine Lemay. Un grand merci à M. le Doyen Jean-François Gaudreault-DesBiens pour son séminaire en théorie du droit, mais aussi parce qu'il m'a accepté à certaines conditions au programme de doctorat, en plus de me diriger en tant qu'assistant de recherche. J'adresse aussi mes remerciements aux membres du groupe de recherche *IRTG Diversity* du Centre canadien d'études allemandes et européennes, pour leur encadrement, en particulier M^{me} Elizabeth Tutschek, M. Phillip Rousseau, M. Till van Rahden, M^{me} Barbara Thériault et M. Laurence McFalls. Je remercie aussi M^{me} Solange Lefebvre, qui m'a recruté pour un projet de recherche sur la diversité religieuse. Je tiens également à remercier la directrice du Centre for Socio-Legal Studies de l'Université d'Oxford, M^{me} Marina Kurkchiyan, qui m'a reçu dans ce merveilleux centre, en plus de me fournir un bureau de travail lors de mon séjour à l'automne 2014. Je remercie M. Philippe Portier, qui m'a accueilli à son séminaire enrichissant sur la laïcité au cours de l'année 2013-2014 à l'École pratique des Hautes Études, à Paris. Je remercie de plus ces professeurs qui ont bien voulu m'accorder de leur temps afin de discuter de la présente thèse : M^{me} Valérie Amiraux, M. David Koussens, M. Paul Eid, M^{me} Pascale Fournier et M^{me} Lori Beaman.

Je suis reconnaissant de l'aide financière que j'ai reçue au cours des dernières années du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, de la Faculté des études supérieures et postdoctorales, du groupe *IRTG Diversity* et de la fondation Alan B. Gold. Je tiens à remercier la direction du Cégep André-Laurendeau, qui a consentie à m'accorder un congé de perfectionnement afin de terminer mon doctorat. Je remercie aussi M^{me} Stéphanie Pham-Dang, de la bibliothèque de droit de l'Université de Montréal, pour son aide précieuse à la présente recherche. Je remercie Mme Stéphanie Gravel, Mme Kaisa Vuoristo, Mme Maria Tagliente, Mme Sarah Pröwrock, M. Léon Grimard, Mme Carola David, M. Philipp Rousseau, M. François Guay et M. Hubert Forcier pour leur relecture et leurs commentaires. Aussi, je tiens à remercier mes parents, Nicole et Marc, qui m'ont toujours encouragé et soutenu dans cette merveilleuse aventure que sont les études supérieures.

J'exprime enfin toute ma tendresse à mon épouse Alexa pour son écoute, sa patience et sa franchise. La compréhension dont elle a fait preuve et l'amour qu'elle me donne tous les jours m'ont encouragé à persévérer dans ma démarche. Elle est pour moi l'étincelle sans laquelle la présente thèse n'aurait jamais vu le jour.

Avant-propos

L'intérêt pour les questions soulevées dans la présente thèse remonte à l'automne 2007, dans le contexte des travaux tenus par la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles mise en place par le gouvernement du Québec en guise de réponse à ce qu'il a été convenu d'appeler la « crise des accommodements raisonnables ». Afin de remplir son mandat de consultation populaire, la Commission tenait plusieurs assemblées publiques dans toutes les régions du Québec.

Le principe était assez simple : chaque personne venait au micro afin de s'exprimer sur ce qu'elle pensait de la place du religieux et des immigrants dans la société québécoise. Les assemblées duraient en moyenne de deux à trois heures et étaient très courues, le tout étant transmis en direct à la télévision publique. Étant étudiant au premier cycle en sociologie à ce moment-là, j'ai décidé d'assister, avec des proches, à une assemblée qui se tenait dans ma ville natale.

J'écoutais les participants – certains avec qui j'ai passé mon enfance – venir au micro, l'un après l'autre, pour discuter de leurs préoccupations et de leurs inquiétudes concernant l'avenir de la société. J'ai été marqué par cette confusion et cette crainte de l'« autre », souvent présenté comme étant inconnu et différent. Je le suis encore aujourd'hui. Je me souviens m'être dit que je voulais absolument comprendre ce à quoi je venais d'assister, que je devais saisir la nature de cette confusion.

Cette réaction m'a sûrement donné l'élan pour entreprendre des études en sociologie à la maîtrise, où j'ai rédigé un mémoire portant justement sur les dynamiques à l'œuvre au Québec en matière de gestion de la diversité culturelle et religieuse. C'est alors, en approfondissant ces questions, que des études en droit qui m'ont semblé pertinentes et nécessaires. Études qui ont, je l'espère, contribué à enrichir ma compréhension de ces enjeux de droit et de religion qui traversent toujours aujourd'hui la société dans laquelle j'ai d'abord été socialisé.

INTRODUCTION

Nos institutions démocratiques reposent sur la *croyance*; il n'y a pas de pluralisme sans respect des personnes ; pour exercer la contrainte, les pouvoirs politiques ont besoin de la légitimité ; le droit comporte tant de conventions et de rituels, parfois surannés, qu'il serait bouleversé jusque dans ses fondements si nous ne lui portions une confiance malgré tout inaltérable.

Fernand Dumont

La présente thèse a pour objet le port du hijab par des agentes publiques en France et au Québec. Le terme arabe « hijab » est régulièrement traduit en français par le mot « voile » et sert à désigner le foulard qui est porté, le plus souvent, par des femmes musulmanes afin de se couvrir les cheveux. Parfois associé à la politisation de l'islam au Moyen-Orient et à la situation iranienne des années 1970, il est aujourd'hui redéployé dans un contexte de consommation de masse, notamment au sein des sociétés occidentales. Dans ces contextes, l'appropriation du hijab par des femmes musulmanes, particulièrement celles qui sont scolarisées et actives sur le plan professionnel, peut nous en apprendre davantage sur la dynamique socioreligieuse vécue par celles-ci que sur les régimes politiques conservateurs du Moyen-Orient.

Le port du hijab est intimement lié à la visibilité de l'islam dans la sphère publique. On peut dire, avec Effie Fokas, qu'une discussion sur l'islam au sein des sociétés occidentales se fait rarement comme une marche tranquille dans un parc¹⁻². L'image publique de l'islam en Occident est terriblement mauvaise. Elle est associée au terrorisme et à l'accumulation d'attentats commis en son nom, accumulation qui semble s'accroître depuis le début des années 2000, notamment en Europe. Plus récemment, la France a été la cible d'attentats terroristes dévastateurs, en 2015 et en 2016. Le Canada a également fait l'expérience d'attentats terroristes commis au nom de l'islam à l'automne 2014, bien que les impacts aient été moins retentissants qu'en France.

Ces attentats ont contribué à faire perdurer une dégradation certaine de l'image publique de l'islam et, par le fait même, de la femme musulmane portant le hijab. La représentation publique de cette religion est souvent configurée de manière négative : l'islam est devenu un problème public important³. La figure publique du musulman ou de la musulmane en Occident est souvent présentée comme celle d'un individu qui est davantage lié à des obligations

¹ Pour la citation des références, nous utilisons le guide suivant, au moyen du logiciel de références bibliographiques Zotero : Didier LLUELLES, *Guide des références pour la rédaction juridique*, 7e éd., Montréal, Thémis, 2008; Concernant les normes de présentation, nous utilisons le guide suivant : *Guide de présentation des mémoires et des thèses de l'Université de Montréal*, Montréal, Faculté des études supérieures et postdoctorales, 2015, en ligne : <<http://www.fesp.umontreal.ca/fileadmin/Documents/Cheminement/GuidePresentationMemoiresTheses.pdf>> (page consultée le 3 juin 2016).

² Effie FOKAS, « Islam In Europe: The Unexceptional Case », (2011) 24-1 *Nordic Journal of Religion and Society* 1-17, 1.

³ L'islam, avec un i minuscule, renvoie à l'islam-religion, alors que l'Islam avec un I majuscule renvoie plutôt à l'Islam-civilisation. Dans la présente thèse, il sera surtout question de l'islam avec un i minuscule, soit l'islam-religion. Concernant cette distinction, on peut notamment consulter Micheline LABELLE, François ROCHER et Rachad ANTONIUS (dir.), *Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 19.

religieuses qu'à des obligations citoyennes, tout en étant plus ancré dans une identité religieuse que dans une identité civique.

Devant cette problématique, la laïcité est souvent proposée à titre de solution publique. En France, ce principe qui a été institutionnalisé assez tôt avec la Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État⁴ et plus tard introduit dans la Constitution du 4 octobre 1958 à l'art. 1^{er}⁵. En droit public français, la laïcité fait obstacle au port de signes religieux ostentatoires pour les agents publics, ce qui inclut le hijab⁶. De plus, fut adoptée, en 2004, à la suite à de longs débats publics, une loi qui vise à interdire les mêmes types de signes religieux, cette fois pour les élèves fréquentant les établissements scolaires préuniversitaires publics, c'est-à-dire les écoles, collèges et lycées⁷.

Or, la laïcité n'est pas seulement une affaire de droit. On peut dire qu'en France, elle se conjugue à certaines orientations relatives à la philosophie politique. Largement répandue dans les sphères politique et médiatique, l'orientation dite du « républicanisme », qui conçoit la société comme un corps social appelant à l'unité en fonction de valeurs communes, propose régulièrement une conception forte et stricte de la laïcité. Sur la scène politique, on peut dire que la droite française n'hésite pas à utiliser la laïcité afin de renforcer son discours sur

⁴ Loi du 9 décembre 1905 *concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, J.O. n°336 du 11 décembre 1905, p. 7205. Ci-après «Loi de 1905».

⁵ Art. 1^{er} :

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

⁶ *Mlle Marteaux*, CE, 3 mai 2000.

⁷ Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, J.O. n°65 du 17 mars 2004, p. 5190, et dont l'art. premier crée l'art. L 141-5-1 du Code de l'éducation. Ci-après «Loi de 2004».

l'intégration et la « menace » à l'identité nationale que représenterait l'immigration musulmane⁸. En ce sens, pour suivre Alessandro Ferrarri, la laïcité, particulièrement en France, a une double existence ; y vivent parfois en parallèle une laïcité du droit et une laïcité narrative⁹. La laïcité est à la fois institutionnalisée et déployée au sein d'un environnement juridique empreint d'interprétations diverses et évolutives, tout en étant également débattue politiquement et nourrie de déclarations publiques qui ont parfois pour but de satisfaire certaines représentations collectives.

Au Québec, la laïcité n'est pas présente au sein de l'environnement juridique au même titre qu'elle l'est en France, c'est-à-dire expressément mentionnée dans une règle de droit. Cependant, le droit public québécois est administré en fonction de la tradition juridique de la common law, où la jurisprudence joue un rôle prépondérant dans l'organisation du droit. On peut dire dans cette optique que la jurisprudence constitutionnelle a consacré des éléments constitutifs d'une laïcité « à la québécoise », où celle-ci se conjugue étroitement au droit à la liberté de religion¹⁰. En droit public québécois, le port de signes religieux est autorisé pour les agents publics et pour les élèves fréquentant les établissements scolaires, ce qui inclut le hijab¹¹. Or, à la suite de la controverse publique survenue en 2007-2008 sur l'application extensive du droit à l'égalité selon la notion d'accommodement raisonnable, cette approche

⁸ Utilisation qui se fait en concurrence avec l'extrême droite, à laquelle la gauche n'est pas insensible également. Voir Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 271.

⁹ Alessandro FERRARRI, « De la politique à la technique: laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans BASDEVANT-GAUDEMET et François JANKOWIAK (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe*, Leuven, Peeters, 2009, p. 333-345.

¹⁰ R. c. *Big M. Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. No 295 (CSC).

¹¹ *Grant c. Canada (Procureur général)*, [1995] SOQUIJ AZ-95112012 158 (C.F.); *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. No 256 (CSC 6).

permissive concernant l'aménagement de la diversité religieuse a été remise en question. Depuis 2008, trois projets de loi ont été proposés afin de donner suite aux questionnements publics liés à la diversité religieuse, en poursuivant une orientation plus stricte¹². Toutefois, à ce jour, aucun n'a été adopté.

Parmi eux, on peut noter le projet de loi n°60, intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, qui a été proposé à l'automne 2013 par le gouvernement minoritaire dirigé par le Parti Québécois. Il avait notamment pour but d'interdire le port des signes religieux ostentatoires pour les agents publics, ce qui incluait le hijab. Ce projet de loi, aussi appelé « Charte des valeurs », a suscité un débat polarisant, de septembre 2013 à avril 2014, opposant les « pour » et les « contre » l'interdiction du port de signes religieux pour les agents publics. Bien que le projet de loi n° 60 portait sur tous les signes religieux, il reste que ce fut surtout le hijab qui a été au centre des discussions.

Que ce soit en France ou au Québec, pour certains, le hijab est un symbole de soumission de la femme, porteur de projets politiques liés à une islamisation des mœurs, alors que pour d'autres, il s'agit plutôt d'un vêtement qui est associé à une volonté de pudeur en public et de

¹² Il s'agit du *Projet de loi n°94: Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, (2011), Première session (Trente-neuvième Législature); *Projet de loi n° 60: Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*, (2013), Première session (Quarantième Législature). Ci-après «Projet de loi 60»; *Projet de loi n°62: Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes*, (2015), Première session (Quarante-et-unième Législature). En date du 31 août 2016, le projet de loi n°62 n'a toujours pas été adopté.

respect sur le plan des croyances religieuses¹³. Pour John L. Esposito, le hijab est un vêtement qui est surtout porté pour des raisons de modestie, d'intimité et de moralité personnelle¹⁴. Historiquement, durant les conquêtes arabes, la pratique du port du hijab provenait surtout des femmes des élites byzantine, grecque et persane. Il s'est graduellement répandu parmi les populations urbaines et est devenu un élément central des discussions sur le féminisme et le nationalisme durant l'occupation coloniale britannique en Égypte au XIX^e siècle¹⁵.

Depuis les années 1970, il a émergé comme symbole de la conscience islamique et signe de modestie publique participant à l'affirmation d'une identité musulmane ainsi que d'une moralité islamique tendant à remettre en question certaines valeurs occidentales, telles que le matérialisme, la commercialisation et l'hypersexualisation¹⁶. Sur le plan religieux, on renvoie parfois au Coran afin de comprendre les trajectoires socioreligieuses empruntées par une femme musulmane qui peuvent mener au port du hijab. Deux versets du Coran sont régulièrement cités par ceux qui s'intéressent au droit musulman et au port du hijab, bien qu'il n'y ait pas de consensus concernant l'obligation qui peut en résulter¹⁷. Selon Éric Chaumont, le hijab est souvent porté afin de couvrir les parties du corps dont la vue est susceptible d'éveiller

¹³ Voir à ce sujet Leïla BABES, *Le voile démythifié*, Paris, Bayard, 2004; Meryem SELLAMI, *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014.

¹⁴ John L. ESPOSITO, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford, OUP, 2003, sect. Hijab.

¹⁵ Voir à ce sujet Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

¹⁶ Margot BADRAN, « Political Islam and Gender », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN, *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013 à la page 115.

¹⁷ Il s'agit des deux versets suivants : « Dis aux croyantes [...] de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines » (sourate 24, verset 31) ; « Dis [...] aux femmes des croyants de ramener sur elles leurs voiles » (sourate 33, verset 59). Il s'agit d'une traduction française. Voir à ce sujet Heidi TOELLE, « Vêtements », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 906-907.

les passions et les appétits charnels¹⁸. Pour Mohammad Hocine Benjheira, que le port du voile constitue une obligation pour la femme musulmane n'est pas une interprétation évidente du Coran, mais peut se défendre en référence à d'autres versets¹⁹.

Dans la littérature scientifique, que ce soit en droit ou en sciences sociales, la problématique du hijab a surtout été abordée en lien avec son déploiement au sein d'établissements scolaires, souvent traités en écho avec la polarisation publique opposant la prohibition ou l'autorisation²⁰. Sur le terrain de la réflexion théorique et juridique, les discussions portent le plus souvent sur les orientations fondamentales à examiner concernant le principe de laïcité, parfois dans une perspective d'application au contexte scolaire²¹. Sur le plan sociologique, les

¹⁸ Éric CHAUMONT, « Voile », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007 à la page 925.

¹⁹ Mohammad Hocine BENKHEIRA, « Sexualité », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007 à la page 817.

²⁰ Voir à ce sujet Valérie AMIRAUX, « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe: un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales », (2012) 56-3 *Critique internationale* 141-157.

²¹ En France, on peut consulter entre autres: Jean RIVERO, « La notion juridique de laïcité », *D. 1949.chronique XXXIII.137-140*; Jean-Michel DUCOMTE, *Laïcité, Laïcité(s)?*, Éditions Privat. Le comptoir des idées, Toulouse, 2012; Frédéric DIEU, « Le Conseil d'État et la laïcité négative », *La semaine juridique administrations et collectivités territoriales* 2008.13.1070; Claude DURAND-PRINBORGNE, « Laïcité dans le service public de l'éducation », *Cahier de recherche sur les droits fondamentaux* 2005.4.23-32; Gérard GONZALEZ, *Laïcité, liberté de religion et Convention des droits de l'homme*, Brussels, Bruylant, 2006; David KOUSSENS, *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 2015; Philippe PORTIER, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », dans Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 1-23; Philippe PORTIER, « Laïcité: la fin de l'exception française? », (2008) 342-1 *Cahiers français* 55-63; Philippe MALAURIE, « Laïcité, voile islamique et réforme législative. Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 », *La semaine juridique édition générale* 2004.14.607-610; Pierre-Henri PRELOT, « La neutralité religieuse de l'État », dans *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, p. 691-718; Pierre-Henri PRELOT, « La laïcité de l'école publique », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, 2013, p. 1755-1774; Jean-Marie WOEHLING, « La laïcité de l'État », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, p. 605-640; Au Québec, on peut consulter notamment: Pierre BOSSET, « Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise », dans Sébastien LEVESQUE (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 155-166; Stéphane BERNATCHEZ, « Les enjeux juridiques du débat québécois sur les accommodements

études se sont concentrées le plus souvent sur le port du hijab par des adolescentes, mettant en lumière leur expérience intime de la stigmatisation, de leurs projets matrimoniaux ou de leurs expériences de conversion²². En ce sens, le port du hijab *par des agentes publiques* constitue un objet d'étude peu présent dans la littérature reliée au droit et à la religion en France et au Québec.

D'un point de vue conceptuel, on peut distinguer un « sujet » d'un « objet » d'étude. Le premier renvoie à un phénomène social qui n'est pas d'emblée soumis à une problématisation appelant l'utilisation d'outils, de notions ou de concepts théoriques. On parle alors d'un « sujet » d'actualité, débattu socialement et alimentant la discussion publique. L'objet d'étude, pour sa part, désigne un phénomène social qui est problématisé sur le plan intellectuel, c'est-à-dire mis en perspective en poursuivant des objectifs de connaissance²³. Un objet d'étude tel que le port du hijab peut alors être étudié selon plus d'une perspective, qu'elle soit économique, politique,

raisonnables », (2007) 38 *RDUS* 234-285; Luc B. TREMBLAY, « Religion, tolérance et laïcité: le tournant multiculturel de la Cour suprême », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009, p. 213-262; José WOEHLING, « La place de la religion dans les écoles publiques du Québec », (2007) 41 *Revue juridique Thémis*; Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, « Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique: réflexions en forme de points d'interrogation », dans Myriam JEZEQUEL (dir.), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2007, p. 242-286.

²² En France, on peut consulter notamment : Ismahane CHOUDER, Malika LATRECHE et Pierre TEVANIEN, *Les filles voilées parlent*, Paris, La fabrique, 2008; Amel BOUBEKEUR, *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, Paris, L'Harmattan, 2004; Nancy VENEL, *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, Paris, L'Harmattan, 1999; Faïza ZEROUALA, *Des voix derrière le voile*, Paris, Premier Parallèle, 2015; Au Québec, on peut consulter notamment : M. SELLAMI, préc., note 13; Géraldine MOSSIERE, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013; Homa HOODFAR, « More than clothing: veiling as an adaptative strategy », dans Homa HOODFAR et Sheila MCDONOUGH (dir.), *The Muslim veil in North America: issues and debates*, Toronto, Women's Press, 2003, p. 3-40.

²³ Serge PAUGMAN, *Les 100 mots de la sociologie*, coll. Que Sais-Je?, Paris, PUF, 2010, p. 16-17.

juridique ou autre. On peut dire que les résultats d'une étude sont le plus souvent associés à la perspective adoptée et, surtout, à la question de recherche posée en début d'étude.

Dans la présente thèse, nous tenterons de répondre à la question de recherche suivante : Existe-t-il une relation entre une interdiction ou une autorisation du port du hijab pour les agents publics sur le plan du droit positif et le positionnement personnel d'une femme musulmane portant le hijab quant à la laïcité ? Il s'agit d'une question de recherche qui s'intéresse aux liens et aux relations existants entre le droit de l'État et les motivations personnelles de certains acteurs sociaux. Est-ce que le fait qu'il existe une interdiction de porter un signe religieux sur le plan du droit positif influence le positionnement personnel de la femme musulmane portant le hijab quant à la laïcité ? Et inversement, s'il existe une autorisation ?

Précisons que notre objectif n'est pas d'examiner la « validité » des conceptions de la laïcité qu'ont les femmes musulmanes portant le hijab. Nous ne voulons pas vérifier si elles ont une conception valide, sur le plan du droit positif, de ce qu'elles pensent être la laïcité. Notre objectif est plutôt d'examiner la relation existant entre la présence ou non d'une interdiction de porter un signe religieux en droit positif et le positionnement personnel vis-à-vis de la laïcité. Il s'agit d'une question de recherche qui vise à éclairer les liens existants entre le droit tel qu'il se déploie dans les normes étatiques et le point de vue d'acteurs sociaux transmis dans leurs récits subjectifs.

Afin de répondre à cette question, nous formulons l'hypothèse de travail suivante : Une femme musulmane portant le hijab qui est ou qui sera agente publique en France sera portée à se positionner de manière négative vis-à-vis de la laïcité et inversement, une femme musulmane portant le hijab qui est ou qui sera agente publique au Québec sera portée à se positionner de manière positive vis-à-vis de la laïcité.

Cette hypothèse de recherche comporte deux aspects distincts, mais complémentaires, reliés à cet objet d'étude qu'est le port du hijab par des agentes publiques. Premièrement, elle engage à mener une étude comparative entre la France et le Québec sur le plan du droit positif. En effet, si nous voulons bien comprendre la relation existante entre une interdiction ou une autorisation de porter un signe religieux et le positionnement personnel d'une femme musulmane portant un hijab, il est nécessaire dans un premier temps de bien saisir les raisons juridiques qui explique la présence ou non d'une interdiction en droit positif. De plus, cette hypothèse appelle à étudier notre objet d'étude sous un angle interdisciplinaire en mobilisant l'apport de la sociologie du droit. Afin de comprendre adéquatement le positionnement personnel d'une femme musulmane portant le hijab, il est nécessaire de mobiliser des connaissances sociologiques.

Ainsi, en répondant à notre question de recherche, nous souhaitons contribuer à l'avancement des connaissances sur cet objet d'étude qui interpelle à la fois l'opinion publique et les gouvernements. La pertinence de la présente recherche peut se fonder, selon nous, sur une compréhension nécessaire des motifs justifiant le positionnement de femmes musulmanes portant le hijab vis-à-vis de la laïcité. L'originalité de la présente recherche repose sur une

démarche exigeante qui est celle d'articuler des savoirs en provenance du droit et de la sociologie, mais qui peut apporter un riche éclairage interdisciplinaire sur une telle problématique. La poursuite conjointe de ces deux aspects, comparatif et interdisciplinaire, mérite cependant quelques explications introductives supplémentaires.

0.1. Une comparaison entre la France et le Québec

La France et le Québec sont deux sociétés présentant certaines caractéristiques communes. À première vue, nous pouvons en déterminer trois, qui sont sûrement les plus importantes concernant notre objet d'étude. D'abord, ces sociétés ont la langue française pour langue officielle. En France, ce statut a été introduit dans la Constitution de 1958, alors qu'au Québec, la loi 22, qui fit du français la langue officielle, a été adoptée en 1974, posant les bases de la *Charte de la langue française*, adoptée pour sa part en 1977. Au sein des deux sociétés, la connaissance de la langue française est posée comme une condition *sine qua non* à une pleine participation sociale, politique et professionnelle. Aussi, ces deux sociétés restent aujourd'hui marquées culturellement par la religion catholique. Bien que l'on puisse noter une baisse généralisée de la pratique religieuse des deux côtés de l'Atlantique, résultant d'un processus durable de sécularisation, on peut parfois entrevoir quelques legs du catholicisme au sein des cultures française et québécoise. Ceux-ci sont parfois réactivés de manière épisodique, particulièrement lorsqu'il est question d'expression publique de la foi.

De plus, ce sont là deux sociétés qui sont traversées par la tradition juridique civiliste, aussi appelée « romano-germanique ». En France, le droit de l'État est administré en fonction de cette tradition juridique, parfois perçue comme stato-centrée, peu encline à la coopération

devant des normes extrajuridiques, telles que les normes religieuses. Au Québec, bien que le droit public soit associé à la tradition de la common law, comme nous l'avons mentionné, le droit privé est pour sa part administré en fonction de cette tradition civiliste. L'apport de l'une ou l'autre de ces traditions juridiques est mis en avant de manière intermittente dans les débats publics liés au droit et à la religion au Québec, remettant en question le statut pourtant bijuridique de la province.

Ces deux sociétés présentent toutefois des différences notables liées à notre objet d'étude. Nous pouvons en nommer trois. D'abord, on peut dire que l'environnement politico-intellectuel lié à la laïcité et à l'islam est différent. Comme nous l'avons mentionné, ces questions sont traitées le plus souvent en France par l'entremise d'une conception stricte de la gestion de la diversité religieuse appelée « républicanisme ». À l'opposé, on peut dire que l'environnement nord-américain, largement anglo-saxon, en est un où une approche plus permissive de l'expression religieuse en public est popularisée, associée à la philosophie du multiculturalisme, approche à laquelle le Québec n'est pas insensible. Cependant, il convient de mentionner qu'étant donné la proximité linguistique et culturelle de la France et de la société québécoise, cette dernière semble hésitante à se lancer sans interrogation dans les sentiers du multiculturalisme, posant un regard intéressé sur une approche plus restrictive d'inspiration française.

Le rapport entre le droit de l'État et la religion est sensiblement différent dans les deux États. On peut dire qu'en France, les interférences entre normes étatiques et normes religieuses sont comprises le plus souvent sous la métaphore d'une hiérarchie, où les premières supplantent *de*

facto les secondes. Pour sa part, le droit québécois n'est pas indifférent à une approche plus coopérative entre les normes étatiques et les normes religieuses, où la recherche d'une harmonisation proportionnée représente le plus souvent le but poursuivi. Aussi, les approches respectives reliées à la gestion de l'immigration sont sensiblement différentes. La France n'a pas mis en œuvre de système de contrôle strict et sélectif des flux migratoires comme celui du Québec, où des quotas sont fixés annuellement sur la base des compétences linguistiques et professionnelles des candidats à l'immigration. En ce sens, les individus issus de l'immigration sont en général nettement plus scolarisés et fortunés au Québec qu'en France, toutes proportions gardées, bien qu'il convienne de dire que les musulmans de la France et du Québec ne sont pas tous nés à l'étranger.

0.1.1. Une démarche comparative : pourquoi comparer ?

Celui qui entreprend une comparaison est d'emblée amené à se poser une question initiatique : Comment une législation étrangère a-t-elle résolu une problématique juridique posée au sein de ma législation ?²⁴ Ainsi, le comparatiste se retrouve dans la position à la fois d'un « insider » et d'un « outsider », ayant à naviguer entre les deux législations sur lesquelles il travaille²⁵. Il ne doit dès lors pas négliger le fait que le regard posé sur une législation étrangère reste marqué par l'état de la pensée juridique de sa propre législation.

²⁴ Marie-Claire PONTHEOREAU, *Droit(s) constitutionnel(s) comparé(s)*, Paris, Economica, 2010, p. 41.

²⁵ Annelise RILES, *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Oxford, Hart Publishing, 2001, p. 6.

Aussi, comme le souligne George P. Fletcher, les débats épistémologiques internes marquent grandement le regard comparatiste²⁶. Or, les débats épistémologiques actuels sont largement inspirés par la critique qui a été adressée, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, au courant du positivisme juridique. Ce courant, parfois présenté comme le « paradigme dominant » en droit, postule une nette séparation entre le droit et la morale, tout en étant réfractaire à une ouverture plurielle aux normes, quelles soient religieuses, sociales ou autres²⁷. Cependant, depuis la fin du XX^e siècle, on peut dire, avec Luc B. Tremblay, que la pensée juridique se trouve dans un contexte post-positiviste où la comparaison, en droit, apparaît de moins en moins comme une discipline subversive, telle qu'elle a pu l'être au début du siècle dernier²⁸. Ainsi, selon Annelise Riles, une étude comparative doit s'inspirer d'un projet particulier de comparaison : pour *quoi* compare-t-on ?²⁹ Dans le cadre de la présente recherche, nous désirons entreprendre une comparaison afin de comprendre les similitudes et les différences concernant la saisie juridique et le déploiement public d'une même problématique en France et au Québec, à savoir le port du hijab par des agentes publiques.

0.1.2. La méthode comparative : comment comparer ?

La comparaison en droit n'est cependant qu'un « outil méthodologique » afin de contribuer à la poursuite d'une question de recherche, telle que celle posée ci-dessus. Selon Pierre Legrand, la recherche en droit comparé a longtemps mis l'accent sur les fonctions remplies par les

²⁶ George P. FLETCHER, « Comparative Law as subversive Discipline », (1998) 46 *American Journal of comparative Law* 683-700, 688.

²⁷ À ce sujet, on peut se reporter à Hans KELSEN, *Théorie pure de droit*, Paris, Dalloz, 1962; Hans KELSEN, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit? », (1992) 22 *Droit et société* 551-568.

²⁸ Luc B. TREMBLAY, « Le positivisme juridique versus l'herméneutique juridique », (2012) 46 249 *Revue juridique Thémis* 249-292; Voir également G. P. FLETCHER, préc., note 26, 684.

²⁹ A. RILES, préc., note 25, p. 11-12.

institutions, avec une présomption de similitudes en décontextualisant les décisions juridiques³⁰. En ce sens, il se dégage une tension de la recherche en droit comparé, soit la tension relative à la priorité accordée aux similitudes *ou* aux différences³¹. Le comparatiste se trouve alors devant un dilemme, soit donner un sens aux similitudes et aux différences en mettant l'accent sur ce qui est plus familier *ou* sur ce qui est plus distinct. Il s'agit de tenter de produire une recherche qui est à la fois ouverte et crédible sur le plan des connaissances.

En ce sens, selon Marie-Claire Ponthoreau, il se dégage deux grandes tendances au regard de ce dilemme en droit comparé³². Selon la première approche, qu'elle nomme « comparaison intégrative », ce qui est préconisé est plutôt une insistance marquée pour la recherche de similitudes³³. Selon la seconde, qu'elle nomme « comparaison différentielle », il s'agit davantage de mettre en lumière les différences entre les législations comparées. Cependant, Ponthoreau souligne qu'entre ces deux approches opposées existe le plus souvent une variété de recherches en droit comparé qui se situent dans une perspective mitoyenne³⁴.

0.1.2.1. L'approche préconisée : une comparaison par croisement thématique

Nous pensons que nous ne pouvons faire l'économie ni de l'une ni de l'autre de ces approches.

Nous désirons établir tant des similitudes que des différences entre les deux contextes. Afin

³⁰ Pierre LEGRAND, *Le droit comparé*, coll. Que Sais-Je?, Paris, PUF, 2016; Voir également John C. REITZ, « How to do comparative law? », (1998) 46 *American Journal of Comparative Law* 617-636, 624; Annelise RILES, « Wigmore's Treasure Box: Comparative Law in the Era of Information », (1990) 40-1 *Harvard International Law Journal* 221-283, 231.

³¹ Gerhard DANNEMAN, « Comparative Law : Study of Similarities or Differences? », dans Mathias REIMANN et Reinhard ZIMMERMANN, *The Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford, OUP, 2006 à la page 418; On peut aussi consulter Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, 2e éd., Paris, Seuil, 2009.

³² M.-C. PONTTHOREAU, préc., note 24, p. 45.

³³ *Id.*, p. 114.

³⁴ *Id.*, p. 129-131.

d'y parvenir, nous proposons une comparaison thématique, c'est-à-dire une comparaison qui s'effectue sur des thématiques transversales aux deux contextes, à l'intérieur desquels sont repérées des similitudes, mais aussi des différences. Sur le plan théorique, on parle alors d'une comparaison par « croisements », où un travail de détermination conceptuelle est effectué en amont de la comparaison³⁵. Lorsque l'on croise des thématiques transversales, il se produit généralement deux choses selon Micheal Werner et Bénédicte Zimmermann : soit le contexte national devient un aspect important de la comparaison, soit il ne le devient pas³⁶. Ainsi, on pourra par exemple définir une thématique A à l'intérieur de laquelle il conviendra d'étudier séparément les deux contextes nationaux, puisque les différences y seront prépondérantes, alors que pour une thématique B, on pourrait avoir l'impression que les contextes sont « effacés », étant donné que les similitudes y seront manifestes.

0.2. L'apport interdisciplinaire du droit et de la sociologie

Comme nous l'avons mentionné auparavant, notre question de recherche s'inscrit également dans une perspective interdisciplinaire en faisant intervenir des éléments conceptuels en provenance certes du droit, mais également de la sociologie. En effet, puisque nous désirons analyser les liens existant entre le droit de l'État et la motivation des acteurs, il s'avère pertinent d'entreprendre une recherche dite « interdisciplinaire ».

³⁵ Micheal WERNER et Bénédicte ZIMMERMANN, « Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité », dans Micheal WERNER et Bénédicte ZIMMERMANN (dir.), *De la comparaison à l'histoire croisée*, Paris, Seuil, 2004 à la page 21.

³⁶ *Id.* à la page 22.

0.2.1. Les bases épistémologiques d'une recherche interdisciplinaire

Celui qui entreprend une recherche interdisciplinaire doit au préalable réfléchir sur la nature de l'interdisciplinarité d'un point de vue savant. L'interdisciplinarité est composée, étymologiquement, des termes « inter » et « discipline ». D'abord, on peut dire qu'une discipline, qu'elle soit savante, intellectuelle ou scientifique, représente une catégorie organisationnelle du savoir fondée sur une histoire épistémologique à l'intérieur de laquelle sont présents des paradigmes de pensée qui font relativement consensus chez les chercheurs du domaine³⁷. Selon Thomas Kuhn, le développement savant des disciplines scientifiques s'effectue par une évolution construite sur la présence de « paradigmes » de pensée, c'est-à-dire un ensemble cohérent de manières de penser qui se fonde sur des notions, des théories ou des concepts particuliers³⁸. Une même discipline évolue selon Kuhn en maintenant, en modifiant ou en renversant les paradigmes qui fondent alors la connaissance. En ce sens, celui qui s'engage dans une recherche interdisciplinaire doit donc avoir une connaissance suffisante du ou des paradigmes qui sont « en vigueur » dans une discipline donnée.

Le terme « inter », pour sa part, signifie réciprocity, ou relation, entre deux éléments. Selon Violaine Lemay, l'interdisciplinarité désigne alors l'articulation réfléchie des savoirs provenant de deux disciplines, savoirs qui sont mis à contribution dans la même recherche³⁹.

³⁷ Frédéric DARBELLAY, « Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité », (2011) 7-1 *Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles* 65-87, 72.

³⁸ Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs Flammarion, 1972.

³⁹ Violaine LEMAY, « Grandeur et misère de la connaissance contemporaine », dans Violaine LEMAY et Frédéric DARBELLAY, *L'interdisciplinarité racontée. Chercher hors frontières, vivre l'interculturalité*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 1-12; Violaine LEMAY, « La propension à se soucier de l'autre: promouvoir l'interdisciplinarité comme identité savante nouvelle, complémentaire et utile », dans F. DARBELLAY et T. PAULSEN (dir.), *Au miroir des disciplines/Im Spiegel der Disziplinen. Reflexions sur les pratiques d'enseignement*

L'interdisciplinarité vise surtout la collaboration des deux disciplines, passage consenti entre les deux qui nécessite de maîtriser les outils, les concepts et les apports théoriques qui en proviennent. Pour Brian Z. Tamanaha, ce qui constitue une recherche interdisciplinaire est tant l'apport de connaissances de deux disciplines que leur *mise en forme* conjointe, leur articulation respective⁴⁰. Selon François Ost et Michel Ven De Kerchove cette fois, le défi principal qui attend le chercheur interdisciplinaire est la proposition d'une tâche conceptualisée de telle manière qu'il devient nécessaire de solliciter la collaboration de deux disciplines⁴¹.

Pour le chercheur interdisciplinaire, cette collaboration peut se faire sous la forme d'une rencontre entre deux univers de savoir. Souvent, on peut penser que cette rencontre s'effectue de manière « naturelle » entre deux disciplines ayant des histoires épistémologiques similaires, quoique différentes, telles que la sociologie et l'anthropologie, par exemple. Il en est autrement de la rencontre du droit et de la sociologie. Pour un sociologue qui s'initie au droit, cette discipline peut éveiller d'emblée à la fois curiosité et suspicion. Une des particularités que l'on peut noter concernant le droit est qu'il s'agit *à la fois* d'un objet de pouvoir et d'un objet de connaissance. Le droit est un pouvoir important de la société moderne : il a notamment pour but de réguler, de diriger et de normaliser les pratiques et les relations, qu'elles soient sociales,

et de recherche inter et transdisciplinaire, Berne, Peter Lang, 2011, p. 25-47; Voir également Julie Thompson KLEIN, « Une taxinomie de l'interdisciplinarité », (2011) 7-1 *Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles* 15-48, 17.

⁴⁰ Brian Z. TAMANAHA, *A General Jurisprudence of Law and Society*, Oxford, OUP, 2001, p. 20; (Brian Z.) TAMANAHA, « A Socio-Legal Methodology for the Internal/External Distinction: Jurisprudential Implications », (2006) 75 *Fordham Law Review* 1255-1274.

⁴¹ François OST et Michel VAN DE KERCHOVE, « De la scène au balcon: d'où vient la science du droit », dans J. CHAZEL et Jacques COMMAILLE (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, Droit et société, 1991 à la page 77.

économiques, politiques ou autres⁴². Il domine plusieurs autres sphères sociales et possède une puissante machine administrative afin d'assurer la mise en œuvre de ses commandements. En même temps, il contribue à la vie des collectivités et des individus en étant un solide outil de défense des valeurs et des idéaux. Sur le plan des relations sociales, il peut être un sujet de discussion ou devenir un argument en soit lors de différends au quotidien.

Pour un juriste, le droit est le plus souvent un objet de réflexion purement théorique. La pensée juridique, aussi appelée « jurisprudence » en anglais, vise l'exploration et l'examen théorique du droit ; on peut alors penser à des ouvrages majeurs en théorie du droit, tels que *La théorie pure du droit*, de Hans Kelsen, *Le concept du droit*, de H. L. A. Hart, ou encore *L'empire du droit*, de Ronald Dworkin, parmi d'autres. Il s'agit en ce sens de proposer une réflexion se situant dans un horizon normatif qui vise à répondre à des questions fondamentales sur la nature du droit⁴³. En ce sens, l'une des tâches les plus importantes pour le juriste consiste à formuler adéquatement les bonnes questions appelant une réflexion fondée sur le doute⁴⁴. Le juriste peut aussi s'intéresser au droit en tant qu'objet doctrinal. Il participe alors à la production d'articles ou d'ouvrages sur un domaine particulier du droit afin de clarifier, d'ordonner ou, parfois, d'orienter celui-ci. Il s'agit dans ce cas de proposer une réflexion se situant dans un horizon prescriptif. Le juriste peut également s'intéresser au droit en tant qu'objet d'analyse scientifique en empruntant des méthodes ou des concepts à d'autres disciplines, le plus souvent des sciences sociales. Il situe alors sa recherche dans un horizon

⁴² Denis J. GALLIGAN, *Law in Modern Society*, Oxford, OUP, 2010, p. 33.

⁴³ Selon Luc B. Tremblay, une théorie normative du droit, dans son sens fort, est une représentation « idéale » du droit fondée sur ce qui est alors considéré comme juste ou bien. Luc B. TREMBLAY, « Le normatif et le descriptif en théorie du droit », (2002) 33 *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 71-95, 74.

⁴⁴ Jean-François GAUDREAU-DESBENS et Marie-Claude RIGAUD, *Profession juriste*, Montréal, PUM, 2015, p. 8.

plus descriptif. Naviguant entre ces horizons, le juriste s'engage le plus souvent dans une réflexion *en droit*, c'est-à-dire en adoptant une perspective interne sur le droit⁴⁵.

Pour un sociologue, la réflexion porte plutôt *sur* le droit, c'est-à-dire qu'il adopte le plus souvent une perspective externe⁴⁶. Il s'intéressera alors aux impacts de telle ou telle législation sur les comportements sociaux ou encore à l'association pouvant être faite entre tel ou tel aspect du droit et certaines valeurs promues socialement. Une des particularités de la sociologie est qu'elle s'est développée à la suite des transformations de la société moderne afin de les expliquer de manière critique, transformations amorcées en partie par le droit moderne⁴⁷. Des œuvres majeures en sociologie se sont intéressées au rôle du droit dans la société moderne, que l'on pense au *Capital* de Karl Marx, à *De la division du travail social* d'Émile Durkheim ou encore à *Économie et société* de Max Weber.

La devise qui semble correspondre le mieux au travail du sociologue est la volonté de démystifier ce qui est tenu pour acquis⁴⁸. Selon Peter Berger, un des fondements de la discipline sociologique réside dans la nécessité de regarder « derrière les volets », c'est-à-dire d'inscrire la réflexion théorique dans un esprit critique qui remet en question les

⁴⁵ H. DUMONT et A. BAILLEUX, « Esquisse d'une théorie des ouvertures interdisciplinaires accessibles aux juristes », (2010) 75-2 *Droit et Société*, 282-284; Emmanuelle BERNHEIM, « Le «pluralisme normatif»: un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques? », (2011) 67-2 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 1-47, 2.

⁴⁶ Liora ISRAËL, « Question(s) de méthodes. Se saisir du droit en sociologue », (2008) 69-70 *Droit et société* 387-395.

⁴⁷ Voir à ce sujet Peter L. BERGER, *Comprendre la sociologie. Son rôle dans la société moderne*, Paris, Resma, 1973; Jean-Michel BERTHELOT, *La construction de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991; François DE SINGLY, « La sociologie, forme particulière de conscience », dans Bernard LAHIRE, *À quoi sert la sociologie?*, Paris, La Découverte, 2004, p. 13-42; S. PAUGMAN, préc., note 23.

⁴⁸ Marcel FOURNIER, *Profession sociologue*, Montréal, PUM, 2011, p. 8.

représentations sociales afin, notamment, de souligner leur contingence⁴⁹. Depuis son développement, au XIX^e siècle, on ne peut dire qu'il y ait eu un paradigme dominant au sein de la discipline sociologique ; elle a plutôt été marquée par un pluralisme épistémologique⁵⁰. Cependant, il convient de noter que, sur le plan méthodologique, les recherches s'inscrivant dans des horizons normatifs ou prescriptifs sont plutôt rares. Généralement, une recherche sociologique a pour but de décrire une réalité sociale donnée en utilisant une méthodologie de type empirique.

0.2.2. Dépasser l'aporie entre les approches interne et externe : pour une étude du droit *dans* la société

Les juristes et les sociologues peuvent alors s'intéresser au droit en tant qu'objet de connaissance. La sociologie du droit (ou sociologie juridique) se situe ainsi au carrefour des deux disciplines, souvent envisagées comme étant mutuellement exclusives⁵¹. Il s'agit d'une sous-discipline pouvant être pratiquée tant par les juristes que les sociologues. Cependant, la dichotomie entre les approches interne et externe définies ci-dessus contribue encore aujourd'hui à un combat pour la légitimité du savoir⁵². Selon Pierre Bourdieu, les critères de scientificité valorisés et défendus par les juristes ou les sociologues peuvent varier et ainsi

⁴⁹ P. L. BERGER, préc., note 47, p. 52.

⁵⁰ Claude DUBAR, « Le pluralisme en sociologie: fondements, limites, enjeux », *Socio-logos* 2006.1, en ligne : <<https://socio-logos.revues.org/20> (page consultée le 13 juin 2016)>.

⁵¹ À ce sujet, on peut consulter notamment Max WEBER, *Sociologie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2007; Jean CARBONNIER, *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1988; *Id.*; Guy ROCHER, *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, Montréal, Éditions Thémis, 1996.

⁵² Voir à ce sujet Mathieu ALBERT, « La définition des critères de scientificité: un débat philosophique et sociologique », (2013) Hors Série-15 *Recherches Qualitatives* 55-59.

alimenter ces points de vue jugés alors antagonistes⁵³. Pour les uns, une étude sur le droit doit passer par une connaissance approfondie des dynamiques internes du droit, où celui-ci est parfois présenté comme un système auto-poïétique⁵⁴ ; pour les autres, toute prétention de connaissance ne saurait se passer d'une méthodologie empirique⁵⁵.

Pourtant, les juristes et les sociologues peuvent avoir des objectifs communs⁵⁶. Une des préoccupations des chercheurs de ces deux disciplines est justement cet intérêt pour le dépassement de l'aporie entre les perspectives interne et externe lorsqu'il est question d'étudier le droit en société⁵⁷. Il s'agit alors non pas seulement d'étudier l'interaction entre le droit et la société, mais d'amorcer les réflexions *à partir* de celle-ci. Selon Jacques Commaille, le dépassement de la « frontière » disciplinaire entre l'interne et l'externe contribue à reformuler les questions jusque-là posées sur une conception dichotomique entre une sociologie du droit menée par les juristes ou une sociologie du droit menée par les sociologues, en passant du « pourquoi » au « comment »⁵⁸.

⁵³ Pierre BOURDIEU, « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », (1986) 64 *Actes de la recherche en sciences sociales* 3-19.

⁵⁴ Sur la théorie systémique, on peut consulter Niklas LUHMANN, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010; Niklas LUHMANN, *Law as a social system*, Oxford, Oxford socio-legal studies, 2004; Gunther TEUBNER, *Le droit, un système auto-poïétique*, Paris, PUF, 1993.

⁵⁵ Selon Jean-François Gaudreault-DesBiens, on peut noter la présence d'un « antijuridisme rampant » qui marque les sciences sociales et au premier chef la sociologie. Jean-François GAUDREAUULT-DESBIENS, « Libres propos sur l'essai juridique et l'élargissement souhaitable de la catégorie "doctrine" en droit », dans Karim BENYEKHLEF (dir.), *Le texte mis à nu*, Montréal, Thémis, 2009 à la page 148.

⁵⁶ Nous avons discuté plus en détail de cet aspect ailleurs. Voir Bertrand LAVOIE, « Écueils et objectifs partagés entre juristes et sociologues: Réflexions sur le dialogue interdisciplinaire entre le droit et la sociologie », (2014) 29-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue canadienne de droit et société* 93-101.

⁵⁷ Voir à ce sujet Jean-Guy BELLEY, « Une métaphore chimique pour le droit », dans Jean-Guy BELLEY (dir.), *Le droit soluble: contributions québécoise à l'étude de l'internormativité*, Paris, LGDJ, 1996; Antoine BAILLEUX et François OST, « Droit, contexte et interdisciplinarité: refondation d'une démarche », (2013) 70-1 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 25-44.

⁵⁸ Jacques COMMAILLE, « Les nouveaux enjeux épistémologiques de la mise en contexte du droit », (2013) 70-1 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 62-69.

Par exemple, au lieu de se poser la question classique en sociologie du droit, soit « Le droit est-il un reflet ou une source des changements sociaux ? », on peut se poser la question suivante : « *Comment* le droit est-il utilisé afin de promouvoir ou de freiner les changements sociaux ? ». Il s'agit ainsi de s'intéresser à la mobilisation du droit par les acteurs sociaux, à l'appréciation personnelle et aux actions prises en fonction de la représentation que ces acteurs en ont. À ce titre, les études sur la conscience du droit peuvent nous être utiles. Développé au cours des années 1980 et 1990, le concept de conscience du droit renvoie à la compréhension de celui-ci avancée par les acteurs sociaux au quotidien⁵⁹.

Plusieurs études ont, dans cette perspective, démontré l'importance de la conscience du droit sur le comportement ainsi que sur les actions prises par des individus vis-à-vis d'un ou de plusieurs aspects du droit de l'État, que ce soit en famille, en société ou au travail⁶⁰. On parle en ce sens du droit *dans* la société⁶¹. Il s'agit de proposer une étude descriptive qui ne s'inscrit pas dans l'horizon normatif, constitutif d'une théorie du droit⁶². Sur le plan épistémologique, de telles études ont notamment pour but d'atténuer, sans les abolir, les différences

⁵⁹ Jérôme PELISSE, « A-t-on conscience du droit? Autour des Legal Consciousness Studies », (2005) 59-2 *Genèses* 114-130.

⁶⁰ Voir notamment Patricia EWICK et Susan S. SILBEY, *The Common Place of Law. Stories from Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Susan S. SILBEY et Patricia EWICK, « Devant la loi: la construction sociale du juridique », dans KOURILSKY-AUGEVEN (dir.), *Socialisation juridique et conscience du droit: attitudes individuelles, modèles culturels et changement social*, Paris, LGDJ, 1997, p. 3357; Dave COWAN, « Legal Consciousness: Some Observations », (2004) 67-6 *Modern Law Review* 928-958; Simon HALLIDAY et Bronwen MORGAN, « I Fought the Law and the Law Won? Legal Consciousness and the Critical Imagination », (2013) 66 *Current Legal Problems* 1-32.

⁶¹ (Brian Z.) TAMANAHA, préc., note 40.

⁶² L. B. TREMBLAY, préc., note 43.

disciplinaires entre le droit et la sociologie⁶³. Sur le plan méthodologique, cela peut consister à s'intéresser, dans un premier temps, au droit positif, pour voir ensuite comment celui-ci, ou certains aspects de celui-ci, sont appropriés et mobilisés par des individus, que ce soit en famille, en public ou au travail.

0.3. Déroulement et résultats attendus

Notre question de recherche nous conduit à mener une étude qui vise à proposer un double éclairage à la fois sur le plan du droit, mais également du point de vue de la sociologie du droit. Dans la première partie, intitulée *La régulation publique de la foi musulmane*, nous nous intéresserons à la saisie juridique du port du hijab par des agentes publiques en France et au Québec dans une perspective comparative. Nous examinerons la saisie juridique de l'expression de la foi musulmane que constitue le port du hijab, ce qui nous mènera à une étude comparative du droit à la liberté de croyance religieuse en France et au Québec. Il s'agira plus précisément de comprendre les raisons, sur plan du droit, qui expliquent la présence d'une interdiction ou d'une autorisation du port du hijab pour les agentes publiques. Pour ce faire, nous concentrerons notre comparaison sur le droit *public* français et québécois. Ainsi, il ne sera pas prioritairement question de droit privé⁶⁴. Deux éléments seront principalement soumis à la comparaison, à savoir le droit à la liberté de religion et la laïcité ; ceux-ci sont, selon nous, pertinents lorsqu'il est question de comprendre la saisie juridique du port du hijab.

⁶³ Pierre-Yves CONDE, « *Droit et société*, ou le pluralisme d'une revue de théorie et sciences sociales du droit », (2015) 91-3 *Droit et société* 687-718.

⁶⁴ Cependant, comme nous le verrons au chapitre 2 « L'interface entre le droit et la religion : la protection du droit à la liberté de religion », le droit public québécois, étant donné l'environnement juridique de la common law, est plus sensible à la jurisprudence de la liberté de religion en droit privé, du moins, davantage que le droit public français.

La période historique à l'intérieur de laquelle les matériaux de comparaison seront choisis ira de 1982 à 2016, pour l'essentiel. Ce choix s'explique principalement par l'entrée en vigueur de la *Charte canadienne des droits et libertés*⁶⁵. Puisque notre objet d'étude concerne principalement le droit public, touchant aux questions de liberté de religion et de laïcité, il apparaît logique que nous nous concentrons sur cette périodisation. De plus, en France, on peut dire que les questions touchant le port du hijab ont débuté autour de la fin des années 1980, particulièrement avec l'avis du Conseil d'État de 1989⁶⁶.

Nous savons déjà qu'un aspect fondamental distingue la France et le Québec à ce sujet : le droit français interdit le port du hijab alors que le droit québécois l'autorise. À quel point cet aspect est-il représentatif de l'état du droit au sein de ces deux États ? Lorsqu'il est question de liberté religieuse et de laïcité, le droit français est-il fait uniquement de mesures restrictives et inversement pour le droit québécois ? Quelles sont les tendances actuelles ? Confirment-elles ces portraits apparemment stricts pour la France et permissifs pour le Québec ? À première vue, on pourrait penser qu'une analyse de la saisie juridique du port du hijab en France et au Québec fera ressortir davantage de différences que de similitudes. Cependant, on peut anticiper que le droit public français s'aligne sur le droit européen, lequel est de plus en plus sensible à la promotion et à la défense des droits et libertés fondamentaux, ce qui inclut le droit à la liberté de religion. De l'autre côté de l'Atlantique, le droit québécois est pour sa part parfois intéressé par le droit français, qui est notamment fait de mesures plus restrictives.

⁶⁵ La *Charte canadienne des droits et libertés* (Ci-après: «Charte canadienne») est contenue dans la Partie 1 (articles 1 à 34) de la *Loi constitutionnelle de 1982*, (1982) R-U, (annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*), R.-U., c.11; L.R.C. (1985), app. II, n°44.

⁶⁶ CE, 27 octobre 1989, n°386893, *Avis «Port du foulard islamique»*.

Ainsi, bien que des différences soient manifestes, nous pensons qu'une telle analyse fera également ressortir des points de convergence importants.

Dans la deuxième partie, intitulée *La négociation quotidienne de la foi musulmane avec la laïcité*, nous nous intéresserons à la motivation des acteurs qui sont principalement concernés par notre objet d'étude, à savoir les femmes musulmanes portant le hijab. Il s'agira de comprendre les raisons, tant personnelles, professionnelles que religieuses, qui fondent le positionnement vis-à-vis de la laïcité. Nous pensons ainsi qu'il peut être pertinent de s'intéresser à la motivation d'acteurs sociaux qui envisagent ou qui ont décidé d'occuper un emploi qui est justement soumis aux exigences de la laïcité présentées ci-dessus, à savoir un emploi pour l'État⁶⁷. Comment ces femmes qui travaillent pour l'État envisagent-elles leur situation professionnelle et sociale en fonction de la laïcité ? Comme un combat ? Comme une réalité juridique « inchangeable » qu'il suffit de respecter ? Comment leurs croyances religieuses contribuent-elles à leur positionnement vis-à-vis de la laïcité ? Font-elles confiance au droit de l'État lorsqu'il est question de laïcité ? Afin de répondre à ces questions, nous avons mené 58 entretiens semi-directifs avec des agentes publiques (actuelles ou futures) en France et au Québec⁶⁸. Suivant la perspective comparative adoptée dans la présente thèse, nous avons

⁶⁷ Pour les fins de l'analyse, nous utilisons le terme « agent public » et « emploi pour l'État » dans le sens de « secteur public », à savoir ce que l'on entend généralement par la fonction publique et les milieux de l'éducation et de la santé. Cependant, il convient de dire que si les mesures applicables au port de signes religieux et découlant de la laïcité s'adressent plus clairement à l'ensemble des fonctions reliées à ces emplois en France, il est moins évident que ce soit le cas au Québec. Cependant, on peut noter que le projet de loi n° 60, comme nous allons le voir au chapitre 3, « L'interface entre le droit et la religion : l'encadrement de la laïcité », contenait des indications qui laissaient penser que l'éventuelle interdiction du port de signes religieux s'adresserait à l'ensemble des emplois reliés au secteur public.

⁶⁸ Nous détaillerons notre méthodologie empirique au chapitre 4 « Étudier la conscience du droit, écouter les récits de vie ».

subdivisé notre échantillon en constituant un sous-échantillon de 28 entretiens menés en France et un autre de 30 entretiens effectués au Québec.

Nous pensons pouvoir confirmer l'hypothèse de travail que nous avons posée. En effet, il semble raisonnable de penser qu'une femme qui porte le hijab n'adoptera pas un positionnement favorable vis-à-vis de la laïcité si on lui interdit de porter son hijab au travail. En France, les agentes publiques doivent retirer leur hijab pour aller travailler, ce qui peut représenter un écueil important sur le plan de la croyance religieuse. À l'opposé, au Québec, les agentes publiques peuvent conserver leur hijab au travail. On peut alors supposer que ces employées se positionneront de manière plus positive vis-à-vis de la laïcité. Cependant, la mauvaise image de l'islam dans la sphère publique combinée à une utilisation parfois brouillonne de la laïcité dans les médias peut contribuer à la propagation d'actes de discrimination à l'endroit de ces femmes, ce qui pourrait accentuer l'élaboration d'interrogations sur la laïcité, laisser présager des incertitudes concernant le positionnement vis-à-vis de la laïcité, tant en France qu'au Québec.

PREMIÈRE PARTIE

LA RÉGULATION PUBLIQUE DE LA FOI MUSULMANE

Dans cette première partie, nous examinerons la saisie juridique du port du hijab par des agentes publiques dans une perspective comparative entre la France et le Québec. Nous pensons que pour bien répondre à notre question de recherche sur le lien présumé entre l'interdiction ou l'autorisation du port du hijab par des agentes publiques et le positionnement personnel de femmes musulmanes portant le hijab, nous devons commencer par une analyse de cette problématique sur le plan juridique. La compréhension des dynamiques internes en droit français et québécois concernant la liberté de religion et la laïcité nous permettra alors de mieux aborder ces questions dans une perspective sociologique en deuxième partie.

Il sera plus précisément question de la régulation publique de la foi musulmane. Par régulation publique, nous entendons l'ensemble des décisions institutionnelles, particulièrement celles qui occupent une place importante dans le débat public, de même que celles qui ont été mises en œuvre dans le but de poser les conditions selon lesquelles le port du hijab par des agentes publiques est autorisé ou interdit. En ce sens, ce qui nous intéresse dans cette première partie est non seulement l'état du droit positif actuel concernant la liberté de religion et la laïcité, mais également la mobilisation publique du droit de l'État afin d'encadrer cette pratique.

Le premier chapitre aura pour but de s'intéresser au développement de la problématique du port du hijab par des agentes publiques à titre de « controverse publique ». Nous nous

pencherons sur l'accélération de l'attention publique accordée au hijab depuis les années 1990 dans les des deux contextes, ce qui nous permettra également de nous intéresser aux politiques migratoires des sociétés française et québécoise, ainsi qu'au contexte séculier relié à un « retour du religieux » dans la sphère publique.

Dans les deuxième et troisième chapitres, nous examinerons l'interface entre le droit de l'État et la religion en étudiant l'état actuel du droit à la liberté de religion et de la laïcité en droit positif français et québécois. Dans le deuxième chapitre, nous verrons qu'il semble exister une certaine tension constitutive au sein de cette interface entre une orientation plus permissive et protectrice de la liberté de religion et une orientation plus stricte et encadrante de cette même liberté, et ce, tant en France qu'au Québec. Dans le troisième chapitre, nous nous intéresserons plus en détail à la laïcité et aux exigences juridiques découlant de celle-ci pour les agents publics. Nous nous permettrons également de réfléchir de manière plus souple aux entrecroisements possibles entre la laïcité en France et au Québec en posant un regard sur les deux grandes traditions juridiques que sont le droit civil et la common law.

CHAPITRE 1

VERS UNE RÉGULATION PUBLIQUE

DE LA FOI MUSULMANE

L'objectif de ce chapitre est d'étudier de manière introductive la régulation publique de la foi musulmane au sein des sociétés française et québécoise dans une perspective transversale. La problématique de la régulation publique de la foi musulmane renvoie non seulement à une mobilisation du droit de l'État, mais contribue également à la constitution d'un discours public sur le hijab. Dans un premier temps, nous aborderons trois aspects importants qui traversent les contextes français et québécois. Nous étudierons en ce sens le contexte d'insécurité et d'immigration relié à un « retour du religieux » en France et au Québec. En effet, il semble que l'image publique du signe religieux qu'est le hijab soit en lien avec un contexte d'insécurité relié à l'islam au sein des démocraties occidentales, en particulier depuis le 11 septembre 2001. Les attentats terroristes survenus dans les sociétés européenne et nord-américaine contribuent directement à la diffusion d'une mauvaise image de l'islam dans l'imaginaire public occidental, où le hijab devient un symbole associé à l'insécurité. Celui-ci peut également être associé aux contextes d'immigration reliés à la présence notée de musulmans, tant en France qu'au Québec. Bien que ces deux sociétés aient des histoires migratoires différentes, on constate tout de même que la place qu'y occupent les musulmans est en pleine mutation. Aussi, le hijab peut être lié à des contextes dits séculiers où l'on s'étonne d'un « retour du religieux », alors que l'idée d'une sécularisation progressive a fait son chemin dans la sphère publique, où l'expression de la foi semblait destinée à une lente et inévitable disparition.

Ces aspects permettront, selon nous, d'expliquer l'accélération de l'attention portée au hijab, dont il sera question dans la seconde partie du présent chapitre. Les débats publics qui ont eu lieu concernant le port du hijab, particulièrement dans le cadre des établissements scolaires, ont contribué à attirer l'attention sur ce signe religieux en particulier, de même que sur le déploiement de cette régulation publique de la foi musulmane, dont il sera également question dans les deux prochains chapitres. Nous verrons que les premières décisions sur le sujet peuvent s'inscrire dans une approche permissive, et ce, tant en France qu'au Québec, mais qu'un renversement de perspective a pour résultat l'adoption de réponses plus restrictives.

1.2. L'attention portée au hijab, une question de contexte

Dans cette première section, nous proposons de présenter certains aspects transversaux aux contextes français et québécois qui permettent de mieux aborder la régulation publique de la foi musulmane. Il s'agit des questions liées à l'insécurité publique associée à l'islam, aux interrogations relatives aux politiques migratoires des deux sociétés, se traduisant par une présence musulmane grandissante, et aux questionnements en lien avec un « retour du religieux » dans les sphères publiques française et québécoise.

1.2.1. Un contexte d'insécurité relié à l'islam

On peut dire que le 11 septembre 2001 constitue un tournant pour les musulmans présents dans les sociétés occidentales. Selon Philippe Portier, ces attentats terroristes ont opéré une « rupture de la compréhension » concernant, notamment, l'expression du religieux dans la

sphère publique occidentale⁶⁹. Aussi, les attaques et les attentats terroristes survenus à Madrid en mars 2004, à Londres en juillet 2005, à Ottawa en octobre 2014, à Paris en janvier et en novembre 2015, à Bruxelles et à Nice en mars et en juillet 2016, tous commis au nom de l'islam, ont engendré, entre autres, un contexte d'insécurité dans lequel les décideurs publics occidentaux sont de plus en plus sensibles aux demandes de mesures plus strictes et restrictives concernant l'expression du religieux.

Ainsi, la religion musulmane constitue désormais une « problématique » au programme des décideurs publics, particulièrement depuis le tournant juridique de l'affaire des foulards, survenue en 1989 en France, et le contexte de tension sécuritaire⁷⁰. Selon Valérie Amiraux, la question du hijab, et plus largement celle de l'islam dans les sociétés occidentales, est devenue incontournable au sein des sciences sociales lorsqu'il est question de diversité religieuse et culturelle⁷¹. Plus largement, des questionnements surviennent concernant la présence de possibles conflits entre certaines normes étatiques, telles que la laïcité, et religieuses, telles que l'obligation de porter le hijab pour des femmes musulmanes⁷².

L'une des particularités de cette problématique du port du hijab au sein des sociétés « nord-atlantiques » est le fait qu'elle survienne au sein d'États de droit (ou « États constitutionnels »). Ces deux composantes – État et constitutionnalisme –, constituent le terrain de jeu

⁶⁹ Philippe PORTIER, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2013.277.25-47, 25.

⁷⁰ V. AMIRAUX, préc., note 20, 148.

⁷¹ V. AMIRAUX, préc., note 20.

⁷² Concernant le conflit entre des normes étatiques et des normes religieuses, on peut consulter: Dieter GRIMM, « Conflicts Between General Laws and Religious Norms », (2009) 30-6 *Cardozo Law Review* 2369-2382.

institutionnel actuel des discussions et des débats sur la régulation publique de la foi musulmane⁷³, deux composantes qui se sont d'ailleurs développées sous le prisme de la modernité occidentale. Il est alors possible que ces deux « plaques tectoniques » de la démocratie occidentale soient en mutation dans nos sociétés traversées par une modernité avancée⁷⁴. La régulation publique de la foi musulmane dont il est question dans la présente recherche n'est peut-être pas étrangère à ces transformations⁷⁵.

1.2.1.1. L'État de droit devant la montée de l'insécurité

D'une part, on considère généralement l'État comme le seul détenteur de la souveraineté territoriale⁷⁶. C'est en se fondant sur cette souveraineté que le droit de l'État établit les normes institutionnelles qui ont préséance, sur le plan juridique, devant d'autres types de normes, notamment religieuses. En ce sens, le concept de « droit » permet d'envisager celui-ci comme intimement lié à l'État⁷⁷. Cependant, cette conception du droit, moderne et positiviste, s'est développée dans des contextes où les populations étaient traversées par un processus de mondialisation nettement moins prononcé qu'aujourd'hui. En d'autres termes, le terrain de jeu sur lequel se base cette conception du droit a considérablement changé. Les sociétés contemporaines sont marquées par le *fait* du pluralisme, c'est-à-dire qu'elles sont désormais

⁷³ Nous ajouterions qu'il y a une troisième composante, à savoir la laïcité. Nous aborderons plus en détail celle-ci dans les deux prochains chapitres.

⁷⁴ Le terme « modernité avancée » a été utilisé notamment par le sociologue Ulrich Beck pour discuter des transformations profondes survenues dans la deuxième moitié du XXe siècle au sein des sociétés occidentales. Voir Ulrich BECK, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Champs essais, 2008; On peut aussi parler de modernité « réflexive ». Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 17.

⁷⁵ Pour Leïla Benhadjoudja, tous les chemins mènent au hijab. Voir Leïla BENHADJOUJJA, « Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes: un débat laïque? », dans Sébastien LEVESQUE (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 109-128.

⁷⁶ Olivier BEAUD, *La puissance de l'État*, Paris, Léviathan PUF, 1994, p. 14.

⁷⁷ Il s'agit d'un des fondements du positivisme juridique, soit le monisme étatique. Voir à ce sujet H. KELSEN, préc., note 27; H. KELSEN, préc., note 27.

formées d'individus ayant des conceptions de la vie bonne parfois radicalement différentes⁷⁸. Selon Olivier Beaud, on assiste ainsi aujourd'hui à une remise en question de plus en plus prononcée du pouvoir étatique ; le monopole de l'État quant à la normativité publique est contesté⁷⁹.

D'autre part, on comprend généralement le constitutionnalisme comme une caractéristique fondamentale de l'État de droit⁸⁰. Le contrôle judiciaire des lois est devenu, au cours du XX^e siècle, surtout depuis l'adoption de différents outils juridiques visant la protection des droits fondamentaux, un élément important de l'État dit « démocratique ». Parmi ces droits fondamentaux, on trouve celui relatif à la liberté de religion. Or, il semble que le contrôle judiciaire relié à ces instruments de protection des droits fondamentaux soit remis en question dans un contexte d'insécurité où il y a de plus en plus de demandes pour un encadrement serré de l'expression religieuse et où l'on s'interroge désormais publiquement sur la pertinence de protéger celle-ci⁸¹.

1.2.1.2. Le hijab, entre invisibilité et survisibilité

Recoupant des questions touchant à l'intégration, à la laïcité et aux rapports entre les hommes et les femmes, plusieurs arguments ont été soulevés publiquement, aussi bien dans le contexte

⁷⁸ Voir, à ce sujet John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; Jocelyn MACLURE, « La culture publique commune dans les limites de la raison publique », dans Stéphan GERVAIS, Dimitrios KARMIS et Diane LAMOUREUX (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 87-108; Peter LEUPRECHT, « Le dialogue interculturel, indispensable dans une société pluriculturelle. Regards croisés Canada/Québec-Europe », *Symposium international sur l'interculturalisme* (25 mai 2011).

⁷⁹ Olivier BEAUD, « La multiplication des pouvoirs », *Revue française d'études constitutionnelles et politiques* 2012.143.47-49.

⁸⁰ O. BEAUD, préc., note 76, p. 208.

⁸¹ Sur ce sujet, on peut consulter Frédéric BERARD, *La fin de l'État de droit?*, Montréal, XYZ, 2014.

français que québécois, afin de soutenir une interdiction de porter le hijab dans les établissements publics⁸². Selon Nilüfer Göle, le voile est devenu, en raison de ces débats publics, à la fois un signe d'invisibilité, puisque les personnes principalement concernées n'ont pas souvent eu la parole lors des débats publics, et un signe de survisibilité, faisant référence à la stigmatisation et aux discriminations vécues par ces mêmes personnes⁸³. Pour certains, le hijab est synonyme de subordination, de soumission et d'inégalité entre les hommes et les femmes⁸⁴. Selon cette perspective, le hijab posséderait ainsi une *signification intrinsèque*, indépendamment des raisons pour lesquelles une personne le porte. Lié au Moyen-Orient, le voile serait alors perçu comme le signe par excellence d'une inégalité entre les hommes et les femmes de même que le symbole de la subordination des secondes aux premiers⁸⁵. Symbole politique davantage que religieux, le voile serait alors lié à l'intégrisme religieux et à l'insécurité publique⁸⁶.

L'intérêt pour une régulation plus stricte de l'expression religieuse est en lien avec la place qu'occupe l'islam dans l'imaginaire public occidental. On peut dire qu'un imaginaire social fait référence à une utilisation publique d'images, d'histoires ou de légendes pour illustrer la vie

⁸² Voir à ce sujet : Joan W. SCOTT, *Politics of the Veil*, Oxford, Princeton University Press, 2007.

⁸³ Nilüfer GÖLE, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, 2015, p. 155-156.

⁸⁴ Elisabeth BADINTER, Régis DEBRAY, Alain FINKIELKRAUT et Catherine KINTZLER, « Profs, ne capitulons pas! », *Le nouvel observateur* 1989.

⁸⁵ Voir notamment à ce sujet Chahdortt DJAVANN, *Bas les voiles!*, Paris, Folio essais, 2003; Louise MAILLOUX, *La laïcité, ça s'impose*, Montréal, Renouveau Québécois, 2011.

⁸⁶ Cela justifierait ainsi que des agentes publiques fassent preuve de retenue durant leurs heures de travail en le retirant. Alors que des devoirs de neutralité existent pour les agents publics concernant les opinions politiques, ce serait en ce sens un « sacrifice raisonnable » que de faire preuve de neutralité concernant ses opinions religieuses pour une employée durant ses heures de travail, au même titre que ses opinions politiques. Une agente publique qui porte son hijab peut alors continuer à le faire dans sa vie privée sans être inquiétée. Voir à ce sujet Jocelyn MACLURE, « Charte des valeurs et liberté de conscience », *Policy Options* 2013. Novembre-Décembre 2013.

sociale⁸⁷. Il est raisonnable de penser que dans l'imaginaire public occidental, l'islam est associé à des réactions de peur⁸⁸. Selon certains, l'affaire Rushdie marque un tournant important dans la perception publique de l'islam⁸⁹. Le 14 février 1989, l'ayatollah iranien Ruhollah Khomeini publie une fatwa⁹⁰ de mort contre l'auteur du livre *Les versets sataniques* Salman Rushdie, ce qui a un impact médiatique considérable en Occident et concentre les inquiétudes sur une religion en particulier, l'islam. Durant les années 1990, les conflits internationaux, particulièrement en Iran et en Algérie, favorisent la visibilité de la religion musulmane en donnant l'impression qu'un « problème est relié à cette religion »⁹¹. Selon John R. Bowen, une analyse médiatique de cette couverture internationale au cours des années 1990 et au début des années 2000 peut laisser suggérer une association entre intégrisme, ou fondamentalisme religieux, et port d'un signe religieux dans un contexte sécularisé⁹².

Aujourd'hui, la perception publique des musulmans semble configurée de manière manichéenne : le musulman modéré s'oppose au le musulman extrémiste, l'islam effacé à l'islam revendicateur, l'homme musulman dangereux à la femme musulmane en danger, le tout face à l'Occidental civilisé⁹³. Cette image publique du musulman ne laisse que peu de place à

⁸⁷ Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 310.

⁸⁸ Denise HELLY, « La peur de l'Islam », (2015) [En lignes] *SociologieS. Débats, Penser les inégalités*; Valérie AMIRAUX, « Après le 7 janvier 2015, quelle place pour le citoyen musulman en contexte libéral sécularisé? », (2015) 2-59; N. GÖLE, préc., note 83; Monique BEST, « L'imaginaire et le religieux. La métaperception des musulmans au Québec », (2008) 46 *Cahiers de recherche sociologique* 109-122.

⁸⁹ Michel REEBER, *Petite sociologie de l'islam*, Paris, Éditions Milan, 2005, p. 54.

⁹⁰ Une fatwa est, en droit musulman, une opinion légale ou une interprétation juridique ayant force de loi. Voir François-Paul BLANC, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 2007.

⁹¹ John R. BOWEN, *Why the French don't like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 90.

⁹² *Id.*

⁹³ Voir à ce sujet Valérie AMIRAUX, « Discours voilés sur les musulmanes en Europe: comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes? », (2003) 50-1 *Social Compass* 85-96; Paul STATHAM et Jean TILLIE, « Muslims in their European Societies of settlement: a comparative agenda for empirical research

un portrait nuancé et pluraliste. Alors que l'islam n'est pas abordé comme étant d'abord une religion, mais plutôt comme un problème public, le voile devient le symbole de la femme victime qu'il convient de sauver⁹⁴. Selon Frank Fregosi, cette image publique influence la gestion publique de l'islam, oscillant entre contrôle, instrumentalisation et coopération⁹⁵.

Dans ce contexte, certains soulignent la présence d'une image publique désavantageuse pour les musulmans, qui conduit à la propagation de diverses formes d'islamophobie. On conçoit généralement l'islamophobie comme « une hostilité exprimée vis-à-vis de l'islam et des musulmans dans des contextes non musulmans »⁹⁶. D'abord développé par des ethnologues français au début du XX^e siècle, le terme « islamophobie » a été introduit dans le discours public vers la fin des années 1990⁹⁷. Dans ses formes contemporaines, l'islamophobie se

on socio-cultural integration across countries and groups », (2016) 42-2 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 177-196; Sirma BILGE, « Beyond Subordination vs Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », (2010) 31 No 1 *Journal of Intercultural Studies* 9-28, 16; Lila ABU-LUGHOD, *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard, Harvard University Press, 2013; T.D. KEATON, *Muslim girls and the other France: race, identity politics & social exclusion*, New Delhi, Bloomington: Indiana University Press, 2006; Arun KUNDNANI, *The Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, New York, Verso, 2014.

⁹⁴ Valerie BEHIERY, « Discours alternatifs du voile dans l'art contemporain », (2009) 41-2 *Sociologie et sociétés* 299-325, 301.

⁹⁵ Frank FREGOSI, « La régulation étatique du fait islamique dans un régime de laïcité. Constantes, contrastes et limites », dans Pauline COTE et T. Jeremy GUNN (dir.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Bruxelles/Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2006 à la page 147 et suiv.; Nous avons participé à une analyse semblable. Jean-François GAUDREAU-DESBIENS et Bertrand LAVOIE, « Control, Instrumentalize, and Cooperate. The Relation Between Law and Religion in Four National Contexts », dans Solange LEFEBVRE et Patrice BRODEUR, *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception, and Challenges*, London, Ashgate, sous presses.

⁹⁶ Valérie AMIRAUX et Florence DESROCHERS, « Parler d'islamophobie: comment, pourquoi? », (2013) 21-71 *Vivre ensemble*, 1.

⁹⁷ L'utilisation du terme islamophobie a été surtout faite par les médias, notamment au moyen de sondages publics sur l'image des musulmans. Voir à ce sujet *Id.*; A. KUNDNANI, préc., note 93; Houda ASAL, « Islamophobie: la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », (2014) 5-1 *Sociologie* 13-29; Abdullah A. AL-ARIAN, « Islam and Politics in North America », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN (dir.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.

construit notamment sur une vision où la religion musulmane serait perçue comme barbare et tournée vers le passé⁹⁸. Comme le mentionne Olivier Roy, l'islamophobie se fonde sur une vision essentialisante et antagoniste des musulmans présents dans des contextes non musulmans⁹⁹. La thèse du « choc des civilisations » contribue ainsi pour beaucoup à l'émergence et la prégnance de l'islamophobie au sein des sociétés nord-atlantiques¹⁰⁰.

1.2.2. Des immigrations musulmanes qui remettent en question les modèles d'intégration

Un autre aspect important lié à la régulation publique de la foi musulmane renvoie aux dynamiques d'immigration qui traversent les sociétés française et québécoise. En effet, on peut dire que l'immigration en provenance des pays où les populations sont largement musulmanes est constitutive des logiques migratoires française et québécoise. En France, l'organisation de la politique d'immigration se fonde régulièrement sur la présence d'un modèle républicain axé sur la promotion de valeurs communes. Fondé sur la devise « Liberté, Égalité, Fraternité », ce modèle politique républicain est souvent reconnu comme étant peu enclin à reconnaître l'existence de « minorités » ou de « communautés », qu'elles soient religieuses ou ethniques.

La place des musulmans dans la République française est souvent associée au passé colonial algérien¹⁰¹, ce qui est problématique, selon Franck Fregosi¹⁰². Dans le contexte de décolonisation survenue au cours des années 1960, l'intégration progressive des immigrants

⁹⁸ Robert MILES et Malcolm BROWN, *Racism*, 2e éd., New York, Routledge, 2003, p. 26.

⁹⁹ Olivier ROY, *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005, p. 104-105.

¹⁰⁰ Huntington SAMUEL P., *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1996; Majid FAKHRY, « An Islamic Perspective », dans Chad MEISTER (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010.

¹⁰¹ Franck FREGOSI, « Islam », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Droit français des religions*, 2e éd., Paris, LexisNexis, 2013 à la page 378.

¹⁰² *Id.* à la page 375.

musulmans se fait d'abord pour des raisons économiques, au début de la moitié du XX^e siècle¹⁰³. Selon Géraldine Mossière, il s'agit là d'un islam « de l'ouvrier et de l'étranger qui maintient l'autre en son statut d'altérité, et garantit un retour éventuel »¹⁰⁴. À partir des années 1990, on assiste plutôt à une immigration « de sédentarisation », favorisée par le regroupement familial, où l'on voit apparaître des organisations et des associations musulmanes telles que la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF) et l'Union des organisations islamiques de France (UOIF)¹⁰⁵. Selon Olivier Roy, il y a apparition, au cours des années 1990, d'un discours islamique structuré qui « exhibe » la croyance musulmane, désormais sans complexe¹⁰⁶.

Concernant les lieux de culte musulmans présents sur le territoire, le Conseil français du culte musulman (CFCM) estime qu'il y en a environ 1680¹⁰⁷. À ce titre, la mosquée de Paris, créée à l'issue de la Première Guerre mondiale en vertu de la loi française du 19 août 1920, représente une dérogation importante à la loi de 1905 afin de manifester de la reconnaissance aux 100 000 musulmans morts pour la France durant ce conflit mondial¹⁰⁸. Selon Frank Fregosi, on assiste depuis quelques années à une certaine progression des indicateurs de religiosité chez les musulmans de France, tels que la prière quotidienne (située à 39 %), la fréquentation de la mosquée (23 %), et la pratique du jeûne, qui est la plus élevée (70 %) ¹⁰⁹. Cependant, l'observance religieuse varie de manière substantielle selon le pays d'origine : Afrique

¹⁰³ G. MOSSIERE, préc., note 22, p. 194.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 194-195.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 195.

¹⁰⁶ O. ROY, préc., note 99.

¹⁰⁷ V.M. TELHINE, *L'islam et les musulmans en France. Une histoire de mosquées*, Paris, L'Harmattan, 2010; F. FREGOSI, préc., note 101 à la page 139.

¹⁰⁸ F. FREGOSI, préc., note 101 à la page 383.

¹⁰⁹ *Id.* à la page 385.

subsaharienne (65 % de pratiquants réguliers), Maroc (40 %), Turquie (36 %) et Algérie (29 %) ¹¹⁰.

On évalue habituellement le nombre de musulmans en France, pour les estimations les plus élevées, à plus de cinq millions de personnes « potentiellement ou sociologiquement musulmanes », et, pour les plus basses, entre trois ou quatre millions ¹¹¹. Cependant, les chiffres sont souvent approximatifs étant donné l'interdiction de prendre en compte, dans les statistiques officielles, l'origine ethnique ou confessionnelle des personnes ¹¹². Pour sa part, le Haut Conseil à l'intégration estimait à environ quatre millions le nombre de musulmans vivant en France en l'an 2000 ¹¹³.

Contrastant avec ces chiffres, l'enquête nationale auprès des ménages de 2011 réalisée par Statistiques Canada mentionne que le nombre de musulmans au Québec était de 243 430, soit 3,1 % de la population québécoise et 9,6 % des résidents de la Ville de Montréal ¹¹⁴. Concentrés à près de 90 % dans la région de Montréal, les immigrants musulmans du Québec arrivent sur le territoire en se soumettant aux exigences relatives au système d'immigration québécois et canadien. À la suite de l'entente Canada-Québec de 1991, le gouvernement du

¹¹⁰ *Id.* à la page 386.

¹¹¹ *Id.* à la page 387. Fregosi fait référence également à; Bernard GODARD et S. TAUSSIG, *Les musulmans de France: courants, institutions, communautés. Un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, 2007; M. TRIBALAT, « Le nombre de musulmans en France: qu'en sait-on? », dans Y.-C. ZARKA (dir.), *L'islam en France*, Paris, PUF, 2004.

¹¹² F. FREGOSI, préc., note 101 à la page 388.

¹¹³ HAUT CONSEIL A L'INTEGRATION, *L'Islam dans la République*, Paris, République française, 2000, p. 16-18.

¹¹⁴ STATISTIQUES CANADA, *Enquête nationale auprès des ménages*, 2011, en ligne : <<https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-fra.cfm#a8>> Section «Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada».

Québec sélectionne 70 % des immigrants entrant sur le territoire québécois, sur la base d'un système de pointage où la maîtrise de la langue française est privilégiée¹¹⁵.

Ainsi, bien que des cohortes d'immigrants musulmans aient immigré avant les années 1970, ce n'est qu'au cours des années 1990 que l'on voit le paysage migratoire du Québec changer de manière importante. En 2014, le Québec sélectionne 50 275 personnes immigrantes ; cette population est en général jeune (68 % ayant moins de 35 ans), se partage à peu près également entre les hommes (49,2 %) et les femmes (50,8 %), elle déclare connaître la langue française dans une proportion de 58,6 % et, finalement, elle est scolarisée (58,8 % possèdent 14 années et plus de scolarité)¹¹⁶. Selon les données collectées pour l'année 2014, parmi les 10 dont sont issus les immigrants reçus, la moitié sont des pays dont les populations sont largement de confession musulmane (Algérie, Maroc, Iran, Égypte et Tunisie)¹¹⁷.

Contrastant également avec la France, le modèle socioculturel d'intégration québécois est plutôt basé sur la promotion du pluralisme. Bien qu'il ne soit pas officiellement adopté, on s'entend généralement pour considérer que l'interculturalisme est le modèle québécois privilégié pour aménager la diversité ethnoculturelle. En décembre 1990, le Québec adopte une politique importante intitulée *Énoncé de politique en matière d'immigration et*

¹¹⁵ Il s'agit de l'immigration économique. Les catégories « regroupement familial » et « réfugié » sont administrées par le gouvernement fédéral, ce qui représente les 30% restants.

¹¹⁶ *Fiche synthèse sur l'immigration et la diversité ethnoculturelle au Québec*, Québec, Immigraiton, Diversité et Inclusion, 2015, en ligne : <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/FICHE_syn_an2014.pdf> (page consultée le 6 juin 2016).>.

¹¹⁷ *L'immigration permanente au Québec selon les catégories d'immigration et quelques composantes. 2010-2014.*, Québec, Immigraiton, Diversité et Inclusion, 2015, en ligne : <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits_categories_2010-2014.pdf> (page consultée le 6 juin 2016).>.

d'intégration, qui constitue toujours le cadre officiel de gestion de la diversité culturelle et religieuse. Cette politique confirme que le Québec entend orienter sa politique vers le plein respect du pluralisme, tout en reconnaissant que la langue française constitue une importante condition d'intégration. Selon Juteau et McAndrews, cette politique a pour but de jeter les bases d'une conception pluraliste et inclusive de l'identité québécoise¹¹⁸.

Pour sa part, le modèle canadien de gestion de la diversité, le multiculturalisme, prend racine dans la *Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme* (« Commission Laurendeau-Dunton »), dirigée par André Laurendeau¹¹⁹ et A. Davidson Dunton¹²⁰, instituée le 19 juillet 1963 et dont le rapport final est publié en 1969. Le mandat de la commission Laurendeau-Dunton consiste à enquêter sur l'état du bilinguisme et du biculturalisme au Canada. Parmi les recommandations qui ont été suivies, on retrouve notamment l'adoption de la *Loi sur les langues officielles* en 1969, qui reconnaît le français et l'anglais comme langues officielles du Canada, mais aussi la politique sur le multiculturalisme, en 1971, devenue la *Loi*

¹¹⁸ Danielle JUTEAU et Marie MCANDREW, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », (1992) XXIV-2 *Sociologie et sociétés* 161-180.

¹¹⁹ André Laurendeau (Montréal 1912 - Ottawa 1969) est un journaliste et un politicien. Rédacteur en chef de *l'Action nationale* (1937-1942), il participe à la fondation de la Ligue pour la défense du Canada qui milite en faveur du « non » lors du référendum d'avril 1942 sur la conscription obligatoire au Canada et devient en 1944 chef du Bloc populaire, un parti politique nationaliste. En 1947, il quitte la direction du *Bloc populaire* pour devenir rédacteur en chef du quotidien *Le Devoir*, où il s'oppose ouvertement au gouvernement conservateur de Maurice Duplessis. Afin de répondre à la montée de l'idée d'indépendance nationale au Québec, le gouvernement du Canada le nomme coprésident de la *Commission d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme* en 1963.

¹²⁰ Arnold Davidson Dunton (Montréal 1912 – Ottawa 1987) est un journaliste et un universitaire. Rédacteur en chef adjoint du *Montreal Star* de 1935 à 1937, il entre, durant la Deuxième Guerre mondiale, au service de la Commission d'information en temps de Guerre. En 1945, il est nommé président de la *Société Radio-Canada* (SRC), puis recteur de l'Université Carleton en 1958. En 1963, il est nommé coprésident de la commission portant son nom.

sur le multiculturalisme¹²¹. Dans les débats parlementaires conduisant à l'adoption de la politique en 1971, le premier ministre Pierre Elliott Trudeau exprime l'un des fondements de cette politique : « Car, bien qu'il y ait deux langues officielles, il n'y a pas de culture officielle au Canada, et aucun groupe ethnique n'a la préséance¹²² ». Selon Will Kymlicka, les intentions du premier ministre Trudeau quant à la politique du multiculturalisme sont d'abord et avant tout « libérales », en ce sens qu'elles sont axées sur la reconnaissance individuelle d'un patrimoine culturel¹²³. Souvent critiqué comme étant un modèle qui peut conduire à la fragmentation sociale et à la ghettoïsation, le multiculturalisme est publiquement remis en question, notamment en Europe¹²⁴.

¹²¹ François HOULE, « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme: la politique canadienne du multiculturalisme », (1999) 31-2 *Sociologie et sociétés* 101-123.

¹²² Comme le mentionne Luc B. Tremblay, « Selon Trudeau, la politique du multiculturalisme devait contribuer avant tout à assurer à l'individu sa liberté de choix ». Voir Débats de la chambre des communes, troisième session, vingt-huitième législative, 20 Élisabeth II, vol. VIII, 1971, vendredi, 8 octobre, p. 8545 et 8546. L. B. TREMBLAY, préc., note 21 à la page 223.

¹²³ Will KYMLICKA, « Tester les limites du multiculturalisme libéral? Le cas des tribunaux religieux en droit familial », (2007) 9-1 *Éthique publique*, 27-28; Pour certains, le multiculturalisme est directement en lien avec une application souple, complexe et active du droit à l'égalité. Voir à ce sujet Natasha BAKHT, « Reinvigorating Section 27: An Intersectional Approach », (2009) 6-2 *Journal of Law & Equality* 135-161.

¹²⁴ Des chefs d'États et de gouvernements européens représentant des pays d'immigration de longue date ont déclaré au cours des dernières années que « le multiculturalisme avait échoué » (le premier ministre de l'Angleterre David Cameron et le président français Nicolas Sarkozy en février 2011, de même que la chancelière allemande Angela Merkel en octobre 2010). Voir notamment sur ce sujet Mélissa S. WILLIAMS, « The Politics of Fear and the Decline of Multiculturalism », dans John Erik FOSSUM, Johanne POIRIER et Paul MAGNETTE (dir.), *The Ties that Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2009, p. 53-76; Pour un aperçu de la situation aux Pays-Bas, voir Han ENTZINGER, « The Rise and Fall of Multiculturalism in the Netherlands », dans Christian JOPPKE et MORAWSKA (dir.), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, London, Palgrave, 2003, p. 12-42; Christian JOPPKE, « The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy », (2004) 2 *British Journal of Sociology* 237-257; Steven VERTOVEC, *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*, Oxon, Routledge, 2010; Peter MANDAVILLE, « Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority », (2009) 35-3 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 491-506; Anna TRIANAFYLLIDOU, Tariq MODOOD et Nasar MEER, « Introduction: Diversity, Integration, Secularism and Multiculturalism », dans Anna TRIANAFYLLIDOU, Tariq MODOOD et Nasar MEER (dir.), *European Multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburg, 2012, p. 1-29.

En ce sens, l'interculturalisme québécois se fonde, selon Gérard Bouchard, à la fois sur la dualité entre la majorité d'origine canadienne-française et la réalité ethnoculturelle, mais aussi sur une perspective critique du modèle canadien du multiculturalisme¹²⁵. Ainsi, le rapport gouvernemental québécois *Fonder l'avenir* définit l'interculturalisme de la manière suivante :

Pour aller à l'essentiel, on dira que l'interculturalisme québécois : a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels; b) cultive une orientation pluraliste soucieuse de la protection des droits; c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation; et e) préconise la pratique des interactions¹²⁶.

Selon Gérard Bouchard, l'interculturalisme se distingue du multiculturalisme principalement par le fait que le premier reconnaît la présence d'une culture majoritaire alors que ce n'est pas le cas pour le deuxième¹²⁷. Cependant, pour plusieurs, les deux modèles présentent davantage de similarités que de différences, se fondant tous deux sur une éthique du pluralisme¹²⁸.

Malgré le fait que ces modèles socioculturels d'intégration soient axés sur le pluralisme, il n'en demeure pas moins que la place des musulmans au Québec n'est pas évidente pour autant.

¹²⁵ Voir notamment Gérard BOUCHARD, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012; Gérard BOUCHARD, « Qu'est-ce que l'interculturalisme? », (2011) 56-2 *RD McGill* 395-468; Ce modèle a aussi été proposé par le rapport Gérard BOUCHARD et Charles TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de commission, Québec, Gouvernement du Québec, 2008; François ROCHER et Bob W. WHITE, « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien », (2014) 49 *Institut de recherche en politiques publiques* 1-44; Micheline LABELLE et François ROCHER, « Les limites indépassables de l'interculturalisme en contexte canadien: un chemin semé d'embûches », *Symposium international sur l'interculturalisme* (25 mai 2011).

¹²⁶ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 121.

¹²⁷ G. BOUCHARD, préc., note 125, p. 95.

¹²⁸ Luc B. TREMBLAY, « The Bouchard-Taylor Report on Cultural and Religious Accommodation: Multiculturalism by Any Other Name? », (2010) 15-1 *Review of Constitutional Studies/Revue d'études constitutionnelles*; Nasar MEER et Tariq MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », (2012) 33-2 *Journal of Intercultural Studies* 175-196; Charles TAYLOR, « Interculturalism or multiculturalism? », (2012) 38-4-5 *Philosophy and Social Criticism*; Geoffrey BRAHM LEVEY, « Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference? », (2012) 33-2 *Journal of Intercultural Studies* 217-224; Laurent de BRIEY, « Multiculturalisme libéral vs. interculturalisme républicain », (2013) 34-1 *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville* 89-119.

Divers sondages mentionnent que l'opinion publique québécoise semble de plus en plus réfractaire à l'expression du religieux musulman dans la sphère publique. Relativement à l'enjeu précis que constitue le port de signes religieux, on note une progression importante du nombre de personnes qui sont d'accord avec une limitation de ceux-ci dans l'espace public, de 54% en 2006 à 75% en 2012¹²⁹. Une étude menée auprès d'élèves issus de l'immigration de trois écoles secondaires situées dans une région du Québec fait état d'une grande méfiance à l'endroit des jeunes issus de l'immigration, en particulier ceux associés à l'islam¹³⁰.

Dans les deux contextes français et québécois, il semble ainsi pertinent de s'intéresser à la question de la deuxième génération issue de l'immigration musulmane¹³¹. Le terme « deuxième génération » est utilisé pour désigner les enfants du parcours migratoire effectué par leurs parents. Cette génération est souvent née sur le territoire représentant la société d'accueil et est parfois perçue comme ayant des « intentions d'intégration » moins développées en comparaison avec la première génération d'immigrants¹³². Devenus citoyens par le droit de sol, ses membres sont parfois plus revendicateurs que leurs parents, militant pour une plus grande reconnaissance des droits civiques ou religieux¹³³. Ces revendications sont perçues comme des provocations par certains, voire des menaces à l'intégrité juridique de l'État français ou québécois.

¹²⁹ V. AMIRAUX et F. DESROCHERS, préc., note 96, 1.

¹³⁰ Marilyn STEINBACH et Naomi GRENIER, « “Nous autres aussi on aimerait ça garder notre culture” : les attitudes des élèves d'origine québécoise envers les élèves issus de l'immigration », (2013) 48-1 *McGill Journal of Education / Revue des sciences de l'éducation de McGill* 183-202.

¹³¹ Comme on le verra plus tard, la majorité des participantes rencontrées dans le cadre la présente recherche appartient à la deuxième génération d'immigrants musulmans.

¹³² François DUBET, « Les secondes générations: des immigrés aux minorités », dans Maryse POTVIN, Paul EID et Nancy VENEL (dir.), *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, Montréal, Athéna Éditions, 2007 à la page 7.

¹³³ G. MOSSIERE, préc., note 22, p. 195.

Selon Cécile Laborde, l'un des éléments importants concernant la deuxième génération musulmane issue de l'immigration, particulièrement en France, est le fait que les problèmes vécus par ces jeunes ne sont pas le résultat d'un manque de reconnaissance, mais plutôt d'un trop-plein de *mauvaise* reconnaissance¹³⁴. En effet, on a souvent tendance à déplorer la situation « identitaire » dans laquelle les jeunes musulmans sont placés, tant en France qu'au Québec, à savoir une situation de tiraillement entre deux cultures : la culture dominante (française ou québécoise) et la culture familiale. Or, ce qui est plus problématique est surtout l'ensemble des « formes pernicieuses d'assignation identitaire » que ces musulmans subissent, en étant systématiquement renvoyés à leur culture d'origine, « arabe » ou « musulmane », souvent fantasmée et essentialisée, ce qui entraîne souvent la reproduction de discriminations systémiques et la présence d'un taux de chômage élevé chez les immigrants musulmans¹³⁵.

1.2.3. Un « retour de la religion » au sein de sociétés marquées culturellement par le catholicisme

Un autre aspect important lorsqu'il est question de régulation publique de la foi musulmane est le fait que les contextes français et québécois sont traversés par des dynamiques particulières concernant le religieux dans la sphère publique. On constate que les représentations publiques du religieux tendent à présenter les divers phénomènes qui y sont associés soit comme relevant de la sphère privée, soit comme étant « dépassés ». En ce sens, on peut dire que les sociétés française et québécoise sont traversées par un important processus de sécularisation. On définit généralement la sécularisation comme un processus qui conduit à une baisse

¹³⁴ Cécile LABORDE, « Republicanisme critique et multiculturalisme libéral », dans Sophie GUERARD DE LATOUR (dir.), *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Philosophie, 2013 à la page 233.

¹³⁵ *Id.*

progressive de la pratique religieuse¹³⁶. Dans cette perspective, la sécularisation renvoie à la perte de pertinence sociale et culturelle de la religion, en particulier de la religion catholique lorsqu'il est question de la France et du Québec.

En France, le catholicisme représente cependant toujours la religion majoritaire, bien qu'il y ait de moins en moins de catholiques qui vont à la messe¹³⁷. Il est toutefois difficile d'estimer le nombre de personnes se disant croyantes, puisque les statistiques publiques ne recensent pas l'appartenance religieuse. Toutefois, en croisant diverses estimations et projections, Jean-Pierre Machelon, dans son rapport intitulé *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, rédigé pour le compte du ministère de l'Intérieur en 2006, présente tout de même quelques statistiques intéressantes¹³⁸. D'après ce rapport, le catholicisme demeure largement majoritaire, même s'il connaît une baisse importante depuis les années 1970. Selon un sondage IFOP-La Croix, 65 % des Français se déclarent catholiques en 2006, alors qu'ils sont 80 % en 1970 et 90 % en 1905¹³⁹. Selon Danièle Hervieu-Léger, la baisse progressive de l'appartenance au catholicisme s'explique en grande partie par le contexte sociopolitique français, marqué au XX^e siècle par une visibilité importante accordée à la laïcité sur les plans politique et institutionnel¹⁴⁰. C'est dans ce contexte laïc que semble valorisé le fait de vivre en privé sa religion, malgré que le catholicisme soit tout de même présent au sein de l'imaginaire collectif français.

¹³⁶ Olivier BOBINEAU et Sébastien TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 59-64.

¹³⁷ Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 188.

¹³⁸ Jean-Pierre MACHELON, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris, Ministère de l'Intérieur, 2006.

¹³⁹ Jean-Pierre MACHELON, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris, Ministère de l'Intérieur, 2006, en ligne : <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/religions-france/panorama-religieux.shtml>>.

¹⁴⁰ D. HERVIEU-LEGER, préc., note 137, p. 193.

La France est traversée par un processus de diversification important sur le plan ethnoculturel, mais aussi religieux, une pluralisation des confessions. On constate ainsi la convergence de la baisse de l'appartenance religieuse, d'une part, et de l'augmentation de l'appartenance à des religions minoritaires, d'autre part. En ce sens, environ 25 % des Français disaient ne s'identifier à aucune religion en 2006, et ce pourcentage augmenterait de manière importante chez les jeunes, alors que l'islam, de son côté, est la deuxième religion de France, pratiquée par environ 6 % de la population générale et étant plus présente chez les jeunes issus de l'immigration en provenance de pays du Maghreb, de l'Afrique subsaharienne et du Moyen-Orient. Toujours selon le rapport de Jean-Pierre Machelon, les autres religions suscitent l'adhésion d'un nombre plus modeste de Français : protestantisme (4 %), judaïsme (1 %) et bouddhisme (moins de 1 %).

De l'autre côté de l'Atlantique, on peut dire que le catholicisme a longtemps été la matrice identitaire de la société québécoise¹⁴¹. Lorsqu'on discute de religion au Québec, on avance généralement la présence d'un renversement de perspective au début des années 1960, période où s'accélère la perte d'influence de la religion catholique dans la sphère publique québécoise, incarnée par une désaffection rapide de la pratique religieuse¹⁴². Cette période, appelée « Révolution tranquille », renvoie à l'ensemble des changements survenus sur les plans politique et juridique, mais aussi social au début des années 1960 ; changements qui contribuent à la prolifération d'une critique véhémement du cléricalisme. Cependant, il reste que,

¹⁴¹ Voir à ce sujet Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993; Lucia FERRETTI, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

¹⁴² É.-Martin MEUNIER et Sarah WILKINS-LAFLAMME, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », (2011) 52-3 *Recherches sociographiques* 683-729, 684.

malgré ce « rejet » de la religion catholique, on peut dire que celle-ci constitue en quelque sorte une « religion culturelle », étant bien présente au sein de l'imaginaire collectif québécois¹⁴³.

En ce sens, au Québec, la proportion de personnes se déclarant catholiques se situe à 74,7 % selon l'enquête nationale menée auprès des ménages par Statistique Canada en 2011. Le pourcentage de répondants se disant « sans religion » est de 12,1 %. L'adhésion aux autres religions est minoritaire au sein de la société québécoise : protestantisme (5,6 %), islam (3,2 %), judaïsme (1,1%) et bouddhisme (0,7%)¹⁴⁴. Ainsi, dans ces contextes marqués par une baisse progressive de la croyance religieuse, plusieurs notent la présence d'une majorité de « culture catholique », tant en France qu'au Québec, qui semble alors ambivalente concernant la religion et l'expression du religieux dans la sphère publique¹⁴⁵.

1.2.3.1. Un « retour du religieux » ?

Lorsqu'il est question du port du hijab dans les établissements publics, et plus largement des discussions entourant la liberté de religion dans les sociétés française et québécoise, l'idée

¹⁴³ S'inspirant de Hervieu-Léger, Meunier et Laflamme discutent d'un régime culturel de religiosité, où la religion reste présente marquante pour la culture collective. *Id.*, 688.

¹⁴⁴ STATISTIQUES CANADA, préc., note 114; Sarah WILKINS-LAFLAMME, *Les religions au Canada: bref portrait statistique*, Montréal, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, 2014.

¹⁴⁵ Louis ROUSSEAU, « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec », dans Louis ROUSSEAU, *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012 à la page 5; Dans le cas québécois, Meunier et Wilkins-Laflamme parlent d'un régime de la religion culturelle, qui laisse place, au tournant des années 2000, à un régime de religiosité pluraliste. Voir à ce sujet É.-M. MEUNIER et S. WILKINS-LAFLAMME, préc., note 142; Voir également Raymond LEMIEUX, « Le catholicisme québécois: une question de culture », (1990) 22 *Sociologie et sociétés* 145-164.

d'une *réapparition* de l'expression religieuse dans la sphère publique est bien présente¹⁴⁶. Cette idée est notamment basée sur le fait que les sociétés française et québécoise ont été traversées, au cours du XX^e siècle, par une progressive diminution de la pratique religieuse. L'avènement de la modernité, accompagnée d'une individualisation croissante et d'une rationalisation des conduites, semble conduire à un « dépouillement des dieux »¹⁴⁷. Selon une thèse popularisée dans la seconde moitié du XX^e siècle, on aurait alors tendance à associer « sécularisation » à « sortie de la religion ». Cette idée d'une sortie de la religion est développée de manière plus approfondie au cours des années 1960 par plusieurs auteurs anglo-saxons s'appuyant sur l'idée selon laquelle il existe un affaiblissement important de la religion en raison de la modernisation des sociétés¹⁴⁸. On peut dire en ce sens que la sécularisation représente un processus voulant que la religion ne constitue plus le code de sens global qui s'impose à tous dans les sociétés occidentales modernes¹⁴⁹. Cette thèse est fondée en grande partie sur le fait que la modernité occidentale est caractérisée par une rationalité pensée en point de friction avec la religion. La rationalité moderne suppose en effet l'impératif de l'adaptation cohérente

¹⁴⁶ Rex AHDAR et Ian LEIGH, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford, OUP, 2013, p. 4-5; Peter BEYER, « Religious Diversity and Globalization », dans Chad MEISTER (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010 aux pages 190-191.

¹⁴⁷ Danièle HERVIEU-LEGER, « Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes », dans Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité*, Sainte-Foy, PUL, 1996 à la page 37.

¹⁴⁸ Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a sociological Theory of Religion*, New York, Garden, 1967; Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967; Karel DOBBELAERE, « Secularization: a Multidimensional Concept », (1981) 29-2 *The Journal of the International Sociological Association* 216; Voir également O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, préc., note 136, p. 59-61. Pour Tschannen, on peut parler d'un « paradigme de la sécularisation », soit un ensemble de pré-supposés théoriques et épistémologiques qui supportent l'idée d'une sécularisation des sociétés modernes. Voir Olivier TSCHANNEN, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992; Concernant la notion de paradigme, on peut consulter T. S. KUHN, préc., note 38.

¹⁴⁹ Danièle HERVIEU-LEGER, « La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation », dans Davie GRACE et Danièle HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996 à la page 13.

des moyens aux fins que l'on poursuit, postulant une rationalité et une autonomie d'un sujet capable d'interagir avec son monde¹⁵⁰.

Or, ces certitudes « sécularistes » sont remises en question au cours des années 1980 et 1990, notamment par la prolifération des nouveaux mouvements religieux. En ce sens, José Casanova défend l'idée d'une « déprivatisation » de la religion dans le contexte de la modernité avancée afin d'expliquer l'irruption du religieux dans les débats publics, notamment celui concernant le port du hijab dans les établissements publics¹⁵¹. Pour sa part, Karel Debbelaere nuance la notion de sécularisation en y associant trois dimensions : la dimension institutionnelle, qui est reliée à un processus de mise à distance des pouvoirs publics par rapport aux pouvoirs religieux ; la dimension culturelle, avec une préférence marquée pour *l'ici-bas* sur *l'au-delà* et une dimension strictement religieuse, accompagnée d'un déclin des pratiques religieuses¹⁵². Ainsi, plutôt que d'assister à la « fin de la religion », la modernité occidentale contribue plutôt à transformer le religieux, celui-ci se diversifiant et s'individualisant fortement. En effet, selon Solange Lefebvre, ce sont les religions qui se sont largement adaptées à la réalité moderne, et non l'inverse¹⁵³. Il serait alors question d'une *modernité religieuse* où « plutôt que la dimension institutionnelle et contraignante des

¹⁵⁰ Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 29; Lori BEAMAN, *Defining Harm: Religious Freedom and the Limits of the Law*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2008, p. 108; Philippe PORTIER, « L'essence religieuse de la modernité politique. Éléments pour un renouvellement de la théorie de la laïcité », dans Jacqueline LAGREE et Philippe PORTIER (dir.), *La modernité contre la religion?*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 6-25.

¹⁵¹ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

¹⁵² K. DOBBELAERE, préc., note 148.

¹⁵³ Solange LEFEBVRE, « La liberté religieuse modelée par les effets paradoxaux de la modernité », dans Jean-François GAUDREAUULT-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009, p. 195-212 à la page 210.

religions, c'est le choix volontaire pour une voie balisée » qui pourrait décrire le religieux contemporain¹⁵⁴.

Selon plusieurs sociologues des religions, il existe trois grandes tendances de la religiosité contemporaine. La première fait référence à l'individualisation et à la subjectivisation de la croyance. La modernité religieuse consacre un affaiblissement des régulations institutionnelles de la religion combiné à un éclatement des modalités du croire¹⁵⁵. Elle a donc des « effets dissolvants » sur le religieux. On peut observer une baisse de l'influence sociale et publique de la religion, baisse qui ne signifie pas automatiquement disparition de celle-ci¹⁵⁶. L'expression du religieux est alors en lien avec un individu revendiquant son originalité, son autonomie et sa sincérité, délaissant les attachements institutionnels ou communautaires. Avec le développement de cette individualisation religieuse se déploie un mode de régulation du croire personnalisé où les institutions religieuses ont de moins en moins d'autorité sur le contenu de la croyance¹⁵⁷.

L'émotionnalisation du religieux est également une autre tendance reliée aux effets « dissolvants » de la modernité. Ainsi, selon Bobineau et Tank-Storper, « la religion ne se présente plus comme un cadre général d'emprise, régulé par un appareil dispensant le vrai, le juste et le défendu ; elle est d'abord et avant tout un dispositif de croyances et de pratiques que

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ On parle souvent de « désinstitutionnalisation du croire ». Voir à ce sujet Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 98; O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, préc., note 136, p. 90; Philippe Portier parle d'une subjectivisation des affiliations. Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 246.

¹⁵⁶ J.-P. WILLAIME, préc., note 155, p. 98-100.

¹⁵⁷ C'est le « *do it yourself* en matière religieuse que se soit du côté de la demande ou du côté de l'offre de biens du salut ». *Id.*, p. 82; Cité dans O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, préc., note 136, p. 91.

les personnes doivent "ressentir" dans leur propre vie »¹⁵⁸. C'est avant tout parce qu'elles sont vécues, telle une *expérience*, que les croyances religieuses contemporaines prennent sens dans la vie des croyants. Ces mêmes croyances sont le plus souvent orientées vers *l'ici-bas*, vers ce monde-ci. Le centre de gravité du croire est alors tourné vers la recherche de son agencement avec le système de valeurs utilisé par l'individu afin de le guider au quotidien. En d'autres termes, le « salut est dans le monde » et non plus dans l'après-monde¹⁵⁹.

Selon Charles Taylor, ces grandes tendances contemporaines du religieux correspondent au déploiement d'un « cadre immanent » qui circonscrit les conditions du croire aujourd'hui¹⁶⁰. Pour lui, la « sécularité » des sociétés occidentales contemporaines est associée à un développement sociétal « qui nous fait passer d'une société où la croyance en Dieu n'est pas contestée, et apparaît de fait non problématique, à une société où l'on envisage seulement celle-ci comme une option parmi d'autres et, qui plus est, une option qui ne va pas de soi »¹⁶¹. Le cadre immanent renvoie en ce sens à une société où les divers fondements reliés aux modalités de la croyance, et aussi de la non-croyance, sont orientés vers *l'ici-bas*, vers l'immanence, délaissant par conséquent la transcendance et *l'au-delà*¹⁶².

Le cadre immanent renvoie également à l'idée selon laquelle il est raisonnable de penser qu'il existe un *ordre immanent* sur la terre, où les individus sont capables d'expliquer et de

¹⁵⁸ O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, préc., note 136, p. 93.

¹⁵⁹ *Id.*, p. 97.

¹⁶⁰ C. TAYLOR, préc., note 87.

¹⁶¹ *Id.*, p. 15.

¹⁶² *Id.*, p. 920; Selon lui, la croyance et la non-croyance ne sont pas des théories rivales, elles renvoient toutes deux aux manières dont les gens rendent compte de l'existence et de la moralité en se reportant à quelque chose présent dans la nature ou ailleurs, en se fondant sur l'expérience vécue. *Id.*, p. 18.

comprendre celui-ci dans leurs propres termes, sans faire référence à des explications surnaturelles¹⁶³. L'apogée de ce cadre immanent survient durant la révolution culturelle des années 1960 au sein des sociétés occidentales. Cette période, qui correspond à l'« âge de l'authenticité » selon Taylor, permet le déploiement d'un individualisme expressif qui postule une nouvelle conception du bien selon laquelle « chacun de nous a sa manière propre de réaliser son humanité, qu'il soit important de trouver sa voie et de vivre en accord avec elle, au lieu de se soumettre au conformisme avec un modèle imposé de l'extérieur, par la société, par la génération précédente, par l'autorité religieuse ou politique »¹⁶⁴. Le religieux devient alors un ensemble de références dans lequel l'individu contemporain puise afin de parfaire ses stratégies d'affirmation de soi.

La culture de l'authenticité permet le développement d'un « moi isolé », c'est-à-dire d'une identité individuelle indépendante de la transcendance, qui supprime un « moi poreux », qui lui, manifeste une certaine porosité vis-à-vis de l'au-delà¹⁶⁵. La thèse de Taylor peut s'inscrire dans les études qui critiquent le paradigme de la sécularisation discuté ci-dessus. Selon Jürgen Habermas, nous serions même aujourd'hui dans une société « post-séculière », c'est-à-dire une société où la religion reste importante pour plusieurs personnes, fondant même leur identité, tout en n'ayant plus l'emprise qu'elle avait sur les pouvoirs publics et la conception collective du vivre-ensemble¹⁶⁶. Il y a ainsi un paradoxe concernant la religion dans les sociétés

¹⁶³ C. TAYLOR, préc., note 87, p. 37.

¹⁶⁴ *Id.*, p. 811.

¹⁶⁵ *Id.*, p. 916.

¹⁶⁶ Jürgen HABERMAS, « Qu'est-ce qu'une société «post-séculière?» », *Le Débat* 2008.152.4-15; Jürgen HABERMAS, « Religion in the Public Sphere », (2006) 14-1 *European Journal of Philosophy* 1-25; Tariq MODOOD, « Moderate Secularism, Religion as identity and Respect for Religion », (2010) 81-1 *The Political Quarterly* 4-14.

occidentales contemporaines : alors que l'on répète régulièrement que la religion a disparu de la quotidienneté, elle semble faire partie, de manière récurrente, des débats publics¹⁶⁷.

1.2. Une accélération de l'attention portée au hijab depuis le début des années 2000

Dans ce contexte, depuis le début des années 2000, les sociétés française et québécoise sont marquées par une accélération des débats et des décisions concernant le port du hijab dans les établissements publics, à la faveur d'une inflexion sécuritaire¹⁶⁸. Cependant, en France et au Québec, les réponses offertes aux problématiques touchant à la régulation publique de l'islam divergent. Toutefois, il ne serait pas prudent de considérer qu'une seule approche est privilégiée au sein des deux sociétés –restrictive en France et permissive au Québec–, ce qui ne permettrait pas de comprendre les dynamiques internes et les croisements entre les deux contextes. On peut alors s'intéresser à une histoire croisée de ce « voile en procès » en France et au Québec¹⁶⁹, notamment lorsqu'il est question du contexte scolaire¹⁷⁰.

1.1.2. Le hijab au sein des établissements scolaires en France et au Québec

Même si la présente recherche ne s'intéresse pas directement au port du hijab par les élèves fréquentant des établissements scolaires, il serait hasardeux de ne pas aborder cet enjeu, qui entrecroise directement celui relié aux agentes publiques. On peut dire avec Cécile Laborde

¹⁶⁷ D. HERVIEU-LEGER, préc., note 150, p. 13.

¹⁶⁸ Selon l'expression de Philippe Portier. Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 243.

¹⁶⁹ Pour la situation française, on peut consulter notamment Claire DE GALEMBERT, « Le voile en procès », *Droit et Société* 2008.68.11-31; Pour une comparaison franco-québécoise, on peut consulter notamment Howard ADELMAN, « Contrasting Commissions on Interculturalism: The Hijab and the Working of Interculturalism in Quebec and France », (2011) 32-3 *Journal of Intercultural Studies* 245-259; Robert LECKEY, « Face to face », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 743-758.

¹⁷⁰ Voir à ce sujet H. ADELMAN, préc., note 169.

que la problématique du hijab au sein des établissements scolaires contribue directement à une reconfiguration des idéaux politiques, particulièrement en France, vers une orientation plus conservatrice et restrictive au regard de l'expression religieuse¹⁷¹. On peut dire aussi que c'est vraiment avec la question de l'école que la question du voile se pose d'abord, tant en France qu'au Québec.

1.1.2.1. L'approche permissive du Conseil d'État en 1989

En France, les premières décisions prises concernant le port de signes religieux dans les établissements scolaires à la fin des années 1980 sont en faveur d'une interprétation libérale et permissive. La première décision juridique reliée à une « affaire des foulards »¹⁷² est prise par le Conseil d'État dans son avis du 27 novembre 1989¹⁷³. Après une controverse publique reliée à l'expulsion de trois élèves d'un collège public au motif qu'elles portaient le hijab, le ministre de l'Éducation de l'époque, Lionel Jospin, refuse de passer une loi et préfère alors saisir le Conseil d'État afin d'obtenir des clarifications juridiques sur la compatibilité entre le respect du principe de laïcité et le port de signes religieux.

Dans son avis du 27 octobre 1989, le Conseil d'État conclut que le principe de laïcité ne constitue pas un obstacle au port du foulard islamique par les élèves fréquentant les établissements publics préuniversitaires¹⁷⁴. Le juge administratif reconnaît d'abord que le

¹⁷¹ Cécile LABORDE, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, OUP, 2008; Voir également John R. BOWEN, « Why did the French Rally to a Law Against Scarves in Schools? », (2008) 68-1 *Droit et Société* 33-52; John R. BOWEN, « Recognising Islam in France after 9/11 », (2009) 35-3 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 439-452.

¹⁷² Une présentation de l'historique de l'affaire des foulards est détaillée dans l'Annexe A : L'« affaire des foulards » (1989-2004).

¹⁷³ CE, 27 octobre 1989, *Avis «Port du foulard islamique»*, préc., note 66.

¹⁷⁴ *Id.*

principe de laïcité impose « la liberté de conscience des élèves » et comporte pour ceux-ci « le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui »¹⁷⁵. Le Conseil confirme alors que « le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité »¹⁷⁶. En précisant que le port de signes religieux n'est pas « par lui-même » incompatible avec le respect de la laïcité, le Conseil souligne qu'un signe religieux ne peut avoir par essence, ou intrinsèquement, une signification incompatible avec les exigences découlant de la neutralité religieuse de l'État. Ce n'est pas le signe en lui-même qui peut poser problème par rapport à la neutralité religieuse de l'école, mais bien le fait de le porter dans des conditions qui « compromettraient [la] santé ou [la] sécurité, perturberai[en]t le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public »¹⁷⁷.

Le Conseil précise par là qu'il est possible de limiter le port de signes religieux pour des raisons matérielles telles que la santé, la sécurité ou le bon fonctionnement de l'établissement. Si le caractère ostentatoire ou revendicatif d'un signe religieux qui « constituerait un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande » trouble l'ordre au sein de l'établissement, il est alors possible de l'interdire. Ainsi, selon cet avis, la laïcité n'est pas une justification raisonnable à l'interdiction du port de signes religieux¹⁷⁸. Le juge administratif

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ *Id.*

¹⁷⁸ Pour Jean Rivero, « par lui-même, il [le port du signe] ne peut guère constituer un acte de prosélytisme si celui qui l'arbore ne tient pas des propos par lesquels il invite ses camarades à suivre son exemple et à se

précise alors qu'il appartient aux autorités détentrices du pouvoir disciplinaire « d'apprécier, sous le contrôle du juge administratif » si le port par un élève d'un signe religieux constitue une faute au regard des conditions posées dans l'avis. Il s'agit ainsi d'une approche au cas par cas basée sur des critères pragmatiques.

Trois ans plus tard, dans sa décision du 2 novembre 1992, le Conseil d'État rappelle cette approche libérale, statuant au contentieux en annulant un règlement intérieur interdisant uniformément le port de signes religieux dans un établissement scolaire¹⁷⁹. Dans ses conclusions, le commissaire du gouvernement, David Kessler, résume la décision en mentionnant que « l'enseignement est laïque, non parce qu'il interdit l'expression des différentes fois, mais au contraire parce qu'il les tolère toutes ». Cependant, cette décision ne satisfait pas le législateur, qui décide d'adopter une circulaire le 20 septembre 1994, écrite par François Bayrou, alors ministre de l'Éducation nationale, autorisant l'interdiction de tous les signes religieux dans les établissements scolaires¹⁸⁰. Selon cette circulaire, les signes religieux sont « en eux-mêmes, des éléments de prosélytisme »¹⁸¹. En effet, on peut y lire que « les signes et les tenues qui sont interdits sont ceux dont le port conduit à se faire immédiatement reconnaître par son appartenance religieuse tels que le voile islamique, quel que soit le nom qu'on lui donne, la kippa ou une croix de dimension manifestement excessive »¹⁸².

convertir à sa foi ». Jean RIVERO, « note sous CE, Ass. Avis n°346.893, 27 novembre 1989, Port des signes d'appartenance religieuse dans les établissements d'enseignement public », *RFDA* 1990, 1.

¹⁷⁹ CE, 2 novembre 1992, *Kherouaa et autres*, Rec., p. 389, *RFDA*, 1993, p. 112, conclu. D. Kessler, D., 1993, p. 108, note G. Koubi, *AJDA*, 1992, p. 790, chron. C. Maugué et R. Schwartz; *RDP*, 1993, p. 220, note P. Sabourin; *JCPG*, 1993, II, 21998, note P. Tedeschi.

¹⁸⁰ Circulaire du 20 septembre 1994, *relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires*, *BOEN*, n°35, 29 septembre 1994.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

Cependant, la légalité de la circulaire est remise en question par une association en vue de son annulation, mais le Conseil d'État s'y oppose en précisant que la circulaire « ne contient, par elle-même, aucune disposition directement opposable aux administrés »¹⁸³. Bien que la valeur juridique d'une circulaire soit relative¹⁸⁴, son adoption est tout de même médiatisée et contribue à maintenir le débat public sur la question du port de signes religieux¹⁸⁵. Par ailleurs, sept ans après la publication de son avis, dans sa décision du 27 novembre 1996, le Conseil d'État rappelle à nouveau son cadre juridique en confirmant l'illégalité de l'interdiction uniforme et principielle du port de signes religieux dans les établissements scolaires¹⁸⁶.

1.1.2.2. Un parcours fondé sur l'autorisation en droit québécois

Au Québec, en 1995, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ) a produit un rapport au sein duquel elle propose de réfléchir à l'encadrement juridique du port de signes religieux dans les établissements scolaires¹⁸⁷. Ce rapport tente de répondre à une affaire survenue en septembre 1994, alors qu'une élève de 12 ans est expulsée d'une école publique montréalaise parce qu'elle porte le hijab, contrainte dès lors de s'inscrire

¹⁸³ CE, 10 juillet 1995, *Association « Un Sisyphe »*, Rec. P. 292, AJDA, 1995, p. 644, conclu. R. Schwartz, JCPG, 1995, II, 22519, note A. Ashworth.

¹⁸⁴ Selon le Guide législatif français, une circulaire « n'a par elle-même aucune incidence juridique : une "circulaire" n'a ni plus ni moins de valeur qu'une "note de service" ». Consulté en ligne : [<http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Guide-de-legistique/I.-Conception-des-textes/1.3.-Hierarchie-des-normes/1.3.7.-Circulaires-directives-instructions>]

¹⁸⁵ Rémy SCHWARTZ, « Du Palais-Royal à la commission Stasi », *Droit et Société* 2008.68, 226; Valérie AMIRAUX, « L'« affaire du foulard » en France: retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », (2009) 41-2 *Sociologie et sociétés* 237-298.

¹⁸⁶ CE, 27 novembre 1996, *M. et Mme Jeouit*, req., n°172686; RFDA, 1997, p. 151, note C. Durand –Prinborgne. Le Conseil d'État confirma dans une autre décision que seul un comportement à risque pouvait justifier la limitation de la liberté de religion des élèves : CE, 27 novembre 1996, *Ligue islamique du Nord, M. et Mme Chabou et autres*, Rec., p. 461; JCPG, 1997, II, 22808, note B. Seillier.

¹⁸⁷ CDPDJ, *Le pluralisme religieux au Québec: un défi d'éthique sociale*, Montréal, 1995.

dans un autre établissement¹⁸⁸. La CDPDJ y mentionne qu'une interdiction du port de signes religieux musulmans serait contraire aux dispositions prévues en droit québécois en matière d'égalité. La seule interdiction du hijab constituerait une discrimination directe dans le sens qu'elle serait plus préjudiciable pour les élèves portant un signe religieux musulman pour des raisons religieuses. De plus, une interdiction de tout signe religieux constituerait une discrimination indirecte, car l'atteinte résiderait « alors dans le fait d'assujettir l'élève à des modalités d'exercice du droit à l'instruction publique qui sont, pour elle [l'élève portant un signe religieux musulman], plus contraignantes – parce que la forçant à fréquenter une école qu'elle n'a pas choisie – que pour les autres élèves » ne portant pas de signes religieux¹⁸⁹.

Selon la CDPDJ, l'interdiction du port de signes religieux serait également contraire aux dispositions prévues en droit québécois en matière de liberté de religion¹⁹⁰. Pour la Commission, bien qu'il soit possible de soulever la question de l'égalité entre les hommes et les femmes concernant le port de signes religieux musulmans, il s'agit d'une erreur de ne pas procéder à un examen contextualisé : « [...] il convient de distinguer le foulard proprement dit de l'usage symbolique et idéologique qui en est fait »¹⁹¹. L'interdiction ne devrait être considérée que dans des circonstances avérées où l'ordre public ou l'égalité des sexes sont en péril, par exemple si l'on peut démontrer que le foulard est porté contre la volonté ou qu'il l'est

¹⁸⁸ François BERGER, « Élève expulsée de son école parce qu'elle portait le foulard islamique », *La Presse*, sect. A1 (9 septembre 1994); François BERGER, « L'élève au voile islamique ira dans une autre école », *La Presse*, sect. A3 (10 septembre 1994).

¹⁸⁹ CDPDJ, préc., note 187, p. 22.

¹⁹⁰ *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10, 336.

¹⁹¹ CDPDJ, préc., note 187, p. 25.

à des fins de turbulence et de tensions dans l'établissement scolaire¹⁹². En conclusion, la CDPDJ considère qu'une interdiction du port de signes religieux pour les élèves ne serait pas compatible avec le droit québécois.

La même année, le Conseil du statut de la femme du Québec¹⁹³ publie un rapport sur la question du port du hijab à l'école publique¹⁹⁴. Il recommande alors de ne pas interdire ce signe religieux à l'école publique. Selon son rapport, l'encadrement juridique du port de signes religieux musulmans est traversé par un « argument déterminant, celui qui met en relief les conséquences pour les filles d'une interdiction qui mènerait pour certaines à l'exclusion de l'école publique »¹⁹⁵. L'interdiction pure et simple du foulard serait pénalisante pour les jeunes filles musulmanes, bien que des questions puissent être soulevées concernant cette « prescription coranique » s'appliquant seulement aux femmes. Le Conseil établit une distinction entre la réflexion sur la *signification* sociale, politique et religieuse du voile islamique, qui peut soulever des questions concernant l'inégalité entre les hommes et les femmes, et la réflexion sur l'*interdiction* de celui-ci par l'entremise du droit, où la question du choix personnel relatif au port de ce signe devient déterminante. Il conclut que « l'interdiction

¹⁹² La Commission considère également que le port du foulard peut être interdit s'il y a un risque avéré pour la sécurité de l'élève, notamment lors d'activités sportives. La proximité conceptuelle entre ce rapport de 1995 et l'avis du Conseil d'État en 1989 est manifeste. D'ailleurs, la CDPDJ y fait explicitement référence. *Id.*

¹⁹³ Le Conseil du statut de la femme est un organisme public de consultation et d'étude créé en 1973. Il donne son avis sur tout sujet soumis à son analyse relativement à l'égalité et au respect des droits et du statut de la femme. L'assemblée des membres du Conseil est composée de la présidente et de 10 femmes provenant des associations féminines, des milieux universitaires, des groupes socio-économiques et des syndicats.

¹⁹⁴ CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Réflexion sur la question du port du voile à l'école*, Québec, 1995.

¹⁹⁵ *Id.*, p. 38.

du voile n'est ni le meilleur moyen de lutter contre l'intégrisme ni la meilleure façon d'assurer l'égalité entre les sexes »¹⁹⁶.

1.1.2.3. Les signes religieux à l'école : de l'autorisation à l'interdiction en France

À la suite des interrogations soulevées concernant l'approche permissive du Conseil d'État à la fin des années 1990, on constate une évolution telle qu'au début des années 2000, un renversement des réponses offertes consacre, en application de ce même principe de laïcité, une interdiction pour les élèves des établissements publics préuniversitaires de porter un signe religieux ostentatoire. En effet, en France, l'interdiction de porter un signe religieux pour les élèves fréquentant les écoles publiques préuniversitaires est débattue publiquement en 2003-2004. Afin de renverser le cadre d'analyse proposé par le Conseil d'État en 1989, seule une action de la part du législateur peut faire entrer en droit français l'interdiction du port de signes religieux pour les élèves des écoles publiques. Les débats publics tenus concernant cette problématique se soldent ainsi par l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires par les élèves des établissements publics préuniversitaires avec la loi du 15 mars 2004¹⁹⁷.

La loi est votée le 10 février 2004 et adoptée par une large majorité à l'Assemblée nationale, soit 494 pour et 36 contre, avec 31 abstentions, au Sénat le 3 mars 2004 (276 pour et 20 contre). Elle entre en vigueur à la rentrée scolaire 2004. Cette loi, qui a été insérée dans le Code de l'éducation, à l'article L.141-5-1, se présente comme suit :

¹⁹⁶ *Id.*, p. 34. Selon le sondage SOM-La Presse réalisé en septembre 1994, 62 % des répondants sont en désaccord avec l'interdiction du port du foulard dans les écoles publiques.

¹⁹⁷ Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, préc., note 7.

Dans les écoles, collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.

Le règlement intérieur rappelle que la mise en œuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève.

Le débat public précédant l'adoption de la loi fait l'objet d'une médiatisation importante, où la place de l'islam et des musulmans en France est directement abordée¹⁹⁸. Ce qui change, de 1989 à 2004, selon le rapport commandé par le président Chirac le 3 juillet 2003 et issu de la commission dirigée par l'homme politique Bernard Stasi, ce sont les *crain*tes reliées à l'islam¹⁹⁹.

Il ressort du rapport Stasi deux principaux arguments en faveur d'une proposition de loi relative à l'interdiction du port de signes religieux. L'appui à une loi d'interdiction se justifie premièrement par la difficulté exprimée par les chefs d'établissements quant à l'application du cadre légal de 1989, associé à une approche au cas par cas²⁰⁰. Ceux-ci expriment directement leur insatisfaction devant la commission Stasi en soulignant la difficulté de la gestion au quotidien en l'absence de balises claires, relevant également l'impression d'« arbitraire » reliée à un cadre jurisprudentiel pragmatique, pouvant permettre à tel établissement d'autoriser et à

¹⁹⁸ J. R. BOWEN, préc., note 91, p. 84-85.

¹⁹⁹ Bernard STASI, *Laïcité et République. Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Rapport de commission, Paris, 2003, p. 29. Bernard Stasi était un homme politique français; démocrate chrétien, il a été ministre des Départements et Territoires d'Outres-mer sous le gouvernement de George Pompidou. Durant l'automne 2003, la Commission, composée de 14 hommes et de 6 femmes, a tenu plusieurs séances publiques et entendue près de 140 représentants de partis politiques, d'instances religieuses et de mouvements sociaux. J. R. BOWEN, préc., note 91, p. 92-93; C. DE GALEMBERT, préc., note 169; Valérie AMIRAU, « The Headscarf question: What is really the issue? », dans Samir AMGHAR, Amel BOUBEKEUR et Micheal EMERSON (dir.), *European Islam Challenges for Society and Public Policy*, Brussels, Centre for European Policy Studies, 2007, p. 124-143; Pierre TEVANIAN, *Le voile médiatique, un faux débat*, Paris, Raisons d'agir, 2005.

²⁰⁰ Louis FAVOREU, Patrick GAÏA, Richard GHEVONTIAN, Jean-Louis MESTRE, Otto PFERSMANN, André ROUX et Guy SCOFFONI (dir.), *Droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 2012, p. 913; Patrick WASCHMANN, *Libertés publiques*, Paris, Dalloz, 2009, p. 664.

tel autre d'interdire²⁰¹. Certains soulignent le besoin manifeste d'une formation juridique pour les chefs d'établissements, « laissés à eux-mêmes » devant à des problématiques jugées « grandissantes »²⁰².

Une justification à l'interdiction est également fondée sur le témoignage de certaines personnes relatant l'existence de problèmes reliés au port de signes religieux à l'école et surtout, l'expression de certaines jeunes filles lors des auditions tenues à huis clos relativement à la pression sociale subie pour porter le foulard²⁰³. Cette situation est décrite dans le rapport Stasi : « [...] des jeunes gens leur imposent de porter des tenues couvrantes et asexuées, de baisser le regard à la vue d'un homme »²⁰⁴. Pour Patrick Weil, membre de la Commission, et Rémi Schwartz, le rapporteur général de celle-ci, ce qui a été déterminant c'est l'« appel à l'aide » de ces jeunes femmes lors des auditions à huis clos²⁰⁵. En effet, selon le rapport, « il en va ainsi des fillettes préadolescentes à qui le port du voile est imposé, parfois, par la violence »²⁰⁶. Afin de lutter contre ces situations de fait jugées inacceptables, le rapport recommande l'interdiction du port de signes religieux dans les établissements scolaires publics préuniversitaires ; recommandation adoptée à l'unanimité moins une abstention²⁰⁷.

²⁰¹ B. STASI, préc., note 199, p. 57.

²⁰² Thomas-Abdallah MILCENT, « Le défenseur du voile », (2008) 68-1 *Droit et société* 183-198, 187.

²⁰³ Patrick WEIL, « Headscarf versus Burqa: Two French Bans with Different Meanings », dans Susanna MANCINI et Michel ROSENFELD (dir.), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford, OUP, 2014 à la page 202.

²⁰⁴ B. STASI, préc., note 199, p. 46.

²⁰⁵ R. SCHWARTZ, préc., note 185, 233.

²⁰⁶ B. STASI, préc., note 199, p. 47.

²⁰⁷ *Id.*, p. 59.

Certains soulignent que la commission Stasi tient ses activités dans un état d'urgence et de forte attention médiatique, compliquant l'obtention de données probantes relativement au port de signes religieux dans les écoles publiques²⁰⁸. Rémi Schwartz convient par la suite que ce sont les chefs d'établissements où il y avait des situations problématiques qui sont auditionnés, ce qui a ajouté à l'ampleur de la gravité de ces situations, faussant probablement l'aspect représentatif des enjeux concrets reliés à la gestion au quotidien du port de signes religieux²⁰⁹. Le membre abstentionniste de la Commission, Jean Baubérot, présente sa part ses griefs concernant le processus d'audition des intervenants ; processus qui aurait défavorisé directement ou indirectement des opinions s'opposant à l'interdiction²¹⁰.

Le rapport intitulé *Application de la Loi du 15 mars 2004 sur le port de signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics* publié en 2005, qui a notamment pour mandat de quantifier les problèmes reliés au port de signes religieux dans les écoles publiques, souligne le très faible pourcentage de cas signalés l'année précédant l'adoption de

²⁰⁸ Ces deux aspects (sentiment d'urgence et forte couverture médiatique) ont nuit à une enquête sérieuse et approfondie sur le port de signes religieux selon deux membres de la Commission qui ont adopté des opinions différentes sur la proposition d'interdiction. Voir Jean BAUBEROT, « Dialogue avec l'abstentionniste de la commission Stasi Entretien avec Jean Baubérot », *Droit et Société* 2008.68.237-249; Patrick WEIL, « Why the French Laïcité is Liberal », (2009) 30-6 *Cardozo Law Review* 2699-2714.

²⁰⁹ R. SCHWARTZ, préc., note 185, 232.

²¹⁰ Jean BAUBEROT, Pauline COTE et T. Jeremy GUNN, « Le dernier des Curiace. Un sociologue dans la Commission Stasi », dans *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2006, p. 247-272. Selon Jean Baubérot, plusieurs griefs peuvent être soulevés concernant la tenue des auditions publiques, qui influença considérablement ce portrait des banlieues dites «problématiques»: l'audition de l'auteur du pamphlet *Bas les voiles!* Mme Chahdortt Djavann, alors que la Commission avait convenu de ne pas auditionner des auteurs; la faible présence lors des auditions des enseignants sur le terrain; l'audition du juge français et vice-président de la Cour européenne des droits de l'homme Me Jean-Paul Costa, qui «approuva» une loi d'interdiction, alors que plusieurs avis de juristes différaient à ce sujet et finalement le témoignage d'une jeune fille qui s'était dit faite violée par des «Arabes et des Africains», alors que son témoignage s'est révélé entièrement faux par la suite.

la loi²¹¹. Pour autant, ce rapport relève que l'adoption de la loi réduit considérablement les problématiques liées au port de signes religieux dans les établissements. Sur ce point, la loi semble avoir atteint son objectif.

Cependant, il convient de mentionner que le rapport Stasi propose plusieurs recommandations qui vont dans le sens d'une approche conciliante et ouverte de la régulation de la diversité religieuse : faire des fêtes religieuses juive et musulmane de Kippour et de l'Aïd-El-Kebir des jours fériés dans toutes les écoles de la République ; assurer un enseignement complet de l'esclavage, de la colonisation et de l'immigration dans le programme d'histoire nationale; recruter de manière suffisante des aumôniers musulmans pour les prisons ; enseigner le fait religieux à l'école et créer un institut national d'études islamiques ; prendre en compte les exigences religieuses en matière funéraire ; développer l'apprentissage de la langue arabe dans le cursus national scolaire et créer une haute autorité de lutte contre les discriminations, notamment de nature religieuse²¹². Or, seule la recommandation liée à l'interdiction est immédiatement suivie par le législateur²¹³.

²¹¹ Hanifa CHERIFI, *Application de la Loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics*, Ministère de l'Éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, 2005, p. 34. Le rapport précise que 1465 élèves portaient un signe religieux et refusaient de l'enlever durant l'année scolaire 2002-2003, sur 10 millions d'élèves, soit moins de 0,01% de la population scolaire ; À Strasbourg, la ville où l'on a recensé le plus personnes portant des signes religieux après Paris, les chefs d'établissements s'entendent pour dire qu'environ 1% des élèves portent le signe religieux musulman lors de la rentrée de l'automne 2003. Philippe BERNARD, « Foulard à l'école: la réalité cachée derrière les chiffres officiels », *Le Monde*, éd. 11 décembre 2003.

²¹² B. STASI, préc., note 199, p. 66-69.

²¹³ D'ailleurs, certaines recommandations étaient pour certains difficilement applicables, notamment celle concernant la « destruction des ghettos ». Voir à ce sujet Luc B. TREMBLAY, « Les signes religieux à l'école : Réflexions sur le rapport Stasi et les accommodements raisonnables », (2004) 48 *Archives de Philosophie du droit*.

La loi d'interdiction est largement appuyée par la population française et parmi les enseignants²¹⁴. Bien que certains en aient relevé le caractère « symbolique » au regard de la faible proportion de situations problématiques à l'échelle nationale²¹⁵, le Conseil d'État, réuni en assemblée générale le 22 janvier 2004, donne un avis favorable au texte du projet de loi²¹⁶. La loi est suivie d'une circulaire, celle du 18 mai 2004, qui est venue confirmer les modalités d'application²¹⁷. Elle explicite que la loi est prise en application du principe constitutionnel de laïcité. On y précise également les types de signes ostensibles qui sont principalement concernés : foulard islamique, kippa et grande croix²¹⁸. La loi est appliquée à partir de la rentrée scolaire de septembre 2004 dans toutes les écoles, dans tous les collèges et lycées publics.

La loi est contestée à quelques reprises après son adoption. D'abord, dans l'affaire *Singh*, un élève est exclu d'un lycée pour avoir refusé de retirer son sous-turban²¹⁹. Le tribunal

²¹⁴ Selon le sondage BVA du 3 décembre 2003, 72 % des répondants se sont dits en faveur d'une loi d'interdiction. J. R. BOWEN, préc., note 91, p. 124-125; Une consultation menée par la firme CSA, le 5 février 2004, nous apprend que trois enseignants sur quatre sont en faveur de l'interdiction, bien que 91% de ceux-ci n'aient jamais enseigné à un élève ayant porté un signe religieux. Philippe BERNARD, « Trois enseignants sur quatre veulent l'interdiction des signes religieux », *Le Monde*, éd. 5 février 2004.

²¹⁵ P. MALAURIE, préc., note 21; David KOUSSENS, « Expertise publique sous influence? Rapports publics français et québécois relatifs à l'expression religieuse dans les institutions publiques », (2011) 155 *Archives de sciences sociales des religions* 61-79.

²¹⁶ Véronique FABRE-ALIBERT, « La loi française du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics: vers un pacte social laïque? », *RTDH* 2004.59, 587; Il s'agit d'une « extension » importante de la laïcité selon Rémy Libchaber: Rémy LIBCHABER, « À la croisée des interprétations: le voile et la loi », *RTDC* 2004.2666 et suiv.; Pour François Lorcerie, l'adoption de la loi est entre autres le résultat d'un rôle important joué par l'exécutif. Françoise LORCERIE, « La "Loi sur le voile": une entreprise politique », (2008) 68-1 *Droit et société* 53-74.

²¹⁷ MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR, DE L'OUTRE-MER, DES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES ET DE L'IMMIGRATION, *Laïcité et liberté religieuse. Recueil de textes et de jurisprudence*, Paris, Direction de l'information légale et administrative, 2011, p. 52.

²¹⁸ *Id.*, p. 53.

²¹⁹ TA, Melun, 19 avril 2005, *M. Singh*, *AJDA*, 2005, p. 917.

administratif reconnaît que le sous-turban est une tenue qui fait reconnaître l'élève « immédiatement comme appartenant à la religion sikhe, et ce, sans que l'Administration n'ait à s'interroger sur la volonté de l'intéressé d'adopter une attitude de revendication de sa croyance ou de prosélytisme »²²⁰. Dans deux autres affaires semblables, *Ranjit X.* et *Bikramjit X.*, la Cour administrative de Paris arrive à la même conclusion concernant le sous-turban. Le Conseil d'État confirme ses décisions dans *Ranjit S.* en 2007²²¹. De plus, le 6 mars 2009, il juge, dans la même lignée, que l'expulsion d'une jeune élève musulmane portant le voile n'est pas contraire à l'art. 9 de la Convention européenne des droits de l'homme (CvEDH)²²². La Commission européenne des droits de l'homme (CEDH) est saisie de six plaintes contre la France au sujet de l'exclusion d'élèves d'établissements scolaires, selon l'application de la loi de 2004 : deux concernant le sous-turban sikh²²³ et quatre le foulard islamique²²⁴. La Cour confirme la conventionnalité de la loi française de 2004, principalement au nom de la marge nationale d'appréciation des États²²⁵, contrairement au Comité des droits de l'homme de l'ONU²²⁶.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ CE, 5 décembre 2007, *Ranjit S.*, Rec., p. 463; AJDA, 2005, p. 2009, concl. B, Bachini; JCPA, 2005, 1357, note B. Chélini-Pont et E. Tawil.

²²² CE, 6 mars 2009, *M^{me} Akremi*, req. N°30776, AJDA, 2009, p. 1006.

²²³ CEDH, 30 juin 2009, *Jasvir Singh*, Req. N° 25463/08 et *Ranjit Singh*, Req n°27561/08.

²²⁴ CEDH, 30 juin 2009, *Tuba Aktas*, Req. n° 43563/08 ; *Hatice Bayrak*, Req n°14308/08 ; *Mahmoud Sadek Gamaleddyn*, Req n°18537/08 ; et *Sara Ghazal*, Req. n°29134/08; JCPA, 2009, 2263, note F. Dieu, AJDA, 2009, p. 2077, note G. Gonzalez.

²²⁵ CEDH, 30 juin 2009, *Tuba Akata*, Req. n°43563/08.

²²⁶ Le Comité des droits de l'homme institué en vertu de l'art. 28 du Pacte international relatif aux droits civils et politique a entendu la plainte déposée par Bikramjit Singh, de confession sikhe, qui se déclara victime de violations par la France de plusieurs articles du Pacte. Après des contestations infructueuses devant les tribunaux français et européens, le plaignant s'est adressé au Comité des droits de l'homme de l'ONU. Ce dernier a convenu que l'interdiction unfirmorme ayant pour résultat une exclusion définitive est « disproportionnée ». Le Comité a considéré comme disproportionnée une telle interdiction parce que le plaignant n'a pas présenté de menace pour les droits et libertés des autres élèves en portant son signe religieux. Pour le Comité, « l'État partie a appliqué cette sanction préjudiciable, non parce que sa conduite personnelle créait un risque concret, mais simplement parce qu'il a été considéré comme

1.1.2.4. Une « extension » de la laïcité?

On peut d'ailleurs noter une certaine « extension » de la laïcité dans le contexte juridique français après la loi de 2004. L'exigence de neutralité religieuse est au cœur d'une affaire survenue dans une crèche privée (garderie pour la petite enfance) au cours des dernières années. Une employée de la crèche Baby-loup est licenciée en 2008 au motif qu'elle porte le foulard islamique. Le 27 octobre 2011, la Cour d'appel de Versailles confirme le licenciement et la décision du Conseil des prud'hommes du 13 décembre 2010 en mentionnant que l'employée fait « preuve d'insubordination caractérisée et répétée » en refusant systématiquement de retirer son signe religieux²²⁷. Cependant, la Cour de cassation, dans sa décision du 19 mars 2013, déclare nulle la décision de la Cour d'appel de Versailles et annule par le fait même le licenciement au motif que la crèche est une entreprise privée et non publique et qu'en conséquence le principe de laïcité ne s'applique pas²²⁸. Le 27 novembre 2013, la Cour d'appel de Paris confirme de nouveau le licenciement, affirmant qu'une crèche peut être considérée comme une « entreprise de tendance ». L'entreprise de tendance est une notion présente en droit allemand, mais n'ayant pour l'instant aucune assise légale en droit français. Cela signifie qu'une entreprise ayant pour but la promotion d'une idéologie, d'une morale ou d'une philosophie particulière, par exemple un syndicat ou une association religieuse, peut choisir son personnel en fonction de son adhésion à la philosophie de l'entreprise.

appartenant à une large catégorie de personnes définies par leur conduite motivée par des raisons religieuses ». En conséquence, le Comité a conclu que la loi constituait une violation de l'art. 18 du Pacte relativement à la liberté de religion. Cependant, cette communication resta sans suite. *Communication n°1852/2008*, Comité des droits de l'homme de l'ONU, 2012.

²²⁷ Cour d'appel de Versailles, 13 décembre 2010, 11^e chambre, n°10/05642, *Fatima B. c/ Association Baby-Loup*.

²²⁸ Arrêt n°536 du 19 mars 2013 (11-28.845) – Cours de cassation – Chambre sociale.

L'argument avancé par la Cour d'appel de Paris veut qu'une crèche puisse être considérée comme une entreprise ayant pour but la promotion d'une philosophie particulière, soit l'éducation laïque de jeunes enfants. Elle pourrait ainsi, dès l'embauche, signaler l'exigence d'adhésion à la « philosophie laïque » aux futurs employés et les sélectionner en conséquence²²⁹. L'assemblée plénière de la Cour de cassation rejette, le 25 juin 2014, cette qualification d'entreprise de tendance, mais confirme la régularité du licenciement. Elle précise que « la restriction à la liberté de manifester sa religion édictée par le règlement intérieur ne présentait pas un caractère général, mais était suffisamment précise, justifiée par la nature des tâches accomplies par les salariées et proportionnée au but recherché »²³⁰. La plaignante a décidé de porter l'affaire devant la CEDH.

1.1.2.5. L'émergence d'interrogations importantes au Québec : l'autorisation du port du kirpan à l'école publique

Au Québec, comme nous l'avons vu, c'est une orientation fondée sur l'autorisation de porter un signe religieux dans un établissement scolaire qui est historiquement préconisée. Cependant, on peut noter une amorce de changement de perspective en 2004. Cette année-là, un rapport ontarien concernant la résolution de conflits en matière de droit familial est déposé à l'Assemblée législative ontarienne. Il recommande l'autorisation de tribunaux d'arbitrage islamiques en droit familial dans la province au nom des valeurs d'égalité et d'intégration sociale, étant donné que de tels tribunaux religieux existent déjà pour les chrétiens et les

²²⁹ CA, Paris, 27 novembre 2013, Pôle 6 – Chambre 9, n° S 13/02981.

²³⁰ Cass. Ass., 25 juin 2014, *Associarion Baby-Loup*.

juifs²³¹. Ce rapport est très mal reçu par la population ontarienne et active les craintes reliées à l'introduction de la loi islamique (la *charia*) au Canada. Le débat suscité par ce rapport a un retentissant écho dans la province voisine, celle du Québec. Le 26 mai 2005, l'Assemblée nationale du Québec adopte à l'unanimité une motion symbolique contre l'instauration de tribunaux religieux dans la province²³². De son côté, l'Assemblée législative de l'Ontario adopte finalement, le 26 février 2006, sous la pression de l'opinion publique, une loi contre la présence de tous les tribunaux religieux d'arbitrage en matière de droit familial, retirant par le fait même les droits acquis par les chrétiens et les juifs²³³.

Cependant, on peut dire que c'est véritablement avec l'arrêt *Multani*, en 2006, que les interrogations sont publiquement émises concernant le bien-fondé d'une approche permissive. Cette affaire marque le début, dans la province de Québec, d'un débat majeur sur la place du religieux dans l'espace public, débat d'une telle ampleur qu'il est toujours difficile aujourd'hui d'en mesurer l'ensemble des conséquences et des répercussions²³⁴. Dans l'arrêt *Multani*, la Cour suprême du Canada doit statuer sur le fait qu'un élève de confession sikhe conteste la décision du Conseil des commissaires de son école publique de lui interdire de porter sur lui

²³¹ Marion BOYD, *Résolution des différends en droit de la famille. Pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion.*, Toronto, Assemblée législative de l'Ontario, 2004; Myriam JEZEQUEL, « Marion Boyd a tranché...Le tribunal d'arbitrage islamique devrait être autorisé », (2005) 37-3 *Journal du Barreau du Québec*.

²³² Il s'agit d'une motion symbolique puisque le Code civil du Québec, à l'article 2639, interdit déjà les tribunaux religieux en matière familiale. Assemblée nationale du Québec, *Journal des débats*, 37^e législature, 1^{ère} session, le jeudi 26 mai 2005.

²³³ *Loi modifiant la Loi de 1991 sur l'arbitrage, la Loi sur les services à l'enfance et à la famille et la Loi sur le droit de la famille en ce qui concerne l'arbitrage familial et des questions connexes et modifiant la Loi portant réforme du droit à l'enfance en ce qui concerne les questions que droit prendre en considération le tribunal qui traite des requêtes en vue d'obtenir la garde et le droit de visite*, (2006), L.O. 2006.

²³⁴ Une description détaillée de l'histoire de cette « affaire du kirpan » est présentée en annexe (Voir annexe B : L'affaire du Kirpan; 2001-2006). Dans le rapport gouvernemental québécois *Fonder l'avenir*, cette décision du 2 mars 2006 est présentée comme étant le « point tournant » déclenchant une période d'ébullition intense de 2006 à 2008 concernant la place du religieux dans la sphère publique québécoise. G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 50 et 53.

son kirpan²³⁵. La Cour suprême du Canada convient d'abord qu'il n'est pas nécessaire de vérifier s'il existe ou non un précepte religieux établi et objectivement vérifiable quant au port d'un objet ayant l'apparence d'une dague, tel que le kirpan, à l'école²³⁶. Puisque le jeune Gurbaj Singh Multani, âgé de 12 ans au moment des faits, croit sincèrement qu'il a une obligation religieuse de porter le kirpan, ce que la commission scolaire représentant l'école ne conteste d'ailleurs pas, le port de ce signe religieux mérite alors une protection juridique en vertu du droit à la liberté de religion. La Cour analyse deux principaux arguments présentés par la commission scolaire pour considérer si le port d'un kirpan constitue un accommodement *déraisonnable* : le risque que comporte le port d'un kirpan à l'école et les répercussions négatives sur l'environnement scolaire.

La commission scolaire soutient que la présence du kirpan dans les écoles, même s'il est porté à certaines conditions limitatives, crée un danger en raison de la possibilité qu'il soit utilisé par celui qui le porte ou par un autre élève. La Cour rejette cet argument en mentionnant que Gurbaj Singh ne souffre pas de problèmes de comportement et n'a jamais été violent à l'école, ce qui représente en conséquence, pour la juge Charron, un risque « très improbable »²³⁷. Aucun incident impliquant l'usage violent d'un kirpan à l'école n'a été signalé au Canada et pour la Cour, si un élève veut vraiment commettre un acte de violence, il trouverait sans doute une autre façon de se procurer une arme, par exemple différents objets présents à l'école

²³⁵ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11.

²³⁶ Le kirpan est la combinaison linguistique de « miséricorde » et de « honneur » selon le mémoire déposé en Cour par M. Multani lors des procédures menant à la décision de la Cour. Balvir Singh MULTANI, *Appelants Factum N° 30322*, Cour suprême du Canada / Supreme Court of Canada, 10 janvier 2005, p. 2.

²³⁷ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11, 57.

(ciseaux, crayons ou bâtons de baseball)²³⁸. Étant donné les conditions limitatives fixées par le tribunal de première instance, il est peu probable que le kirpan puisse être sorti de son étui advenant le cas où un autre élève voulait le prendre de force. Pour la Cour, l'école est un milieu de vie pour la Cour où l'on apprend à connaître l'élève durant une longue période de manière intime : c'est pourquoi l'interdiction du port de kirpan peut être nécessaire dans d'autres contextes tels que les avions²³⁹ ou les palais de justice²⁴⁰.

Le deuxième argument présenté par la commission scolaire est le fait que la présence du kirpan dans les écoles contribuerait à « empoisonner » l'environnement scolaire, étant donné qu'il représenterait un « symbole de violence » et enverrait le message que le recours à la force est acceptable. Cela contribuerait, selon elle, à diminuer la perception de sécurité dans les écoles tout en donnant l'impression d'un privilège accordé au jeune Multani²⁴¹. La Cour rejette cet argument en mentionnant que cette prétention est contraire à la nature symbolique du kirpan et, surtout, qu'elle est « également irrespectueuse envers les fidèles de la religion sikhe et qu'elle ne tient pas compte des valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme »²⁴².

Considérer que l'autorisation du port du kirpan représente un « traitement spécial » est un « regard réducteur sur la liberté de religion, attitude qui n'est pas compatible avec la Charte

²³⁸ *Id.*, par. 58.

²³⁹ *Nijjar v. Canada 3000 Airlines Ltd.*, [1999] C.H.R.D. n° 3, par. 38 (Tribunal canadien des droits de la personne).

²⁴⁰ *R v. Hothi*, [1985] M.J. (Quicklaw) n° 318, confirmé en Cour d'appel du Manitoba : [1985] M.J. (Quicklaw) n°376. La Cour suprême a refusé d'entendre l'appel: [1986] S.C.C.A. n° 9; *R. c. Kaur*, [1997] Q.J. (Quicklaw) n°5066, (Cour municipale de Ville Saint-Laurent).

²⁴¹ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11, par. 70.

²⁴² *Id.*, par. 71.

canadienne »²⁴³. Pour la Cour, étant donné que la tolérance religieuse constitue une « valeur très importante au sein de la société canadienne », s'il y a une mauvaise perception reliée au kirpan dans les écoles, il incombe alors à celles-ci de remplir leur obligation « d'inculquer à leurs élèves cette valeur [la tolérance religieuse] qui est à la base même de notre démocratie »²⁴⁴. En effet, la prohibition du port de ce signe religieux empêche, pour la Cour, « la promotion de valeurs comme le multiculturalisme, la diversité et le développement d'une culture éducationnelle respectueuse des droits d'autrui »²⁴⁵. Une telle interdiction enverrait le signal que certaines croyances religieuses ne méritent pas le même traitement, la même protection que d'autres, ce qui est manifestement contraire à l'esprit du droit québécois et canadien en matière de droit à l'égalité. Ainsi, la Cour reconnaît à l'école une obligation d'accommodement raisonnable, c'est-à-dire l'obligation d'accorder au jeune Multani le droit de porter son kirpan à l'école à *certaines conditions limitatives*, par exemple le fait que le kirpan doive être cousu dans son étui afin d'éviter qu'un autre élève ne le prenne²⁴⁶. Cependant, cet arrêt est très mal reçu socialement dans la province de Québec, semant un doute au sein de la population quant à l'approche permissive préconisée jusque-là en droit québécois.²⁴⁷

²⁴³ *Id.*, par. 74.

²⁴⁴ *Id.*, par. 76.

²⁴⁵ *Id.*, par. 78.

²⁴⁶ Comme le mentionne la Cour, « malgré la profonde signification religieuse du kirpan pour Gurbaj Singh, cet objet a aussi les caractéristiques d'une arme blanche et est donc susceptible de causer des blessures ». Les six raisons limitatives sont discutées dans l'annexe B. *Id.*, par. 49.

²⁴⁷ Selon un sondage SOM mené pour Le Soleil et La Presse, entre septembre et octobre 2006, 91% des répondants québécois se sont dit opposés à la décision de la Cour suprême du Canada, plus précisément, 94 % chez les francophones, 79% chez les non-francophones. Voir G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 180.

1.3. Conclusion : un hijab, deux sociétés

Dans ce premier chapitre, nous avons discuté de manière introductive la problématique du port du hijab en France et au Québec. Trois dimensions importantes ont été abordées, à savoir l'insécurité reliée à l'islam dans les sociétés occidentales, le contexte migratoire et les dynamiques relatives à la sécularisation, ce qui nous a permis de contextualiser par la suite les principales décisions reliées au port du hijab dans les établissements scolaires en France et au Québec.

Ainsi, on peut dire que deux différences importantes peuvent être soulignées entre les deux contextes nationaux. D'abord, les débats publics en France portent sur le port du hijab dans les établissements scolaires par des élèves mineures dans le cadre de la loi de 2004 alors qu'au Québec, il n'est pas question d'interdiction pour les élèves. Ensuite, il semble raisonnable d'admettre que les débats sont nettement plus marqués en France qu'au Québec, ne serait-ce que par leur longévité. Cependant, les deux contextes présentent des aspects qui laissent penser à certaines formes de convergences, où l'on semble être en présence de contextes somme toute peu favorables à une pleine expression de la liberté religieuse en lien avec le hijab, bien que les orientations à donner concernant la régulation de celui-ci puissent parfois prendre des directions différentes, voire opposées.

Sur le plan politique, l'État « gestionnaire » semble être devant une religiosité à double face, étant d'un côté quelque chose que l'on doit protéger, *quelque chose de bien*, mais aussi quelque

chose qu'il convient d'encadrer fermement, parce que *potentiellement dangereux*²⁴⁸. À ce titre, l'interface entre le droit et la religion peut alors se fonder sur cette *double face*, partagée entre la protection juridique offerte à la liberté de religion et l'encadrement plus strict découlant des demandes publiques pour un encadrement plus restrictif de l'expression religieuse, en s'appuyant souvent sur le principe de laïcité. C'est d'ailleurs cette interface qui fait l'objet des deux prochains chapitres.

²⁴⁸ Philippe PORTIER, « Les laïcités à l'épreuve de la «deuxième modernité» », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 à la page 378; Elizabeth SHAKMAN HURD, *Beyond Religious Freedom. The New Global politics of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 22.

CHAPITRE 2

L'INTERFACE ENTRE LE DROIT ET LA RELIGION : LA PROTECTION DE LA LIBERTÉ DE RELIGION

Dans ce chapitre et dans le prochain, il sera question de l'« interface » entre le droit de l'État et la religion en France et au Québec. Une interface fait référence à une couche qui délimite deux éléments, ici le droit de l'État et la religion, par laquelle diverses interactions, échanges et relations peuvent exister. L'interface qui nous intéresse ici est composée de deux dimensions importantes : elle est à la fois *protectrice* de la liberté de religion et elle sert également de socle afin d'*encadrer* cette liberté. Sur le plan institutionnel, la régulation publique de la foi musulmane s'inscrit au sein du rapport complexe et changeant entre le droit de l'État et la religion. Dans ce chapitre, il sera donc question d'une interface protectrice, elle-même attentive aux divers mécanismes mis en œuvre sur le plan du droit positif afin de protéger adéquatement le droit à la liberté de religion. Au chapitre suivant, il sera plutôt question d'une interface encadrante : nous en examinerons les diverses significations ainsi que le parcours historique des laïcités française et québécoise.

Trois thématiques seront analysées en détail dans le présent chapitre : la présence de la liberté de religion en droit public français et québécois, la définition juridique de la religion et la limitation du droit à la liberté de religion. Que ce soit en France ou au Québec, le droit à la

liberté de religion fait partie du paysage du droit constitutionnel, bien qu'il se présente de manière différente.

2.1. La liberté de religion en droit public français et québécois

La première thématique abordée est celle de la présence de la liberté de religion en droit public français et québécois. D'abord, il convient de mentionner qu'en France, le terme « liberté de religion » n'est pas présent explicitement en droit. Cependant, l'art. 10 de la DDHC mentionne que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » ; l'art. 1^{er} de la Constitution du 4 octobre 1958 affirme que la République « respecte toutes les croyances » et l'art. 1^{er} de la Loi de 1905 indique que « la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes »²⁴⁹. Surtout employé au sein de la doctrine, le terme « liberté de religion », parfois aussi appelé « liberté religieuse »²⁵⁰, est considéré comme une appellation implicite au sein du droit français²⁵¹. La « liberté de culte », souvent utilisée dans la tradition française,

²⁴⁹ Loi du 9 décembre 1905 *concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, préc., note 4. Ci-après : Loi de 1905.

²⁵⁰ Selon Jean-Marie Woehrling, les termes liberté de religion et liberté religieuse devraient être compris étant comme synonymes. Jean-Marie WOEHLING, « La liberté de religion est-elle reconnue en droit constitutionnel français? », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014 à la page 562.

²⁵¹ Pour Messner, Prélot et Woehrling, la liberté de religion est un des principes fondamentaux du droit des religions. Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, 2e éd., Paris, LexisNexis, 2013, p. 59; Patrick Waschmann discute pour sa part explicitement de « liberté de religion ». P. WASCHMANN, préc., note 200, p. 639; L'équipe représentée par Louis Favoreu parle de la liberté de religion sous la section « Liberté de pensée, de conscience et de religion ». Louis FAVOREU, Patrick GAÏA, Richard GHEVONTIAN, MELIN-SOUCRAMANIEN, Otto PFERSMANN, Joseph PINI, André ROUX, Guy SCOFFONI et Jérôme TREMEAU (dir.), *Droit des libertés fondamentales*, 6e éd., Paris, Dalloz, 2012, p. 506; De son côté, Jean Morange dans son manuel des libertés publiques traite séparément « liberté des cultes » et « liberté de conscience ». Jean MORANGE, *Manuel des droits de l'homme et libertés publiques*, Paris, PUF, 2007.

renvoie pour sa part à des rites religieux créés pour rendre hommage à une divinité et sert à qualifier juridiquement une religion organisée²⁵².

Le libellé « liberté de religion » est préférable lorsqu'il est question d'expression religieuse personnelle, parce qu'il désigne directement et exclusivement un droit subjectif. Puisque c'est une personne qui porte le signe religieux en guise d'expression religieuse, celle-ci peut faire valoir son droit subjectif à la liberté de religion afin, notamment, de contester une mesure d'interdiction liée au port d'un signe religieux²⁵³. La liberté de religion, parfois appelée « liberté de croyance religieuse », inclut généralement la liberté de ne pas avoir de religion ou d'avoir des visions différentes des dogmes établis. Les opinions religieuses sont généralement des opinions « englobantes » qui influent sur les choix moraux quotidiens et qui concernent le plus souvent l'existence d'un être surnaturel, conceptualisé sous la forme d'une révélation pour le croyant et qui mérite respect et dévotion²⁵⁴.

Le terme « liberté de religion » est également présent en droit européen, dans l'art. 9 de la CvEDH relatif à la liberté de religion²⁵⁵. En discutant directement le droit subjectif à la liberté

²⁵² Pour Jean-Marie Woehrling, la liberté de religion est en ce sens bien plus large que la liberté de culte, laquelle se limite à «la célébration de cérémonies organisées en vue de l'accomplissement, par des personnes réunies par une même croyance religieuse, de certains rites ou de certaines pratiques» selon l'avis du conseil d'État du 24 oct. 1997. Cité dans J.-M. WOEHRLING, préc., note 250 à la page 562; F. MESSNER, P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHRLING (dir.), préc., note 251, p. 7.

²⁵³ À titre d'exemple, on peut penser à cette affaire où la mère d'un élève portant un signe religieux musulman contestait un règlement intérieur d'une école élémentaire relatif à l'interdiction de port de signes religieux pour les parents-accompagnateurs lors de sorties scolaires. Celle-ci avait fondé sa contestation sur le principe de « liberté de religion », ce qu'avait reconnu le tribunal. *Mme Osman*, (T.A.), n° 10122015, 22 novembre 2011.

²⁵⁴ Jean-Marie WOEHRLING, « Les principes fondamentaux du droit des religions », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013 à la page 60.

²⁵⁵ L'art. 9 de la CvEDH :

de religion, la jurisprudence européenne accorde une place croissante au sentiment religieux personnel²⁵⁶. Plusieurs des contestations de la loi de 2004 sont d'ailleurs portées devant la CEDH et fondées sur le droit à la liberté de religion.

En lien avec une analyse en droit comparé, le vocable « liberté de religion » semble plus opérationnel et facilite l'entreprise comparative en regard du droit québécois, où la liberté de religion est un droit explicitement reconnu. À la suite de l'adoption de la Charte des droits et libertés de la personne²⁵⁷ du Québec en 1975 et de celle de la *Charte canadienne des droits et libertés*²⁵⁸ en 1982, la liberté de religion est un droit expressément garanti à l'art. 3 de la Charte québécoise et à l'art. 2 de la *Charte canadienne*²⁵⁹. La Charte québécoise est une loi quasi constitutionnelle, c'est-à-dire que tout en s'appliquant aux matières relevant de la compétence législative du Québec (art. 55), elle a le statut hybride d'une loi pouvant être modifiée par un simple vote majoritaire du Parlement, entraînant également l'inconstitutionnalité des lois déclarées incompatibles avec elle (art. 52)²⁶⁰. De son côté, la Charte canadienne est une partie formelle de la Constitution canadienne, prescrivant

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

²⁵⁶ F. MESSNER, P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHLING (dir.), préc., note 251, p. 440.

²⁵⁷ *Charte des droits et libertés de la personne*, L.Q. 1975, c.6; L.R.Q., c. C-12. Ci-après: Charte québécoise.

²⁵⁸ La *Charte canadienne des droits et libertés* (Ci-après: Charte canadienne) est contenue dans la Partie 1 (articles 1 à 34) de la *Loi constitutionnelle de 1982*, préc., note 65, R.-U., c.11; L.R.C. (1985), app. II, n°44.

²⁵⁹ Art. 3 de la Charte québécoise :

- « Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association ».

Art. 2 a) de la Charte canadienne :

- « Chacun a les libertés fondamentales suivantes :
 - o a) liberté de conscience et de religion »

²⁶⁰ *Québec (CDPDJ) c. Montréal (Ville)*, [2000] 1 R.C.S. 665. Voir également Henri BRUN, Guy TREMBLAY et Eugénie BROUILLET, *Droit constitutionnel*, Yvon Blais, Cowansville, 2008, p. 941.

explicitement un contrôle de constitutionnalité et « rendant inopérantes les dispositions incompatibles de toute autre règle de droit » (art. 52) en plus de prévoir une procédure complexe concernant sa modification (partie V, art. 38 à 49). Concernant la distinction qu'il peut y avoir quant à la liberté de religion entre les deux chartes, il convient de souligner que la Cour suprême du Canada a interprété les garanties fournies par les deux instruments juridiques de manière équivalente²⁶¹.

2.1.1. La protection au moyen de la liberté de conscience en droit français

Le droit à la liberté de religion est un droit subjectif dans le sens qu'il est destiné à protéger les intérêts individuels pouvant être invoqués devant un juge²⁶². Il s'agit d'un droit qui est historiquement chargé dans le contexte européen marqué par les guerres de religion, où s'est développé un droit à caractère défensif afin de protéger une « sphère de liberté » contre l'éventuelle action de l'État. Depuis la moitié du XX^e siècle, on note en France une influence prépondérante de l'internationalisation des droits de la personne et un rôle croissant du droit constitutionnel depuis les années 1960, notamment à la suite de la création du Conseil constitutionnel en 1958. Le droit à la liberté de religion s'inscrit dans cet horizon constitutionnel en transition, consacrant le passage à une « révolution des droits », sensible à un contrôle de constitutionnalité des lois²⁶³. Cependant, on note que les sources juridiques protégeant la liberté de religion sont relativement diverses en droit public français (DDHC art.

²⁶¹ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. No 551 (CSC).

²⁶² L. FAVOREU et al. (dir.), préc., note 200, p. 873.

²⁶³ Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 162.

10 ; préambule de la Constitution et art. 1 de la loi de 1905), révélant ainsi un statut incertain, mais croissant en droit constitutionnel²⁶⁴.

On peut dans un premier temps fonder la protection juridique de la liberté de religion sur celle garantie à la liberté de conscience. En effet, pour le Conseil d'État, la liberté de conscience inclut implicitement la liberté de croyance religieuse²⁶⁵ et le Conseil constitutionnel a reconnu la liberté de conscience comme un principe fondamental reconnu par les lois de la République²⁶⁶. Dans sa célèbre décision du 16 juillet 1971, le Conseil constitutionnel admet que certains principes fondamentaux reconnus par les lois de la République peuvent appartenir à un « bloc de constitutionnalité », servant à un examen de conformité des lois à la Constitution²⁶⁷.

²⁶⁴ Pierre-Henri PRELOT, *Droit des libertés fondamentales*, 2e éd., Paris, Hachette supérieur, 2010, p. 239.

²⁶⁵ CE, 17 février 1992, *Église de scientologie de Paris*: AJDA 1992, p. 460; Aussi discuté dans F. MESSNER, P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHLING (dir.), préc., note 251, p. 59.

²⁶⁶ CC, Décision n°77-87 DC du 23 novembre 1977, *Liberté d'enseignement et de conscience*. RCC, p. 42; RJC, I-52; RDP, 1978, p. 830, note L. Favoreu; AJDA, 1978, p. 565, note J. Rivero; Gaz Pal., 1978-1, 9-10 juin 1978, p. 294; Gaz. Pal., 1978-1, 10-13 juin 1978, p. 293, note J.-F. Flauss.

²⁶⁷ Les faits de cette affaire expliquent en partie son importance. Simone de Beauvoir et M. Leyris ont attaqué la décision du préfet de police de Paris, sur instruction du ministre de l'Intérieur Raymond Marcellin, de refuser la délivrance du récépissé de la déclaration qu'ils avaient faite de leur association nommée Amis de la cause du peuple. Dans un premier temps, le tribunal administratif de Paris donna raison à Beauvoir et Leyris en annulant le refus du préfet. Cependant, afin de contrer la décision du tribunal, le gouvernement adopta un projet de loi où l'on créait la possibilité de soumettre certaines associations à un contrôle *a priori* de l'autorité judiciaire, afin de juger notamment si l'association en question avait pour cause un « objet illicite contraire aux lois ou aux bonnes mœurs ». Bien que l'Assemblée nationale adopta en définitive le projet de loi le 23 juin 1971, le Sénat rejeta le texte à trois reprises et dès l'ouverture du délai de promulgation, le président du Sénat saisit le Conseil constitutionnel de l'ensemble du texte relatif au projet de loi. CC, Décision n°71-44 DC du 16 juillet 1971, *Liberté d'association*. RCC, p. 29; RJC, I-24; D, 1974, p. 83, chron. L. Hamon; AJDA, 1971, p. 537, note J. Rivero; RDP, 1971, p. 1171, note J. Robert. Comme l'a écrit Jean Rivero, il est rare que les décisions de justice en France fassent la une dans la presse. Celle du 16 juillet 1971 fait exception à la règle (AJDA. 1971, p. 537). Pour Favoreu et Philip, il s'agit d'une décision qui « revêt une portée considérable, historique ». Bien que l'Assemblée nationale adopte en définitive le projet de loi le 23 juin 1971, le Sénat rejette le texte à trois reprises. Dès l'ouverture du délai de promulgation, le président du Sénat saisit le Conseil constitutionnel de l'ensemble du texte relatif au projet de loi. Le Conseil rend alors sa décision le 16 juillet 1971, en

Cette décision est importante d'abord parce qu'elle reconnaît au Conseil constitutionnel un rôle de protecteur des droits et libertés et la volonté de sanctionner toute atteinte au « bloc de constitutionnalité », c'est-à-dire à l'ensemble des normes constitutionnelles prises en compte lors d'un contrôle de constitutionnalité des lois. Dans le deuxième considérant de la décision, le Conseil augmente ainsi substantiellement ce bloc de constitutionnalité en y intégrant le Préambule de la Constitution de 1958²⁶⁸, qui lui-même inclut le Préambule de la Constitution de 1946 et la Déclaration des droits de l'Homme de 1789. Cette décision de 1971 est majeure parce qu'elle renforce l'autorité et le prestige du Conseil tout en intégrant dans ce bloc de constitutionnalité les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République, parmi lesquels figure dès lors la liberté d'association (en raison de la décision de 1971).

Le Conseil constitutionnel peut ainsi inclure certains principes fondamentaux lors de décisions ultérieures, comme il le fait avec la liberté de conscience dans sa décision du 23 novembre 1977²⁶⁹. Pour Jean-Marie Woehrling, puisque la liberté de religion est incluse dans la liberté de conscience et que celle-ci fait désormais partie du bloc de constitutionnalité, un contrôle de

reconnaissant qu'il existe en droit français un principe de valeur constitutionnelle selon lequel seule la volonté des fondateurs d'une association peut en déterminer l'objet et la cause. Sauf exception, la constitution d'association « ne peut être soumise pour sa validité à l'intervention préalable de l'autorité administrative ou même de l'autorité judiciaire ». Le Conseil évalue les faits de l'affaire qui lui est soumise en reconnaissant que ceux-ci font l'objet d'un « examen de sa conformité à la Constitution » et déclare dès lors que certains articles du projet de loi ne sont pas conformes à la Constitution. Voir Louis FAVOREAU et Loïc PHILIPP (dir.), *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, Paris, Dalloz, 2011, p. 50.

²⁶⁸ Préambule de la Constitution de 1958 :

- « Le peuple français proclame solennellement son attachement aux droits de l'Homme et aux principes de souveraineté nationale tels qu'ils sont définis par la Déclaration de 1789, confirmée et complétée par le Préambule de la Constitution de 1946 ».

²⁶⁹ CC, Décision n°77-87 DC du 23 novembre 1977 *Liberté d'enseignement et de conscience*.

constitutionnalité des lois en regard de la liberté de religion est envisageable²⁷⁰. D'ailleurs, la garantie relative aux droits fondamentaux prend une importance considérable en juillet 2008 avec l'introduction d'une question prioritaire de constitutionnalité (QPC). Cette nouvelle procédure, comparable à celle d'autres cours constitutionnelles en Europe, permet à tous les justiciables, à n'importe quel procès, de contester la constitutionnalité d'une loi en vigueur qui concerne les droits et libertés garantis par la Constitution. La question de constitutionnalité alors soulevée est transmise soit au Conseil d'État, soit à la Cour de cassation selon l'ordre juridictionnel concerné²⁷¹. La question peut ensuite se retrouver devant le Conseil constitutionnel, qui peut déclarer inconstitutionnelle la loi en cause en se fondant sur le bloc de constitutionnalité. Selon Patrick Washmann, cette introduction de la QPC fait évoluer la constitutionnalisation des droits et libertés d'une telle manière qu'une immunité juridictionnelle de la loi ne semble désormais plus possible en droit français²⁷².

Les conséquences de ce contrôle de constitutionnalité peuvent être importantes pour la liberté de religion sur le plan du droit positif. L'interprétation des principes constitutionnels susceptibles d'être mis en œuvre, au premier chef la liberté de conscience, est particulièrement incertaine²⁷³. La loi de 2004 pourrait d'ailleurs faire l'objet d'un contrôle de constitutionnalité selon la procédure de la QPC, ce qui engendrerait une incertitude quant à ces deux principes

²⁷⁰ Jean-Marie WOEHLING, « Droit constitutionnel et droit international », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, 2e éd., Paris, LexisNexis, 2013 à la page 438.

²⁷¹ P. WASCHMANN, préc., note 200, p. 148.

²⁷² *Id.*

²⁷³ J.-M. WOEHLING, préc., note 270 à la page 438.

importants que sont la liberté de conscience et la laïcité²⁷⁴. Cette constitutionnalisation des droits et libertés a également des conséquences notables pour la liberté de religion sur le plan de la doctrine. Il y a un dissensus au sein de celle-ci en ce qui concerne la liberté de religion et de son analyse doctrinale à titre de « liberté publique » ou de « liberté fondamentale ». Comme le mentionne Véronique Champeil-Desplats, cette protection des libertés par des normes constitutionnelles rend désormais possible l'introduction dans la pensée juridique française d'une catégorisation en matière de « droits et libertés fondamentaux », plus proches philosophiquement de la pensée anglo-saxonne, remettant en question leur catégorisation en matière de « libertés publiques », fruit de la tradition française²⁷⁵. Alors que certains préfèrent conserver le terme « liberté publique », historiquement marqué par le droit administratif, où les libertés sont protégées par la loi, d'autres embrassent la nouvelle dénomination de « liberté fondamentale », s'inscrivant dans un horizon constitutionnel où les libertés sont désormais protégées par un contrôle judiciaire des lois²⁷⁶. Pour l'instant, puisque la liberté de religion n'a pas été soumise à une procédure de la QPC et que la doctrine spécialisée en droit des religions souligne une forme d'incertitude concernant le contrôle de constitutionnalité relié à la liberté de religion²⁷⁷, il semble que ce débat doctrinal ait toutes les chances de se maintenir.

²⁷⁴ Pour l'instant, la loi de 2004 n'a pas été soumise à la procédure de la QPC. Cependant, compte tenu des décisions prises par la CEDH à ce sujet, qui confirmèrent la conformité de la loi à la CvEDH, il est peu probable que le Conseil constitutionnel déclare inconstitutionnelle la loi de 2004 si la question lui est soumise.

²⁷⁵ Véronique CHAMPEIL-DESPLATS, « Des « libertés publiques » aux « droits fondamentaux » : effets et enjeux d'un changement de dénomination », (2010) 5 *Jus Politicum*.

²⁷⁶ Dans le premier groupe, Champeil-Desplats voit entre autres P. Waschmann, J. Rivero, H. Moutouh et D. Turpin. Dans le deuxième, elle identifie L. Favoreu, B. Mathieu, M. Verpeaux, R. Cabrillax, M. Delmas Marty et C. Lucas de Leyssac. Voir *Id.*, 1.

²⁷⁷ J.-M. WOEHLING, préc., note 270 à la page 438.

2.1.2. Une interprétation large et libérale en droit québécois

Se distinguant du droit français, la liberté de religion en droit public²⁷⁸ québécois est un droit explicitement reconnu et bénéficiant d'une forte protection juridique. L'adoption des deux chartes, québécoise et canadienne, confirme un contrôle de constitutionnalité important et structurant pour le cadre juridique canadien²⁷⁹. Ce fort contrôle judiciaire des lois permet aux tribunaux de contrôler l'action du pouvoir politique en ayant la possibilité de sanctionner une action législative, ce qui a été interprété, selon certains, comme un dialogue institutionnel entre les cours et les législatures²⁸⁰. Ce dialogue présente toutefois des limites au regard de sa légitimité et de sa réception sociale, particulièrement lorsque les tribunaux « réécrivent » certaines lois ou procèdent à l'invalidation de dispositions législatives pourtant largement soutenues publiquement²⁸¹. En droit constitutionnel, ce contrôle judiciaire se fait notamment

²⁷⁸ À des fins de comparaison, nous nous concentrons sur le droit public. Il convient toutefois de mentionner qu'en raison de l'environnement « common law » du droit public au Canada, la distinction entre celui-ci et le droit privé est moins étanche qu'en contexte civiliste. Une analyse de la liberté de religion en droit public québécois est alors plus attentive à certaines décisions prises en droit privé. Pour une synthèse des différences entre les deux traditions juridiques, on peut consulter Duncan FAIRGRIEVE et Horatia MUIR WATT, *Common law et tradition civiliste: convergence ou concurrence?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

²⁷⁹ À l'occasion du 30e anniversaire du rapatriement de la constitution en 1982, la maison de sondage CROP a effectué un sondage sur l'opinion des Québécois concernant la Charte canadienne. Selon les résultats, 88% des Québécois considèrent que l'ajout de la Charte canadienne à la constitution canadienne est une « très ou assez » bonne chose. Par contre, seulement 32% considèrent que le gouvernement fédéral a eu raison de se passer de l'accord du Québec pour rapatrier la constitution. Voir Guy LAFOREST, « L'exil intérieur des Québécois dans le Canada de la Charte », (2007) 16-2 *Constitutional Forum Constitutionnel* 63-70; CROP, *Étude à l'occasion du 30e anniversaire du rapatriement de la constitution*, Montréal, CROP, 2011; G. LAFOREST, préc., ; Pour une réflexion politique sur les Québécois et la Charte, on peut consulter Guy LAFOREST, *Un Québec exilé dans la fédération. Essai d'histoire intellectuelle et de pensée politique*, Montréal, Québec Amérique, 2014.

²⁸⁰ Voir à ce sujet, pour une revue des théories sur le dialogue entre les cours et les législatures: K. ROACH, « Constitutional and Common Law Dialogues Between the Supreme Court and Canadian Legislature », (2001) 80 *Canadian Bar Review* 481-533.

²⁸¹ Sur la question de la légitimité de ce dialogue, on peut consulter Luc B. TREMBLAY, « The Legitimacy of Judicial Review: The Limits of Dialogue Between Courts and Legislatures », (2005) 3-4 *International Journal of Constitutional Law* 617-648; Jean LECLAIR, « Réflexions critiques au sujet de la métaphore du dialogue en droit constitutionnel canadien », *Revue du Barreau* 2003.no special sur les 20 ans de la Charte

au moyen de l'application de l'art. 1 de la *Charte canadienne*²⁸² et doit répondre aux exigences d'un contrôle de proportionnalité, ce qui diffère d'ailleurs d'un contrôle effectué en vertu du droit administratif²⁸³. Lorsqu'il est question de liberté de religion et d'expression religieuse au sein d'établissements publics, l'analyse s'effectue alors en droit constitutionnel au moyen de l'art. 1²⁸⁴.

Le concept de liberté de religion est très tôt interprété de manière large et libérale en droit constitutionnel canadien²⁸⁵. La liberté de religion a un aspect dit positif, c'est-à-dire qu'il comporte le droit de croire ou de ne pas croire ce que l'on veut en matière religieuse, incluant le droit de professer sa religion ou de la manifester²⁸⁶. Il comporte également un aspect négatif qui se caractérise essentiellement par l'absence de coercition ou de contrainte par l'État ou par la volonté d'autrui²⁸⁷. Dans l'arrêt *Big M* de 1985, la Cour suprême du Canada a pour la première fois interprété une liberté fondamentale au regard de la *Charte canadienne*, en l'occurrence la liberté de religion²⁸⁸. Dans cette affaire, un commerce de la ville de Calgary, en

canadienne des droits et libertés.377-420; Mary T. MOREAU, « La *Charte canadienne des droits et libertés* comme instrument de dialogue entre le tribunal et le législateur », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes* 2007.36.319-326.

²⁸² Art. 1 de la Charte canadienne :

- « La *Charte canadienne des droits et libertés* garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Il ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans les limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique ».

²⁸³ Lorsqu'il s'agit d'évaluer une décision rendue par un organisme administratif, et non un contrôle de validité d'une loi ou d'un règlement où s'applique alors la grille constitutionnelle, est plutôt utilisée la grille de contrôle du droit administratif, c'est-à-dire la norme de contrôle appropriée. Voir *Ross c. Conseil scolaire du district n°15*, [1996] 1 R.C.S. 825 (CSC).

²⁸⁴ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11, par. 18.

²⁸⁵ *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10. Avant l'adoption de la *Charte canadienne*, la *Déclaration canadienne des droits* adoptée en 1960 prévoyait aux art. 1 b) et c) une garantie relative à l'égalité devant la loi et une protection du droit à la liberté de religion.

²⁸⁶ *Id.*, 336.

²⁸⁷ *Id.*

²⁸⁸ *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10.

Alberta, conteste certaines dispositions de la *Loi sur le Dimanche*, loi fédérale qui interdit notamment d'ouvrir son commerce le dimanche. La Cour déclare inconstitutionnel l'ensemble de la loi parce qu'elle poursuit un objet religieux chrétien prescrivant l'obligation morale à tous les Canadiens de respecter un jour de congé.

Le juge Dickson y définit alors la liberté de religion de manière « large », c'est-à-dire de la façon la moins restrictive possible, et « libérale », fondée sur la forte protection des libertés fondamentales prévues à la *Charte canadienne*. Selon la Cour, « une société vraiment libre peut accepter une grande diversité de croyances, de goûts, de visées, de coutumes et de normes de conduites »²⁸⁹. Dans le cas de la *Loi sur le Dimanche*, en cause dans l'arrêt *Big M*, la Cour reconnaît qu'un État ne peut, pour des motifs religieux, « imposer sa propre conception de ce qui est bon et vrai aux citoyens qui ne partagent pas le même point de vue ». La *Charte canadienne* protège de cette manière les minorités religieuses contre la menace de la « tyrannie de la majorité »²⁹⁰. On reconnaît alors en droit constitutionnel canadien la protection offerte aux citoyens vis-à-vis de la contrainte ou de la coercition que peut exercer sur eux une action de l'État. Pour certains, l'arrêt *Big M* constitue un arrêt phare du droit constitutionnel parce qu'il confirme la mise en œuvre effective de la philosophie libérale sous-

²⁸⁹ *Id.*, 336.

²⁹⁰ *Id.*, 337; La protection du religieux minoritaire devant la majorité avait déjà été annoncée avant l'adoption de la Charte canadienne. Dans l'arrêt *Saumur* en 1964, le juge Taschereau avait mentionné qu'« il serait désolant de penser qu'une majorité puisse imposer ses vues religieuses à une minorité. Ce serait une erreur fâcheuse de croire qu'on sert son pays ou sa religion, en refusant dans une province, à une minorité, les mêmes droits que l'on revendique soi-même avec raison, dans une autre province ». *Saumur* et al. c. *Procureur général du Québec*, [1964] R.C.S. 252; Voir aussi *Chaput c. Romain*, [1955] 1 R.C.S. No 834 (CSC).

jacente à l'adoption de la *Charte canadienne*²⁹¹. On y consacre l'importance d'une interprétation « dynamique » et non formaliste de la liberté de religion. Cette liberté y est considérée comme fondamentale parce qu'elle est au fondement même de la tradition politique au sein de laquelle s'insère la *Charte canadienne*.

Pour Lori G. Beaman, ce premier arrêt sur la liberté de religion peut constituer une « promesse » de ne pas seulement protéger la religion de la majorité religieuse dans la société canadienne²⁹². La protection forte offerte concernant la liberté de religion prescrit dès lors des exigences importantes en matière de neutralité religieuse de l'État²⁹³. Cette protection doit s'inscrire en droit constitutionnel canadien dans le cadre d'une interprétation dite « dynamique » et « vivante ». Comme le mentionne lord Sankey au nom du Conseil privé de Londres dans *Edwards c. Canada (procureur général)* en 1927 : « L'Acte de l'Amérique du Nord britannique a planté au Canada un arbre capable de grandir et de grossir dans ses limites naturelles. »²⁹⁴ Cette théorie de la Constitution canadienne devant être interprétée à la lumière d'un « arbre vivant » a été reprise par les tribunaux afin de soutenir l'interprétation progressiste

²⁹¹ Benjamin L. BERGER, « The Limits of Belief Freedom of Religion, Secularism, and The Liberal State », (2002) 17 *Canadian Journal of Law and Society / Revue canadienne de droit et société* 39-52.

²⁹² Lori G. BEAMAN, « Canada. Religious Freedom Written and Lived », dans Pauline COTE et T. Jeremy GUNN (dir.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Bruxelles/Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2006 à la page 119.

²⁹³ Henri BRUN, Pierre BRUN et Fannie LAFONTAINE, *Chartes des droits de la personne. Législation. Jurisprudence, Doctrine*, Wilson & Lafleur, 2012, p. 85.

²⁹⁴ *Edwards c. Attorney-General for Canada*, 1927 A.C. 124 (CP). Des appels de la Cour suprême du Canada, créée en 1875, sont possibles en matière pénale jusqu'en 1933 et en matière civile jusqu'en 1949, devant le Conseil privé de Londres. Ce n'est qu'après cette date que la Cour suprême devient le tribunal de dernière instance au Canada.

à laquelle elle renvoie²⁹⁵. Cette métaphore a fait d'ailleurs l'objet de discussion durant les procédures judiciaires précédant l'arrêt *Big M*²⁹⁶.

2.1.3. L'émergence du principe de non-discrimination en droit français

En droit français, en plus de la liberté de conscience, il est possible de fonder, dans un deuxième temps, le droit à la liberté de religion sur la base du principe de non-discrimination, récemment introduit en droit français sous l'influence du droit international et européen. La non-discrimination ne se restreint pas à la seule question des croyances religieuses et représente un principe « énoncé avec force »²⁹⁷ dans divers textes internationaux et européens : Pacte international relatif aux droits civils et politiques (art. 26), CvEDH (art. 14) et le Traité instituant la Communauté européenne (art. 13). Ces règles ont été transposées en droit national français et « ont apporté une nouvelle dimension à la question de la non-discrimination, notamment en matière religieuse », complexifiant ainsi les approches de fond relatives au principe d'égalité²⁹⁸.

²⁹⁵ Plus récemment, le juge Antonio Lamer avait utilisé la même métaphore au sujet de la Charte canadienne. *Renvoi sur la motor vehicle act (C.-B.)*, [1985] 2 R.C.S. 486 (CSC); La Cour a aussi réutilisé depuis peu la métaphore dans *Renvoi relatif au mariage entre personne du même sexe*, [2004] 3 R.C.S. (CSC 79).

²⁹⁶ Le juge Belzil, de la Cour d'appel de l'Alberta, avait mentionné, à l'appui de la constitutionnalité de la *Loi sur le Dimanche* et en soutien aux traditions religieuses canadiennes: « Un arbre planté sur un sol stéril ne pourra que s'atrophier ». R. c. *Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10, 311; Au sujet de l'utilisation de la métaphore en droit, on peut consulter Finn MAKELA, « Des champs et des clôtures: la métaphore et la recherche interdisciplinaire », dans Violaine LEMAY et Frédéric DARBELLAY (dir.), *L'interdisciplinarité racontée*, Bern, P.I.E. Peter Lang, 2014.

²⁹⁷ Marie-Joëlle REDOR-RICHOT, « Laïcité et principe de non-discrimination », (2005) 4 *Cahiers de recherche sur les droits fondamentaux* 87-98, 88.

²⁹⁸ Règles introduites en France notamment par la Loi n°2008-496 du 27 mai 2008 *portant diverses dispositions d'adaptation au droit communautaire dans le domaine de la lutte contre les discriminations* et avec le Code pénal à l'art. 255-1. Voir à ce sujet J.-M. WOEHLING, préc., note 254 à la page 84; Voir aussi Isabelle RIASSETTO, « Discrimination religieuse », dans Francis MESSNER (dir.), *Dictionnaire Droit des religions*, Paris, CNRS Éditions, 2011 à la page 188.

L'approche classique en droit public français concernant le principe d'égalité, de type universaliste et attentif à une égalité formelle en droit, se voit nuancée par la présence de conceptions « différencialistes » découlant principalement des règles sur la non-discrimination²⁹⁹. Selon Olivia Bui-Xuan, le droit public français serait alors partagé entre un universalisme juridique, principe selon lequel la règle de droit s'applique à tous, sans distinction, et un différencialisme où la prise en considération de différences sociales est dès lors envisagée³⁰⁰. Un différencialisme de type « correcteur », qui vise à corriger les effets discriminatoires d'une règle de droit permet d'expliquer l'entrée en droit français du principe de non-discrimination et de l'attention désormais portée à la lutte aux discriminations, qu'elles soient directes ou indirectes³⁰¹.

La discrimination *directe* correspond, en matière de liberté de religion, à une situation où la différence de traitement est motivée par une considération de nature religieuse (un emploi refusé à une personne en raison de sa religion). Selon Jean-Marie Woehrling, ce type de discrimination est aujourd'hui très rare³⁰². Cela explique d'ailleurs pourquoi la loi de 2004 s'adresse à des « signes religieux » sans mentionner explicitement leur rattachement à une religion en particulier, ce qui aurait pour effet de fragiliser considérablement la loi au regard du principe d'égalité. La discrimination *indirecte*, pour sa part, correspond à une situation où

²⁹⁹ Olivia Bui-Xuan emploie le terme « différencialisme » pour parler de la prise en compte en droit public français de différences de faits, au lieu de « différentialisme », lequel désigne souvent une doctrine à connotation naturaliste ou essentialiste. Olivia BUI-XUAN, *Le droit public français entre universalisme et différencialisme*, Paris, Economica, 2004, p. 5.

³⁰⁰ Jacques CHEVALIER, « Préface », dans Olivia BUI-XUAN (dir.), *Le droit public français entre universalisme et différencialisme*, Paris, Economica, 2004 à la page VI; Sur les défis posés à l'universalisme juridique dans le contexte actuel de l'internationalisation des droits de la personne, on peut consulter Mireille DELMAS-MARTY, *Le Relatif et l'Universel. Les Forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil, 2004.

³⁰¹ O. BUI-XUAN, préc., note 299, p. 172; J.-M. WOEHRLING, préc., note 254 à la page 84.

³⁰² J.-M. WOEHRLING, préc., note 254 à la page 84.

une règle de droit est fondée sur un motif exempt de distinction en matière religieuse, mais produisant des effets qui désavantagent certaines personnes sur la base de leurs croyances religieuses. Dans ce cas, la mesure en question peut être attaquée en se fondant sur le principe de non-discrimination.

Cependant, une telle éventualité n'est possible que si les moyens utilisés afin de répondre à l'objectif de la règle de droit en question apparaissent soit comme non nécessaires, soit comme non appropriés³⁰³. C'est d'ailleurs en raison de la sauvegarde de la neutralité religieuse des services publics que le licenciement de personnes portant un signe religieux et travaillant pour l'État peut être jugé nécessaire et approprié, comme nous le verrons au prochain chapitre. Le concept de discrimination indirecte apparaît pour l'instant quelque peu étranger à cette approche universaliste dont traite Olivia Bui-Xuan, caractéristique du droit public français. À ce jour, le Conseil constitutionnel n'a d'ailleurs pas mis en œuvre pleinement le concept de non-discrimination.

2.1.4. L'accommodement raisonnable en droit québécois

En droit québécois, la liberté de religion est également protégée en vertu du droit à l'égalité, prévu à l'art. 10 de la Charte québécoise et à l'art. 15 de la *Charte canadienne*³⁰⁴. Le droit à

³⁰³ En vertu de la directive n°2000/78/CE, art. 2, transposé par la loi n°2008-496 du 27 mai 2008 *portant diverses dispositions d'adaptation au droit communautaire dans le domaine de la lutte contre les discriminations*. Voir à ce sujet *Id.* à la page 85.

³⁰⁴ Art. 10 de la Charte québécoise :

- « Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et liberté de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap ».

l'égalité est très tôt interprété de manière extensive en droit canadien³⁰⁵. Dans *Simpsons-Sears*, en 1985, la Cour établit une distinction entre la discrimination *directe* d'une norme et son *effet discriminatoire*. Lorsqu'une pratique ou une règle est adoptée et qu'elle établit, à première vue, une distinction pour un motif prohibé par les chartes, on est en présence d'une discrimination directement intentionnelle³⁰⁶. C'est le cas, par exemple, d'un établissement qui afficherait : « Ici, on n'embauche pas de musulmans ». Si on prouve l'existence d'une telle discrimination directe sur la base d'un des motifs prohibés par les chartes, par exemple la religion, la norme en question est alors tout simplement déclarée inopérante.

Cependant, une norme peut aussi avoir un effet préjudiciable pour certaines personnes en particulier, c'est-à-dire un effet discriminatoire indirect. Par exemple, un établissement peut adopter un règlement visant à interdire la présence d'animaux de compagnie dans ses locaux pour des raisons d'hygiène ou de sécurité. À première vue, un tel règlement n'a pas d'intention discriminatoire. Cependant, il peut désavantager certaines personnes plus que d'autres, soit les personnes ayant un handicap visuel qui utilisent un animal de compagnie pour *pallier ce handicap*. Or, comme ce motif précis (utilisation d'un moyen pour pallier un handicap) est prohibé par la Charte québécoise à l'art. 10, il est possible de contester ce règlement parce qu'il produit des *effets discriminatoires* sur une catégorie précise de personnes. Celles-ci se trouvent

Art. 15 de la Charte canadienne :

- « La loi ne fait acceptation de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les différences mentales ou physiques ».

Avant l'adoption de la Charte canadienne, la *Loi canadienne sur les droits de la personne* de 1977 prévoyait des garanties relatives à l'interdiction de toute discrimination fondée sur la religion (art.3 (1)).

³⁰⁵ *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears*, [1985] 2 R.C.S. No 536 (CSC).

³⁰⁶ *Id.*, 551.

donc désavantagées par le règlement³⁰⁷. On est alors en présence d'une discrimination indirecte.

La solution juridique qui est de mise dans un cas de discrimination indirecte n'est pas de rendre inopérante la norme en question, ce qui aurait des conséquences néfastes à la fois pour les autres personnes concernées par cette norme et pour le bon fonctionnement de l'établissement visé. Il s'agit alors, pour la Cour, « d'aménager » la norme, de l'assouplir, de l'adapter à la situation concrète afin d'en atténuer les effets discriminatoires pour les personnes concernées : de consentir à un accommodement raisonnable. En provenance du droit du travail américain, l'accommodement raisonnable devient, avec l'arrêt *Simpsons-Sears*, une obligation en vertu du droit à l'égalité comme prévu dans les chartes³⁰⁸. Dans cet arrêt, une employée conteste la décision de son employeur de l'obliger à travailler le samedi, sous peine de licenciement, alors que sa religion lui prescrivait un jour de repos le samedi. La Cour conclut alors que l'employeur avait une obligation de tenter de l'accommoder *raisonnablement*, c'est-à-dire de faire en sorte que les besoins religieux de son employée soient respectés à moins que ceux-ci ne lui causent « une contrainte excessive dans la gestion de ses affaires »³⁰⁹.

L'accommodement raisonnable est limité, en droit québécois et canadien, d'abord par cette notion de contrainte excessive. Celle-ci renvoie à deux critères : le coût de l'accommodement

³⁰⁷ En 1999, dans *Law*, la Cour suprême du Canada a spécifié que la garantie d'égalité prévue à l'art. 15 vise à « empêcher qu'il y ait atteinte à la dignité et à la liberté humaine essentielles au moyen de l'imposition de désavantages, de stéréotypes ou de préjugés politiques ou sociaux, et de promouvoir une société dans laquelle tous sont également reconnus dans la loi en tant qu'êtres humains ou que membres de la société canadienne, tous aussi capables, et méritant le même intérêt, le même respect et la même considération ». *Law c. Canada*, [1999] 1 R.C.S., par. 51.

³⁰⁸ *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears*, préc., note 305, 553.

³⁰⁹ *Id.*

et l'entrave à l'exploitation de l'établissement ou de l'entreprise³¹⁰. Quelques années plus tard, dans *Renaud*, en 1992, la Cour a introduit un troisième critère, à savoir le droit d'autrui³¹¹. Ces trois critères doivent être appliqués avec souplesse et être « conformes au bon sens », ce qui signifie d'abord qu'ils « ne sont pas coulés dans le béton », comme le mentionne la Cour dans *Bergervin*³¹².

Il incombe ainsi au décideur en place d'accommoder la ou les personnes pour qui les effets préjudiciables de la norme ont été démontrés³¹³. Cela se traduit, dans l'exemple de l'animal de compagnie, par une obligation pour le chef d'établissement de laisser entrer dans ses locaux une personne ayant un handicap visuel avec un animal de compagnie, même si le règlement mentionne explicitement le contraire. On parle alors de traitement différentiel afin de respecter le droit à l'égalité³¹⁴. D'un point de vue conceptuel, il s'agit là d'un « renversement », du moins d'une complexification importante du principe d'égalité, considéré en droit québécois et canadien comme une valeur « souveraine » des chartes³¹⁵. L'accommodement raisonnable représente une solution juridique trouvant son fondement dans une conception dite « réelle » ou « matérielle » du droit à l'égalité. Il ne s'agit plus seulement de tenir compte

³¹⁰ *Id.*, 555.

³¹¹ *Central Okanagan School District No. 23 c. Renaud.*, [1992] 2 R.C.S. No 970, 987-989 (CSC).

³¹² *Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 R.C.S. 525, 546 (CSC).

³¹³ José WOEHLING, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », (1997) 43 *RD McGill*.

³¹⁴ Pierre BOSSET, « Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable », dans Myriam JEZEQUEL (dir.), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, Yvon Blais, Cowansville, 2007; Pierre BOSSET, « Limites de l'accommodement: le droit a-t-il tout dit? », (2007) 8-3 *Éthique publique*; François BOUCHER, « Exemptions to the Law, Freedom of Religion and Freedom of Conscience in Postsecular Societies », (2013) 3-2 *Philosophy and Public Issues (New Series)*.

³¹⁵ Je reprends l'expression de Ronald Dworkin. Ronald DWORKIN, *Sovereign virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002; Peter W. HOGG, « Equality as a Charter Value in Constitutional Interpretation », (2003) 20-2d *SCLR* 113-133.

d'une égalité en droit (une égalité formelle), mais aussi de tenir compte de l'effet matériel et concret de l'application des normes et de leur potentiel préjudiciable (une égalité réelle ou matérielle)³¹⁶.

À première vue, il peut être plus aisé d'évaluer les effets discriminatoires d'une norme lorsqu'il est question de handicap physique. On peut établir matériellement le handicap et obtenir, par exemple, un certificat médical qui en prouve l'existence. Dans l'exemple de l'animal de compagnie, le handicap visuel est clairement établi. La question est plus compliquée lorsqu'il est question de liberté de religion. Une croyance religieuse est plus difficile à établir qu'un handicap physique, d'autant qu'elle peut changer avec le temps. La conception réelle du droit à l'égalité incite, dans ce cas, à prendre en compte des « aspects culturels ou religieux implicites » des normes³¹⁷. La CDPDJ produit en 2006 un rapport dans lequel son auteur mentionne que les lois, normes et règlements au sein d'une société ne sont pas uniquement définis en fonction de principes abstraits de justice ; il peut arriver ainsi que ces normes « épousent les discours, les sous-cultures et les intérêts des groupes politiquement et historiquement dominants »³¹⁸.

³¹⁶ Jocelyn MACLURE, « Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité: l'obligation d'accommodement est-elle équitable? », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 à la page 331.

³¹⁷ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 161; CDPDJ, *Droit et religion: de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif?*, 2006.

³¹⁸ Paul EID, *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes: la cohabitation est-elle possible?*, Montréal, CDPDJ, 2006, p. 3.

2.2. La définition juridique de la religion

Nous aimerions maintenant aborder un aspect important lorsqu'il est question d'étudier le droit à la liberté de religion, à savoir la définition juridique de la religion. Selon Lori G. Beaman, la définition juridique de la religion est remplie de promesses, tout en étant porteuse de plusieurs inconvénients, notamment celui du risque de « mal traduire » l'expression religieuse³¹⁹. D'ailleurs, bien que la définition juridique de la religion semble en quelque sorte « un mal nécessaire » afin de garantir la liberté de religion, il n'en reste pas moins que les éléments que l'on utilise pour définir « le contenu » de la liberté de religion influencent considérablement le traitement juridique des litiges impliquant les croyances religieuses³²⁰.

2.2.1. La définition juridique de la religion en France : entre objectivité et subjectivité

L'analyse du droit à la liberté de religion en France se fait conjointement à la définition juridique de la religion avancée par la CEDH en vertu de l'art. 9 de la CvEDH³²¹. Le Conseil constitutionnel, dans le cadre d'une saisie effectuée en 2004 par le président de la République concernant l'établissement d'une « constitution européenne », mentionne que la liberté de religion doit être interprétée dans « le même sens et la même portée » que celui garanti par l'art. 9 de la CvEDH³²². Pour Pierre-Henri Prétot, le Conseil constitutionnel choisit de laisser la liberté de religion dans l'état où il l'interprétait déjà, à savoir les sources conventionnelles

³¹⁹ Lori BEAMAN, « Defining Religion: The Promise and the Peril of Legal Interpretation », dans Richard MOON (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2008, p. 192-216.

³²⁰ Bruce RYDER, « The Canadian Conception of Equal Religious Citizenship », dans Richard MOON (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2008, p. 87-109.

³²¹ En 1973, la France a ratifié la CvEDH. Une décision prise par un tribunal français peut dès lors être portée en appel devant la CEDH afin de vérifier sa conventionnalité avec la CvEDH.

³²² CC, Décision n°2004-505 DC du 19 novembre 2004, *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*. RCC, p. 173; AJDA, 2004, p. 2248, note S. Blondel; JCPA, 2005, 102, note M. Gauthier; D, 2005, p. 100, note D. Chagnollaud; JCPA, 2004, p. 1707, note O. Gohin, D, 2004, p. 3075, note B. Mathieu, AJDA, 2004, p. 2417, note M. Verpeaux.

européennes³²³. L'analyse conjointe de la liberté de religion (droit français et droit européen) permet de distinguer deux dimensions à une définition juridique de la religion.

La première dimension correspond à une conception individuelle et subjective de la liberté de religion. Dans le premier arrêt concernant la liberté de religion rendu par la CEDH en 1993, l'arrêt *Kokkinakis*, la définition juridique de la religion qui y est proposée souligne que celle-ci relève d'abord du for intérieur en matière de croyances religieuses et que cette dimension figure parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie³²⁴. Pour la Cour, la protection offerte à l'art. 9 représente l'une des assises d'une « société démocratique » au sens de la CvEDH; il en va « du pluralisme – chèrement conquis au cours des siècles – consubstantiel à pareille société »³²⁵. Cette première dimension subjective de la croyance religieuse vise ainsi l'autonomie du croyant, c'est-à-dire la liberté de changer de religion ou de décider de ne plus en avoir. Cette liberté du « for intérieur », comme le mentionne la CEDH, renvoie au sentiment subjectif de celui qui invoque son droit à la liberté de religion. En vertu de cette conception subjective de la liberté de religion, aussi comprise par la thèse de l'« autoréférenciation », développée notamment par Nicolas Colaianni³²⁶, toute

³²³ P.-H. PRELOT, préc., note 264, p. 239.

³²⁴ CEDH, 25 mai 1993, *Kokkinakis c./ Grèce*, Req. n°14307/88; Série A, n°260-A; RUDH, 1993, p. 223, chron. M. Levinet; AJDA, 1994, p. 31, chron. J-F. Flauss; RTDH, 1994, p. 144, note F. Rigaux; RFDA, 1995, p. 573, note H. Surrel.

³²⁵ *Id.*, par. 31.

³²⁶ Nicolas COLAIANNI, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione repubblicana. Frammento per un progetto di manuela*, Tripoli, Giappichelli, 1990, p. 89 et suiv.; Cité dans F. MESSNER, P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHLING (dir.), préc., note 251, p. 47.

qualification extérieure à celle considérée subjectivement par le croyant est sans effet. Seul le croyant est lui-même en mesure de considérer et d'évaluer sa croyance³²⁷.

Cependant, cette dimension subjective doit se doubler d'une dimension objective, notamment pour assurer un certain contrôle objectif de la sincérité de la croyance³²⁸. Le juriste ne saurait se satisfaire de la « simple déclaration des membres d'un groupe qui aspire à être considéré ou non comme une confession religieuse »³²⁹. Sur le plan juridique, il est donc indispensable de procéder à une vérification de ces aspects subjectifs invoqués dans le cadre d'une croyance religieuse³³⁰. Le Conseil d'État définit, dans son avis du 24 octobre 1997, le culte comme étant un ensemble de célébrations organisées par plusieurs personnes en vue d'accomplir certains rites ou certaines pratiques³³¹. L'élément objectif est important, car il reconnaît le lien entre le croyant et la communauté de croyance³³². Il en est de même pour la CEDH, l'existence de convictions religieuses se traduisant par des paroles, par des actes et par une « manifestation de la religion » qui doivent être identifiables³³³. La présence de dogmes, de rites et d'une

³²⁷ Cet argument a été repris en partie lors d'un arrêt récent de la CEDH, l'arrêt *S.A.S c./ France*, au par. 56 : « L'on ne saurait exiger de la requérante, ni qu'elle prouve qu'elle est musulmane pratiquante, ni qu'elle démontre que c'est sa foi qui lui dicte de porter le voile intégral. Ses déclarations suffisent à cet égard, dès lors qu'il ne fait pas de doute qu'il s'agit là pour certaines musulmanes d'une manière de vivre leur religion et que l'on peut y voir une "pratique" au sens de l'art. 9 (1) de la CvEDH. La circonstance que cette pratique est minoritaire est sans effet sur sa qualification juridique ».

³²⁸ Jean-Marie WOEHLING, « Définition juridique de la religion », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013 à la page 48.

³²⁹ *Id.*

³³⁰ *Id.*

³³¹ CE, avis du 24 octobre 1997, *Association local pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom*, Rec., p. 372; RFDA, 1998, p. 61, J. Arrighi; p. 69, note G. Gonzalez.

³³² Jacques ROBERT, « La liberté religieuse », (1994) 46-2 *Revue Internationale de droit comparé* 629-644, 639.

³³³ CEDH, 25 mai 1993, *Kokkinakis*... Voir également J.-M. WOEHLING, préc., note 328 aux pages 48-49.

morale constitue d'ailleurs un « code de comportement » à caractère englobant pour le croyant³³⁴.

En ce sens, la définition juridique de la religion en droit français ne vise pas à délimiter la religion dans son essence même, mais plutôt à mettre en œuvre une notion opérationnelle et pratique en vue d'y rattacher certaines considérations juridiques. Il est important de souligner que, malgré ces considérations conceptuelles, le droit français ne connaît aucune définition légale de ce qu'est ontologiquement une religion. Lorsque la Cour d'appel de Lyon s'aventure en 1997 à donner une définition ontologique de la religion, elle est sévèrement censurée par la Cour de cassation³³⁵. On ne trouve d'ailleurs pas, dans la décision *Kokkinakis*, de définition juridique précise de ce qu'est une religion. Ce qui est défini, c'est plutôt le *droit* à la liberté de religion, non la *religion* en tant que telle.

2.2.2. La définition juridique de la religion au Québec : la sincérité de la croyance

En droit québécois, dans l'arrêt *Big M*, la Cour suprême du Canada s'intéresse surtout au concept de *liberté* pour interpréter le droit à la liberté de religion. Dans un arrêt plus récent, l'arrêt *Amselem*, en 2004, la Cour se penche cette fois sur le concept de *religion* afin d'approfondir l'interprétation de cette liberté fondamentale³³⁶. Elle propose directement et clairement une définition ontologique de la religion :

³³⁴ *Id.* à la page 45.

³³⁵ CA, Lyon, 28 juillet 1997, *Ministère public c./ Veau*; JCPG 1998, II, 100025, note M.-R. Renard; Cass. crim., 30 juin 1999, n°98-80.501.

³³⁶ Dans cet arrêt, il s'agissait de savoir si un règlement incorporé dans une déclaration de copropriété, qui interdisait d'installer des décorations sur les balcons, d'y apporter des modifications ou d'y faire des constructions, portait atteinte à la liberté de religion des appelants garantie par la Charte québécoise, qui désiraient construire une « souccah » personnelle et temporaire sur leur balcon. Les appelants, des Juifs

Essentiellement, la religion s'entend de profondes croyances ou convictions volontaires, qui se rattachent à la foi spirituelle de l'individu et qui sont intégralement liées à la façon dont celui-ci se définit et s'épanouit spirituellement, et les pratiques de cette religion permettent à l'individu de communiquer avec l'être divin ou avec le sujet ou l'objet de cette foi spirituelle³³⁷.

Il s'agit là d'une définition juridique de la religion qui est compatible avec une conception personnelle ou subjective de la liberté de religion. L'accent est alors mis sur le choix personnel relié aux croyances religieuses³³⁸. Ceux qui invoquent la liberté de religion ne sont pas tenus d'établir une valeur objective aux pratiques reliées à leur croyance religieuse, comme l'existence d'un précepte notamment. L'interprétation du contenu d'une croyance religieuse qui peut être avancée par d'autres croyants, par un représentant religieux ou par un expert, n'est pas appropriée selon la Cour.

Effectuer une distinction entre une croyance religieuse objective, c'est-à-dire établie sur la base d'un précepte ou d'un dogme identifiable, et une croyance religieuse subjective, représente une distinction injustifiée et indûment restrictive³³⁹. Pour le juge Iacobucci écrivant l'opinion majoritaire, « l'État n'est pas en mesure d'agir comme arbitre des dogmes religieux, et il ne devrait pas le devenir »³⁴⁰. C'est alors la « sincérité » de la croyance qui doit être démontrée pour la Cour, non sa « validité »³⁴¹. Dans son appréciation de la sincérité, un

orthodoxes, détenaient, au moment de cette affaire, des appartements dans des immeubles situés à Montréal. Une souccah représente une petite hutte temporaire et close, située à l'extérieur du domicile, considérée comme une obligation imposée par la Bible pendant la fête religieuse juive du Souccoth. La Cour a reconnu qu'il y avait atteinte à la liberté de religion des plaignants qui croyaient sincèrement avoir une obligation religieuse de vivre temporairement dans leur souccah personnelle. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261.

³³⁷ *Id.*, par. 40.

³³⁸ Richard MOON, « Religious Commitment and Identity: *Syndicat Northcrest v. Amselem* », (2005) 29 SCLR.

³³⁹ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261, par. 67.

³⁴⁰ *Id.*, par. 50.

³⁴¹ *Id.*, par. 43.

tribunal doit s'assurer que la croyance religieuse invoquée est avancée de bonne foi, qu'elle n'est ni fictive ni arbitraire et ne constitue pas un artifice³⁴². Pour la Cour, la sincérité est une question de fait et repose principalement sur la crédibilité du témoignage, notamment pour savoir si la pratique religieuse en question est en lien avec les autres pratiques du demandeur. Il n'est pas non plus requis d'analyser les pratiques religieuses antérieures du demandeur afin de savoir s'il y a une concordance avec la pratique religieuse en question, car, nous dit la Cour, « tout comme une personne change au fil des ans, ses croyances peuvent aussi changer »³⁴³.

L'analyse de la liberté de religion est alors uniquement centrée sur la personne qui invoque une croyance religieuse sincère. Tenter de chercher auprès d'un expert ou d'une autorité en droit religieux une confirmation de la validité de la croyance religieuse, soit exiger la preuve d'une pratique établie, « diminue la liberté même que l'on cherche à protéger »³⁴⁴. Les considérations d'ordre collectif ou social que l'on peut relier à la pratique d'une croyance religieuse sont écartées. Par conséquent, la grille d'analyse adoptée dans l'arrêt *Amsalem* consiste à évaluer la liberté de religion en deux étapes : la personne doit dans un premier temps démontrer qu'elle possède une pratique ou une croyance qui est liée à la religion telle qu'elle le définit elle-même et que cela requiert une conduite particulière ; dans un second temps, elle doit démontrer que

³⁴² *Id.*, par. 52.

³⁴³ *Id.*, par. 53.

³⁴⁴ En soutien à cette définition extensive de la liberté de religion, le juge Iacobucci mentionne qu' « un pays multiethnique et multiculture comme le nôtre, qui souligne et fait connaître ses réalisations en matière de respect de la diversité culturelle et des droits de la personne, ainsi qu'en matière de promotion de la tolérance envers les minorités religieuses et culturelles *constitue de bien des manières un exemple pour d'autres sociétés* ». Nous soulignons qu'il s'agit là d'une phrase écrite dans le jugement *Amsalem* rendu très exactement le 30 juin 2004. Puisque nous menons notre recherche comparative avec le contexte français, nous ne pouvons nous empêcher de souligner la proximité de cet arrêt avec la loi du 15 mars 2004 en France relative à l'interdiction du port de signes religieux. *Id.*, par. 54 et 87.

cette croyance est sincère. Ce n'est qu'une fois remplies ces deux conditions, nous dit la Cour, que la liberté de religion entre en jeu.

L'arrêt *Amselem* est majeur pour la liberté de religion en droit québécois et canadien. D'abord, parce qu'il s'agit d'une définition juridique de la religion qui est extensive et audacieuse d'un point de vue conceptuel. C'est une conception *religieuse* de la liberté de religion, dans le sens où cet arrêt nous prépare à saisir juridiquement la religion « dans ses propres termes »³⁴⁵. La relation entre le droit de l'État et le « religieux », compris comme l'expression de différents phénomènes religieux, est modifiée substantiellement. Celle-ci n'est plus comprise en termes hiérarchiques, laissant place désormais à une conception horizontale. La conception « vivante » de la religion que l'on consacre avec *Amselem* offre une protection très forte au droit à la liberté de religion.

Cette définition subjective de la religion représente un défi important d'un point de vue juridique. Bien que l'on puisse considérer que cette grille d'analyse est respectueuse de la croyance religieuse, certains soulèvent tout de même les difficultés qu'une telle définition juridique de la religion peut apporter³⁴⁶. En rejetant toute évaluation objective de la croyance religieuse, des questionnements peuvent surgir concernant la présence d'un éventuel témoignage frauduleux. En fondant la grille d'analyse sur la sincérité de la croyance, il devient difficile d'encadrer juridiquement la liberté de religion du point de vue du *contenu* de la

³⁴⁵ David M. BROWN, « Neutrality of Privilege? A Comment on Religious Freedom », (2005) 29 *SCLR* 221-235.

³⁴⁶L. BEAMAN, préc., note 319 à la page 202; Lori G. BEAMAN, « Is Religious Freedom Impossible in Canada? », (2010) 8-2 *Law, Culture and the Humanities* 266-284; Anne SARIS, « La mobilisation du droit par les forces religieuses au Canada et ses fondements », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 à la page 277.

croissance en question. Puisque l'État n'est pas en mesure d'agir comme arbitre d'un contenu religieux, l'analyse reliée à la limitation de la liberté de religion devient en ce sens presque plus importante que celle de la liberté de religion en tant que telle³⁴⁷.

Le fait de ne pas considérer l'aspect social ou collectif du religieux dans une définition juridique de la religion semble difficilement opérationnel. Selon la grille d'*Amselem* de 2004, on ne prend pas en compte la dimension « communautaire » de la religion, mais, comme l'a montré l'arrêt *Bruker* en 2007, la Cour ne considère pas *explicitement* l'aspect communautaire, mais elle est bien obligée d'en tenir compte *implicitement*³⁴⁸. Dans cette affaire, un mari juif refuse pendant plusieurs années de consentir à accorder le *get*, le divorce en droit juif, à son épouse, alors que les deux parties ont convenu d'une entente le prévoyant, conclue sous la forme d'un contrat en droit québécois. Le mari invoque sa liberté de religion pour se soustraire aux conséquences juridiques de son refus de se conformer à l'entente. La Cour donne raison à l'épouse en soulignant le caractère arbitraire du refus du mari et son manquement à l'obligation à laquelle il s'est lié dans le contrat. Elle considère également, dans son argumentation, le fait que le refus d'accorder le *get* entraîne pour la femme juive la perte de la faculté de se remarier un jour et que cela « représente depuis longtemps une source d'inquiétude et de frustration au sein des communautés juives »³⁴⁹. La considération de ce refus du mari, en matière de préjudices reliés à la croyance religieuse de l'épouse, ne peut se faire *que parce que* les

³⁴⁷ C'est d'ailleurs ce que confirmeront les arrêts suivants *Amselem*. Plusieurs l'avaient noté, voir R. MOON, préc., note 338; Bruce RYDER, « State Neutrality and Freedom of Conscience and Religion », (2005) 29 *SCLR*; Benjamin L. BERGER, « Understanding Law and Religion as Culture: Making Room for Meaning in the Public sphere », (2006) 15-1 *Forum Constitutionnel* 15-22.

³⁴⁸ *Bruker c. Marcovitz*, [2007] 3 R.C.S. No 607 (CSC 54).

³⁴⁹ *Id.*, par. 6.

conséquences du *get* sont également considérées par les autres membres de la communauté juive au sein de laquelle l'épouse peut effectuer une nouvelle rencontre.

Cette difficulté liée à la grille d'analyse d'*Amsalem* illustre la présence, en droit constitutionnel canadien, de dynamiques discordantes au regard de la liberté de religion, partagée entre une approche majoritaire relative à une conception subjective et une approche minoritaire attentive à des certains aspects objectifs³⁵⁰. La Cour se ravise d'ailleurs quelque peu dans *Loyola* en 2015. Elle mentionne en effet que le concept de liberté de religion « vise *tant* les aspects individuels *que* les aspects collectifs des convictions religieuses »³⁵¹. L'arrêt *Loyola* semble s'éloigner de l'analyse fondée sur l'arrêt *Amsalem* de 2004. La Cour reconnaît en effet que « les aspects individuels et collectifs de la liberté de religion sont indissolublement liés » ; celle-ci ne peut « s'épanouir si les organisations par l'entremise desquelles les individus expriment leurs pratiques religieuses et transmettent leur foi ne bénéficient pas elles aussi d'une telle liberté »³⁵². Il semble bien qu'une dimension collective soit désormais reconnue, bien qu'elle ne figure pas dans la grille d'analyse principale (celle d'*Amsalem*) liée à la liberté de religion.

2.3. La limitation de la liberté de religion

Dans cette troisième thématique, nous souhaiterions étudier les mécanismes juridiques qui sont mis en œuvre afin de limiter le droit à la liberté de religion, en excluant volontairement la laïcité, puisque ce sera l'objet du prochain chapitre. Lorsqu'il est question de limitation au droit

³⁵⁰ Nous avons développé cette idée ailleurs. Voir Bertrand LAVOIE, « Dynamiques discordantes dans la régulation de la liberté de religion au Canada », (2015) 4 *Réguler le religieux* 1-20.

³⁵¹ *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, [2015] R.C.S., par. 59 (CSC 12).

³⁵² *Id.*, par. 94. D'ailleurs, l'analyse du concept de liberté de religion entreprise dans *Loyola* ne fait pas référence à *Amsalem*.

à la liberté de religion, on aborde généralement le concept d'ordre public en droit français et le principe de proportionnalité en droit québécois.

2.3.1. La limitation du droit à la liberté de religion : l'importance de la loi et de l'ordre public en droit français

La question de la limitation de la liberté de religion occupe une place importante dans l'analyse juridique de ce droit par la nature des raisons qui y sont associées. C'est souvent en analysant la justification avancée à la limitation de la liberté de religion que l'on comprend mieux son aménagement dans un cadre juridique donné. Bien que la liberté de religion soit considérée comme fondamentale et essentielle, ce droit, et surtout sa manifestation, n'est pas absolu. La liberté de religion peut être restreinte par une limite découlant de la nécessité de respecter le droit d'autrui, ce qui est d'ailleurs commun à plusieurs sociétés démocratiques. En droit français, comme le prévoit l'art. 4 de la DDHC, « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », ce qui renvoie à l'idée de prendre en compte le respect des autres libertés fondamentales dans l'exercice de la sienne³⁵³. Il s'agit de justifier la limite à la liberté de religion par le respect du « contenu essentiel » de l'autre droit en question³⁵⁴.

L'autorité publique ou le juge tient alors compte des conséquences d'une manifestation de la liberté de religion sur l'autre droit en question dans l'optique d'évaluer le « coût » de sa manifestation³⁵⁵. Cette balance entre les différents droits repose sur l'idée selon laquelle le détenteur d'une liberté doit en faire usage de telle façon que cela ne cause pas directement

³⁵³ Pierre-Henri PRELOT, « L'aménagement juridiquement de la liberté de religion: principes », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, p. 719-728.

³⁵⁴ L. FAVOREU et al. (dir.), préc., note 200, p. 163.

³⁵⁵ P.-H. PRELOT, préc., note 353 à la page 724.

atteinte à ce contenu essentiel de la liberté d'autrui³⁵⁶. Discuté au sein de la doctrine, un contrôle de type « proportionnalité » peut alors constituer un instrument juridique pertinent, où l'on cherche à trouver l'équilibre dans le respect des deux droits en conflits, bien que cette approche reste encore balbutiante en droit français³⁵⁷.

En droit français, c'est la loi qui fixe la limite aux libertés, au nom de l'intérêt général et dans le respect de l'ordre public³⁵⁸. Ce dernier permet aux États de limiter l'exercice de certaines libertés au nom de la préservation d'intérêts jugés essentiels pour celui-ci³⁵⁹. La finalité de l'ordre public est de permettre aux États d'affirmer, dans certains cas précis, la prépondérance de l'intérêt général sur les intérêts particuliers³⁶⁰. En droit français, l'ordre public reste la limite essentielle à la liberté de religion, avec la laïcité. Il s'agit de limiter certains comportements qui présentent un risque social dans une société donnée : ce qui, à un moment donné, ne peut pas être toléré. Il y a un rapport consubstantiel entre l'ordre public et l'exercice de l'État. C'est la manifestation de la souveraineté de celui-ci qui se trouve exercée à travers l'ordre public³⁶¹.

³⁵⁶ P. WASCHMANN, préc., note 200, p. 110; J.-M. WOEHLING, préc., note 254 à la page 68; L. FAVOREU et al. (dir.), préc., note 200, p. 163.

³⁵⁷ J.-M. WOEHLING, préc., note 254 à la page 68.

³⁵⁸ L'ordre public comme limite à la liberté de religion est posée en droit français par :

- Art. 10 de la DDHC : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ».
- Art. 1^{er} de la loi de 1905 : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ».
- Section 2 de l'art. 9 de la CvEDH : « La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui ».

³⁵⁹ Delphine DERO-BUGNY, « L'ordre public national sous l'influence du droit de l'Union européenne », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013 à la page 179.

³⁶⁰ Sébastien ROLAND, « L'ordre public et l'État. Brèves réflexions sur la nature duale de l'ordre public », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013 à la page 16.

³⁶¹ O. BEAUD, préc., note 76, p. 197 et suiv.

Cette notion peut d'ailleurs surgir à peu près partout dans la hiérarchie des normes et au sein de la jurisprudence³⁶².

L'ordre public est d'abord composé d'un triptyque classique, soit la sécurité, la tranquillité et la salubrité, composantes établies dès la Révolution française et consacrées par la Loi sur l'autonomie communale du 4 avril 1884³⁶³. Il s'agit d'un ordre public dit « matériel », dans le sens où ses composantes renvoient à des situations empiriques et matériellement vérifiables³⁶⁴. Lorsqu'il est question de liberté de religion, il s'agit de limitation de « police », qui relève des mêmes règles que toutes les autres mesures de police, c'est-à-dire que ce sont là des limitations qui deviennent nécessaires pour préserver et sauvegarder l'intérêt public, adaptées à la menace présente³⁶⁵. Ces composantes matérielles de l'ordre public permettent, sous le contrôle du juge, de limiter les libertés d'une manière qui se veut objective et concrète.

L'ordre public peut aussi comporter des composantes « immatérielles ». La moralité publique est un critère pouvant être invoqué afin de limiter une liberté, bien que son utilisation se fasse de plus en plus rare. Le Conseil d'État l'invoque à quelques reprises dans des affaires reliées à

³⁶² Etienne PICARD, « La fonction de l'ordre public dans l'ordre juridique », dans Marie-Joëlle REDOR (dir.), *L'ordre public : ordre public ou ordres publics? Ordre public et droits fondamentaux*, coll. Droit et Justice, n°29, Bruxelles, Bruylant, 2001 à la page 32.

³⁶³ Par la loi du 22 décembre 1789. Voir à ce sujet Baptiste BONNET, « L'ordre public en France: de l'ordre public matériel et extérieur à l'ordre public immatériel. Tentative de définition d'une notion insaisissable », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013 à la page 122.

³⁶⁴ Maurice HAURIUO, *Précis de droit administratif et de droit public*, Paris, Recueil Sirey, 1927, p. 445.

³⁶⁵ L'ordre public est défini dans le Code général des collectivités territoriales, à l'art. L2212-2 :

- « La police municipale a pour objet d'assurer le bon ordre, la sûreté, la sécurité et la salubrité publiques ».

la projection de films jugés contraires aux bonnes mœurs³⁶⁶. Cette jurisprudence datée laisse planer un doute sur le fait que la moralité publique comme composante de l'ordre public n'est pas aujourd'hui tombée en désuétude. Or, cet ordre public immatériel est pour ainsi dire réactivé dans la célèbre décision du Conseil d'État *Morsang-sur-Orge* en 1995 par l'introduction de la « dignité de la personne humaine » à titre de composante de l'ordre public en droit français³⁶⁷. Dans cette affaire, le maire de la commune de Morsang-sur-Orge interdit une activité appelée le « lancer du nain », alors qu'un contrat a été conclu de bonne foi entre les parties participant à l'activité, incluant la personne qui acceptant d'être utilisée comme projectile. Le Conseil d'État confirme alors l'interdiction en reconnaissant que la pratique d'une telle activité « ne respectait pas la dignité de la personne humaine, qui est une des composantes de l'ordre public »³⁶⁸.

L'application du concept de dignité humaine peut cependant poser plusieurs difficultés³⁶⁹ et le Conseil d'État se ravise d'ailleurs quelque peu dans son *Rapport public* en 1999 en en recommandant l'usage circonspect³⁷⁰. Or, la dignité humaine revient à l'avant-plan en 2014 avec la décision du Conseil d'État concernant l'interdiction du spectacle *Le Mur* de Dieudonné

³⁶⁶ CE, 18 décembre 1959, *Société Les Films Lutétia*. Le Conseil avait décidé qu'en raison du caractère immoral d'un film, le maire pouvait interdire la projection de celui-ci. Voir à ce sujet B. BONNET, préc., note 363 à la page 133.

³⁶⁷ CE, 27 octobre 1995, *Commune de Morsang-sur-Orge*; RFDA, 1995, p. 1204; AJDA, 1995, p. 878, chron. Stahl et Chauvaux; D, 1996, p. 177, note G. Lebreton; JCPG, II, 22630, note F. Hamon, RDP, 1996, p. 536, note Gros et Froment.

³⁶⁸ CE, 27 octobre 1995, *Commune Morsang-sur-Orge*; GAJA, 2002, n°112; Voir aussi J.-M. WOEHRLING, préc., note 254 à la page 66.

³⁶⁹ Bertrand MATHIEU, « La dignité de la personne humaine: quel droit? quel titulaire? », D 1996.282.

³⁷⁰ CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public*, coll. L'intérêt général EDCE, Paris, 1999, p. 295.

M'Bala M'Bala³⁷¹. Étant donné que cette représentation contient « des propos de caractère antisémite, qui incitent à la haine raciale, et font, *en méconnaissance de la dignité de la personne humaine*, l'apologie des discriminations, persécutions et exterminations perpétrées au cours de la Seconde Guerre mondiale », le Conseil d'État en autorise l'interdiction, suscitant à la fois satisfaction quant au résultat immédiat et inquiétudes concernant la motivation juridique, hautement subjective et floue³⁷².

2.3.2. La limitation du droit à la liberté de religion : le principe de proportionnalité en droit québécois et canadien

Malgré la forte protection juridique accordée à la liberté de religion en droit québécois, celle-ci n'est pas absolue. Contrairement au droit français, le concept d'ordre public joue un rôle mineur dans le traitement juridique relié à la limitation des droits reconnus par les chartes québécoise et canadienne³⁷³. En droit québécois et canadien, la portée de la liberté de religion peut être restreinte lorsque sa manifestation cause un préjudice aux droits d'autrui ou entrave l'exercice de ces droits³⁷⁴. Advenant un conflit, la Cour confirme dans *Multani* les avantages à

³⁷¹ CE, 9 janvier 2014, *Société Les Productions de la Plume et M.D.*; Gaz.Pal., 2014, p. 51, note D. Rousseau; CJAF, 2014, note P. Cossalter.

³⁷² Nous soulignons. Satisfaction, car plusieurs commentateurs ont exprimé leur soulagement concernant l'interdiction d'un spectacle à leurs yeux ouvertement antisémite, mais inquiétude également, en raison du caractère préventif de l'interdiction, de la fragilité juridique reliée à l'utilisation de la dignité humaine et par la rapidité spectaculaire de la prise de décision (quelques heures). Voir à ce sujet Dominique ROUSSEAU, « Les tourments juridiques des ordonnances *Dieudonné* », (2014) 51 *Gazette du Palais*; Denis BARANGER, « Retour sur *Dieudonné* », *RFDA* 2014.525; Bertrand SEILLER, « La censure a toujours tort », *AJDA* 2014.129; Thomas HOCHMANN, « Ordonnances *Dieudonné*: un dos d'âne sur la pente glissante », *Grief* 2015.2.97-104.

³⁷³ Le concept d'ordre public n'est toutefois pas totalement absent. Il est d'ailleurs prévu à l'art. 9.1 de la Charte québécoise. La Cour l'a évoqué dans *Bruker* étant donné qu'il s'agissait d'un conflit en droit privé. Elle a souligné que le respect des différences ne doit pas empêcher de considérer que celles-ci ne sont pas toutes compatibles avec les valeurs canadiennes fondamentales, comme l'égalité entre les hommes et les femmes, mais aussi l'intérêt public. *Bruker c. Marcovitz*, préc., note 348, par. 2.

³⁷⁴ *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10, 337; *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261, par. 62; *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11, par. 26.

concilier les droits opposés dans le cadre d'une analyse fondée sur l'art. 1³⁷⁵. Il n'y a pas en ce sens de *limite interne* à la liberté de religion, c'est-à-dire reconnaissance du fait que certaines pratiques reliées à une croyance religieuse serait *a priori* non protégées par la garantie juridique de la liberté de religion³⁷⁶. L'absence de hiérarchie entre les droits fondamentaux se base sur l'idée selon laquelle le régime de l'art. 1 est un outil plus souple et conforme à l'interprétation large et libérale des droits que préconise la Cour³⁷⁷.

L'encadrement juridique de l'expression de la foi dans les établissements publics relève du droit constitutionnel et, donc, la limitation des droits et libertés se fait principalement au moyen de l'application du principe de proportionnalité découlant de l'art. 1. La théorie constitutionnelle à laquelle renvoie cet article s'intéresse aux conditions générales auxquelles une règle de droit restreignant la liberté de religion doit satisfaire pour que cela constitue une limite raisonnable dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique³⁷⁸. La Cour définit pour la première fois l'art. 1 dans l'arrêt *Oakes* en 1986 et propose un « test de proportionnalité » afin d'analyser les justifications que l'on peut avancer

³⁷⁵ Art. 1 de la Charte canadienne : - « La Charte canadienne des droits et libertés garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Il ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans les limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique ». Voir également *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11.

³⁷⁶ *B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto*, [1994] 1 R.C.S. 315 (CSC).

³⁷⁷ La Cour a reconnu l'absence de hiérarchie entre les droits fondamentaux dans l'arrêt *Dagenais c. SRC*, [1994] 3 R.C.S. 835; L'absence de hiérarchie entre les droits fondamentaux a été proclamée dans la Déclaration de Vienne en 1993. *Conférence mondiale des Nations Unies sur les droits de l'Homme*, Texte de la Déclaration alors adoptée disponible à : http://www.unhchr.ch/french/html/menu5/wchr_fr, 1993; Certains ont toutefois souligné l'existence d'une hiérarchie matérielle entre la liberté de religion, qui n'a pas de limite interne, et la liberté d'expression, qui peut être limitée *a priori*, avec l'absence de protection juridique reliée aux discours haineux ou à caractère raciste. Voir à ce sujet: Louis-Philippe LAMPRON et Eugénie BROUILLET, « Le principe de non-hiérarchie entre droits et libertés fondamentaux: l'inaccessible étoile? », (2011) 41 *Revue générale de droit* 93-141.

³⁷⁸ Luc B. TREMBLAY et Grégoire C.N. WEBBER, « Introduction: la fin de *Oakes*? », dans Luc B. TREMBLAY et Grégoire WEBBER (dir.), *Les limitations des droits de la Charte: essais critiques sur l'arrêt R. c. Oakes/The Limitation of Charter Rights: Critical Essays on R. v. Oakes*, Montréal, Éditions Thémis, 2009 à la page 1.

pour limiter une liberté fondamentale³⁷⁹. Alors que le terme « proportionnalité » est polysémique dans le langage courant, il est utilisé, en théorie du droit et en droit constitutionnel, comme une théorie relative à la limitation des droits et libertés qui se veut respectueuse des exigences d'une démocratie³⁸⁰.

Conceptuellement, le principe de proportionnalité vise à établir un équilibre entre le but poursuivi par la norme qui limite une liberté fondamentale, les moyens pour l'atteindre et les solutions attendues³⁸¹. Selon Luc B. Tremblay, ce principe est au cœur du processus de contrôle judiciaire en droit constitutionnel canadien et dans plusieurs pays³⁸². Comme défini dans l'arrêt *Oakes*, il comprend deux critères fondamentaux. D'abord, le but poursuivi doit être suffisamment important pour justifier la restriction d'une liberté fondamentale, ce qui signifie pour la Cour que l'objectif en question doit se rapporter « à des préoccupations sociales, urgentes et réelles »³⁸³. Ensuite, les moyens utilisés pour atteindre ce but doivent être *raisonnables* et se justifier dans le cadre d'une société libre et démocratique.

Le caractère raisonnable de cette justification doit satisfaire à trois critères. Premièrement, les moyens mis en œuvre doivent être les plus équitables possible sans être arbitraires. Ils doivent

³⁷⁹ *R. c. Oakes*, [1986] 1 R.C.S. No 103 (CSC).

³⁸⁰ Aharon BARAK, *Proportionality. Constitutional Rights and their Limitations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 2.

³⁸¹ Luc B. TREMBLAY, « Le principe de proportionnalité dans une société démocratique égalitaire, pluraliste et multiculturelle », (2012) 57-3 *RD McGill* 429-471, 432; Louis LEBEL et Meredith HAGEL, « La proportionnalité dans le droit constitutionnel canadien : un principe unificateur », dans Mario NORMANDIN (dir.), *Proportionnalité et accommodements. Actes des conférences 2010 de la section droit constitutionnel et droits de la personne de l'ABC-Québec*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2010 à la page 13.

³⁸² L. B. TREMBLAY, préc., note 381, 431; Voir également David BEATTY, *The Ultime Rule of Law*, New York, Oxford University Press, 2009; Kai MÖLLER, *The Global Model of Constitutional Rights*, Oxford, OUP, 2012.

³⁸³ *R. c. Oakes*, préc., note 379, 139.

aussi être basés sur une démarche rationnelle. On doit pouvoir démontrer l'existence d'un lien rationnel entre le but poursuivi et le moyen utilisé pour l'atteindre : c'est le critère du lien rationnel³⁸⁴. Deuxièmement, il ne doit pas exister de mesures alternatives autres que celle proposée et qui pourraient atteindre le même but, mais en restreignant moins directement la liberté touchée. On doit pouvoir démontrer que la mesure est nécessaire pour atteindre le but poursuivi, qu'elle constitue une atteinte minimale à la liberté restreinte : c'est le critère de l'atteinte minimale³⁸⁵. Troisièmement, les effets bénéfiques de la mesure ne doivent pas être disproportionnés en comparaison des effets préjudiciables résultants de l'application de la mesure en question. Il s'agit alors d'évaluer l'équilibre entre les effets bénéfiques et préjudiciables : c'est le critère de la proportionnalité au sens strict³⁸⁶. L'arrêt *Oakes* établit en ce sens un test appelé « test d'*Oakes* » en droit constitutionnel, plaçant cet arrêt parmi les plus importants du paysage juridique québécois et canadien.

C'est souvent aux justifications avancées pour limiter la liberté de religion que l'on peut saisir la couleur de son encadrement. En ne s'appuyant pas sur des critères moraux, politiques ou idéologiques, le principe de proportionnalité se fonde, selon Luc B. Tremblay, sur une

³⁸⁴ *Id.*; Kai MÖLLER, « Proportionality and Rights Inflation », dans Grant HUSCROFT, Bradley W. MILLER et Grégoire WEBBER (dir.), *Proportionality and the Rule of Law. Rights, Justification, Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 à la page 156.

³⁸⁵ R. c. *Oakes*, préc., note 379, 106; Luc B. TREMBLAY, « Le fondement normatif du principe de proportionnalité en théorie constitutionnelle », dans Luc B. TREMBLAY et Grégoire C.N. WEBBER (dir.), *Les limitations des droits de la Charte: essais critiques sur l'arrêt R. c. Oakes/The Limitation of Charter Rights: Critical Essays on R. v. Oakes*, Montréal, Thémis, 2009.

³⁸⁶ R. c. *Oakes*, préc., note 379, 106; Grégoire C.N. WEBBER, « La disposition limitative de la Charte canadienne: une invitation à définir les droits et libertés aux contours indéterminés », dans Luc B. TREMBLAY et Grégoire C.N. WEBBER (dir.), *La limitation des droits de la Charte: Essais critique sur l'arrêt R. c. Oakes / The Limitation of Charter Rights: Critical Essays on R. v. Oakes*, Montréal, Thémis, 2009 à la page 41.

« impartialité morale »³⁸⁷. Celle-ci « requiert d'aller au-delà de tous les points de vue personnels, y compris notre propre point de vue, et d'adopter un point de vue impersonnel »³⁸⁸. Le test d'*Oakes* se base sur le respect de l'égalité morale de tous les points de vue et sur l'assurance que ceux-ci bénéficieront du même traitement durant le processus d'évaluation relatif à la limitation d'une liberté fondamentale. Le principe de proportionnalité repose sur l'idée selon laquelle, en écartant de la justification les aspects moraux ou politiques, ce test apparaît légitime à cause de l'utilisation de critères pouvant être acceptés par tous ceux qui y seront soumis³⁸⁹.

Cependant, l'analyse du paysage constitutionnel contemporain permet de mesurer l'évolution de ce principe de proportionnalité depuis sa « consécration » dans *Oakes*. Selon Luc B. Tremblay, nous serions en mesure de distinguer deux modèles de ce même principe de proportionnalité : le modèle de la priorité des droits et le modèle de l'optimisation des valeurs en conflits. Le premier modèle s'appuie sur une protection juridique « supérieure » aux droits et libertés qui peuvent être limités par une règle de droit. Il y a priorité normative concernant les droits fondamentaux sur d'autres valeurs, notamment celles relatives au but poursuivi par une mesure gouvernementale³⁹⁰. En fonction de ce modèle, on peut conceptualiser les droits comme des « atouts » que les individus peuvent utiliser afin de se protéger contre l'action éventuelle de l'État³⁹¹. Ce modèle correspond bien à l'interprétation faite de l'art. 1 par le juge en chef Dickson dans *Oakes* en 1986. Celui-ci rappelle que la norme finale de justification de

³⁸⁷ L. B. TREMBLAY, préc., note 385 à la page 89.

³⁸⁸ *Id.*

³⁸⁹ *Id.* à la page 99.

³⁹⁰ L. B. TREMBLAY, préc., note 381, 434.

³⁹¹ Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, p. xi.

la restriction des droits et libertés est le fait que la société canadienne *doit* être libre et démocratique. C'est d'ailleurs pourquoi le juge en chef Dickson insiste sur la légitimité des objectifs, sur la nécessité de prouver le caractère « réel et urgent » d'une mesure qui limite une liberté fondamentale. Pour Tremblay, cette insistance démontre que, pour la Cour, tous les objectifs sociaux ne sont pas légitimes³⁹².

Or, ce principe de proportionnalité en droit constitutionnel canadien serait en mutation, délaissant le modèle de la priorité des droits pour laisser place à un nouveau modèle, celui de l'optimisation des valeurs en conflits. En vertu de ce modèle, les droits et libertés limités par une mesure gouvernement représentent des valeurs au même titre que les buts poursuivis par celles-ci. Ces « valeurs en présence » n'ont dès lors plus, ni les unes ni les autres, de priorité normative : elles sont toutes potentiellement en conflit et doivent être optimisées³⁹³. Ce modèle permet d'une part d'être attentif à la pluralité des conceptions de la vie bonne dans une société marquée par le fait de la diversité culturelle et, d'autre part, il permet, en principe, aux gouvernements de viser un plus grand nombre d'objectifs politiques ou de buts sociaux³⁹⁴. Cette mutation du principe de proportionnalité serait le signe que nous assistons d'une certaine façon à la « fin d'*Oakes* »³⁹⁵. Ces transformations liées à la limitation des libertés fondamentales font d'ailleurs dire à certains que nous devrions laisser de côté le test d'*Oakes* et

³⁹² L. B. TREMBLAY, préc., note 381, 439.

³⁹³ *Id.*, 442.

³⁹⁴ *Id.*, 442 et 454.

³⁹⁵ L. B. TREMBLAY et G. C. N. WEBBER, préc., note 378; Pour une critique du recours contemporain au principe de proportionnalité, on peut consulter Dimitrios KYRITSIS, « Whatever Works: Proportionality as a Constitutional Doctrine », (2014) 34-2 *Oxford Journal of Legal Studies* 395-415.

défendre une approche centrée sur la protection des droits et libertés, proche du modèle initial de la « priorité des droits »³⁹⁶.

2.3.3. Le « vivre-ensemble » comme composante novatrice de l'ordre public en droit français

On constate depuis quelques années une substantialisation de l'ordre public en droit français lorsqu'il est question de limiter la liberté de religion. En 2010, l'Assemblée nationale adopte une loi sur la dissimulation du visage dans l'espace public, en réaction au port de signes religieux musulmans recouvrant le visage (niqab et burqa)³⁹⁷. Le président de l'Assemblée nationale et celui du Sénat saisissent le Conseil constitutionnel à ce sujet en septembre 2010 afin de s'assurer de sa constitutionnalité. Dans sa décision du 7 octobre 2010, le Conseil convient que la loi est conforme à la Constitution et motive sa décision en précisant que des « pratiques, jusqu'à alors exceptionnelles, consistant à dissimuler son visage dans l'espace public [constituent] un danger pour la sécurité publique et méconnaissent les exigences minimales de la vie en société » tout en reconnaissant le fait que des « femmes qui dissimulent leur visage, volontairement ou non, se trouvent placées dans une situation d'exclusion et

³⁹⁶ Christopher D. BREDT et Heather K. PESSIONE, « The Death of *Oakes*: Time for a Rights-Specific Approach? », (2013) 63-2d *SCLR* 485-500; Pour une défense jusnaturaliste du modèle de la priorité des droits, on peut consulter Martin LUTERAN, « The Lost Meaning of Proportionality », dans Grant HUSCROFT, Bradley W. MILLER et Grégoire WEBBER (dir.), *Proportionality and the Rule of Law. Rights, Justification, Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 21-42.

³⁹⁷ Loi n°2010-1192 du 11 octobre 2010 *interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, JO, 12 octobre 2010, p. 18344. Ci-après : Loi de 2010;

- Art. 1 : Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage.
- Art. 2 : L'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts ou affectés à un service public. L'interdiction ne s'applique pas si la tenue est prescrite par des dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, ou si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles.
- Art. 3 : La méconnaissance de l'interdiction est punie de l'amende prévue pour les contraventions de deuxième classe. L'obligation d'accomplir un stage de citoyenneté peut être prononcée en même temps ou à la place de la peine d'amende.

d'infériorité manifestement incompatible avec les principes constitutionnels de liberté et d'égalité »³⁹⁸.

La loi est contestée devant la CEDH, qui rend sa décision le 1^{er} juillet 2014³⁹⁹. La requête est dirigée contre la République française par une ressortissante de cet État qui se plaint du fait que l'interdiction la prive de la possibilité de revêtir le voile intégral dans l'espace public, en violation, selon elle, de plusieurs articles de la CvEDH, dont l'art. 9 sur la liberté de religion. La Cour reconnaît d'abord que la loi constitue une limitation à la manifestation de la liberté de religion et que pour être compatible avec la CvEDH, une restriction à une liberté doit être inspirée par un but légitime et nécessaire (§113). Selon l'argumentaire présenté, un des buts poursuivis par la loi est la protection de l'égalité entre les hommes et les femmes (§118). Cet argument ressort d'ailleurs du rapport d'information commandé par l'Assemblée nationale en vue de la préparation de la loi, en soulignant que le port d'un signe religieux couvrant le visage est un « symbole de l'infériorisation des femmes »⁴⁰⁰. La CEDH reconnaît que la lutte pour la progression de l'égalité des sexes est aujourd'hui un but important pour les États membres. Cependant, on ne peut invoquer, selon la Cour, l'égalité entre les hommes et les femmes pour interdire une pratique que des femmes « revendiquent dans le cadre de l'exercice des droits [...] sauf à admettre que l'on puisse à ce titre prétendre protéger des individus contre l'exercice de leurs propres droits et libertés fondamentaux » (§119). L'égalité entre les hommes et les femmes ne peut donc servir à parler en lieu et place de certaines femmes qui exercent leurs

³⁹⁸ CC, Décision n°2010-613, 7 octobre 2010, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*; JCPG, 2010, 1018, note B. Mathieu; AJDA, 2010, p. 2373, note M. Verpeaux.

³⁹⁹ CEDH, (Grande chambre), 1^{er} juillet 2014, *S.A.S. c./ France*, Req., n°43835/11; RDLF 2014, note K. Blay-Grabarczyk.

⁴⁰⁰ *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*, Paris, Assemblée nationale, 2010, p. 107.

droits et libertés, ce que certaines relèvent par la suite⁴⁰¹. Comme le souligne un des intervenants dans cette affaire, le débat entourant la loi de 2010 laisse peu de voix aux femmes qui portent ce type de signes religieux, supposant souvent beaucoup en leur nom⁴⁰². Les études empiriques effectuées sur le sujet en France et en Angleterre démontrent en ce sens que la quasi-unanimité des personnes portant un signe religieux couvrant le visage dit le faire par choix⁴⁰³.

Afin de s'assurer d'identifier les individus pour permettre notamment de prévenir des atteintes à la sécurité des personnes ou des biens, ou de lutter contre la fraude identitaire, l'interdiction de dissimuler son visage pourrait être nécessaire (§115). La Cour reconnaît dans un premier temps que ce but poursuivi concernant la sécurité publique est légitime pour un État démocratique. Cependant, une mesure d'interdiction simple et uniforme, dans l'ensemble de l'espace public, « ne peut passer pour proportionnée qu'en présence d'un contexte révélant une menace générale contre la sécurité publique » (§139). L'aspect disproportionné d'une mesure d'interdiction *a priori* et uniforme s'explique d'une part par la faible présence de personnes

⁴⁰¹ Valerie BEHIERY, « Bans on Muslim facial veiling in Europe and Canada: a cultural history of vision perspective », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 775-793; Valérie AMIRAUX, « The “illegal covering” saga: what’s next? Sociological perspectives », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*.

⁴⁰² Par. 104; Voir également à ce sujet Erica HOWARD, « Islamic Veil bans: the Gender Equality Justification and Empirical Evidence », dans Eva BREMS (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 206-217; Pascale FOURNIER, « Headscarf and burqa controverses at the crossroad of politics, society and law », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 689-704; Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, « La burqa, la femme et l’État », (2010) En ligne *Raison publique*; Marthe FATIN-ROUGE STEFANINI et Xavier PHILIPPE, « Le Conseil constitutionnel face à la loi anti-burqa: entre garantie des droits fondamentaux, sauvegarde de l’ordre public et stratégie politique », (2011) 87-3 *Revue française de droit constitutionnel* 548-560.

⁴⁰³ Naima BOUTELDJA, *Un voile sur les Réalités. 32 musulmanes de France expliquent pourquoi elles portent le voile intégral*, New York, Open Society Foundations, 2011; Naima BOUTELDJA, « France vs. England », dans Eva BREMS (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

portant ce signe religieux en France⁴⁰⁴, d'autre part par le fait que la requérante signifie qu'elle est disposée à montrer son visage lorsqu'un risque pour la sécurité des personnes et des biens, ou une fraude, est avéré (§13).

La loi peut finalement poursuivre un but relatif aux exigences minimales de la vie en société, à titre de composante de l'ordre public en droit français (§117). Cet argument ressort du rapport d'information produit par l'Assemblée nationale dans lequel on défend la nécessité de préserver le vivre-ensemble, élément d'un ordre public sociétal⁴⁰⁵. La Cour reconnaît d'abord que ce but peut être considéré comme légitime et qu'« il entre assurément dans les fonctions de l'État de garantir les conditions permettant aux individus de vivre ensemble dans leur diversité » (§141). Elle accepte dès lors qu'un État juge essentiel d'accorder une importance manifeste à l'interaction entre les individus et que, en conséquence, celle-ci se trouve aussitôt altérée par la dissimulation du visage. Cependant, elle reconnaît aussi que l'on peut se questionner pour savoir si cette interdiction est proportionnée par rapport à ce but. La Cour souligne qu'elle est préoccupée par la montée des propos islamophobes qui marquent le débat précédant l'adoption de la loi de 2010 (§149), qu'elle reconnaît que plusieurs États jugent disproportionnée une telle interdiction (§147) et que cette interdiction pèse lourdement sur une infime partie de la population placée devant un dilemme complexe qui peut avoir pour effet d'isoler certaines femmes et de nuire davantage à leur autonomie (§146).

⁴⁰⁴ Selon un rapport commandé par le Ministère français de l'Intérieur, environ 1900 personnes portaient en 2010 un signe religieux couvrant le visage : *Rapport d'information n°2262* de l'Assemblée nationale du 26 janvier 2010, p. 612.

⁴⁰⁵ *Rapport d'information...* note 400, p. 120 « Les membres de la mission ont été frappés par une grande convergence des personnes auditionnées sur l'idée que le port du voile intégral constituait une atteinte à notre ordre public social ».

Malgré ces inquiétudes, la Cour reconnaît toutefois que l'État défendeur veut promouvoir « une modalité d'interaction entre les individus, essentielle à ses yeux » (§154). Elle conclut en mentionnant que cette question de l'interdiction du port du voile intégral dans l'espace public constitue « un choix de société » et qu'elle se doit de faire preuve de réserve dans l'exercice de son contrôle de conventionnalité, au nom de la marge nationale d'appréciation (§154-155). La conventionnalité de la loi est donc reconnue dans cet argument de la nécessité de respecter les exigences minimales de la vie en société.

Cette possibilité d'inclure la composante du vivre-ensemble dans de l'ordre public confirme, selon certains, l'ascension d'un ordre public « sociétal »⁴⁰⁶. D'autres soulignent la polysémie de la notion « d'espace public » en mentionnant la contradiction entre le fait de considérer comme inacceptable le port d'un signe religieux couvrant le visage dans l'espace public, mais le permettant dans l'espace privé⁴⁰⁷. Ce déplacement de la justification à la limitation de la liberté de religion, partant de considérations matérielles et pragmatiques et allant vers des questions de principe ne nécessitant pas de vérifications empiriques, soulève des doutes, selon Patrick Weil, au regard de l'aspect potentiellement « illibéral » de la loi de 2010⁴⁰⁸. Pour Guy

⁴⁰⁶ Frédéric DIEU, « L'ordre public et les religions: ordre public, ordre laïc ? », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013; Rim-Sarah ALOUANE, « Bas les masques! Unveiling Muslim Women on Behalf of the Protection of Public Order: Reflections on the Legal Controversies Around A Novel Definition of "Public Order" Used to Ban Full-Face Covering in France », dans Eva BREMS (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 194-205; Sara BENHAMOUCHE, *Voile intégral et ordre public: réflexions autour de la constitutionnalité et de la conventionnalité de la loi du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, Thèse, Paris, École de droit de la Sorbonne, 2014.

⁴⁰⁷ Olivia BUI-XUAN, « L'espace public: l'émergence d'une nouvelle catégorie juridique? Réflexions sur la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public », *RFDA* 2011.551 et suiv.

⁴⁰⁸ P. WEIL, préc., note 203; Sur le sujet, on peut consulter l'ouvrage David KOUSSENS et Olivier ROY (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.

Carcassonne, il s'agit là de l'émergence d'un tout nouvel ordre public, nettement plus limitatif au regard de la liberté de religion⁴⁰⁹.

2.3.4. Le maintien relatif d'une interprétation large et libérale en droit québécois

En 2009, dans l'arrêt *Huttérites*, la Cour suprême du Canada est plus attentive à une approche limitative de la liberté de religion, s'intéressant à certaines considérations sociétales et aux questions relatives à la sécurité juridique⁴¹⁰. La Cour considère en effet que « l'intégrité d'une politique publique » peut constituer *en soi*, sans avoir nécessairement de justification empirique, une mesure légitime et justifiée afin de refuser de consentir à un accommodement raisonnable⁴¹¹. En 2003, la province de l'Alberta adopte un nouveau règlement qui universalise la photo obligatoire nécessaire à l'obtention d'un permis de conduire. Son objectif est de lutter contre le risque de fraude dans cette province où le permis de conduire est utilisé comme principale pièce d'identité. Or, les membres de la colonie des frères huttérites, regroupement religieux comptant environ 300 membres en Alberta, contestent ce règlement sur la base d'une croyance religieuse sincère, soit le refus de se laisser photographier⁴¹². Ils proposent alors qu'on leur accorde un accommodement raisonnable : leur délivrer un permis de conduire sans la photo, avec la mention « Non valide comme pièce d'identité ».

⁴⁰⁹ Guy CARCASSONNE, « Débat autour de la décision du Conseil constitutionnel n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010 », *D* 2011.51 et suiv.

⁴¹⁰ *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, [2009] 2 R.C.S. No 567 (CSC 37).

⁴¹¹ *Id.*, par. 570.

⁴¹² « Les membres de la colonie huttérite Wilson ont un mode de vie rural et communautaire et ils exercent diverses activités commerciales. Ils refusent, pour des motifs religieux, de se laisser photographier [...] Les membres de la colonie Wilson, comme de nombreux autres huttérites, croient que le deuxième commandement leur interdit de se faire photographier volontairement. Il s'agit d'une croyance sincère ». *Id.*, par. 2 et 7.

Pour la Cour, on ne peut consentir à cet accommodement raisonnable, car l'objectif même de la mesure gouvernementale, soit la lutte contre la fraude et la lutte contre le *risque* de fraude, empêche de délivrer ne serait-ce qu'un seul permis de conduire sans la photographie. Pour elle, « le seul moyen de réduire le plus possible ce risque est la photo obligatoire »⁴¹³. En demandant la délivrance de permis de conduire sans photographie, même en petit nombre, les plaignants demandent en fait au gouvernement de « transiger grandement » à son objectif. Il s'agit de protéger l'intégrité de la politique publique, dans ce cas la poursuite du risque zéro en matière de fraude et de vol d'identité. En se basant sur le test d'*Oakes*, la photo obligatoire et universelle sur la pièce d'identité représente ainsi une mesure ayant un objectif légitime (la lutte contre le *risque* de fraude est une préoccupation réelle et urgente) et a un lien rationnel avec l'objectif poursuivi (l'obligation universelle). La solution proposée par les huttérites atteint certes moins directement leur liberté de religion, mais elle contribue selon la Cour à faire dévier le gouvernement de son but de lutte au risque zéro. La mesure proposée et le refus de consentir à l'accommodement raisonnable atteignent donc minimalement la liberté de religion des plaignants en ce sens que toutes les autres solutions envisagées ne sont pas satisfaisantes.

Pour la juge en chef écrivant l'opinion majoritaire, les tribunaux inférieurs abordant différemment la question de l'atteinte minimale prévue au test d'*Oakes* s'inspirent à tort de l'analyse effectuée dans *Multani*. Selon elle, il faut maintenir la distinction entre une analyse fondée sur la notion d'accommodement raisonnable, qui devrait être appliquée uniquement lorsqu'une *pratique administrative* est en cause et appelle à une réponse individualisée, et une

⁴¹³ *Id.*, par. 59.

analyse fondée sur l'atteinte minimale, où un *acte gouvernemental* est attaqué⁴¹⁴. Pour la juge en chef, l'atteinte minimale et l'accommodement raisonnable « sont distincts sur le plan conceptuel » : le premier renvoie à des mesures d'application générale qui ne sont pas par nature adaptées aux besoins particuliers de chacun, contrairement au second, pour lequel il s'agit d'un processus dynamique entre deux parties fondé sur les droits de la personne et dans le cadre du fonctionnement d'un établissement public ou privé⁴¹⁵. La Cour juge dès lors que les effets bénéfiques de la mesure gouvernementale sont proportionnels aux effets préjudiciables sur la liberté de religion des plaignants. L'acte gouvernemental ne les contraint pas à se faire photographier : il a principalement pour effet préjudiciable d'empêcher les huttérites de conduire un véhicule, ce qui n'est pas, pour la Cour, un « droit, mais un privilège »⁴¹⁶.

Pour certains, cet arrêt *Huttérites* représente une approche plus limitative au regard de la liberté de religion en mettant à distance l'accommodement raisonnable et certaines considérations d'ordre empirique⁴¹⁷. Pour la juge Abella, dissidente dans le jugement, cette distinction abstraite entre « pratique administrative » et « acte gouvernemental », où s'appliquerait l'accommodement raisonnable dans le premier cas, risque vraisemblablement de

⁴¹⁴ *Id.*, par. 66; Pour José Woehrling, il est possible de tracer un parallèle entre cette réticence de la juge en chef relativement à l'accommodement raisonnable et les répercussions sociales importantes de l'arrêt *Multani* au Québec, bien qu'il soit impossible de démontrer clairement une relation de cause à effet. José WOEHLING, « L'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony* (2009) - Quand la Cour suprême s'efforce de restreindre les accommodements en matière religieuse », dans Mario NORMANDIN (dir.), *Proportionnalité et accommodements. Actes des conférences 2010 de la section droit constitutionnel et droits de la personne de l'ABC-Québec*, Cowansville, Édition Yvon Blais, 2010 à la page 119.

⁴¹⁵ *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, préc., note 410, par. 68.

⁴¹⁶ *Id.*, par. 98.

⁴¹⁷ La juge Abella, dissidente, a souligné avec insistance le fait qu'il existe près de 700 000 Albertains qui n'ont pas de permis de conduire. Pour elle, il semble difficile de concevoir le fait que d'un côté moins de 300 huttérites demandant un permis de conduire sans photographie constitue une atteinte à l'intégrité de la politique publique alors que d'un autre côté 700 000 n'ont pas de permis de conduire du tout. *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, préc., note 410; Voir aussi J. WOEHLING, préc., note 414.

réduire la pleine portée du droit à la liberté de religion⁴¹⁸. La mise de côté de considérations empiriques à l'appui d'une reconnaissance pour l'État de ne pas accommoder une petite minorité représente pour certains une remise en question de l'interprétation large et libérale pourtant caractéristique du droit québécois et canadien⁴¹⁹.

Plus récemment, en 2012, la Cour a statué sur la possibilité de demander à une témoin de retirer son signe religieux recouvrant le visage (le niqab) afin de respecter le droit à un procès juste et équitable d'un accusé, notamment en garantissant la possibilité d'évaluer la crédibilité de son témoignage⁴²⁰. La Cour avait donc à analyser deux catégories de droits garantis par la *Charte canadienne*, soit la liberté de religion de la présumée victime (art. 2a)) et le droit des accusés à un procès juste et équitable, protégé par l'art. 7 et l'art 11d)⁴²¹. La crédibilité du témoignage de N.S. était alors remise en question, étant donné que l'on ne pouvait voir son visage. Il s'agissait pour la Cour de tenter de concilier les droits en conflits. Cet arrêt *N.S.* semble d'ailleurs représentatif du paysage constitutionnel actuel, en mutation concernant la

⁴¹⁸ *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, préc., note 410, par. 98.

⁴¹⁹ José WOEHLING, « Quand la Cour suprême s'applique à restreindre la portée de la liberté de religion: l'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony* », (2011) 45 *Revue juridique Thémis* 11-41; Richard MOON, « Accommodation Without Compromise: Comment on *Alberta v. Hutterian Brethren of Wilson Colony* », (2010) 51-2d *SCLR* 95-130, 130; Nathalie DES ROSIERS, « Freedom of Religion at the Supreme Court in 2009: Multiculturalism at the Crossroads? », (2010) 51-2d *SCLR* 73-94; Janet Epp BUCKINGHAM, « Drivers Needed: Tough Choices from *Alberta v. Wilson Colony of Hutterian Brethren* », (2009) 109 *Constitutional Forum Constitutionnel* 109-118.

⁴²⁰ *R. c. N.S.*, [2012] 3 R.C.S. No 726 (CSC 72). Cette affaire résulte d'abord d'un autre procès portant sur une agression sexuelle, qui a été interrompu et envoyé devant la Cour suprême, étant donné que la personne qui témoignait désirait faire son témoignage avec un niqab. Il s'agit d'une femme (N.S.), qui était appelée à témoigner dans un procès où deux accusés faisaient face à des chefs d'accusation d'agression sexuelle envers elle. Les deux accusés (cousin et oncle de la présumée victime) ont demandé une ordonnance obligeant N.S. à enlever son niqab pour faire sa déposition. N.S. a affirmé que sa croyance religieuse l'obligeait à porter le niqab en public. Ce procès en première instance a donc été interrompu afin de statuer sur la question du port du niqab lors d'un témoignage.

⁴²¹ *Id.*, par. 7.

liberté de religion. Il présente trois opinions assez différentes sur la réponse à donner concernant le port du niqab au tribunal par une témoin.

L'opinion majoritaire, écrite par la juge en chef, tient à rappeler la démarche retenue au Canada pour régler les conflits impliquant la liberté de religion, soit la recherche de solutions d'accommodement dans la mesure du possible, dans le but de respecter la conviction religieuse⁴²². La juge en chef McLachlin soutient que l'on doit rejeter deux positions « extrêmes » consistant soit à répondre que la personne doit *toujours* retirer son niqab dans une salle d'audience, qui serait alors considérée comme un espace neutre où la religion n'a pas sa place, soit à répondre que la personne doit *toujours* avoir le droit de témoigner avec son niqab à titre de garantie relative à la liberté de religion⁴²³. Pour la juge en chef, une « réponse laïque obligeant les témoins à laisser de côté leur religion de la salle d'audience » est incompatible avec la jurisprudence et la tradition canadienne. Cette tradition, dit-elle, nous sert bien depuis plus d'un demi-siècle : « s'en écarter aurait pour effet d'engager le droit dans une nouvelle voie parsemée de virages et de détours inconnus »⁴²⁴. Cependant, elle reconnaît que le fait qu'un témoin puisse toujours témoigner à visage voilé peut rendre un procès inéquitable, étant donné l'importance accordée à l'évaluation de la crédibilité du témoignage. La réponse à offrir est plutôt la suivante : permettre au témoin de déposer à visage voilé à *moins que cela* ne porte atteinte de façon injustifiée au droit de l'accusé à un procès juste et équitable⁴²⁵. Il revient alors au juge en présence de prendre la décision de savoir si, oui ou non, il sera possible pour la personne de conserver son niqab durant son témoignage.

⁴²² *Id.*, par. 54.

⁴²³ *Id.*, par. 1.

⁴²⁴ *Id.*, par. 54.

⁴²⁵ *Id.*, par. 1.

La juge Abella, dissidente, admet d'entrée de jeu qu'il est préférable de voir plus que moins les expressions faciales des témoins. Cependant, elle souligne qu'il peut arriver que des personnes témoignent sans que l'on voie leur visage, dans les cas de handicaps physiques notamment, ou quand la possibilité de voir leur visage est altérée, durant un témoignage par vidéoconférence, par exemple. Selon elle, on devrait toujours autoriser le port du niqab dans un tribunal. « Je n'arrive pas, dit-elle, à voir pourquoi les femmes qui témoignent en portant le niqab devraient être traitées différemment »⁴²⁶. Le préjudice que l'on cause à une plaignante en l'obligeant à enlever son niqab l'emporte généralement sur toute atteinte à l'équité du procès. Interdire *a priori* le port du niqab pourrait avoir pour conséquence de freiner la participation à un témoignage, ce qui est particulièrement grave dans le cas de femmes s'estimant victimes d'agressions sexuelles⁴²⁷. Pour la juge Abella, une telle interdiction uniforme reviendrait « à poser sur la porte de la salle d'audience une affiche disant : "Les minorités religieuses ne sont pas les bienvenues" »⁴²⁸.

Pour le juge Louis Lebel, dissident en partie, cette affaire introduit de nouvelles interrogations sur le sens du multiculturalisme dans notre environnement démocratique⁴²⁹. « J'estime, dit-il, qu'il faut adopter une règle claire. Le Canada s'est développé et formé autour de valeurs communes, où certaines favorisent l'interaction entre tous les membres de notre société »⁴³⁰. Dans ce contexte, le port du niqab ne devrait pas être permis en raison de son incidence sur les

⁴²⁶ *Id.*, par. 82.

⁴²⁷ *Id.*, par. 94.

⁴²⁸ *Id.*, par. 95.

⁴²⁹ *Id.*, par. 61.

⁴³⁰ *Id.*, par. 71.

droits de la défense⁴³¹. La *Charte canadienne* exige certes une ouverture aux nouvelles différences qui apparaissent au Canada, mais aussi « l'acceptation du principe qu'elle reste en contact avec les racines de notre société démocratique contemporaine »⁴³². Revenant sur l'opinion du juge en chef Dickson, qui affirmait que la Constitution et la Charte canadiennes représentent un « arbre vivant » capable de croître et de s'adapter aux changements sociaux, le juge Lebel apporte une précision : « L'"arbre vivant" continue de croître, mais toujours à partir de ses mêmes racines. »⁴³³

2.4. Conclusion : les incertitudes du droit à la liberté de religion

Dans ce chapitre, nous avons examiné de manière comparative la liberté de religion en droit public français et québécois. Notre principale conclusion de ce chapitre tend à souligner que le droit à la liberté de religion est fait en grande partie d'incertitudes découlant de décisions plus récentes au sein des deux États. D'un point de vue comparatif, la différence principale qui en ressort est la suivante : on peut dire qu'en droit public français est présente une approche plus encadrante de la liberté de religion qu'en droit public québécois, qui est plus permissif. Trois éléments importants peuvent expliquer cette différence, comme nous l'avons vu. D'abord, il existe une protection qui est expressément prévue dans les chartes canadienne et québécoise concernant la liberté de religion, ce qui n'est pas le cas en droit public français. Ensuite, la définition juridique de la religion est nettement plus ambitieuse en droit québécois, avec une conception axée sur la sincérité de la croyance. Finalement, le principe de proportionnalité

⁴³¹ *Id.*, par. 69.

⁴³² *Id.*, par. 72.

⁴³³ *Id.*

prévu en droit québécois permet une plus grande souplesse que l'ordre public en droit français lorsque vient le temps de limiter le droit à la liberté de religion.

Cependant, il semble que nous puissions apercevoir deux mouvements de convergence. D'une part, la prégnance du droit européen en droit français fait en sorte qu'une attention plus importante est portée à la protection des droits fondamentaux, parmi lesquels figure la liberté de religion. D'autre part, on a vu qu'au sein de la jurisprudence québécoise récente concernant le droit à la liberté de religion, une approche plus restrictive intéresse les juges de la Cour suprême du Canada. Ainsi, que ce soit en France ou au Québec, il semble qu'il soit de plus en plus difficile de prévoir ce qu'il adviendra du droit à la liberté de religion, bien que les deux droits diffèrent sur plusieurs plans.

CHAPITRE 3

L'INTERFACE ENTRE LE DROIT ET LA RELIGION :

L'ENCADREMENT DE LA LAÏCITÉ

Dans ce chapitre, nous poursuivrons la discussion concernant l'interface entre le droit et la religion, mais cette fois dans une perspective encadrante, en nous intéressant à la laïcité en France et au Québec. Celle-ci renvoie à des exigences juridiques précises à la fois pour l'État dans son ensemble, mais également pour les fonctionnaires en exercice. Dans les pages qui suivent, nous découperons notre propos en trois thématiques afin d'aborder les questions liées à la laïcité de l'État en France et au Québec : les significations et les parcours historiques des laïcités française et québécoise ; la nature de l'abstention de l'État et du fonctionnaire en matière d'affaires religieuses et le croisement de cette laïcité avec la tradition juridique civiliste et celle de la common law. Toujours dans une perspective comparative, nous garderons en tête l'intérêt d'établir des différences et des similitudes entre les deux États.

3.1. Les parcours de la laïcité en France et au Québec

D'abord, on peut dire que la laïcité peut être interprétée différemment en fonction du contexte social et de l'orientation philosophique et politique. Définie la première fois en 1877 dans le dictionnaire Littré, elle y est présentée comme « le fait de l'État neutre entre les religions, tolérant de tous les cultes »⁴³⁴. Cette définition fait également référence aux « personnes laïques », entendues comme étant des personnes qui, au sein de l'Église catholique, n'étaient

⁴³⁴ Émile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1877.

pas des ecclésiastiques. Plus tard, en 1882, Ferdinand Buisson, dans son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, présente l'État laïque comme « l'État neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique »⁴³⁵. En France, l'idée d'une « séparation » entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux s'impose dans le contexte de la III^e République (1870-1940), incarné par l'adoption de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905. La laïcité bénéficie d'interprétations assez diverses, allant d'une stricte neutralité pour l'État à une volonté de séparer de manière étanche les pouvoirs politiques des pouvoirs religieux, en passant par des propositions plus ambitieuses, telles que l'évacuation complète du religieux de l'espace public.

Parfois présentée dans le contexte français comme le point de convergence du « pacte républicain »⁴³⁶, la laïcité est une notion polysémique, voire un concept essentiellement contestable⁴³⁷. En anglais, il convient de distinguer le concept de « *secularization* », qui correspond bien à celui de sécularisation en français, de « *secularism* », qui lui convient, quoique imparfaitement, lorsqu'il est question de laïcité⁴³⁸. De plus, celle-ci se distingue de l'athéisme, qui signifie l'incroyance individuelle. L'idée de base de la laïcité en droit renvoie à

⁴³⁵ Ferdinand Buisson, directeur de l'enseignement primaire, nommé par le ministre de l'instruction publique Jules Ferry, contribue alors activement à la mise en oeuvre du programme d'éducation. Ferdinand BUISSON, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1^{ère} éd., Paris, Hachette, 1882.

⁴³⁶ B. STASI, préc., note 199, p. 9.

⁴³⁷ Pour le philosophe écossais Walter Bruce Gallie, certaines notions, certains concepts ou principes sont plus contestables que d'autres, et ce, pour un ensemble de trois raisons : (I) ils font appel à des valeurs et à des propositions d'ordre normative; (II) leur contenu est difficilement synthétisable et leur application est tout aussi difficilement prévisible et (III) leur interprétation varie de manière substantielle. La laïcité semble bien correspondre à ces caractéristiques. W.B. GALLIE, « Essentially Contested Concepts », (1955) 56 *Proceedings of the Aristotelian Society* 167-198.

⁴³⁸ José CASANOVA, « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective », *The Hedgehog Review* 2006.7-22. Cette traduction anglaise de la laïcité, *secularism*, deviendra importante pour une analyse de la laïcité en droit constitutionnel canadien au chapitre suivant. Jean-Paul WILLAIME, « La sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », (2006) 47-4 *Revue française de sociologie* 755-783.

une mise à distance du religieux par rapport à l'État, le fait pour celui-ci de ne pas prendre parti, de s'abstenir concernant les conceptions de la vie bonne⁴³⁹. Elle est en lien, historiquement, avec le développement moderne des sociétés démocratiques, qui a consacré le passage d'un « État de sujets » à un « État de citoyens » au sein duquel l'organisation politique autour d'une constitution est désormais comprise comme l'acte fondamental exprimant la souveraineté de l'État et du peuple⁴⁴⁰. En France, étant donné le contexte politico-religieux de la III^e République, marqué par l'intransigeance de l'Église catholique, il se développe une pensée politique républicaine associée à l'idée de la séparation de l'État et des Églises, incarnée juridiquement par la loi de 1905. En droit français, le principe de laïcité fait obstacle au port de signes religieux pour les agents publics⁴⁴¹ et les élèves d'établissements publics

⁴³⁹ P. PORTIER, préc., note 248 à la page 390; Valérie AMIRAUX et David KOUSSENS, « La neutralité de l'État à l'épreuve du pluralisme », dans Valérie AMIRAUX et David KOUSSENS (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014 à la page 141 et suiv.; Guy HAARSCHER, *La laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 4; Jürgen HABERMAS, « Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State? », dans Jürgen HABERMAS et Joseph Cardinal RATZINGER, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco, Ignatius Press, 2006, p. 19-52; David KOUSSENS, « L'État français et l'expression des confessions religieuses: entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle », (2010) 29-3 *Politique et sociétés* 39-60.

⁴⁴⁰ « Depuis la révolution démocratique, l'État moderne a changé de Souverain tout en conservant le monopole de commandement, ou de la puissance publique. Son principe structurant n'est plus la loy du Prince, mais la Constitution qui est l'acte exprimant la souveraineté de l'État et du peuple ». Cité dans O. BEAUD, préc., note 76, p. 25; Pour Micheline Milot, il est possible de distinguer les finalités de la laïcité, soit la poursuite de l'égalité et la protection de la liberté de conscience, des moyens utilisés afin d'atteindre ces finalités, à savoir la séparation des Églises et de l'État et la neutralité religieuse de l'État. Voir Micheline MILOT, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec - Résistances, polysémie et instrumentalisation », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 29-73 à la page 32; Jean BAUBEROT et Micheline MILOT, « Laïcité, laïcités: pistes de réflexion et d'analyse », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014 à la page 16.

⁴⁴¹ CE, Avis, *Mlle Marteaux*, préc., note 6, Recueil p. 169; RFDA, 2001, p. 146, conclusion R. Schwartz; AJDA, p. 602, chronique M. Guyomar et P. Colin; D, 2000, p. 747, note G. Koubi.

préuniversitaires⁴⁴². En ce sens, la laïcité est un principe juridique s'appliquant à l'État et prescrivant des exigences de stricte neutralité par rapport à l'exercice de celui-ci⁴⁴³. Elle est cependant, en même temps, une valeur en France, dans le sens où ce principe juridique a été (et qui est toujours) débattu et valorisé politiquement et socialement⁴⁴⁴.

Au Québec, la laïcité n'a pas été introduite dans le paysage juridique par une règle de droit, mais bien par la reconnaissance jurisprudentielle d'un principe connexe, celui de neutralité religieuse de l'État. Les termes « neutralité religieuse de l'État », « laïcité » ou « *secularism* » se conjugent, en droit constitutionnel canadien, à l'idée d'une égale protection de la liberté de religion dans une perspective de reconnaissance des différences culturelles et religieuses. Le terme « laïcité », bien que présent au Québec depuis les années 1960, est pratiquement absent du débat public québécois avant les années 2000⁴⁴⁵.

3.1.1. La laïcité en France, un principe de droit objectif

La laïcité est en droit français un principe de droit objectif, c'est-à-dire un principe qui concerne l'État, son exercice et ses institutions. Elle définit son organisation, se distinguant par là d'un principe de droit subjectif, dont un individu pourrait se réclamer personnellement,

⁴⁴² Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, préc., note 7. Ci-après: Loi de 2004.

⁴⁴³ Pour Guy Carcassonne, « la laïcité n'est pas un fondement imaginable : [c'est un principe qui] s'impose à la République, en aucun cas aux citoyens. La République peut se fixer des règles, procédant de la notion de neutralité, mais elle ne peut y soumettre les consciences ». *Rapport d'information...sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*, note 400, p. 93.

⁴⁴⁴ *La laïcité aujourd'hui. Rapport d'étape*, Paris, Commission nationale consultative des droits de l'homme, 2003, p. 6.

⁴⁴⁵ Micheline MILOT, « L'expression des appartenances religieuses à l'école publique compromet-elle la laïcité, l'égalité et l'intégration sociale? », dans Marie MCANDREW, Micheline MILOT, Jean-Sébastien IMBEAULT et Paul EID (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques.*, Montréal, Fides, 2008 à la page 95.

comme la liberté de religion. La laïcité prescrit des règles et des exigences qui s'imposent aux pouvoirs publics ; elle est en ce sens un moyen démocratique de protéger à la fois l'État de droit des influences religieuses et de garantir aux citoyens l'égale protection de leur liberté de conscience et de religion⁴⁴⁶. En droit français, la laïcité est un principe explicitement reconnu par le préambule de la Constitution de 1946 et par l'art. 1 de la Constitution de 1958⁴⁴⁷.

Selon le rapport public du Conseil d'État publié en 2004, *Un siècle de laïcité*, la traduction constitutionnelle de la laïcité consacre la neutralité religieuse de l'État comme le fondement juridique de celle-ci, garantissant à tous la liberté de conscience en s'appuyant sur le respect du pluralisme⁴⁴⁸. La même année, le Conseil constitutionnel donne une interprétation du principe de laïcité selon laquelle les implications qui en découlent interdisent « à quiconque de se prévaloir de ses croyances religieuses pour s'affranchir des règles communes », marquant une certaine méfiance vis-à-vis d'une conception active de la liberté de religion⁴⁴⁹. Selon le *Traité de droit français des religions*, le terme « laïcité » est la traduction française d'un principe présent dans plusieurs sociétés démocratiques, celui de neutralité religieuse de l'État⁴⁵⁰. On note tout de même l'absence de définition formelle de la laïcité aussi bien dans la loi de 1905 que dans l'environnement constitutionnel. Toutefois, en étant constitutionnalisée, la laïcité a

⁴⁴⁶ Jean-Pierre MACHELON, *La laïcité demain: exclure ou rassembler?*, Paris, CNRS, 2012, p. 69.

⁴⁴⁷ Préambule de 1946 :

- « [...] L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'État.»

Art. 1 de la constitution de 1958 :

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

⁴⁴⁸ CONSEIL D'ÉTAT, *Un siècle de laïcité. Rapport public: jurisprudence et avis.*, Paris, 2004, p. 272-273; Selon Philippe Portier, la neutralité est un des principes fondateurs de la laïcité en France. Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 185.

⁴⁴⁹ Cons. const., déc. 19 nov. 2004, n°2004-505 DC, *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*.

⁴⁵⁰ J.-M. WOEHRLING, préc., note 21 à la page 610; J.-M. WOEHRLING, préc., note 254 à la page 57.

pour ainsi dire changé de nature, ne relevant plus seulement d'un acte législatif, mais prescrivant désormais, à titre de norme constitutionnelle, des obligations pour l'ensemble de l'activité de l'État⁴⁵¹. Pour Jean Rivero, la reconnaissance constitutionnelle de la laïcité consacre une forme d'apaisement de ce principe ; pour lui, « la laïcité s'est laïcisée » avec sa constitutionnalisation⁴⁵².

3.1.2. La laïcité au Québec, un principe jurisprudentiel

Le terme « laïcité » n'est pas énoncé explicitement dans une règle de droit au Québec, comme elle l'est en droit français. Elle fait toutefois partie du paysage constitutionnel en étant ouvertement discutée dans la jurisprudence en matière de liberté de religion. En droit constitutionnel canadien, les termes « neutralité religieuse de l'État » et « laïcité » sont interprétés de manière similaire⁴⁵³. Dans les premiers arrêts de la Cour suprême du Canada sur la liberté de religion (*Big M* en 1985 et *Edwards Books* en 1986), le terme « laïcité » n'est pas explicitement mentionné. On parle plutôt de l'adjectif « laïque », ou « *secular* », pour désigner une législation qui a un objet laïque (*Edwards Books*) ou, au contraire, qui n'en a pas un

⁴⁵¹ Maurice Barbier distingue la laïcité législative, à portée restreinte et étant historiquement située, de la laïcité constitutionnelle, à portée générale. Maurice BARBIER, « Pour une définition de la laïcité française », *Le Débat* 2005.134, 129; Olivier DORD, « L'affirmation du principe constitutionnel de la laïcité de la République », dans Denys de BECHILLON, Véronique CHAMPEIL-DESPLATS, Pierre BRUNET et Éric MILLARD (dir.), *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur de Michel Troper*, Paris, Economica, 2006 à la page 407.

⁴⁵² J. RIVERO, préc., note 21. Ainsi, en 2001, elle fut rangée parmi les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République; CE, 6 avril 2001, *Syndicat national des enseignants du second degré*, Rec. p. 170; AJDA, 2002, p. 63, B. Toulemonde. Dans cet arrêt, le Conseil d'État valide la législation spéciale relative à l'enseignement religieux obligatoire dans les lycées et collèges publics des départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle. Ce régime dérogatoire n'a pas été abrogé par le principe constitutionnel de laïcité, érigé en principe fondamental reconnu par les lois de la République.

⁴⁵³ S.L. c. *commission scolaire des Chênes*, [2012] 1 R.C.S. No 235, par. 10 (CSC 7).

(*Big M*)⁴⁵⁴. La laïcité n'y est pas pensée conceptuellement de manière distincte de la liberté de religion. Pour schématiser, on pourrait dire que durant une « première période » jurisprudentielle (1980-2002), la laïcité est plutôt un des aspects de la liberté de religion.

L'arrêt *Chamberlain* va, en 2002, changer la donne en traitant directement de la laïcité. Le terme « laïcité », ou « *secularism* », n'est plus qu'un simple adjectif ; il devient un concept autonome. La Cour suprême extrait en effet de l'art. 76 de la *School Act* de la province de la Colombie-Britannique un « principe de laïcité », alors que la législation en question faisait référence à l'adjectif « laïque »⁴⁵⁵. Ce passage de l'adjectif au principe (laïque/*secular* à laïcité/*secularism*) peut correspondre à une « seconde période » jurisprudentielle relativement à la laïcité (de 2002 à aujourd'hui), où celle-ci constitue un concept distinct, mais toujours interdépendant de la liberté de religion et est introduite afin d'en garantir la protection. Les arrêts suivant *Chamberlain* sur ce sujet vont confirmer cette conceptualisation distincte de la laïcité de l'État⁴⁵⁶. C'est ainsi une laïcité « conciliante » avec le fait religieux et la liberté de religion qui est consacrée dans la jurisprudence constitutionnelle canadienne⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ « Il n'est pas possible de conclure que la *Loi sur le dimanche* a un objet *laïque* [...] / *The Lord's Day Act* cannot be found to have a *secular* purpose [...]. Nous soulignons les termes *laïque* et *secular*. R. c. *Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10, 296; La loi a été « adoptée dans le but d'ordre *laïque* [...] / The Act « was enacted for the *secular* purpose [...] ». Nous soulignons les termes *laïcité* et *secular*. R. c. *Edwards Books and Art Ltd.*, [1986] 2 R.C.S. No 713, 715 (CSC).

⁴⁵⁵ Le conseil scolaire « n'a pas respecté les *principes de laïcité* et de tolérance énoncé à l'art. 76 de la Loi ». / « the Board violated the *principles of secularism* and tolerance in s. 76 of the Act ». Nous soulignons les termes *laïcité* et *secularism*. *Chamberlain c. School District n°36*, [2002] 4 R.C.S. No 729, 712 (CSC 86).

⁴⁵⁶ *Congrégation des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, [2004] 2 R.C.S. No 650 (CSC 48); *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453; *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351; *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, [2015] R.C.S. (CSC 16).

⁴⁵⁷ Selon Luc B. Tremblay, c'est la liberté de religion qui fonde et garantit la laïcité de l'État. L. B. TREMBLAY, préc., note 213, 176.

3.1.3. La laïcité en France, caractère fondamental de la République

En droit français, la reconnaissance constitutionnelle de la laïcité est le fruit du développement moderne de la société démocratique. Elle s'inscrit dans la révolution démocratique consacrant le passage de la transcendance à l'immanence dans un contexte historique (l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles) qui favorise la mise à distance étatique des religions⁴⁵⁸. La laïcité représente la transition de la symbiose entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel à la soumission du pouvoir religieux par le pouvoir politique⁴⁵⁹. La souveraineté temporelle constituant le cœur de la puissance de l'État moderne fonde dès lors sa légitimité dans la défense d'une égalité en droits de tous les citoyens, peu importe leur confession religieuse⁴⁶⁰. Cette invention de la souveraineté législative absolue est une étape essentielle du développement de la laïcité en permettant une dissociation de l'unité politique et de l'unité religieuse. En France, la Révolution de 1789 consacre la volonté de construire un corps citoyen à l'abri de la particularité, notamment religieuse, et s'appuie sur une vision universaliste de la citoyenneté, sur laquelle la laïcité viendra plus tard s'appuyer⁴⁶¹. Dans un contexte européen marqué par de nombreux conflits religieux, l'établissement d'un régime démocratique de régulation de la croyance s'est imposé comme un moyen de pacification des rapports sociaux et politiques⁴⁶².

⁴⁵⁸ Voir à ce sujet P. PORTIER, préc., note 150; Talal ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 24; Maurice BARBIER, « Esquisse d'une théorie de la laïcité », (1993) 77-5 *Le Débat*, 65-66. On peut également consulter le récent ouvrage suivant: P. PORTIER, préc., note 8.

⁴⁵⁹ Christelle LANDHEER-CIESLAK, *Les religions devant les juges français et québécois de droit civil*, Montréal, Éditions Yvon Blais, 2007, p. 43.

⁴⁶⁰ O. BEAUD, préc., note 76, p. 204; Jürgen HABERMAS, « De la tolérance religieuse au droits culturels », *Cités* 2003.13.151-170, 156.

⁴⁶¹ P. PORTIER, préc., note 8, p. 12; P. PORTIER, préc., note 21 à la page 8 et 10; O. ROY, préc., note 99, p. 42.

⁴⁶² Charles Taylor soutient que le développement moderne des sociétés occidentales n'a pas été principalement marqué par une évacuation de la religiosité mais plutôt la diversité des conceptions du monde. L'impératif de pacification dans des sociétés désormais divisées explique les différentes formes de régimes démocratiques de régulation de la croyance. C. TAYLOR, préc., note 87; Charles TAYLOR, « Modes of Secularism », dans Rajeev BHARGAVA (dir.), *Secularism and its Critics*, New Delhi, OUP, 1998;

Pour Marcel Gauchet, la forte présence de la religion chrétienne en Europe permet, en s'appuyant notamment sur le lien fondamental entre le spirituel et le temporel (entre autres incarné par la figure de Jésus), une réflexion importante quant à l'autonomie de l'ici-bas, favorisant ainsi une « sortie de la religion »⁴⁶³. Cette révolution politique et religieuse permet désormais la participation *temporelle* à la construction du monde.

En France, c'est la III^e République qui consacre l'établissement d'un véritable socle législatif laïque. La signature par Napoléon Bonaparte d'un concordat en 1801, établissant une relation institutionnelle entre l'État français et l'Église catholique, devient l'une des principales sources de conflit au cours du XIX^e siècle entre le pouvoir religieux et la pensée politique républicaine⁴⁶⁴. Ce « conflit des deux France », sur lequel se construit la pensée républicaine, force en quelque sorte celle-ci à durcir ses revendications, notamment concernant l'autonomie du politique par rapport au religieux. S'appuyant sur les prémisses politiques de la Révolution de 1789, particulièrement celle concernant à la mise à distance du caractère divin dans la constitution d'une légitimité politique, l'idéologie républicaine promeut un modèle de laïcité

Cette lecture diffère du développement de la laïcité en Amérique latine notamment. Selon Roberto Blancarte, la laïcité mexicaine est plutôt un régime social où la souveraineté populaire n'émane plus désormais des autorités religieuses, mais bien des institutions démocratiques. Voir Roberto BLANCARTE, « Un regard latino-américain sur la laïcité », dans Jean BAUBEROT et Michel WIEVIORKA (dir.), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Les Éditions de l'Aube, 2005; De son côté, Jean Baubérot représente la laïcité comme étant un régime démocratique de régulation de la croyance. Voir Jean BAUBEROT, « Liberté, laïcité, diversité- La France multiculturelle », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 à la page 19.

⁴⁶³ Pour Gauchet, l'État moderne, pour ne pas être soumis à l'Église, devait de son côté adopter une sorte de « théologie rationnelle », proche de celle développée par Kant. Voir Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985; Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, p. 47-50.

⁴⁶⁴ Le concordat a été ratifié par la loi du 8 avril 1801. J.-M. DUCOMTE, préc., note 21, p. 96-97.

pensé *contre* l'intransigeance religieuse de l'Église catholique⁴⁶⁵. Il s'agit d'un schéma de laïcité construit sur l'idée d'une séparation entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique dans le contexte de la III^e République⁴⁶⁶.

3.1.3.1. La laïcité sous le prisme du républicanisme

Une conception dite « républicaine » de la laïcité peut notamment s'appuyer sur une philosophie politique qui considère avant tout la société comme un organisme, comme un « corps social »⁴⁶⁷. Cette communauté des citoyens que forme la société nationale se trouve traversée à la fois par « l'ambition universelle de la transcendance par le politique et les formes concrètes du processus de singularisation des particularismes de toutes natures par la citoyenneté »⁴⁶⁸. L'idée moderne de nation renvoie dès lors à une communauté de citoyens qui légitime l'action de l'État dans sa double dimension d'intégration interne et d'action extérieure. En ce sens, la nation « se définit par son ambition de transcender par la citoyenneté des appartenances particulières »⁴⁶⁹. Pour Dominique Schnapper, « la laïcité, en particulier, est un attribut essentiel de l'État moderne, parce qu'elle permet de transcender la diversité des appartenances religieuses, de consacrer le passage dans le privé des croyances et des pratiques,

⁴⁶⁵ Jean BAUDOIN et Philippe PORTIER, « La laïcité française. Approche d'une métamorphose. », dans Jean BAUDOIN et Philippe PORTIER (dir.), *La laïcité, une valeur aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001 à la page 17; Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Le régime de séparation des Églises et de l'État depuis 1905 », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013 à la page 261.

⁴⁶⁶ P. PORTIER, préc., note 21, 63.

⁴⁶⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Folio essais, 1964, p. 160-163. La pensée rousseauiste défend l'aspect inaliénable et indivisible de la souveraineté. En ce sens, l'objet des lois est l'aspect général et abstrait, exprimant la « volonté générale ».

⁴⁶⁸ Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 39.

⁴⁶⁹ *Id.*

de faire du domaine public le lieu, religieusement neutralisé »⁴⁷⁰. En ce sens, selon cette conception d'une laïcité plus combative, l'espace public est considéré comme le lieu où s'expriment les valeurs communes partagées par la communauté des citoyens⁴⁷¹.

L'État se trouve ainsi investi d'un rôle fort ; un devoir d'émancipation des individus devant les croyances irrationnelles⁴⁷². Selon Henri Pena-Ruiz, le principe de laïcité est alors au fondement même de la démocratie, dans le sens où « le pouvoir du *demos* s'enracine dans le respect du *laos*, entendu comme multitude humaine indivise, dont l'unité se fonde sur l'égalité de ses membres, reconnus comme majeurs et libres »⁴⁷³. Tout comme l'État, la laïcité est un

⁴⁷⁰ *Id.*, p. 74; Voir également Dominique SCHNAPPER, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991; Dominique SCHNAPPER, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002; Dominique SCHNAPPER, « La citoyenneté: perspectives historiques et théoriques. La conception de nation, Citoyenneté et société », *Les Cahiers Français* 1997.281.50 et suiv.

⁴⁷¹ Pour Schnapper, les valeurs communes sont une déclinaison des « valeurs universelles auxquelles se réfèrent les sociétés démocratiques » D. SCHNAPPER, préc., note 468, p. 23; Schnapper renvoie à la conception de la nation d'Ernest Renan, exempt de caractéristiques ethniques. Il faut se rappeler que Renan développe sa conception de la nation en réaction à la conception allemande. Voir Ernest RENAN, « Qu'est-ce qu'une nation? », dans Philippe FOREST (dir.), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale*, Paris, Pierre Bordas et fils, coll. Littérature vivante, 1991; De son côté, David Miller défend la nation comme étant une communauté d'obligations qui assure la confiance dans une société démocratique divisée. Voir David MILLER, *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 25; Certains ont souligné l'aspect futile de l'opposition entre nation civique et nation ethnique. Voir à ce sujet Michel SEYMOUR, « On Redefining the Nation », (1999) 82-3 *Monist* 411-445; Bikhu Parekh, pour sa part, critique les liens ténus entre identité culturelle, pouvoir politique et nation. Voir Bhiku PAREKH, « The concept of national identity », (1995) 21-2 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 255-268.

⁴⁷² Ce rôle fort accordé à l'État est également appelé « perfectionnisme », où l'État a le devoir de favoriser les conditions au sein desquelles les individus sont appelés à se perfectionner, soit à participer pleinement à la communauté des citoyens en partageant une conception particulière de la vie bonne. Voir à ce sujet notamment Knud HAAKONSSSEN, « Republicanism », dans Robert E. GOODIN et Philip PETTIT (dir.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1993, p. 568-574; Pour Howard Adelman, ce perfectionnisme est associé à une forme de « paternalisme » par le haut. Voir H. ADELMAN, préc., note 169; Pour Cécile Laborde, c'est avec l'école publique que l'État républicain accomplit son rôle d'émanciper les citoyens, ici les « futurs citoyens », des croyances irrationnelles. Voir C. LABORDE, préc., note 171, p. 102-103.

⁴⁷³ Henri PENA-RUIZ, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, PUF, 2005; Selon Philippe Portier, il peut s'agir d'une conception dite « exclusiviste » de la laïcité, construite sur deux principes complémentaires, à savoir l'égalisation des conditions, où l'État surplombe toutes les croyances en refusant de les distinguer

principe démocratique servant à « émanciper » des particularismes, notamment de nature religieuse⁴⁷⁴. À ce titre, l'école représente le premier lieu de ce combat républicain pour la laïcité en raison de la volonté d'accorder un rôle prépondérant à l'État dans l'établissement des programmes scolaires. En effet, les différentes lois adoptées dans les années 1880 sous l'administration du ministre de l'Instruction publique Jules Ferry instaurent la gratuité complète et la scolarisation obligatoire⁴⁷⁵. Pour Ferry, ce que souhaite par là le gouvernement républicain français, c'est une école « libre et affranchie » des pouvoirs religieux⁴⁷⁶. C'est par l'école qu'est entrée, pour Jean Rivero, la laïcité dans l'environnement législatif français⁴⁷⁷.

3.1.3.2. La séparation des Églises et de l'État en France

L'idée d'une séparation des Églises et de l'État peut représenter le fondement historique de l'incarnation juridique de la laïcité en France. Le Conseil d'État reconnaît, en 1989, que ces lois des années 1880 sont les premières expressions historiques de la laïcité et qu'elles constituent les prémisses de l'idée d'une séparation entre les Églises et l'État en France⁴⁷⁸. En

juridiquement, et la privatisation des religions, où le religieux est relégué dans l'espace privé. Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 9.

⁴⁷⁴ Cet argument est revenu souvent lors des débats parlementaires précédant l'adoption de la loi de 2004. Pour le député Jean-Christophe Cambadélis notamment, « Pourquoi, alors, limiter le port du voile à l'école? En premier lieu, pour offrir aux adolescentes issues de familles musulmanes un cadre de « désaffiliation positive », leur permettant de se construire comme des individus libres de leurs choix, dans la tradition émancipatrice de la République. Le fait que certaines adolescentes manifestent leur fierté à porter le voile ne change rien: la République a encore le droit de penser pour ses enfants ». Session ordinaire de 2003-2004- 59 ième jour de séance, 151 ième séance, 2ième séance du mercredi 4 février 2004. Voir également Jocelyn MACLURE et Charles TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 43.

⁴⁷⁵ La loi du 16 juin 1881 instaure une gratuité complète et la scolarisation obligatoire est ordonnée dans la loi du 28 mars 1882. Voir à ce sujet Clément BENELBAZ, *Le principe de laïcité en droit public français*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 74.

⁴⁷⁶ Sénat, séance du 14 mars 1882, *J.O.*, débats parlementaires, 15 mars 1882, p. 205; Cité dans *Id.*, p. 76.

⁴⁷⁷ J. RIVERO, préc., note 21.

⁴⁷⁸ CE, 27 octobre 1989, *AVIS «Port du foulard islamique»*, préc., note 66. RFDA, 1990, p. 1, note J. Rivero; AJDA, 1990, p. 39, note J.-P. C.; LPA, 5 janvier 1990, n°3, p. 6, note G. Koubi.

ce sens, l'adoption de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État s'appuie sur l'idée d'une « double liberté » pour l'État et les Églises : l'État libre de l'Église et l'Église libre de l'État. Dans le contexte tendu du début du XX^e siècle, marqué par quelques incidents diplomatiques avec Rome, la loi de 1905 se justifie, selon le rapport produit par Aristide Briand, par la volonté libérale de préserver une pacification des tensions religieuses⁴⁷⁹. Elle met fin unilatéralement au Concordat de 1801 et proclame la garantie d'une protection juridique de la liberté de conscience⁴⁸⁰.

En 1905, le législateur instaure ainsi, en 44 articles, un régime de séparation des Églises et de l'État et supprime les cultes « reconnus », mettant toutes les religions sur un pied d'égalité et les soumettant à la même condition juridique, celle de la liberté sans statut spécifique⁴⁸¹. Cette non-reconnaissance signifie la fin des subventions étatiques aux pouvoirs religieux, comme le stipule l'art. 2⁴⁸². Le cadre organisationnel prévu par la loi de 1905 prévoit la constitution, dans un délai d'un an, d'associations « cultuelles », associations qui ont exclusivement pour objet l'exercice d'un culte et qui ne peuvent, en conséquence, « sous quelque forme que ce soit,

⁴⁷⁹ Selon Brigitte Basdevant-Gaudemet, « en 1904, plusieurs incidents se succédèrent, dont celui d'avril 1904, le président de la République Loubet vint à Rome rendre visite au roi Victor Emmanuel II et non au pape qui se voulait pourtant le seul souverain de la Ville éternelle et considéra qu'il y avait là une grave offense ». B. BASDEVANT-GAUDEMET, préc., note 465 à la page 242; Pour Aristide Briand, l'auteur du rapport de l'Assemblée nationale, une bonne constitution doit respecter toutes les croyances et une réponse par des principes de libertés semble la seule qui puisse garantir « une loi respectueuse des croyances » Aristide BRIAND, *Rapport fait au nom de la commission relative à la séparation des églises et de l'État*, Paris, Assemblée nationale, 1905, p. 126.

⁴⁸⁰ Art. 1 :

- « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ».

⁴⁸¹ B. BASDEVANT-GAUDEMET, préc., note 465 à la page 243.

⁴⁸² Art. 2 :

- « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. [...] »

recevoir des subventions de l'État, des départements et des communes » (art. 4)⁴⁸³. Alors que les cultes israélite et protestant y adhèrent rapidement, tout comme les Églises évangéliques, l'Église catholique refuse d'abord le régime d'association culturelle⁴⁸⁴.

Suivant un assouplissement du cadre juridique par le Conseil d'État, le culte catholique accepte finalement une forme de collaboration à la séparation⁴⁸⁵. Cependant, la loi de 1905, bien qu'elle permette de constituer des associations culturelles, n'offre aucune définition de celles-ci et des critères qui doivent être utilisés afin d'en établir la constitution. Cette absence de définition législative du culte (et de la religion) fait en sorte qu'un nouveau groupe religieux doit d'abord prétendre à la constitution en tant qu'association culturelle pour ensuite recevoir l'autorisation de la part de l'administration gouvernementale⁴⁸⁶. La loi de 1905 est importante

⁴⁸³ Sébastien FATH, « De la non reconnaissance à une demande de légitimation. Le cas du protestantisme évangélique. », (2005) 129 *Archives de sciences sociales des religions*; B. BASDEVANT-GAUDEMET, préc., note 465 à la page 244.

⁴⁸⁴ Philippe PORTIER, « L'Église catholique face au modèle français de laïcité. Histoire d'un ralliement », (2005) 129 *Archives de sciences sociales des religions* 117-134. Les catholiques craignaient l'art. 4, car ils s'inquiétaient d'une éventuelle scission au sein de l'Église catholique. Les évêques particulièrement s'interrogeaient sur la place que pourraient occuper des laïques dans la hiérarchie catholique. Cependant, l'ajout à l'article d'une précision relative au respect des règles d'organisation générale du culte les rassura en grande partie. Par la suite, la jurisprudence de la Cour de cassation et du Conseil d'État interpréta l'article 4 à la faveur d'un respect de l'autorité et la hiérarchie catholique. L'importance de cette jurisprudence est considérable, car elle contribuera à l'apaisement relatif à l'établissement d'un régime de séparation. La loi du 2 janvier 1907 concernant l'exercice des cultes, plus souple, vint combler un vide juridique concernant le refus de certains catholiques de se conformer à la loi de 1905.

⁴⁸⁵ Elsa FOREY, *État et institutions religieuses. Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2007, p. 329; Sur ces ajustements et ces «accommodements» de la Loi de 1905, on peut consulter Nicolas ROUSSELLIER, *La force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France XIXe -XXIe siècles*, Paris, Gallimard, 2015; On peut consulter la récitation suivante: Alain LAQUIEZE, « N. Roussellier, La force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France au XIXe - XXIe siècles, Paris, Gallimard, 2015 », *Jus Politicum* 16, en ligne : <<http://juspoliticum.com/article/N-Roussellier-La-force-de-gouverner-Le-pouvoir-executif-en-France-XIXe-XXIe-siecles-Paris-Gallimard-2015-1094.html>> (page consultée le 9 août 2016).>

⁴⁸⁶ Le Conseil d'État va clarifier cette situation dans la décision *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom* du 24 octobre 1997 en définissant le culte comme étant « la célébration de cérémonies organisées en vue de l'accomplissement, par des personnes réunies par une même croyance religieuse,

pour la laïcité française, car elle confère un rôle déterminant à l'État dans l'organisation du religieux au sein de la société française. Pour le Conseil d'État, la loi de 1905 achève un long processus historique de combats démocratiques pour « transposer définitivement » en droit français un régime de régulation du religieux visant l'apaisement des tensions religieuses⁴⁸⁷.

3.1.4. Le développement d'une laïcité « silencieuse » au Québec et au Canada

Selon Micheline Milot, on peut parler d'une « laïcité silencieuse » au Québec et au Canada, dans le sens où elle est bel et bien présente dans la jurisprudence, mais pas explicitement mentionnée dans une règle de droit⁴⁸⁸. L'obligation de neutralité religieuse de l'État résulte de l'interprétation évolutive de la liberté de conscience et de religion⁴⁸⁹. En droit québécois, la laïcité se conjugue à deux droits reconnus comme fondamentaux : le droit à la liberté de religion et le droit à l'égalité⁴⁹⁰. Pour la Cour suprême du Canada, la neutralité religieuse de l'État est assurée lorsque celui-ci ne favorise ni ne défavorise aucune conviction religieuse, « lorsqu'il respecte toutes les positions à l'égard de la religion, y compris celle de n'en avoir aucune, tout en prenant en considération les droits constitutionnels concurrents des personnes affectées »⁴⁹¹. Cette approche, qualifiée de « réaliste et non absolutiste » par la Cour,

de certains rites ou de certaines pratiques ». Voir à ce sujet Patrice ROLLAND, « Qu'est-ce qu'un culte aux yeux de la République? », (2005) 129 *Archives de sciences sociales des religions* 51-63; David KOUSSENS, « La religion saisie par le droit. Comment l'État laïque définit-il la religion au Québec et en France? », (2011) 52-3 *Recherches sociographiques* 799-820, 824.

⁴⁸⁷ CONSEIL D'ÉTAT, préc., note 448, p. 256.

⁴⁸⁸ Micheline MILOT, « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité », (2009) 146 *Archives de sciences sociales des religions* 61-80.

⁴⁸⁹ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 71.

⁴⁹⁰ R. c. *Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10; Louis-Philippe LAMPRON, « Convictions religieuses individuelles versus égalité entre les sexes: ambiguïtés du droit québécois et canadien », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 207-259; P. BOSSET, préc., note 21.

⁴⁹¹ *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453, par. 32.

correspond à l'idée selon laquelle la société canadienne est traversée par une dissolution progressive des liens entre les Églises et l'État qui n'a pas été vécue historiquement de manière « brusque », comme cela a pu l'être dans d'autres contextes. Pour la Cour, la laïcité de l'État est tout aussi importante que le respect de la diversité religieuse, constitutive de l'histoire québécoise et canadienne. Il s'agit d'un mouvement progressif s'inscrivant dans la trajectoire de la modernité démocratique⁴⁹², visant à « distendre » et non à « dissoudre » les liens entre l'État et les Églises⁴⁹³.

Historiquement, la liberté de religion est reconnue pour les catholiques dès le traité de Paris du 10 février 1763⁴⁹⁴, l'*Acte de Québec* du 22 juin 1774 le réaffirmant également, poursuivant une visée plus générale et pragmatique de stratégies militaire et politique⁴⁹⁵. Le serment auquel les catholiques doivent consentir afin d'exercer des charges publiques (allégeance au pouvoir britannique et anglican appelée « serment du Test ») y est aboli. L'*Acte constitutionnel* de 1791 réaffirme la liberté de religion des catholiques et amorce véritablement le processus de distanciation institutionnelle entre les pouvoirs religieux et politiques au Canada⁴⁹⁶. L'art. XXI prévoit qu'aucun membre du clergé ne peut être élu membre des Assemblées du Haut et du

⁴⁹² La société québécoise s'inscrit dans le développement d'une modernité démocratique occidentale, rejoignant celle de la France.

⁴⁹³ *Congrégation des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, préc., note 456, par. 66.

⁴⁹⁴ Art. 4 :

- « Sa Majesté Britannique convient d'accorder aux Habitans du Canada la Liberté de la Religion Catholique; En consequence, elle donnera les ordres les plus precis & les plus effectifs, pour que ses nouveaux Sujets Catholiques Romains puissent professer le Culte de leur Religion selon le Rit de l'Eglise Romaine, en tant que le permettent les Loix de la Grande Bretage ». [en ligne] [http : //www.tlfq.ulaval.ca/AXL/amnord/cndtraite_Paris_1763.htm](http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/amnord/cndtraite_Paris_1763.htm) (page consultée le 16 juin 2016).

⁴⁹⁵ Micheline MILOT, *La laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Paris, Brepols, 2002, p. 47.

Art. V :

- « les sujets de sa Majesté professant la Religion de l'Eglise de Rome dans ladite province de Québec peuvent avoir, conserver et jouir du libre exercice de la Religion de l'Eglise de Rome ». [en ligne] [http : //www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/cndconst_ActedeQuebec_1774.htm](http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/cndconst_ActedeQuebec_1774.htm).

⁴⁹⁶ *Id.*, p. 49-50.

Bas-Canada, ne peut ni y siéger ni y voter⁴⁹⁷. Une neutralité politique est consacrée dans le Canada du XIX^e siècle⁴⁹⁸ même si la *Loi constitutionnelle* de 1867 reste silencieuse sur les questions de neutralité religieuse de l'État. Plus récemment, en 1964, le législateur québécois adopte la Loi sur la liberté des cultes, qui prévoit le libre exercice du culte de toute profession religieuse⁴⁹⁹, malgré le fait qu'elle comporte un vocabulaire fortement associé à la religion catholique. Toutefois, ce n'est qu'avec l'adoption des chartes québécoise et canadienne, en 1975 et en 1982, que va se structurer véritablement une interdépendance entre la neutralité religieuse de l'État et la liberté de religion.

Il n'y a pas, au Québec, de « séparation stricte » entre l'État et les religions. Malgré le préambule de la *Charte canadienne*, qui énonce que le Canada est fondé sur la « suprématie de Dieu », cela ne fait pas du Canada un pays théocratique⁵⁰⁰. Les tribunaux canadiens interprètent cette mention de la « suprématie de Dieu » comme un frein au fait que le Canada puisse devenir officiellement un État athée, mais que cela ne l'empêche pas de devenir un État

⁴⁹⁷ *Acte constitutionnel de 1791*, [en ligne] <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/cndconst1791.htm>.

⁴⁹⁸ En 1832, le législateur du Bas-Canada vote une loi reconnaissant aux personnes de religion juive les mêmes droits qu'aux autres citoyens et en 1834, le législateur met en vigueur une loi qui énonce l'égalité de tous les cultes par l'extension de la protection offerte aux catholiques aux autres religions. M. MILOT, préc., note 488, 65.

⁴⁹⁹ Art. 1 :

- « La jouissance et le libre exercice du culte de toute profession religieuse, sans distinction ni préférence, mais de manière à ne pas servir d'excuse à la licence, ni à autoriser des pratiques incompatibles avec la paix et la sûreté au Québec, sont permis par la constitution et les lois du Québec à toutes les personnes qui y vivent ».

⁵⁰⁰ Aussi, dès 1955, les tribunaux avaient reconnu qu'il ne pouvait y avoir au Canada de « religion d'État » dans *Chaput c. Romain*, [1955] R.C.S. 834, 840. Voir à ce sujet notamment W.J. NEWMAN, « The Supremacy of God and the Rule of Law in the Canadian Charter of Rights and Freedoms: A Theologico - Political Analysis », (1986) 16 *RD McGill*; L. SOSSIN, « The "Supremacy of God", Human Dignity and the Charter of Rights and Freedoms », *Revue de Droit de l'Université du Nouveau-Brunswick* 2003.52; Peter W. HOGG et C.F. ZWIBEL, « The rule of Law in the Supreme Court of Canada », (2005) 55 *UTLJ*; Pierre BOSSET, *Pratique et symboles religieux. Quelles sont les responsabilités des institutions?*, Montréal, CDPDJ, 2000; CDPDJ, *Document de réflexion: La Charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public*, Montréal, CDPDJ, 2008.

laïque⁵⁰¹. Cette mention ne saurait non plus entraîner une « interprétation de la liberté de conscience et de religion qui autoriserait l'État à professer sciemment une foi théiste » : elle est plutôt l'expression d'une « thèse politique » sur laquelle reposent les protections offertes relativement aux droits et libertés⁵⁰².

3.1.4.1. La laïcité sous le prisme d'une éthique du pluralisme

Sur les plans théorique et juridique, on peut dire que la laïcité, au Québec, est traversée par une éthique du pluralisme, c'est-à-dire une conception du vivre-ensemble fondée sur la reconnaissance des différences et qui a pour finalité de poursuivre une égalité réelle entre les citoyens. Pour la Cour suprême du Canada, le concept de laïcité va de pair avec la sensibilité croissante à la composition multiculturelle du Canada et la protection des minorités⁵⁰³. La laïcité doit refléter la diversité religieuse et l'attachement aux valeurs d'accommodement, de tolérance et d'égalité⁵⁰⁴. En droit québécois et canadien, « l'État laïque soutient le pluralisme »⁵⁰⁵ : l'interprétation du devoir de neutralité de l'État se fait dans un but de promotion et d'amélioration de la diversité⁵⁰⁶.

⁵⁰¹ *O'Sullivan c. M.R.N.*, [1992] 1 C.F. 522.; *Baquiál c. Canada* (Minister of Employment and Immigration), (1995) 28 C.R.R. (2d) D-4 (C.F.) (résumé). Certains députés conservateurs craignaient qu'avec l'adoption de la *Charte*, les écoles confessionnelles et les lois sur l'avortement ne soient menacées, ils ont insisté pour inclure une mention à Dieu dans le préambule. Le premier ministre du Canada de l'époque, Pierre Trudeau, s'opposait à cet ajout. Il aurait dit lors d'une des réunions de travail préparant la future *Charte*: « Je crois que Dieu s'en fout d'être dans la Constitution ou non ». Afin de calmer les tensions et d'obtenir l'accord d'un plus grand nombre de députés, l'ajout de la mention de Dieu a été finalement été consenti. Voir à ce sujet George EGERTON, « Trudeau, God, and the Canadian Constitution: Religion, Human Rights, and Government Authority in the Making of the 1982 Constitution », dans David A. LYON et Marguerite VAN DIE (dir.), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada Between Europe and the USA*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

⁵⁰² *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 147.

⁵⁰³ *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453, par. 21.

⁵⁰⁴ *Chamberlain c. School District n°36*, préc., note 455, par. 21.

⁵⁰⁵ *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351, par. 47.

⁵⁰⁶ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 74.

L'éthique du pluralisme est une théorie politique fondée sur la philosophie pluraliste, vision du vivre-ensemble qui considère que toutes les conceptions du bien méritent *a priori* un traitement égal⁵⁰⁷. Il s'agit d'une posture théorique qui vise non seulement à valoriser le pluralisme, mais qui exige de l'État qu'il le protège activement⁵⁰⁸. Le fondement théorique de l'éthique du pluralisme s'appuie sur l'idée selon laquelle une société démocratique doit respecter le *pluralisme moral*, c'est-à-dire le fait que les idéaux, les objectifs poursuivis, les devoirs et les vertus ne peuvent être ramenés à la seule considération fondationnelle⁵⁰⁹. Pour Bikhu Parekh, l'éthique du pluralisme repose sur la critique du « monisme », soit la recherche de l'*Un*, prépondérance accordée aux similarités sur les différences⁵¹⁰. Selon Amartya Sen, la recherche de « l'affiliation identitaire unique » est l'une des sources majeures de conflits et de guerres ; elle est pour lui dangereuse⁵¹¹. L'éthique du pluralisme postule la pluralité des références normatives dans une société, soit un pluralisme des perspectives⁵¹².

Le contexte historique et politique du Québec et du Canada favorise la présence d'une sensibilité importante pour une composition plurielle des populations sur l'ensemble du territoire. Les multiples relations entre majorités et minorités traversent l'histoire canadienne et

⁵⁰⁷ Michel ROSENFELD, « Secularism as One Conception of the Good Among Many in a Post-Secular Constitutional Policy », dans Susanna MANCINI et Michel ROSENFELD (dir.), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford, OUP, 2014 à la page 93.

⁵⁰⁸ Geneviève NOOTENS, « Penser la diversité: entre monisme et dualisme », dans Bernard GAGNON (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2010 à la page 57.

⁵⁰⁹ Daniel WEINSTOCK, « Moral Pluralism », dans Edward CRAIG (dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 6, London & New York, 1998 à la page 529.

⁵¹⁰ Bhiku PAREKH, « Moral Monism », dans *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard, Harvard University Press, 2000 à la page 18.

⁵¹¹ Le projet de l'affiliation identitaire unique est pour Sen un projet porté tant par les ultra-nationalistes occidentaux que par les groupes extrémistes religieux au Moyen-Orient. Amartya SEN, *Identité et violence. L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 27.

⁵¹² Walter WATSON, « Types of Pluralism », (1990) 73-3 *The Monist* 350-366.

configurent, selon certains, l'identité pancanadienne comme une « mosaïque » culturelle⁵¹³, se distinguant de celle de la France, où la représentation de cette diversité est plutôt imaginée sous l'impératif d'une volonté d'unité du corps social rassemblé derrière des valeurs communes⁵¹⁴.

Les mouvements sociaux nord-américains de la seconde moitié du XX^e siècle, tels que le mouvement pour les droits civiques des Afro-Américains, s'appuient notamment sur le développement d'un humanisme au sein de sociétés ayant adopté la social-démocratie dans les années 1960⁵¹⁵. Rejetant fortement un modèle socioculturel d'intégration basé sur l'assimilation, ces luttes pour la reconnaissance des différences se basent sur des principes universels reliés à l'internationalisation des droits de la personne⁵¹⁶. Ce « mode de gestion » pluraliste du vivre-ensemble vise à harmoniser les différentes cultures en mettant en œuvre une « politique de la conciliation », la recherche de solutions pragmatiques visant à maintenir un lien de confiance entre les citoyens de même qu'entre ceux-ci et les institutions

⁵¹³ Peter BEYER, « Religion and Immigration in Changing Canada. The Reasonable Accommodation of "Reasonable Accommodation"? », dans Lori G. BEAMAN (dir.), *Reasonable Accommodation. Managing Religious Diversity*, Vancouver, UBC Press, 2012 à la page 14; Will KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Éditions du Boréal, 2001, p. 89; Richard J F DAY, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 146.

⁵¹⁴ Voir à ce sujet Danielle JUTEAU, « Quelques réflexions sur le «Le refus de l'ethnique dans la République française» », dans *L'ethnicité et ses frontières*, 2e éd., Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 115-130; Pour un analyse de la place qu'occupe un «éthos différencialiste» en France, on peut consulter. P. PORTIER, préc., note 8, p. 241.

⁵¹⁵ La voix des « subalternes » revendiquée durant la période de décolonisation a contribué directement à repenser à nouveaux frais les théories de justice distributive en accordant une attention plus marquée à la reconnaissance des identités fondées sur une distanciation de l'identité commune et nationale. Voir Edward W. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [1978] éd., Paris, Seuil, 2005; Concernant la diffusion des cultures hybrides, voir Néstor Garcia CANCLINI, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

⁵¹⁶ Young IRIS MARION, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 168; Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

publiques⁵¹⁷. Selon Charles Taylor, la reconnaissance est, dans la construction de l'identité morale d'une personne, un besoin humain vital⁵¹⁸. Cette reconnaissance de la part essentielle de chacune des identités personnelles dans une société peut comprendre la dimension religieuse de celles-ci. La reconnaissance de l'identité se manifeste tant dans la sphère privée – entre le *moi*⁵¹⁹ et les autres qui nous importent – que dans la sphère publique – régulée par une politique de reconnaissance égalitaire⁵²⁰.

Contrairement au relativisme moral, qui postule l'absence de vérité objective, l'éthique du pluralisme s'appuie sur la défense des conditions sociétales dans lesquelles doit rester possible la pluralité des perspectives et des convictions de conscience. Une conception du bien qui serait totalitaire dans le but d'enfreindre ce « pluralisme moral » ne pourrait être tolérée dans une perspective pluraliste⁵²¹. L'éthique du pluralisme peut également se fonder sur le principe de non-souffrance, idée selon laquelle une pratique culturelle ou religieuse conduisant à une souffrance psychologique ou physique non désirée ne peut être tolérée⁵²². Il s'agit d'une tolérance positive, qui, au lieu de l'indifférence, vise à défendre les conditions sociales dans lesquelles chaque personne peut choisir elle-même ses pratiques culturelles et ses convictions

⁵¹⁷ Daniel WEINSTOCK, « Building Trust in Divided Societies », (1999) 7-3 *The Journal of Political Philosophy* 287-307; G. LAFOREST, préc., note 279, p. 50; Michel SEYMOUR, *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal, 2008, p. 140.

⁵¹⁸ Charles TAYLOR, « La politique de reconnaissance », dans *Le multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 1994 à la page 35.

⁵¹⁹ Voir Charles TAYLOR, *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, Harvard University Press, 1994.

⁵²⁰ C. TAYLOR, préc., note 518 aux pages 55-56.

⁵²¹ Joseph RUNZO, « Pluralism and Relativism », dans *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010 à la page 63.

⁵²² Bhiku PAREKH, *The Future of Multi-Ethnic Britain*, London, Profile, 2000, p. 52-53.

de conscience⁵²³.

Selon cette perspective, étant donné que la religion est un aspect fondamental de l'identité morale d'une personne, on ne peut demander à celle-ci d'être totalement neutre, même si cette personne est soumise à la neutralité religieuse de l'État dans l'exercice de ses fonctions⁵²⁴. Pour la Cour suprême du Canada, les changements sociodémographiques amorcés dans la seconde moitié du XX^e siècle apportent une « nouvelle philosophie » fondée sur la reconnaissance des différences et sur la protection des minorités⁵²⁵. En ce sens, le droit de chacun de s'intégrer dans la société québécoise et canadienne « avec ses différences – *et malgré celles-ci* – est devenu un élément déterminant de notre caractère national »⁵²⁶. Un aspect important de la démocratie constitutionnelle au Québec et au Canada est le respect des minorités, particulièrement les minorités religieuses⁵²⁷. La poursuite de l'idéal d'une société libre et démocratique « requiert de l'État qu'il encourage la libre participation de tous à la vie publique, quelle que soit leur croyance »⁵²⁸. Selon cette perspective, la laïcité signifie l'exigence d'une même reconnaissance pour tous ; elle exige de respecter tous les points de vue

⁵²³ Bernard REBER, « Pluralisme moral: les valeurs, les croyances et les théories morales », (2005) 49 *Archives de Philosophie du droit* 21-46, 25; Frank FUREDI, *On Tolerance. A Defence of Moral Independance*, London & New York, Continuum, 2011, p. 6.

⁵²⁴ Pour Maclure, Bouchard et Taylor, la laïcité, c'est aussi une forme de neutralité sur le plan des conceptions de la vie bonne et des raisons profondes qui fondent ces mêmes conceptions. Voir à ce sujet J. MACLURE, préc., note 316; G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 135.

⁵²⁵ *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453, par. 1.

⁵²⁶ *Bruker c. Marcovitz*, préc., note 348, par. 1. Je souligne.

⁵²⁷ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261; *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 R.C.S. No 217 (CSC).

⁵²⁸ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 75.

concernant la religion, y compris celui de n'en avoir aucune. L'État laïque doit agir afin de promouvoir le respect et la tolérance⁵²⁹.

La tolérance signifie, pour la Cour suprême du Canada, le fait que tous ont droit au même respect, qu'ils aient des convictions semblables ou non⁵³⁰. La promotion d'un climat de tolérance et de respect est essentielle pour préserver les conditions du pluralisme religieux, ce qui s'incarne notamment au Québec par le cours obligatoire *Éthique et culture religieuse* dans le programme scolaire. Pour la Cour, « l'exposition précoce des enfants à des réalités autres que celles qu'ils vivent dans leur environnement familial constitue un fait de société »⁵³¹. Suggérer que le fait même d'exposer les enfants à différentes réalités religieuses porte atteinte à leur liberté de religion revient à rejeter *à la fois* la réalité multiculturelle du Québec et à méconnaître les obligations de l'État québécois en matière d'éducation publique⁵³². Il s'agit de respecter les croyances religieuses au même titre que d'autres libertés fondamentales ; en ce sens, la laïcité se conjugue avec une reconnaissance des différences⁵³³. Ainsi, en droit québécois, l'« État laïque respecte les différences religieuses ; il ne cherche pas à les faire disparaître »⁵³⁴.

3.2. L'abstention de l'État et pour le fonctionnaire en matière d'affaires religieuses

Nous aimerions à présent étudier l'abstention de l'État en matière d'affaires religieuses en nous intéressant, toujours dans une perspective comparative, aux exigences quant à cette abstention

⁵²⁹ *Chamberlain c. School District n°36*, préc., note 455, par. 25.

⁵³⁰ *Id.*, par. 66.

⁵³¹ *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453, par. 40.

⁵³² *Id.*

⁵³³ Jean BAUBEROT et Micheline MILOT, *Laïcité sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, p. 110.

⁵³⁴ *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351, par. 44.

pour les fonctionnaires. Cet intérêt pour l'abstention est important dans le cadre de la présente recherche, parce qu'il explicite les raisons juridiques qui autorisent ou interdisent le port du hijab par les agents publics.

3.2.1. L'abstention de l'État français en matière d'affaires religieuses

Un aspect fondamental de la laïcité en droit public français est l'exigence d'abstention en matière religieuse. L'État laïque renonce à se faire propagandiste de la foi et n'appuie aucune religion : il a des objectifs séculiers⁵³⁵. La laïcité comme pratique d'État fait en sorte que celui-ci ne peut ni s'immiscer dans l'organisation des cultes, ni accorder ou attribuer de conséquences juridiques à des opinions purement religieuses ou théologiques. Cette abstention ne signifie pas pour autant la passivité, car des interventions sont envisageables lorsqu'il est question d'enjeux d'ordre religieux, notamment pour rétablir l'ordre public⁵³⁶. La laïcité fait obstacle à un jugement de valeur sur les croyances religieuses porté par l'État⁵³⁷.

Dans la décision relative au culte des témoins de Jéhovah du 23 juin 2000, le Conseil d'État censure la position du ministre des Finances, estimant que seule une atteinte à l'ordre public

⁵³⁵ P.-H. PRELOT, préc., note 21 à la page 709. Les locaux et les immeubles affectés au service public doivent être neutres; sont donc proscrits des bâtiments publics tous les emblèmes religieux en vertu de l'art. 28 de la loi de 1905. Les emblèmes religieux figurant sur les bâtiments antérieurement à l'application de la loi de 1905 peuvent s'y maintenir. La Cour administrative d'appel de Nantes a refusé de considérer que le logotype du département de la Vendée apposé sur les collèges contrevenait à l'exigence de neutralité en dépit de sa forme, qui rappelait explicitement un symbole religieux catholique. Pour le tribunal, il « n'a pas été réalisé dans le but de manifestation religieuse, n'a pas pour objet de promouvoir une religion [...] et eu pour unique fonction d'identifier [...] l'action du département de la Vendée; CAA, Nantes, 11 mars 1999, *Association « Une Vendée pour tous les Vendéens »*, Rec., p. 188; RFDA, 2000, p. 1084, concl. C. Jacquier. J.-M. DUCOMTE, préc., note 21, p. 446.

⁵³⁶ J.-M. WOEHRLING, préc., note 254 à la page 72.

⁵³⁷ Cette interdiction de jugement de valeur est reconnue par la CEDH : « la Convention exclut toute appréciation de la part de l'État sur la légitimité des croyances religieuses ou sur les modalités d'expression de celles-ci ». CEDH, 26 octobre 2000, *Hassan et Touchaouch c./ Bulgarie*, Req. n° 30985/96.

peut justifier le refus des avantages fiscaux découlant de la création d'une association culturelle⁵³⁸. Pour Gérard Gonzalez, cette interdiction sur le plan de la qualification d'un contenu religieux permet à l'État laïque de reconnaître, dans le cadre de l'ordre public, le plein exercice des pratiques religieuses⁵³⁹. La neutralité religieuse de l'État est alors une neutralité *ontologique*, c'est-à-dire que c'est la nature même de ses objectifs qui doit être areligieuse, lui commandant ainsi une non-ingérence relativement au contenu même d'une croyance religieuse.

On peut d'ailleurs se questionner sur l'idée même de *séparation* entre l'État et le religieux à titre de mode opératoire de la laïcité française. En effet, le contexte européen semble favoriser des pratiques d'harmonisation en matière de rapport entre État et religions. Dans cette perspective, on distingue généralement deux types de modèles de régulation de la croyance parmi les pays européens : les modèles de séparation ou de dissociation (comme en France, mais aussi en Italie, en Espagne ou au Portugal à certaines périodes de leur histoire respective) et les modèles de coopération (comme au Danemark et en Angleterre).

Selon Philippe Portier, nous assisterions à une convergence de ces modèles de régulation publique de la religion⁵⁴⁰. Les modèles de séparation présentent deux sous-catégories : les

⁵³⁸ CE, 23 juin 2000, *Min. Économie, Finances et Industries c./ Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Clamecy*, RDP, 2000, p. 1825, note A. Garay et P. Goni; p. 1839, concl. G. Bachelier; AJDA, 2000, p. 597, chron. M. Guyomar et P. Collin.

⁵³⁹ Gérard GONZALEZ, « Les témoins de Jéhovah peuvent constituer des associations culturelles », (2001) 48 *RTDH* 69-73, 1212.

⁵⁴⁰ Philippe PORTIER, « «Modernités plurielles?» Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties occidentales », dans Micheline MILOT, Philippe PORTIER et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 241-271; Voir également P. PORTIER, préc., note 8, p. 11-12.

séparations *monistes*, qui correspondent à un fort contrôle étatique où l'État se positionne en surplomb au regard des religions dans un objectif libérateur, laissant peu ou pas de place à celles-ci dans la participation à la collectivité, et les séparations de type *pluraliste*, d'inspiration libérale, où la liberté est pensée avec les groupes religieux dans une perspective de relations ordonnées⁵⁴¹. Les modèles de coopération présenteraient également pour leur part deux sous-catégories : les coopérations *monistes*, où des privilèges sont consentis à une seule religion dominante, et les coopérations *pluralistes*, où l'État peut coopérer avec plusieurs groupes religieux.

La convergence décrite par Portier indiquerait que les deux modèles, de séparation et de coopération, se dirigeraient, à divers degrés dans les pays européens, vers des orientations pluralistes⁵⁴². Cette convergence européenne signifierait que le principe de séparation entre les Églises et l'État n'est alors qu'un moyen d'atteindre les finalités de la laïcité, parmi lesquelles figure l'égalité de protection de la liberté de conscience et de religion. L'europanisation de la régulation démocratique de la croyance contribuerait ainsi, selon certains, à « déshexagonaliser » la laïcité française⁵⁴³. Cette lecture de la convergence des modèles faite par Portier apparaît assez juste au regard de certains développements jurisprudentiels récents. En 2005, le Conseil d'État, dans sa décision du 16 mars, se penche sur le principe

⁵⁴¹ P. PORTIER, préc., note 540 à la page 244.

⁵⁴² *Id.* à la page 249.

⁵⁴³ Pour une lecture comparative entre la France et l'Angleterre, voir Didier LASSALLE, « French Laïcité and British Multiculturalism: A Convergence in progress? », (2011) 32-3 *Journal of Intercultural Studies* 229-243; Aussi, pour les premiers développements de cette convergence, on peut consulter Françoise CHAMPION, « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », (1993) 77-5; Selon Philippe Portier, on peut noter une certaine influence européenne sur le modèle français de laïcité. Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 209.

constitutionnel de la laïcité en ne faisant pas mention de la séparation, consacrant plutôt la « neutralité » comme principe directeur et explicatif de la laïcité en droit français⁵⁴⁴.

Plus récemment, le 19 juillet 2011, le Conseil d'État, avec cinq décisions prises en assemblée⁵⁴⁵, a reconnu que des collectivités territoriales peuvent participer matériellement ou financièrement à des projets concernant le culte, dès lors que ces projets « répondent à un *intérêt public local*, qu'[ils] respectent le principe de neutralité à l'égard des cultes et le principe d'égalité et qu'[ils] excluent toute libéralité et, par suite, l'aide à une association cultuelle »⁵⁴⁶. Le Conseil a jugé que les collectivités territoriales peuvent, premièrement, financer les dépenses d'entretien et de conservation des édifices servant à l'exercice public d'un culte⁵⁴⁷, sont autorisées à conclure un bail emphytéotique administratif en vue de la construction d'un édifice cultuel⁵⁴⁸, peuvent participer financièrement à l'installation d'un ascenseur dans un édifice de culte (dans ce cas, une église)⁵⁴⁹, sont autorisées à participer financièrement à la mise en place d'un abattoir rituel musulman temporaire lors de la fête de

⁵⁴⁴ CE, 15 mars 2005, *Ministère Outre-mer c./ Gouvernement de la Polynésie française*; AJDA, 2005, p. 1463, note C. Durand-Prinborgne; RDL, 2005, n°44, p. 19, note J.-M. Woehrling.

⁵⁴⁵ Les décisions du Conseil d'État ne sont pas toutes prises en Assemblée. L'« Assemblée du contentieux » est une des formations solennelles du Conseil d'État, où sont jugées les affaires qui présentent une importance remarquable. L'Assemblée du contentieux comprend 17 membres : le Vice-président du Conseil d'État, les sept présidents de section, les trois présidents adjoints de la section du contentieux, le président de la sous-section sur le rapport de laquelle l'affaire est jugée, les quatre présidents de sous-section les plus anciens et le rapporteur. On peut consulter la référence électronique suivante : [<http://www.conseil-etat.fr/fr/lassemblee-du-contentieux/>].

⁵⁴⁶ MINISTERE DE L'INTERIEUR, DE L'OUTRE-MER, DES COLLECTIVITES TERRITORIALES ET DE L'IMMIGRATION, préc., note 217, p. 19.

⁵⁴⁷ CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Commune de Montpellier*, n°313518.

⁵⁴⁸ CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Mme Patricia Vayssière*, n°320796.

⁵⁴⁹ CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône, M. Marcel Picquier*, n° 308817.

l'Aïd-el-Kébir⁵⁵⁰ et peuvent financer l'installation d'un orgue dans un édifice de culte⁵⁵¹. Cette série de décisions est annonciatrice d'un changement majeur au principe de laïcité et confirme la trajectoire déjà amorcée vers un régime de « séparation souple »⁵⁵². Il s'agit d'une dérogation jurisprudentielle importante du principe de non-reconnaissance relative au régime de séparation des Églises et de l'État. Cette jurisprudence, pourtant incertaine quant à son avenir, permet d'envisager la laïcité française dans une perspective permissive, où l'idée de reconnaissance n'est plus incompatible avec la neutralité religieuse de l'État⁵⁵³.

3.2.1.1. Des exceptions à l'abstention

On note toutefois des exceptions à cette abstention de l'État, d'abord concernant la question des sectes. Afin de lutter contre les dérives sectaires, le législateur français est intervenu dans la loi du 12 juin 2001 sur la répression des mouvements sectaires⁵⁵⁴. Cette loi, dite « About-Picard », définit une secte comme « toute personne morale, quelle qu'en soit la forme juridique ou l'objet, qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités ». Cette loi prévoit d'ailleurs plusieurs sanctions pénales en incriminant la diffusion de messages faisant la promotion de ces personnes morales ou incitant à s'y joindre. Le droit

⁵⁵⁰ CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Communauté urbaine du Mans – Le Mans Métropole*, n° 309161; RFDA, 2011, p. 984, concl. Geffray.

⁵⁵¹ CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Commune de Trélazé*, n° 308544.

⁵⁵² P. PORTIER, préc., note 540.

⁵⁵³ Jean-Paul WILLAIME, « Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue », *Symposium international sur l'interculturalisme* (2011); Cela correspond selon certains aux caractéristiques d'une laïcité de reconnaissance. Voir à ce sujet J. BAUBEROT et M. MILOT, préc., note 533, p. 110.

⁵⁵⁴ Loi n°2001-504 du 12 juin 2001 *tendant à renforcer la préservation et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'Homme et aux libertés fondamentales*, JO, n°135, 13 juin 2001, p. 9337; A. Dorsner-Dolivet, « Loi sur les sectes », D, 2002, pp. 1086-1096; F.-J. Pansier et C. Charbonneau, « La loi du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'Homme et aux libertés fondamentales », LPA, 25 juin 2001, n°125, pp. 7-13.

français se distingue à cet égard, car il constitue, selon Frédéric Dieu, un puissant outil de révélation des mouvements dits « sectaires »⁵⁵⁵.

L'exception sans doute la plus connue est celle reliée au droit local alsacien mosellan. En Alsace-Moselle, en raison de l'annexion à l'Empire allemand entre 1871 et 1914, la législation concernant la séparation des Églises et de l'État (loi de 1905) n'est pas appliquée, alors que le Concordat de 1801 s'y applique toujours⁵⁵⁶. Les cultes catholique, luthérien, protestant et israélite sont reconnus et les ministres de ces cultes sont salariés de l'État français⁵⁵⁷. Les écoles publiques prévoient des programmes d'enseignements du fait religieux et on note la présence de facultés de théologie dans les universités publiques, ce qui est unique en France. Récemment, en 2013, le Conseil constitutionnel a confirmé l'« exception » de Alsace-Moselle⁵⁵⁸. Transmise par le Conseil d'État en vertu de la procédure de la QPC soulevée par l'Association pour la promotion et l'expansion de la laïcité, la particularité du droit alsacien mosellan est, selon le Conseil constitutionnel, conforme à la laïcité prévue à l'art. 1 de la Constitution⁵⁵⁹. Il convient de mentionner que l'islam n'a toujours pas reçu le statut de culte

⁵⁵⁵ Frédéric DIEU, « Les mouvements dits « sectaires » appréhendés par le droit : aperçu général », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013 à la page 117.

⁵⁵⁶ On note également des situations d'exception dans certains départements outre-mer, où le régime de séparation prévu en vertu de la loi de 1905 n'est pas applicable. Voir à ce sujet Maurice BARBIER, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 95; et également Marc JOYAU, « L'organisation des cultes et des congrégations outre-mer », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013 à la page 1347 et suiv.

⁵⁵⁷ F. MESSNER, P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHLING (dir.), préc., note 251, p. 1269.

⁵⁵⁸ CC, Décision n°2012-297 QPC du 21 février 2013; RGD, numéro 5218, note R. Jurion.

⁵⁵⁹ Selon le Conseil constitutionnel, « il ressort tant des travaux préparatoires du projet de la Constitution du 27 octobre 1946 relatifs à son article 1^{er} que de ceux du projet de la Constitution du 4 octobre 1958 qui a repris la même disposition, qu'en proclamant que la France est une "République...laïque", la Constitution n'a pas pour autant entendu remettre en cause les dispositions législatives ou réglementaires particulières applicables dans plusieurs parties du territoire de la République lors de l'entrée en vigueur

reconnu en Alsace-Moselle ; un député de Moselle a déposé à l'Assemblée nationale une proposition de loi en ce sens en 2006, sans succès.

Malgré l'exigence d'abstention en matière religieuse relative au principe de laïcité, l'État français subventionne l'enseignement privé confessionnel sur tout son territoire. Les mécanismes de financement public de l'enseignement privé sont mis en œuvre en 1958 dans la loi du 31 décembre 1959, loi dite « Debré »⁵⁶⁰. On y prévoit l'enseignement privé sous contrat d'association avec l'État avec, en particulier, les écoles primaires et secondaires⁵⁶¹. On estime que 97 % des écoles primaires et 90 % des écoles secondaires privées confessionnelles sont catholiques⁵⁶². On note aussi quelques écoles protestantes et israélites, principalement dans la région de Paris et de Strasbourg, et moins d'une dizaine d'écoles musulmanes⁵⁶³.

L'existence d'écoles privées confessionnelles est contestée à plusieurs reprises, sans succès, relativement à la constitutionnalité du financement public de celles-ci. En effet, le Conseil constitutionnel, dans sa décision du 8 juillet 1999, reconnaît que le financement public des écoles privées confessionnelles reste une question qui relève, selon lui, « de l'entière compétence du législateur »⁵⁶⁴. Cette conclusion est confirmée en 2009 par le Conseil

de la Constitution et relatives à l'organisation de certains cultes et, notamment, à la rémunération de ministres du culte ». *Id.*

⁵⁶⁰ Loi n°59-1557 du 31 décembre 1959 *sur les rapports entre l'État et les établissements d'enseignement privés*.

⁵⁶¹ Pierre-Henri PRELOT, « L'enseignement privé confessionnel primaire et secondaire », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013 à la page 1824.

⁵⁶² *Id.* à la page 1827.

⁵⁶³ Selon Pierre-Henri Prélôt, il existe une école privée musulmane sous contrat, à Saint-Denis-de-la-Réunion, un collège privé à Aubervilliers, un lycée à Lille et un établissement scolaire à Lyon. *Id.* à la page 1828.

⁵⁶⁴ CC, Décision n° 99-414 du 8 juillet 1999, *Loi d'orientation agricole*; AJDA, p. 732 et p. 690, chron. J.-E. Schoettl.

constitutionnel, qui fait référence au principe de laïcité en soulignant qu'il ne fait pas obstacle à la possibilité pour le législateur de participer au financement des établissements privés confessionnels⁵⁶⁵. Ces situations d'exception illustrent par ailleurs une forme de reconnaissance de l'expression religieuse de la part de l'État laïque français.

3.2.2. De l'absence de religion d'État en droit québécois

En droit québécois, la laïcité de l'État exige une forme d'abstention concernant le religieux ; l'État ne peut « parrainer » une religion, ce qui serait discriminatoire à l'égard des autres institutions religieuses⁵⁶⁶. En conséquence, il n'y a pas de religion d'État au Québec et au Canada⁵⁶⁷ et on ne peut favoriser une pratique associée à une religion en particulier, même « sous le couvert d'une réalité culturelle, historique ou patrimoniale »⁵⁶⁸. L'État neutre doit respecter toutes les positions à l'égard de la religion et ne peut trancher concernant le bien-fondé et la pertinence des normes religieuses. Selon la Cour suprême du Canada, les tribunaux laïques ne sont ni compétents ni qualifiés pour trancher les questions de doctrine religieuse⁵⁶⁹. La laïcité empêche l'État de procéder à une *qualification* du fait religieux, seules la manifestation et les conséquences sur autrui découlant de celui-ci étant considérées. L'État laïque ne peut interpréter le contenu d'une conception subjective de nature religieuse ; il serait

⁵⁶⁵ CC, Décision n°2009-591 DC du 22 octobre 2009, *Loi tendant à garantir la parité de financement entre les écoles élémentaires publiques sous contrat d'association lorsqu'elles accueillent des élèves scolarisés hors de leur commune de résidence*; RFDA, 2009, p. 1278, note T. Rambaud et A. Roblot-Troizier; RFDA, 2009, p. 769, note M. Auvray.

⁵⁶⁶ *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453, par. 17; *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 64.

⁵⁶⁷ *Chaput c. Romain*, préc., note 290.

⁵⁶⁸ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456.

⁵⁶⁹ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261, par. 67.

injustifié de déterminer, même indirectement, un précepte, une obligation, un commandement ou une coutume⁵⁷⁰.

L'État peut toutefois intervenir afin de préserver les conditions au sein desquelles la mise en œuvre de la laïcité reste viable et efficace. Historiquement, l'État québécois est intervenu afin de remettre en question l'omniprésence de l'Église catholique dans l'administration des affaires sociales de la province. La création du ministère de l'Éducation du Québec en 1964, recommandée par le *Rapport Parent* (1963), signifie ainsi la fin de l'administration de l'instruction publique par les communautés religieuses. L'État prend entièrement le contrôle de l'éducation publique au Québec, et ce, sur tous les plans. Cette période des années 1960 signifie alors le début d'un mouvement de laïcisation des institutions publiques au Québec⁵⁷¹. Le Québec sort ainsi de la période précédente, qualifiée de « Grande noirceur », marquée par la présence importante de l'Église catholique dans la vie publique, inspirée par la doctrine de l'ultramontanisme⁵⁷². La reconfiguration de l'identité collective au Québec durant la Révolution tranquille coïncide avec ce mouvement de laïcisation, identité désormais partagée entre rejet de ce passé religieux, décloisonnement identitaire et inquiétude quant à son sort en Amérique du Nord⁵⁷³.

⁵⁷⁰ *Id.*, par. 50.

⁵⁷¹ S.L. c. *commission scolaire des Chênes*, préc., note 453, par. 12; Jacques RACINE, « Vers la laïcité scolaire », dans Marie MCANDREW, Micheline MILOT, Sébastien IMBEAULT et Paul EID (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008.

⁵⁷² F. DUMONT, préc., note 141; L. FERRETTI, préc., note 141.

⁵⁷³ Jocelyn Létourneau parle d'une identité « ambivalente ». Voir à ce sujet Jocelyn LETOURNEAU, *Que veulent vraiment les Québécois? Regard sur l'intention nationale au Québec (français) d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2006; Jocelyn LETOURNEAU, *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000.

3.2.2.1. Des exceptions à l'abstention : le cas des écoles confessionnelles catholiques et protestantes

En vertu de l'art. 93 de la *Loi constitutionnelle* de 1867, il est interdit aux provinces d'édicter des lois de nature à préjudicier aux pouvoirs et aux privilèges des écoles confessionnelles catholiques et protestantes. Le principal droit ou privilège constitutionnellement garanti pour les catholiques et les protestants, dans les provinces où ils sont respectivement minoritaires (principalement les écoles catholiques en Ontario), est celui d'une garantie que ces écoles peuvent exister de manière séparée sans que cela soit remis en cause⁵⁷⁴. Ce privilège accordé aux catholiques et aux protestants est confirmé dans l'arrêt *Adler*, en 1996, par la Cour suprême du Canada⁵⁷⁵. Puisque l'art. 93 est le fruit « d'un compromis historique » et une étape importante menant à la constitution du Canada, la Cour a convenu de ne pas revenir sur ce « pacte solennel » entre les deux communautés religieuses fondatrices du Canada⁵⁷⁶. Cet article reste pour certains l'expression d'une tendance à favoriser indirectement la religion chrétienne au Canada⁵⁷⁷ et, pour d'autres, la preuve que la laïcité canadienne reste un projet inachevé⁵⁷⁸.

À ce titre, en 1997, le gouvernement du Québec a conclu une entente avec celui du Canada afin d'ajouter l'art. 93A à la *Loi constitutionnelle* de 1867, ce qui rend possible l'abolition des commissions scolaires confessionnelles dans la province. Cette déconfessionnalisation des

⁵⁷⁴ Micheline MILOT et José WOEHLING, « Canada », dans Francis MESSNER (dir.), *Dictionnaire Droit des religions*, Paris, CNRS Dictionnaires, 2010; C. LANDHEER-CIESLAK, préc., note 459, p. 64.

⁵⁷⁵ *Adler c. Ontario*, [1996] 3 R.C.S. (CSC).

⁵⁷⁶ *Id.*, par. 28-29.

⁵⁷⁷ L. G. BEAMAN, préc., note 292 à la page 119.

⁵⁷⁸ Nadia BOUTOUBA et Stéphane BERNATCHEZ, « L'État et la diversité religieuse au Canada: une possible histoire du principe de neutralité de l'État », *Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke* 2013.N° Spécial.9-48.

écoles est suivie d'une réorganisation de celles-ci sur une base linguistique (francophone et anglophone). Deux ans plus tard, en 1999, le Groupe de travail sur la place de la religion à l'école dépose un rapport intitulé *Laïcité et religions : Perspectives nouvelles pour l'école québécoise*, dans lequel il recommande la mise en place d'un enseignement culturel des religions en remplacement des cours d'enseignement religieux et moral donnés jusqu'alors. Le législateur québécois adopte en ce sens en 2005 la Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation, qui vise à rendre les écoles publiques québécoises laïques, notamment en mettant en place le cours *Éthique et culture religieuse*, qui devient obligatoire à la rentrée scolaire de 2008⁵⁷⁹.

Concernant le réseau québécois de l'enseignement privé, il compte 252 établissements en 2012, dont 138 se rattachant à une tradition religieuse⁵⁸⁰. En vertu de la Loi sur l'enseignement privé, les écoles privées sont assujetties au même régime pédagogique que les écoles publiques (art. 30 et 32) et le financement public est assuré à hauteur de 60 % de celui octroyé aux écoles publiques⁵⁸¹. Près de 70 % des écoles privées se déclarent en 2012 rattachées à la religion catholique (97 écoles, 76 877 élèves), 13 % à la religion juive (18 écoles, 7363 élèves), 7 % à la religion évangélique ou protestante (11 écoles, 1088 élèves), 6 % à la religion musulmane (9 écoles, 1928 élèves) et 3 % à la religion orthodoxe (3 écoles,

⁵⁷⁹ Des parents catholiques ont contesté l'enseignement obligatoire du programme, sans succès. *S.L. c. commission scolaire des Chênes*, préc., note 453; La Cour a convenu qu'une école privée catholique ne pouvait se soustraire au programme obligatoire, mais qu'elle pouvait l'enseigner selon une perspective religieuse. *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351; Voir à ce sujet Benjamin L. BERGER, « Religious Diversity, Education, and the "Crisis" un State Neutrality », (2014) 29-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne et Droit et Société* 103-122.

⁵⁸⁰ COMITE SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, *Le fait religieux dans les écoles privées du Québec*, Québec, Ministère de l'Éducation, du Sport et du Loisir, 2012, p. 14.

⁵⁸¹ COMITE SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, préc., note 580.

2276 élèves). Sur une échelle regroupant l'ensemble des élèves du primaire et du secondaire, au public et au privé, les écoles privées rattachées à une religion minoritaire (autre que catholique) regroupent 1,3 % de la totalité des élèves du Québec⁵⁸².

Il convient de souligner que la présence de crucifix dans les institutions québécoises est autorisée de manière « tacite ». La CDPDJ convient toutefois, en 1995, que la présence d'un symbole religieux dans une salle d'audience peut contribuer à diminuer la confiance portée au système de justice par un justiciable non chrétien⁵⁸³. Cependant, elle considère également comme valide juridiquement la présence d'un crucifix dans la salle d'un conseil municipal parce qu'elle estime que, contrairement à une salle de tribunal, les personnes assistant à un conseil de ville ne sont pas dans un état de vulnérabilité, c'est-à-dire « captives, jeunes ou influençables »⁵⁸⁴. En 2008, le rapport gouvernemental *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* recommande explicitement de retirer le crucifix placé au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale du Québec⁵⁸⁵. Le lendemain du dépôt du rapport, l'Assemblée nationale adopte à l'unanimité une motion visant à y conserver le crucifix.

Par ailleurs, si la laïcité de l'État québécois signifie l'absence de préférence religieuse, il ne s'agit pas d'une « neutralité bienveillante » qui favoriserait une religion majoritaire, mais bien d'une « neutralité réelle », parce qu'elle vise à protéger réellement et de manière égale la

⁵⁸² *Id.*, p. 12.

⁵⁸³ CDPDJ, *Les symboles et rituels religieux dans les institutions publiques*, Montréal, CDPDJ, 1999. Résolution CP-227, 21 juin 1995.

⁵⁸⁴ CDPDJ, *Mouvement laïque québécois et C.T. c. Ville de Montréal-Arrondissement de Verdun*, 2008.

⁵⁸⁵ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 271.

liberté de religion⁵⁸⁶. Pour la Cour suprême du Canada, « la neutralité réelle exige que l'État ne favorise ni ne défavorise aucune religion et s'abstienne de prendre position sur ce sujet »⁵⁸⁷. L'exigence de la laïcité, notamment dans les écoles, vise à s'assurer que personne ne puisse invoquer des motifs religieux pour faire taire les opinions des autres⁵⁸⁸. Ainsi, la jurisprudence post-*Chamberlain* (de 2002 à aujourd'hui) montre que pour poser une exigence de neutralité religieuse à l'État, les tribunaux québécois et canadien peuvent désormais s'appuyer directement sur le principe de laïcité, mais que cet appui se fait en concordance avec le droit à la liberté de religion.

3.2.3. L'exigence de neutralité pour l'agent public

Nous souhaiterions maintenant étudier les exigences de neutralité qui sont imposées aux agents publics français et québécois. Sur ce point précis, on peut noter des différences importantes sur le plan du droit positif entre les deux contextes. Cependant, bien que le droit québécois soit actuellement plus permissif que le droit français, il n'en reste pas moins que plusieurs débats ont été menés au cours des dernières années, débats qui laissent présager une certaine remise en question de ces réponses dès lors jugées « trop » accommodantes.

3.2.3.1. L'exigence de neutralité pour l'agent public en France, un devoir de réserve

En France, la laïcité de l'État signifie que les services publics doivent être neutres. Un agent public ne peut prendre parti ouvertement sur le plan religieux dans l'exercice de ses fonctions

⁵⁸⁶ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 137.

⁵⁸⁷ *Id.*

⁵⁸⁸ *Chamberlain c. School District n°36*, préc., note 455, par. 19.

en vertu des exigences de laïcité⁵⁸⁹. Le Conseil d'État mentionne d'ailleurs qu'un agent public ne peut faire du prosélytisme au travail en utilisant quelques moyens de communication que ce soit⁵⁹⁰. L'État laïque protège les convictions religieuses des agents publics⁵⁹¹; en contrepartie, ces derniers, en tant que représentants de celui-ci, évitent de les manifester⁵⁹² ou de faire de la propagande sur leur lieu de travail⁵⁹³. Le fonctionnaire ne peut, compte tenu du principe de laïcité, afficher ses préférences religieuses, sous peine de manquement à ses obligations⁵⁹⁴. En droit français, cela signifie qu'un agent public ne peut porter un signe religieux dans l'exercice de ses fonctions⁵⁹⁵. Depuis 1886, l'enseignement dans les écoles publiques doit être confié à un personnel laïque⁵⁹⁶ qui ne doit notamment pas afficher *visuellement* ses croyances religieuses ; il lui est strictement interdit, en conséquence, de porter un signe religieux.

⁵⁸⁹ V. KONDYLLIS, *Le Principe de neutralité dans la fonction publique*, coll. Bibliothèque de droit public, LGDJ, 1994, p. 3 et 4; H. VAN OOIJEN, *Religious Symbols in Public Functions. A Comparative Analysis of Dutch, English and French Justifications for Limiting the Freedom of Public Officials to Display Religious Symbols*, Utrecht, Intersentia, coll. School of Human Right Research, 2012, p. 175 et suiv.; P.-H. PRELOT, préc., note 21 à la page 430; D. KOUSSENS, préc., note 21, p. 141.

⁵⁹⁰ Selon le Conseil d'État, « le fait d'utiliser des moyens de communication du service au profit de l'Association pour l'unification du christianisme mondial [...] constituait un manquement au principe de laïcité et à l'obligation de neutralité qui s'impose à tout agent public ». C.E. 15 octobre 2003, M. Jean-Philippe Odent, n°244428, p. 3. D. KOUSSENS, préc., note 21, p. 141.

⁵⁹¹ Le droit du travail français contient plusieurs dispositions qui s'inscrivent dans une perspective de non-discrimination au regard des croyances religieuses. L'art. L. 1132-1 du Code du travail stipule qu'« aucune personne ne peut être écartée d'une procédure de recrutement ou de l'accès à un stage ou à une période de formation en entreprise, aucun salarié ne peut être sanctionné, licencié ou faire l'objet d'une mesure discriminatoire, directe ou indirecte [en raison de ses] convictions religieuses. » Voir à ce sujet Philippe AUVERGNON, « L'expression des convictions religieuses sur le lieu du travail », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014 aux pages 36-37.

⁵⁹² Art. 6 de la loi du 13 juillet 1983 :

« Aucune distinction, directe ou indirecte, ne peut être faite entre les fonctionnaires en raison de leurs opinions politiques, syndicales, philosophiques ou religieuses [...] »

⁵⁹³ C.E., 8 décembre 1948, *Delle. Pasteau*, *Rec. Leb.* p. 464. D. KOUSSENS, préc., note 21, p. 141.

⁵⁹⁴ CAA Lyon, 27 novembre 2003. *Id.*; P. AUVERGNON, préc., note 591 à la page 49.

⁵⁹⁵ Une infirmière qui souhaitait porter une charlotte médicale en remplacement de son foulard a été sanctionnée pour atteinte au principe de neutralité. TA Cergy Pontoise 12 déc. 2008 Najatt Kaddouri, n° 054004. Voir J.-M. WOERHLING, préc., note 250 à la page 574; S. BRACONNIER, *Droit des services publics*, coll. Thémis droit public, Paris, PUF, 2003, p. 274.

⁵⁹⁶ Art. 17 de la loi du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire :

Cette interdiction a été énoncée dans une circulaire datée du 12 décembre 1989 qui souligne que « dans l'exercice de leurs fonctions, les enseignants, du fait de l'exemple qu'ils donnent explicitement ou implicitement à leurs élèves, doivent impérativement éviter toute marque distinctive de nature philosophique, religieuse ou politique »⁵⁹⁷. C'est cependant en 1999, dans une affaire concernant le port de signes religieux par les agents publics, que le droit français se saisit plus directement de cette problématique. Julie Marteaux, concernée dans cette affaire, est de confession musulmane et est recrutée à titre de « surveillante d'externat intérimaire » à plein temps au collège Jules-Ferry de Bogny sur Meuse, où elle porte un hijab durant ses heures de travail. Le 24 février 1999, le recteur de l'académie de Reims met fin à ses fonctions au motif qu'elle refuse de retirer son signe religieux durant ses heures de travail. Les juges administratifs de premier degré saisissent le Conseil d'État d'une demande d'avis sur cette affaire, jugeant que celle-ci renvoie à des questions importantes en droit.

Trois questions sont soumises au Conseil d'État :

1. Les exigences tenant aux principes de la laïcité de l'État et de la neutralité des services publics qui fondent l'obligation de réserve incombant à un agent public, doivent-elles être appréciées en fonction de la nature des services publics concernés ;
2. Dans le cas du service public de l'enseignement, convient-il de distinguer suivant que l'agent assure ou non des fonctions éducatives et, dans cette éventualité, suivant qu'il exerce ou non des fonctions d'enseignement ;
3. Convient-il, dans certains cas, d'opérer une distinction entre les signes religieux selon leur nature ou le degré de leur caractère ostentatoire.

Dans cette décision *M^{lle} Marteaux* du 3 mai 2000, le Conseil d'État souligne que le fait qu'un agent public porte un signe religieux, alors qu'il est en fonction, constitue un manquement à

« dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque ».

⁵⁹⁷ *JO*, 15 décembre 1989, p. 15577. La date du 12 décembre 1989 est importante. La circulaire a été publiée en réponse à la controverse soulevée le 18 septembre 1989, aussi appelée l'« affaire des foulards ». Concernant la circulaire, voir P.-H. PRELOT, *préc.*, note 21 à la page 1761.

ses obligations⁵⁹⁸. À la première question, le Conseil reconnaît qu'« il résulte des textes constitutionnels et législatifs que le principe de liberté de conscience ainsi que celui de la laïcité de l'État et de neutralité des services publics s'appliquent à l'ensemble de ceux-ci ». Le Conseil confirme en ce sens que le port de signes religieux est incompatible *en lui-même* avec le respect des obligations relatives à la neutralité religieuse de l'État : « [...] le principe de laïcité fait obstacle à ce qu'ils [les agents du service public] disposent, dans le cadre du service public, du droit de manifester leurs croyances religieuses ».

Concernant la deuxième question, pour le juge administratif, le fait pour un agent du service public, chargé ou non de fonctions d'enseignement, de porter « un signe destiné à marquer son appartenance à une religion, constitue un manquement à ses obligations ». Relativement à la troisième question, les agents du service public sont donc tenus à respecter strictement la neutralité religieuse de l'État, ce qui veut dire l'obligation d'*afficher* cette neutralité⁵⁹⁹ ; cela renvoie à « un signe destiné à marquer son appartenance à une religion ». Il y a ainsi un devoir de réserve pour les agents publics, le signe religieux étant perçu comme un marqueur délibéré de non-respect de la neutralité des services publics. Par ailleurs, cette nouvelle jurisprudence reçoit une application étendue et confirme la conception restrictive de la neutralité dans trois décisions rendues de 2001 à 2003⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ *Mlle Marteaux*, préc., note 6. *RFDA*, 2001, p. 146, concl. R. Schwartz; *RRJ*, 2001, p. 2107, note G. Armand; *AJDA*, 2000, p. 602, chron. M. Guyomar et P. Colin; *D*, p. 747, note G. Koubi.

⁵⁹⁹ Dounia BOUZAR, *Laïcité, mode d'emploi. Cadre légal et solutions pratiques: 42 études de cas*, Paris, Eyrolles, 2011, p. 34; Jean BARTHELEMY, « La liberté de religion et le service public », *RFDA* 2003.1066 et suiv., 1069.

⁶⁰⁰ CAA, Nantes, 28 décembre 2001, *Département du Cher*, *AJFP*, 2002, p. 45-46, note O. Guillaumont; à propos d'une assistance maternelle; Conseil des prud'hommes, Argenteuil, 22 novembre 2002, n°575/02, *Zaoui c./ Mairie d'Argenteuil*, à propos d'une animatrice sportive; CAA, Lyon, 27 novembre 2003, *Najet Ben Abdallah*, *AJDA*, 2004, p. 154, note F. Melleray; *AJFP*, 2004, p. 88, note J. Mekhantar et F. Lemaire.

Cette problématique fait l'objet de certaines décisions devant la CEDH depuis le début des années 2000. Un regard sur les affaires de port de signes religieux portées devant la CEDH en provenance de pays européens autres que la France est important en raison de l'influence qu'elles exercent sur le contexte français. Dans plusieurs pays européens, la question du port de signes religieux musulmans est comprise sur le plan juridique en fonction des droits de la personne⁶⁰¹. Depuis le début des années 2000, on note une augmentation du nombre d'affaires reliées à la place du religieux dans l'espace public dans de nombreux pays européens⁶⁰².

⁶⁰¹ Voir à ce sujet Dominic MCGOLDRICK, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, Brussels, Bruylant, 2006.

⁶⁰² La Cour constitutionnelle allemande a conclu à l'autorisation du port de signes religieux pour les employés de l'État dans la mesure où le fonctionnaire ne se livre pas à du prosélytisme. Décision du 27 janvier 2015 (1 BvR 471/10 et 1BvR 1181/109). Le débat allemand sur le port du foulard suscite plusieurs questionnements concernant la conciliation entre la protection de la liberté de religion et l'exigence de neutralité de l'État. Voir à ce sujet Joyce Marie MUSHABEN, « Women Between a Rock and a Hard Place State Neutrality vs EU Anti-Discrimination Mandates in the German Headscarf Debate », (2013) 14-09 *German Law Journal* 1757-1785; En 2011, dans l'arrêt *Lautsi c./ Italie*, la CEDH a considéré que la présence de crucifix sur les murs des écoles publiques italiennes ne constituait pas une atteinte à la liberté de religion des élèves, étant donné que le crucifix est un signe « essentiellement passif » et qui convenait, au nom de la marge nationale d'appréciation, la présence de signes religieux dans les écoles publiques. Voir *Lautsi et autres c./ Italie*, CEDH, 18 mars 2011; En Espagne, la Cour suprême de Madrid a rendu une décision le 15 octobre 2002 concernant les signes religieux dans les écoles publiques, selon laquelle il revenait aux conseils des écoles de décider du maintien ou non de ceux-ci, indiquant que ces symboles sont « ceux d'une religion déterminée et que cela peut s'analyser comme la manifestation de la confessionnalité de l'État, avec pour corollaire la violation du droit fondamental à la liberté de religion ». Cité dans C. BENELBAZ, préc., note 475, p. 163; Au Royaume-Uni, le port des turban sikhs a été tranchée de manière permissive par la Chambre des Lords dès le début des années 1980, dans l'arrêt *Mandla v. Lee*. Voir à ce sujet V. AMIRAUX, préc., note 199; En Suède, la distinction est faite entre hijab, la burqa et le niqab. Alors que le premier est admis à l'école, les deux suivants ne le sont pas. Voir à ce sujet C. BENELBAZ, préc., note 475, p. 164; Aux Pays-Bas, la question du port de signes religieux dans les écoles est comprise sous l'angle de la discrimination. Le hijab est toléré, « à moins que des raisons fonctionnelles ne s'y opposent (comme l'assiduité à certains cours, etc.) ». Voir *Id.*, p. 165; Voir aussi Bérengère MASSIGNON, *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

Deux affaires en particulier portent directement sur le port du hijab : les arrêts *Dahlab*⁶⁰³, en 2001, et *Leyla Şahin*⁶⁰⁴, en 2005. Dans l'arrêt *Dahlab*, la Cour reconnaît qu'il y a incompatibilité entre le port d'un signe religieux par une enseignante et le respect pour celle-ci de la neutralité religieuse des écoles suisses. D'une part, la Cour admet qu'« il est bien difficile d'apprécier l'impact qu'un signe extérieur fort tel que le port du foulard peut avoir sur la liberté de conscience et de religion »⁶⁰⁵ sur les élèves. Cependant, elle tranche en mentionnant qu'une enseignante est une représentante de l'État et que l'interdiction faite à celle-ci de porter un foulard dans le cadre de son activité d'enseignement constitue une mesure « nécessaire dans une société démocratique »⁶⁰⁶. Dans l'arrêt *Leyla Şahin*, la Cour confirme l'interdiction du port de signes religieux musulmans dans les universités turques au nom du principe de laïcité présent en droit turc. Selon elle, « [...] dans un tel contexte [celui du principe de laïcité tel qu'interprété par la Cour constitutionnelle turque], l'on peut comprendre que les autorités compétentes aient voulu préserver le caractère laïque de leur établissement et ainsi estimer comme contraire à ces valeurs le fait d'accepter le port de tenues religieuses, y compris, comme en l'espèce, celui du foulard islamique »⁶⁰⁷.

⁶⁰³ CEDH, 15 février 2001, *Dahlab c./ Suisse*, Req. n°42393/98; AJDA, 2001, p. 482, note J.-F. Flauss; RFDA, 2003, p. 536, note N. Chauvin.

⁶⁰⁴ CEDH, (Grande chambre), 10 novembre 2005, *Leyla Şahin c./ Turquie*, Req. n°44774/78; AJDA, 2006, p. 315, note G. Gonzalez; RTDH, 2006, p. 183, note L. Burgorgne-Larsen et E. Dubout; CEDH, (arrêt de section), 29 juin 2004, *Leyla Şahin c./ Turquie*, Req. n°44774/98; DA, 2004, p. 33, note M. Lombard; JCPA, 2004, 1831, note C. Gauthier.

⁶⁰⁵ CEDH, 15 février 2001, *Dahlab c./ Suisse*, Req. n°42393/98, p. 14.

⁶⁰⁶ *Id.*, p. 15.

⁶⁰⁷ CEDH, (Grande chambre), 10 novembre 2005, *Leyla Şahin c./ Turquie*, Req. n°44774/78, par. 116. Voir à ce sujet Frédérique AST, « La capacité de l'Europe à accommoder les autres cultures: la diabolisation de l'interculturalisme? Symposium international sur l'interculturalisme » (25 mai 2011); Martine LOMBARD, « La CEDH et le port de signes religieux », DA 2004.4; Pour une analyse critique de l'argument relatif à la nécessité de préserver la neutralité de l'université dans le contexte religieux turc, voir Murat BOROVALI, « Islamic Headscarves and Slippery Slopes », (2009) 30-6 *Cardozo Law Review*.

Ces deux décisions sont motivées par la marge nationale d'appréciation que la Cour laisse aux États lorsqu'il est question de liberté de religion. Selon la Cour, « lorsque se trouvent en jeu des questions sur les rapports entre l'État et les religions, sur lesquelles de profondes divergences peuvent raisonnablement exister dans une société démocratique, il y a lieu d'accorder une importance particulière au rôle de décideur national »⁶⁰⁸. Il revient ainsi aux autorités nationales, en vertu du principe de subsidiarité, de prendre les mesures jugées nécessaires et appropriées en matière de relations entre l'État et les religions. Cette marge nationale d'appréciation révèle une absence de consensus au sein des pays européens concernant les enjeux liés à la visibilité du religieux dans l'espace public, particulièrement concernant le port de signes religieux⁶⁰⁹. Il semble bien que ce soit la question précise de la limitation et des justifications pouvant y être apportées qui représente le point de friction des tensions dans la régulation juridique du religieux en Europe⁶¹⁰. Pour Gérard Gonzalez, la persistance de l'utilisation de la marge d'appréciation dans les affaires liées à la liberté de

⁶⁰⁸ CEDH, (Grande chambre), 10 novembre 2005, *Leyla Şahin c./ Turquie*, Req. n°44774/78, par. 109. La première utilisation de la marge nationale d'appréciation laissée aux États nationaux remonte à l'arrêt de la CEDH du 25 novembre 1996, *Wingrove c./ Royaume-Uni*, Req., n°17419/90, RTDH, 1997, p. 713, note J.-M. Larralde. Voir également à ce sujet Gérard GONZALEZ, « La Convention européenne des droits de l'homme: développement d'une conception européenne de la liberté de religion », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013; Laurence BURGORGUE-LARSEN et Édouard DUBOUT, « Le port du voile à l'université. Libres propos sur l'arrêt de la Grande Chambre "Leyla Sahin c. Turquie" du 10 novembre 2005 », *Revue trimestrielle des droits de l'homme* 2006.66.183-215; Jean-Paul WILLAIME, « La prédominance européenne d'une laïcité de reconnaissance des religions », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014; P. PORTIER, préc., note 248 à la page 390.

⁶⁰⁹ Voir à ce sujet Emmanuelle BRIBOSIA et Isabelle RORIVE, « Le voile à l'école une Europe divisée », *RTDH* 2004.60.

⁶¹⁰ Pour un portrait détaillé de ce dissensus européen relativement à la conciliation entre liberté de religion et laïcité, on peut consulter Lorenzo ZUCCA, *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford, OUP, 2012; Céline MATHIEU, Paul DE HERT et Serge GUTWIRTH, « Le port de signes convictionnels par les agents publics », dans Marie-Claire FOLETS et Jean-Philippe SCHREIBER (dir.), *Les assises de l'interculturalité/De Rondetafels van de nterculturaliteit/The Round Tables on Interculturalism*, Bruxelles, Larcier, 2013 à la page 350 à 354.

religion démontre l'idée selon laquelle la CEDH est toujours en recherche d'une théorie opérationnelle et adéquate de la liberté de religion dans le contexte européen, très diversifié⁶¹¹.

3.2.3.2. *L'exigence de neutralité pour l'agent public au Québec, une présomption de neutralité*

En droit québécois et canadien, le port de signes religieux est autorisé tant pour les agents publics que pour les élèves des établissements scolaires⁶¹². L'art. 10 de la Loi sur la fonction publique mentionne toutefois que le fonctionnaire québécois doit faire « preuve de neutralité politique dans l'exercice de ses fonctions »⁶¹³, de même que les art. 113 et suivants de la *Loi sur l'emploi dans la fonction publique* s'appliquant aux fonctionnaires fédéraux⁶¹⁴. La Cour suprême du Canada a confirmé cette neutralité *politique* en ne discutant toutefois pas directement la neutralité religieuse⁶¹⁵. Pour sa part, l'art. 37 de la Loi sur l'instruction publique du Québec mentionne que « le projet éducatif de l'école doit respecter la liberté de conscience et de religion des élèves, des parents et des membres du personnel de l'école ».

Ce n'est que la jurisprudence constitutionnelle qui clarifie les exigences relatives à la neutralité religieuse pour les agents publics. Dans l'arrêt *Grant*, en 1995, la Cour fédérale autorise le port d'un signe religieux (le turban) par un policier de la Gendarmerie royale du Canada (police

⁶¹¹ G. GONZALEZ, préc., note 608 à la page 483; Voir aussi à ce sujet Julie RINGELHEIM, « Rights, religion and the public sphere: the European Court of Human Rights in search of a theory? », dans Lorenzo ZUCCA et Camil UNGUREANU (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

⁶¹² *Grant c. Canada (Procureur général)*, préc., note 11; *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11.

⁶¹³ *Loi sur la fonction publique*, L.R.Q., chapitre F3.1.1.

⁶¹⁴ *Loi sur l'emploi dans la fonction publique*, L.C., 2003, ch. 22, art. 12 et 13.

⁶¹⁵ *Fraser c. C.R.T.F.P.*, [1985] 2 R.C.S. 455.

montée)⁶¹⁶. Selon elle, la neutralité de l'État doit s'incarner dans l'exercice de celui-ci et au sein des politiques publiques, non par la tenue vestimentaire des employés de l'État. Il y a une présomption de neutralité qui est respectée, à moins que l'agent public ne l'enfreigne explicitement par du prosélytisme dans l'exercice de ses fonctions⁶¹⁷.

La CDPDJ produit deux rapports, en 2008 et en 2010, dans lesquels elle mentionne notamment que le port d'un signe religieux, en l'occurrence le hijab, ne représente pas une raison suffisante pour constituer un manquement aux obligations relatives à la neutralité religieuse de l'État. Pour la Commission, « la détermination religieuse ou non du port du hijab relève de la personne qui le porte »⁶¹⁸. Le seul fait qu'un agent public porte un signe religieux musulman ne peut permettre de conclure que le service reçu sera touché de quelque façon de ce soit : il serait erroné, selon la CDPDJ, de considérer que « la neutralité de l'institution publique est remise en cause [tant que le] *service offert demeure neutre* »⁶¹⁹. C'est le service rendu qui doit être neutre, non la tenue vestimentaire de la personne qui le donne.

En ce sens, il y a une interdépendance consacrée juridiquement entre le respect de la liberté de religion et celui de la neutralité religieuse de l'État⁶²⁰. En effet, les motifs justifiant des règles

⁶¹⁶ *Grant c. Canada (Procureur général)*, préc., note 11.

⁶¹⁷ « Rien ne prouve que quiconque ait subi une atteinte à sa liberté ou sécurité en raison du port du turban par les deux agents de la GRC, ou ait ressenti une crainte raisonnable de partialité à cause de cette atteinte ». *Id.*, 5.

⁶¹⁸ CDPDJ, préc., note 500, p. 9; CDPDJ, *Avis sur les directives de la régie de l'assurance maladie du Québec en matière d'accommodement raisonnable*, Montréal, 2010, p. 3.

⁶¹⁹ CDPDJ, préc., note 618, p. 5. Nous soulignons.

⁶²⁰ *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, préc., note 10, 336-337; *Saumur et al. c. Procureur général du Québec*, préc., note 290, 299; *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351, par. 47.

de droit, des pratiques institutionnelles et l'action de l'État ne peuvent être religieux⁶²¹. Qui plus est, la liberté de religion doit s'interpréter « dans le contexte d'une société laïque » pour la Cour suprême du Canada⁶²². C'est par le droit à la liberté de religion que s'impose le respect de la laïcité en droit constitutionnel canadien⁶²³. On peut dire que la neutralité religieuse de l'État est le « corollaire » de la protection de la liberté de religion⁶²⁴. Pour la CDPDJ, l'un ne va pas sans l'autre : « [...] le but même de la protection garantie en vertu de la liberté de religion est d'empêcher l'État d'imposer aux citoyens une conception religieuse particulière »⁶²⁵. Cette interdépendance entre laïcité et liberté de religion est favorisée par « l'institutionnalisation de la laïcité » par l'adoption de la Charte québécoise en 1975 et de la *Charte canadienne* en 1982. En effet, l'entrée en vigueur des deux chartes et la jurisprudence liée à la liberté de religion qui s'ensuit permettent de consacrer la laïcité comme principe jurisprudentiel, voire comme « valeur constitutionnelle » en droit québécois et canadien⁶²⁶. Celle-ci permet d'assurer un espace public ouvert à tous où les religions sont des voix parmi d'autres⁶²⁷. La laïcité ne signifie donc pas que les opinions religieuses n'ont plus droit de s'exprimer dans l'espace public⁶²⁸.

⁶²¹ R. c. *Edwards Books and Art Ltd.*, préc., note 454, 738.

⁶²² *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351, par. 47.

⁶²³ *Chamberlain c. School District n°36*, préc., note 455, par. 19.

⁶²⁴ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 1.

⁶²⁵ CDPDJ, *Commentaires sur le document gouvernemental Parce que nos valeurs, on y croit. Orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodements religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'État*, 16 octobre 2013, p. 7.

⁶²⁶ R. c. *N.S.*, préc., note 420, par. 60.

⁶²⁷ *Id.*, par. 73.

⁶²⁸ *Chamberlain c. School District n°36*, préc., note 455, par. 19.

En droit québécois, la laïcité n'est pas *en soi* une justification raisonnable pour limiter la liberté de religion⁶²⁹. La finalité de la laïcité n'est pas de transformer les institutions publiques en espaces neutres d'où la religion devrait être exclue⁶³⁰. En droit québécois et canadien, « la neutralité est celle des institutions et de l'État, non celle des individus »⁶³¹. La poursuite « de valeurs laïques implique le respect du droit d'avoir et de professer des convictions religieuses différentes »⁶³².

Cette neutralité protectrice de la liberté de religion rejoint la théorie de la laïcité, aussi appelée « laïcité ouverte », défendue notamment par Jocelyn Maclure et Charles Taylor, où la finalité de celle-ci est le respect de l'égalité morale des personnes et la protection de la liberté de conscience⁶³³. Selon cette conception, l'État ne peut ni imposer une conduite religieuse, ni favoriser ou défavoriser des convictions religieuses, cela afin de respecter l'égalité de protection de la liberté de religion. Il doit être neutre en matière de convictions de conscience et de conceptions de la vie bonne⁶³⁴. La régulation publique de la religion doit alors s'appuyer sur un « stock de valeurs et de principes » que tous peuvent partager, indépendamment de leurs convictions profondes⁶³⁵ ; la laïcité doit s'appuyer sur cette raison publique⁶³⁶. La neutralité religieuse de l'État est un *moyen* permettant de poursuivre la *finalité* de la laïcité qu'est l'égalité

⁶²⁹ R. c. N.S., préc., note 420, par. 2. « Une réponse laïque obligeant les témoins à laisser de côté leur religion à l'entrée de la salle d'audience est incompatible avec la jurisprudence et la tradition canadienne, et restreint la liberté de religion là où aucune limite n'est justifiable ».

⁶³⁰ *Id.*, par. 31.

⁶³¹ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, préc., note 456, par. 74.

⁶³² *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351, par. 43.

⁶³³ J. MACLURE et C. TAYLOR, préc., note 474, p. 12.

⁶³⁴ J. RAWLS, préc., note 78.

⁶³⁵ J. MACLURE, préc., note 78 à la page 90.

⁶³⁶ John RAWLS, « The Idea of Public Reason » dans J. RAWLS, préc., note 78, p. 212-254; Charles GIRARD, « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique? », (2009) 34 *Raisons politiques*.

protection de la liberté de religion⁶³⁷. Par ailleurs, cette finalité de la laïcité est confirmée dans *Loyola* en 2015 : « [...] par cette forme de neutralité, l'État confirme et reconnaît la liberté de religion des individus et celle des communautés auxquelles ils appartiennent »⁶³⁸.

3.2.3.3. Une approche permissive mise en doute

Bien que le port de signes religieux soit autorisé en droit québécois pour tous les agents publics, on note cependant, depuis quelques années, la présence de plusieurs recommandations publiques et propositions de loi qui vont dans le sens contraire. Durant la période allant de mars 2006 à mai 2007, on peut assister à une « crise des accommodements raisonnables » où plusieurs cas d'accommodement sont fortement médiatisés, contribuant à donner l'impression que la situation concernant la gestion de la diversité religieuse est devenue incontrôlable⁶³⁹, plus d'une quarantaine de cas ou affaires concernant des accommodements raisonnables étant rapportés dans les médias⁶⁴⁰. S'installe alors, au printemps 2006, un phénomène au sein de la

⁶³⁷ J. MACLURE et C. TAYLOR, préc., note 474, p. 40. Pour Maclure et Taylor, la neutralité religieuse de l'État et la séparation des Églises et de l'État sont deux *moyens* afin de poursuivre les deux *finalités* de la laïcité que sont le respect de l'égalité morale des personnes et la protection de la liberté de conscience et de religion.

⁶³⁸ *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351, par. 44.

⁶³⁹ La critique d'une approche permissive a débuté durant la période 2004-2005, marquée au Québec par la réception de la loi française de 2004 concernant l'interdiction du port de signes religieux dans les écoles publiques. Cette mesure d'interdiction et le principe de laïcité sur lequel elle s'est appuyée ont été relativement bien reçus par une partie de la classe politique québécoise. Voir Daniel WEINSTOCK, « La "crise" des accommodements raisonnables au Québec: hypothèses explicatives », (2007) 9-1 *Éthique publique*, 40; G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 53.

⁶⁴⁰ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 53. Pour ne mentionner que les plus médiatisés: une salle de sport dont les fenêtres ont été givrées pour ne pas gêner des juifs hassidiques passant dans la rue attenante (novembre 2006); une cabane à sucre où des clients se sont fait expulser pour la tenue d'une prière musulmane (mars 2007); la Société d'assurance automobile du Québec qui accorde un changement d'évaluateur à un juif hassidique qui refusait d'être évalué par une femme (février 2007). L'analyse détaillée à ce sujet dans le rapport Bouchard-Taylor a cependant très bien démontré la distorsion entre la réalité et la représentation médiatique de celle-ci. D'ailleurs, de 2003 à 2007, l'espace consacré par l'ensemble des médias québécois aux communautés culturelles a été multiplié par 11 (hausse de 1142%) selon la firme d'analyse en communication Influence Communication.

population québécoise selon lequel les demandes d'accommodements sont dès lors perçues comme des privilèges et des atteintes aux valeurs québécoises fondamentales. Sur les plans juridique et théorique, c'est l'éthique du pluralisme qui est mise en débat.

3.2.3.4. *La crise des accommodements raisonnables : un tournant*

La controverse publique sur les accommodements raisonnables de 2007-2008 prend de l'ampleur au point où le gouvernement du Québec décide de créer une commission de consultation sur les accommodements reliés aux différences culturelles le 8 février 2007, commission présidée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor⁶⁴¹. Selon le rapport issu des travaux de la Commission, intitulé *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, la « crise des accommodements » est d'abord et avant tout une crise des perceptions. En vertu des analyses spécialisées commandées par la Commission, la situation concernant les pratiques d'accommodement dans les institutions publiques est jugée contrôlée⁶⁴². La nature de la crise se fonde sur l'impression d'une absence de balises juridiques et sur la constitution d'un malaise chez la majorité francophone relativement à l'expression du religieux minoritaire.

⁶⁴¹ Gérard Bouchard est sociologue, historien et professeur à l'Université du Québec à Chicoutimi. Il a écrit de nombreux ouvrages sur la société québécoise, le nationalisme et les collectivités territoriales sur le continent américain. Charles Taylor est philosophe et professeur à l'Université McGill. Il est reconnu comme étant l'un des intellectuels canadiens les plus réputés internationalement. Il a écrit de nombreux ouvrages sur l'identité, le multiculturalisme et la démocratie moderne.

⁶⁴² Maryse POTVIN, *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables*, Rapport remis à M. Gérard Bouchard et à M. Charles Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2008; Thierry GIASSON, Colette BRIN et Marie-Michèle SAUVAGEAU, « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la « crise » des accommodements raisonnables au Québec », (2010) 43-2 *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 379-406.

Cette impression d'absence d'encadrement juridique se construit, selon le rapport, à partir d'une vision négative des accommodements qui se propage dans la population, elle est fondée sur une perception erronée ou partielle des pratiques ayant cours sur le terrain⁶⁴³. En effet, l'analyse détaillée des affaires reliées aux pratiques d'accommodement mentionnées dans les médias révèle que dans plus de 70 % des cas analysés, il existe des distorsions importantes entre la perception publique et la réalité des faits. Le « malaise identitaire » s'explique par l'impression d'un « face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder »⁶⁴⁴. Alors que les membres de la majorité ethnoculturelle craignent d'être submergés par les minorités, celles-ci sont relativement inquiètes de leur avenir. Pour le rapport, la conjonction de ces deux inquiétudes ne favorise pas un climat propice à l'intégration dans l'égalité et la réciprocité.

Afin de répondre à cette crise, le rapport recommande l'adoption d'une politique d'intégration fondée sur l'interculturalisme québécois. On n'y propose « ni rupture, ni virages radicaux », mais on soutient l'approche actuelle en matière d'accommodements raisonnables en réfléchissant en même temps aux autres avenues de résolution des conflits⁶⁴⁵. Une approche au

⁶⁴³ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 18.

⁶⁴⁴ *Id.*; Pour Jean-François Gaudreault-DesBiens, ce malaise s'explique également par le fait que la majorité des Québécois ont été renvoyés, sur le plan religieux, à ce qu'ils ont voulu cesser être. J.-F. GAUDREAU-DESBIENS, préc., note 21 à la page 248; Pour Solange Lefebvre, ce malaise sur le plan religieux s'explique aussi par la culture socioreligieuse centralisatrice du Québec. Solange LEFEBVRE, « Les dimensions socioreligieuses des débats sur les accommodements raisonnables », dans Marie MCANDREW, Micheline MILOT, Jean-Sébastien IMBEAULT et Paul EID (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008 à la page 117.

⁶⁴⁵ Le rapport distingue « accommodement raisonnable », qui relève d'une dimension juridique, d'« ajustement concerté », qui s'inscrit dans le même esprit à titre de pratique d'harmonisation, tout en évitant d'avoir recours à la voie judiciaire. G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125; Sur la question de l'accommodement raisonnable et le droit des femmes, on peut consulter Solange LEFEBVRE et Lori G. BEAMAN, « Protéger les relations entre les sexes: la commission Bouchard-Taylor et l'égalité des femmes », (2012) 2-1 *Revue canadienne de recherche sociale / Canadian Journal for Social Research*; Lori G.

« cas par cas structuré » est privilégiée, qui est basée sur trois axes fondamentaux définissant une approche contextuelle, délibérative et réflexive⁶⁴⁶. Sur le plan de la laïcité, le rapport fait le « pari de la laïcité ouverte », c'est-à-dire un modèle de laïcité qui vise l'équilibre entre la neutralité religieuse de l'État et le respect de l'égalité de protection de la liberté de conscience et de religion. En faisant référence à l'application du principe de laïcité en droit français, le rapport soutient que le Québec doit s'éloigner d'une application rigide de la laïcité. Adoptant une approche pragmatique, les commissaires proposent d'autoriser le port de signes religieux pour les agents publics : « les agents de l'État doivent à notre avis être évalués à la lumière de leurs actes »⁶⁴⁷.

L'interdiction du port de signes religieux peut être justifiée, selon le rapport, seulement si cela constitue une contrainte excessive au bon déroulement et au fonctionnement au sein de l'unité de travail. Il considère qu'il peut être justifié d'interdire le port de signes religieux pour certaines fonctions, soit celles qui nécessitent l'exercice d'un pouvoir de coercition. On peut soutenir, pour appuyer cette proposition nuancée, nous dit le rapport, « que la séparation entre l'Église et l'État doit être marquée symboliquement et qu'il s'agit d'un principe qu'il faut valoriser et promouvoir »⁶⁴⁸. Concernant le port de signes religieux couvrant le visage (niqab et burqa), le rapport considère qu'il est possible d'interdire le port de ces signes à certains

BEAMAN, « Alternatives to Reasonable Accommodation », dans Lori G. BEAMAN (dir.), *Reasonable Accommodation. Managing Religious Diversity*, Vancouver, UBC Press, 2012.

⁶⁴⁶ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 168; Voir également Cécile LABORDE, « Républicanisme critique vs républicanisme conservateur: repenser les «accommodements raisonnables» », (2009) 44-3 *Critique internationale*, 30.

⁶⁴⁷ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 150.

⁶⁴⁸ *Id.*, p. 151.

employés de l'État, en particulier les enseignantes, mais seulement pour des raisons liées à la communication.

Le rapport compte une trentaine de recommandations orientées sur cinq axes : définition de politiques publiques (interculturalisme et laïcité), amélioration des programmes d'intégration (reconnaissance des diplômes des immigrants), bonification de la formation des employés de l'État et des décideurs locaux (formation à la gestion de la diversité culturelle et religieuse), clarification des balises en matière d'accommodements et lutte active aux discriminations. Pour diverses raisons politiques, peu de recommandations sont suivies. Selon certains, le silence législatif qui suit immédiatement le dépôt du rapport Bouchard-Taylor est une grave erreur, laissant place aux discours capitalisant sur l'inquiétude et le malaise identitaire⁶⁴⁹. Malgré cela, on peut tout de même considérer que le « moment Bouchard-Taylor » reste un épisode important de la vie intellectuelle et politique du Québec, au même titre que le rapport Parent dans les années 1960.

3.2.3.5. Des propositions de loi qui visent l'interdiction

Le silence législatif est suivi en 2011 du dépôt du projet de loi n° 94. Celui-ci prévoit, à l'art. 4, que tout accommodement doit respecter la Charte québécoise, « notamment le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et le principe de neutralité religieuse de l'État selon lequel l'État ne favorise ni ne défavorise une religion ou une croyance particulière »⁶⁵⁰. L'art. 6

⁶⁴⁹ Daniel WEINSTOCK, « Réflexions critiques sur le rapport Bouchard-Taylor », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le « raisonnable ». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009, p. 94-112 à la page 95.

⁶⁵⁰ *Projet de loi n°94: Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, préc., note 12.

prévoit que les services publics sont fournis et reçus par des personnes qui ont « le visage découvert lors de la prestation des services ». On y précise également qu'un accommodement doit être refusé si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient. Cette interdiction du port de signes religieux couvrant le visage suscite des craintes chez certains relativement à l'exclusion que cette mesure d'interdiction pourrait engendrer⁶⁵¹. Cependant, après les élections générales de septembre 2012, le projet de loi est abandonné.

Le nouveau gouvernement minoritaire du Québec, élu en septembre 2012, dépose un projet de loi le 7 novembre 2013, le projet de loi n° 60, qui prévoit, en 52 articles, notamment de modifier la Charte québécoise afin d'insérer dans son préambule la mention du caractère laïque de l'État québécois⁶⁵², d'en modifier l'art. 9.1 relativement à l'exercice des droits et libertés dans le respect de ceux d'autrui et de l'ordre public, afin d'ajouter que ceux-ci s'exercent également dans le respect du caractère laïque de l'État québécois⁶⁵³, et d'en modifier l'art. 20.1 en y ajoutant une précision sur l'encadrement des accommodements raisonnables⁶⁵⁴. Les art. 6

⁶⁵¹ V. AMIRAUX, préc., note 401; Chantal MAILLE et Daniel SALEE, « Quebec, Secularism and Women's Rights. On Feminism and Bill 94 », dans Chantal MAILLE et Daniel SALEE (dir.), *Revealing Democracy. Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2013, p. 11-33; Voir également David KOUSSENS, Stéphane BERNATCHEZ et Marie-Pierre ROBERT, « Le voile intégral:analyse juridique d'un objet religieux », (2014) 29-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne et Droit et Société* 77-92.

⁶⁵² Art. 40 du projet de loi n°60 :

« Le préambule de la Charte des droits et libertés de la personne (chapitre C-12) est modifié par l'insertion, après le quatrième alinéa, du suivant :

"Considérant que l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci constituent des valeurs fondamentales de la nation québécoise" ».

⁶⁵³ Art. 41 du projet de loi n°60 :

« L'article 9.1 de cette Charte est modifié par l'addition, à la fin du premier alinéa, de la phrase suivante : "Ils s'exercent également dans le respect des valeurs que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religion et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci, tout en tenant compte des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique" ».

⁶⁵⁴ Art. 42 du projet de loi n°60 :

et 7 reprennent presque mot pour mot l'art. 6 du projet de loi n° 94 concernant la nécessité d'avoir le visage découvert lors de la prestation de services publics.

C'est cependant sur l'art. 5 que se centre le débat public tenu durant l'automne 2013 et l'hiver 2014. Sous le titre de section « Restriction relative au port d'un signe religieux », cet article mentionne ce qui suit :

Un membre du personnel d'un organisme public ne doit pas porter, dans l'exercice de ses fonctions, un objet, tel un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse.

Rapidement, le débat public se divise en deux positions antagonistes : pour ou contre le projet de loi⁶⁵⁵. La première position défend l'idée selon laquelle un agent public doit incarner physiquement la neutralité religieuse de l'État et que, en conséquence, l'interdiction du port de signes religieux peut se justifier. Elle procède alors à une certaine remise en question de cette théorie politique de l'éthique du pluralisme en soutenant la légitimité d'une prépondérance des intérêts collectifs, parmi lesquels figure la laïcité de l'État québécois. Empruntant souvent un argumentaire appartenant à la position dite « républicaine » d'inspiration française, cette position pour l'interdiction de porter des signes religieux dans les établissements publics conçoit l'intégration à la nation québécoise à rebours de celle proposée par la position soutenant une approche permissive. La laïcité québécoise devrait être stricte devant les demandes d'accommodements religieux en étant un « mur de séparation » quant aux projets

« [...] Dans le cas d'un organisme de l'État, un accommodement ne doit pas compromettre la séparation des religions et de l'État ainsi que la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci ».

⁶⁵⁵ Au mois d'octobre 2013, selon un sondage Léger-Le Devoir-The Gazette, 46 % des répondants se disent en faveur du projet de loi n° 60. En mars 2014, l'appui augmente à 51 % (Crop-La Presse) pour rester stable jusqu'à la tenue des élections générales en avril 2014.

politico-religieux contraires au caractère démocratique du Québec⁶⁵⁶. Le Conseil du statut de la femme du Québec appuie le projet de loi, soutenant l'idée que la laïcité de l'État est un moyen efficace de service de la cause de l'égalité entre les hommes et les femmes, notamment concernant les signes religieux musulmans, revenant ainsi sur sa position initiale de 1995⁶⁵⁷. Pour le ministre responsable du projet de loi, un agent public doit incarner les valeurs québécoises et faire primer son identité citoyenne sur son identité religieuse dans l'exercice de ses fonctions⁶⁵⁸. L'interdiction du port de signes religieux se justifie alors par la nécessité d'offrir une plus forte sécurité juridique en établissant des règles claires, en s'inscrivant dans une application stricte de la laïcité et en étant le reflet des valeurs communes, parmi lesquelles figure l'égalité entre les femmes et les hommes.

La position contre le projet de loi soutient que, au contraire, c'est l'acte posé par l'agent public qui doit être neutre, non sa tenue vestimentaire. Cette position s'appuie explicitement sur les fondements théoriques de l'éthique du pluralisme, soutenant que le port de signes religieux est

⁶⁵⁶ Louise MAILLOUX, « Une laïcité menacée », dans Normand BAILLARGEON et Jean-Marc PIOTTE (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011; Pour le ministre responsable du projet de loi, les opposants à la « Charte des valeurs » étaient des alliés objectifs des intégristes religieux. Paul JOURNET, « Charte de la laïcité: «Indispensable» contre l'intégrisme », *La Presse* (11 janvier 2014).

⁶⁵⁷ Marco BELAIR-CIRINO, « Le Conseil du statut de la femme se range dans le camp pro-charte. L'organisme émettra cependant des réserves sur l'interdiction de porter des signes religieux ostentatoires », *Le Devoir* (25 janvier 2014); Déjà en 2007, le Conseil avait entamé un changement de perspective, en proposant de limiter la liberté de religion au nom de l'égalité entre les hommes et les femmes. Voir CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, Québec, 2007; CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, Québec, 2011.

⁶⁵⁸ Commission parlementaire sur le projet de loi n°60, Assemblée nationale du Québec, 15 janvier 2014, Ministre responsable des institutions démocratiques, M. Bernard Drainville :

« Moi, je pense qu'on est au cœur de l'affaire, là, ici, parce que, la question qui se pose justement, c'est, à partir du moment où la personne affiche par son signe son appartenance communautaire, est-ce qu'il n'y a pas un risque, un danger, lorsqu'elle travaille pour l'État, que son appartenance communautaire ait préséance sur son appartenance citoyenne et donc que les décisions qu'elle prend soient guidées davantage par son appartenance communautaire marquée par le port de son signe que par son service public? »

l'expression d'une identité morale qu'il convient de respecter. La reconnaissance des différences reste ainsi la politique adéquate pour une société démocratique marquée par le fait de la diversité culturelle et religieuse. Le parcours québécois de la laïcité l'est plutôt par la volonté politique et pragmatique de protéger la liberté de conscience et de religion⁶⁵⁹. Pour la Fédération des femmes du Québec⁶⁶⁰, l'interdiction du port de signes religieux « s'appuie sur une fausse présomption à savoir que les croyant-es n'adhèrent pas aux valeurs québécoises »⁶⁶¹ en soutenant la position selon laquelle elle défend la cause de toutes les femmes, y compris celles qui portent un signe religieux musulman⁶⁶².

Sur le plan juridique, la CDPDJ intervient publiquement en produisant un rapport qui conclue à la forte probabilité de l'inconstitutionnalité du projet de loi⁶⁶³, orientant le débat public sur les aspects juridiques de l'encadrement du port de signes religieux. Pour le parti politique d'opposition à ce moment, l'autorisation du port de signes religieux pour les agents publics est une question de respect des libertés fondamentales, essentielles dans le cadre d'une société libre et démocratique⁶⁶⁴. La position contre l'interdiction du port de signes religieux se justifie

⁶⁵⁹ Daniel WEINSTOCK, « Laïcité ouverte et laïcité stricte? Une critique de la *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste* », dans Normand BAILLARGEON et Jean-Marc PIOTTE (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011.

⁶⁶⁰ La Fédération des femmes du Québec est un organisme non partisan qui exerce un rôle de concertation et de mobilisation au sein du mouvement des femmes. Elle travaille solidairement et en alliance avec d'autres groupes à la transformation des rapports sociaux de sexe dans toutes les activités humaines pour favoriser le développement de la pleine autonomie des femmes et la reconnaissance véritable de l'ensemble de leurs contributions à la société. [Mission et objectifs]; En ligne : <http://www.ffq.qc.ca/a-propos/qu%E2%80%99est-ce-que-la-ffq/mission/>.

⁶⁶¹ FEDERATION DES FEMMES DU QUEBEC, *Charte des «valeurs québécoises»: Premières réactions de la FFQ*, 2013.

⁶⁶² Michèle ASSELIN, « La Fédération des femmes défend la cause de toutes les femmes! », dans Normand BAILLARGEON et Jean-Marc PIOTTE (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011.

⁶⁶³ CDPDJ, préc., note 625.

⁶⁶⁴ Commission parlementaire sur le projet de loi n°60, Assemblée nationale du Québec, 15 janvier 2014, Député de LaFontaine, M. Marc Tanguay:

alors par le bien-fondé d'une approche juridique pragmatique, d'une laïcité ouverte reconnaissante de la diversité religieuse et par le partage des valeurs québécoises s'inscrivant dans une perspective d'inclusion.

Finalement, après la défaite du Parti Québécois aux élections d'avril 2014, le projet de loi est abandonné par le nouveau gouvernement du Parti libéral. Celui-ci propose un nouveau projet de loi n° 62 intitulé Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes. Il prévoit, d'une part, la reconnaissance expresse de la neutralité religieuse de l'État (art. 1) et, d'autre part, il stipule qu'un membre du personnel d'un organisme public doit faire preuve de neutralité religieuse dans l'exercice de ses fonctions (art. 2). Ce devoir de neutralité pour les membres du personnel d'un organisme public signifie que celui-ci doit « veiller à ne pas favoriser ni défavoriser une personne en raison de l'appartenance ou non de cette dernière à une religion » (art. 2).

En d'autres termes, le projet de loi n'interdit pas le port de signes religieux pour les agents publics, à l'exception de ceux qui couvrent le visage. En effet, l'art. 9 prévoit qu'un agent public doit exercer ses fonctions à visage découvert, de même qu'une personne à qui est fourni un service par un membre du personnel. Cette disposition particulière rejoint certains aspects des projets de loi n° 94 et n° 60 présentés ci-dessus. Concernant les accommodements pour

« Vous avez dit (en s'adressant à l'intervenant) : "L'État n'a pas à entrer dans la chambre à coucher des gens et elle n'a pas à entrer dans leur garde-robe". Pour certains, ce n'est pas compliqué, entre 9 heures et 17 heures, vous pouvez mettre cette partie religieuse de votre identité dans le placard. Vous la reprenez à 17 heures. Et, lorsque l'on croit aux libertés individuelles, comme nous le croyons, on ne peut pas commencer à mettre de côté certains aspects d'une identité qui ne sont pas de facto automatiquement nocifs à un rapport social. »

des motifs religieux (art. 10 à 12), on y prévoit des mesures d'encadrement qui, pour l'essentiel, reprennent ce qui est déjà prévu dans la jurisprudence sur le sujet. Cependant, à ce jour, le projet de loi n'est toujours pas adopté⁶⁶⁵.

3.3. La laïcité traversée par des traditions juridiques

Nous proposons, dans cette dernière section, d'élargir le regard sur la laïcité de l'État en nous intéressant aux deux grandes traditions juridiques traversant les paysages français et québécois, à savoir la tradition civiliste et celle de la common law. Il s'agit de voir en quoi les aspects constitutifs de ces traditions ont été mobilisés lors de débats publics afin d'orienter la laïcité de l'État dans certaines directions plus que d'autres.

3.3.1. Les traditions juridiques de droit civil et de common law

Selon H. Patrick Glenn, on peut définir une tradition juridique comme un ensemble d'informations, de normes et d'éléments constitutifs de l'organisation passée et présente du droit⁶⁶⁶. Dans les sociétés occidentales, on distingue deux traditions juridiques : la tradition de droit civil et celle de la common law⁶⁶⁷. La première, aussi appelée « romano-germanique », est d'origine romaine et est présente en Europe continentale, de même que dans plusieurs pays d'Afrique et d'Amérique. La seconde, d'origine anglaise, est présente en Angleterre, en Amérique du Nord, dans quelques pays d'Afrique et en Australie. Alors que l'on oppose

⁶⁶⁵ En date du 31 août 2016.

⁶⁶⁶ H. Patrick GLENN, *Legal Traditions of the World*, Fifth Edition, Oxford, OUP, 2014, p. 3.

⁶⁶⁷ On distingue sept traditions juridiques dans le monde : l'ancienne tradition grecque, le droit talmudique, le droit civil, le droit islamique, la common law, le droit hindou et la tradition de droit chinois. H. P. GLENN, préc., note 666.

parfois ces traditions, on note tout de même des rapprochements pour une harmonisation, notamment dans le contexte européen⁶⁶⁸.

Une tradition juridique est composée, selon Glenn, de deux dimensions fondamentales : un rapport au passé et une certaine traduction dans le présent⁶⁶⁹. La relation que les acteurs juridiques ou politiques peuvent entretenir avec leur propre tradition juridique varie d'une société à l'autre, mais aussi entre pays partageant la même tradition juridique. Il convient alors de distinguer la tradition juridique de la « culture juridique », entendue comme l'ensemble des représentations archétypales reliées au droit chez des personnes provenant d'une même aire géographique et culturelle⁶⁷⁰. Définie dans une perspective constructiviste, la culture juridique se constitue généralement en lien avec le cadre national⁶⁷¹.

La relation entre tradition juridique et culture juridique ne se fait cependant pas de manière déterministe, contrairement à ce que certains soutiennent quant aux « origines juridiques » et à

⁶⁶⁸ On note d'une part le recours à des principes surplombants au sein de certains pays de common law. Voir à ce sujet Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, « Le juge comme agent de migration de canevas de raisonnement entre le droit civil et la common law », dans Ghislain OTIS (dir.), *Le juge et le dialogue des cultures juridiques*, Paris, Karthala, 2013; D'autre part, on note aussi une certaine codification au sein de ces mêmes pays. Voir Aline GRENON, « Codes et codifications: dialogue avec la common law? », (2005) 46-1-2 *CdeD*; D. FAIRGRIEVE et H. MUIR WATT, préc., note 278.

⁶⁶⁹ H. P. GLENN, préc., note 666, p. 5-7.

⁶⁷⁰ Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, *Les solitudes du bijuridisme au Canada*, Montréal, Éditions Thémis, 2005, p. 40; Voir également Marina KURKCHIYAN, « Perceptions of law and Social Order: A Cross-national Comparison of Collective Legal Consciousness », (2011) 29-2 *Wisconsin International Law Journal* 366-392, 372.

⁶⁷¹ On distingue alors la culture juridique *interne*, soit celle partagée par les principaux acteurs du droit, de la culture juridique *externe*, soit celle partagée publiquement. À des fins d'analyse, nous utilisons de manière équivalente culture juridique et culture juridique externe. Voir à ce sujet H. Patrick GLENN, « The nationalist heritage », dans Pierre LEGRAND et Roderick MUNDAY (dir.), *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

leur caractère déterminant sur l'organisation du droit⁶⁷². L'analyse de la culture juridique permet d'observer, dans un contexte précis, comme lors des débats publics sur le port du hijab, ce qui est « activé » dans la tradition juridique afin de soutenir des propositions. La relation entre tradition et culture juridiques s'effectue alors sous la forme d'une « conscience publique du droit », ce qui suppose qu'une collectivité *pense* le droit⁶⁷³. Le recours aux représentations sociales du droit sert souvent à renforcer la légitimité d'un acte législatif en puisant dans la tradition juridique ce qui est tenu pour acquis concernant le droit et en utilisant des présuppositions sous-jacentes qui ne sont pas mises en doute.

Une analyse de la culture juridique permet de faire ressortir le caractère normatif de certaines représentations sociales constitutives de celle-ci, telles que la légitimité accordée au pouvoir judiciaire ou l'impératif d'une justification empirique⁶⁷⁴. Le concept de culture juridique émerge véritablement à la fin des années 1980, afin de s'intéresser à ce que le droit a de construit et de considérer la part qu'il occupe au sein des représentations sociales d'une collectivité⁶⁷⁵. Pour Michel Rosenfeld, la culture juridique éclaire les relations entretenues par

⁶⁷² Ce déterminisme des origines rappelle la prétention avancée par certains concernant la « supériorité » des pays de common law relativement à la croissance économique dans un environnement capitaliste. Voir à ce sujet Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, « La critique économiste de la tradition romano-germanique », *RTDC* 2010.4.683-704; Pour une défense des origines juridiques, on peut consulter Edwards L. GLAESER et Andrei SHLEIFER, « Legal Origins », *The Quarterly Journal of Economics* 2002.1193-1229.

⁶⁷³ Patricia EWICK et Susan S. SILBEY, « La construction sociale de la légalité », (2004) 6-1 *Terrains & travaux* 112-138; David ENGEL, « How Does Law Matter in the Constitution of Legal Consciousness? », dans A. SARAT et B.G. GARTH (dir.), *How does Law Matter? Fundamental Issues in Law and Society*, Chicago, Northwestern University Press, 1998 à la page 111 et 119. En ce sens, la conscience *publique* du droit suppose l'expression publique d'une représentation, d'une image ou d'une perception du droit et de son rôle en société, par opposition à une conscience *personnelle* du droit, où cette représentation est portée par un individu et est mobilisée dans ses actions impliquant un rapport au droit.

⁶⁷⁴ David DYSENHAUS, « The Public Conscience of the Law », (2014) 43-2 *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 116.

⁶⁷⁵ S. S. SILBEY et P. EWICK, préc., note 60.

les éléments constitutifs du droit de l'État et les éléments constitutifs de la culture d'une société⁶⁷⁶.

3.3.2. La prépondérance du législateur et l'importance de la sécurité juridique au sein de la tradition de droit civil

La tradition juridique civiliste se construit notamment sur la place centrale qu'occupe la codification du droit dans son administration. La présence de plusieurs codes de lois illustre l'idée selon laquelle la construction intellectuelle humaine de l'organisation en société est possible pour des sociétés européennes rompant de manière révolutionnaire avec l'ancien régime⁶⁷⁷. Dans le contexte français, le révolutionnaire code napoléonien de 1804 consacre, en droit français, le prestige accordé à la *loi* comme expression par excellence de la volonté souveraine⁶⁷⁸. Fondée sur l'individualisme moderne, la codification du droit façonne celui-ci à la faveur de principes et de normes cohérents et rationnels⁶⁷⁹. La loi est l'expression de la volonté générale⁶⁸⁰ et, comme le mentionne Portalis aux termes du *Discours préliminaire* : « [...] le droit est moralement obligatoire ; mais par lui-même il n'emporte aucune contrainte ; il dirige, les lois commandent »⁶⁸¹. La codification du droit s'inscrit en ce sens dans une perspective d'unification du droit étatique sur un territoire national : il est un *jus commune*, un droit commun, censé exprimer des normes fondatrices dans les multiples champs juridiques qu'il couvre. Jean Carbonnier suggère en ce sens que le Code civil des Français peut

⁶⁷⁶ Michel ROSENFELD, *The Identity of the Constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture and Community*, London, Routledge, 2010.

⁶⁷⁷ H. P. GLENN, préc., note 666, p. 144.

⁶⁷⁸ Jean LECLAIR, « Le Code civil des Français de 1804 une transaction entre révolution et réaction », (2002) 36-1 *RJT*.

⁶⁷⁹ D. FAIRGRIEVE et H. MUIR WATT, préc., note 278; H. P. GLENN, préc., note 666, p. 142.

⁶⁸⁰ Art. 6 de la DDHC.

⁶⁸¹ Jean-Étienne-Marie PORTALIS, *Discours préliminaire du premier projet de Code civil*, 1801^e éd., Bordeaux, Confluences, 2004.

être représenté comme un « lieu de mémoire » de la culture nationale⁶⁸². Le rôle de la doctrine y est d'ailleurs important, étant donné l'absence de longs jugements de la part des magistrats⁶⁸³. Michel Villey dit d'ailleurs que les juristes, notamment par la doctrine, contribuent à la vitalité d'une tradition juridique : pour un juriste, « décrire, c'est choisir »⁶⁸⁴.

La tradition de droit civil consacre la prépondérance du législateur dans la création du droit ; elle envisage plus difficilement que d'autres traditions juridiques la légitimité démocratique de l'activisme judiciaire provenant des magistrats. La valorisation de cette retenue judiciaire, parfois exprimée par la thèse du « gouvernement par les juges »⁶⁸⁵, s'explique notamment par la méfiance affichée à l'égard des juges lors de la Révolution française, ces derniers faisant partie de la classe de la noblesse sous l'ancien régime⁶⁸⁶. On note une réticence envers l'activisme judiciaire des juges, notamment concernant la censure de l'action législative, contrastante avec les pays de common law, où l'on « prend au sérieux » le contre-pouvoir des juges, tant sur le plan de la culture juridique que sur celui de la théorie du droit⁶⁸⁷. Cependant, il serait erroné de penser que la codification du droit ignore la pratique sociale de celui-ci ou

⁶⁸² Jean CARBONNIER, « Le Code civil », dans Pierre NORA, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 293-315.

⁶⁸³ Marc BILLIAU, « La doctrine et les codes - Quelques réflexions d'un civiliste français », (2005) 46-1-2 *CdeD* 445-461, 445.

⁶⁸⁴ Michel VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1962, p. 292.

⁶⁸⁵ Cette expression d'Édouard Lambert a été consacrée dans son ouvrage de 1921. Édouard LAMBERT, *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux États-Unis. L'expérience américaine du contrôle judiciaire de la constitutionnalité des lois*, [1921] éd., [Girard] D, 2005.

⁶⁸⁶ D. FAIRGRIEVE et H. MUIR WATT, préc., note 278, p. 16.

⁶⁸⁷ Olivier BEAUD, « Reframing a debate among Americans: Contextualizing a moral philosophy of law », (2009) 7 *International Journal of Constitutional Law* 53-68.

que la jurisprudence ne jouit pas d'une attention de plus en plus marquée dans les pays civilistes⁶⁸⁸.

Dans le contexte précis précédant la décision *M^{lle} Marteaux* et l'adoption de la loi de 2004 sur l'interdiction du port de signes religieux en France, l'action législative est notamment motivée par l'idée selon laquelle seul le législateur est en mesure d'offrir des réponses justes et appropriées. Le cadre légal pragmatique adopté par le Conseil d'État en 1989 est fortement critiqué dans certains rapports publics précédant l'adoption de la loi⁶⁸⁹. Le rapport Stasi fait d'ailleurs état de cette critique d'une approche au cas par cas, considérée par les acteurs locaux comme un outil juridique « insuffisant » et manquant de clarté, ajoutant que seule une norme prise à l'échelle nationale semble être la solution juste devant l'hétérogénéité des situations locales⁶⁹⁰. Dans son intervention à l'Assemblée nationale, le premier ministre de l'époque rappelle l'importance du Parlement dans la recherche de réponses à des problématiques sociales : « Le silence de la République sur ce sujet serait aujourd'hui une absence. Il est *naturel* que le Parlement soit appelé à se prononcer »⁶⁹¹. Pour plusieurs députés participant au débat parlementaire sur l'adoption de la loi de 2004, la loi n'est pas seulement la réponse juridique adéquate, elle est aussi, en elle-même, un symbole qui sert à donner des repères par sa valeur pédagogique⁶⁹².

⁶⁸⁸ Philippe JESTAZ, « Source délicate. Remarques en cascade sur les sources du droit », *RTDC* 1993.73 et suiv.

⁶⁸⁹ Jean-Louis DEBRE, *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port de signes religieux à l'école*, Paris, Assemblée nationale, 2003, p. 57.

⁶⁹⁰ B. STASI, préc., note 199, p. 56-57.

⁶⁹¹ M. Jean-Pierre Raffarin, 2^e Séance du mardi 3 février 2004, *Compte-rendu des débats*, Assemblée nationale, Session ordinaire de 2003-2004. Nous soulignons.

⁶⁹² M. Pascal Clément, 2^e Séance du mardi 3 février 2004, *Compte-rendu des débats*, Assemblée nationale, Session ordinaire de 2003-2004 : « Cette loi est le drapeau français dont nous voulons laisser les couleurs

Le cadre légal de 1989 est considéré comme n'offrant pas de sécurité juridique suffisante pour les chefs d'établissements et les décideurs locaux. Une mesure d'application générale, jugée « claire » au regard de l'interdiction ferme qu'elle consacre, est valorisée lors des débats publics précédant l'adoption de la loi, en comparaison à une approche pragmatique, basée sur une appréciation contextualisée. Une mesure d'interdiction générale est alors conçue comme répondant adéquatement à un besoin d'autorité en offrant une homogénéité des pratiques⁶⁹³. La valorisation de la sécurité juridique est d'ailleurs l'une des caractéristiques de la tradition de droit civil, lequel serait, par son aspect déclaratoire et déductif, plus apte à assurer l'ordre et le contrôle en période de crises et d'incertitudes⁶⁹⁴. Une référence à certains principes universaux de droit érigés en expression de la volonté générale offrirait une plus forte sécurité juridique par le caractère autoritaire et anonyme du droit. Ce *style civiliste* constituerait d'ailleurs, selon certains, le trait majeur de cette tradition juridique⁶⁹⁵.

Ainsi, un regard sur la culture juridique exprimée lors de l'institutionnalisation de mesures restrictives concernant le port du hijab permet de clarifier la mobilisation de certaines représentations du droit servant à renforcer l'autorité persuasive désirée afin de soutenir

au-dessus de l'école »; M. Jean-Christophe Cambadélis, 2^e Séance du mardi 3 février 2004, Compte-rendu des débats, Assemblée nationale, Session ordinaire de 2003-2004 : « Le fait que certaines adolescentes manifestent leur fierté à porter le voile ne change rien : la République a encore le droit de penser pour ses enfants ».

⁶⁹³ M. Jean-Pierre Blazy, 2^e Séance du mardi 3 février 2004, Compte-rendu des débats, Assemblée nationale, Session ordinaire de 2003-2004 : « En 1989, soyons clair, Lionel Jospin a sous-estimé les besoins et les tensions et voulu voir dans le règlement au cas par cas prôné par le Conseil d'État un moyen d'apaiser les tensions. On ne peut plus accepter une République au cas par cas.»

⁶⁹⁴ J.-F. GAUDREAU-DESBIENS, préc., note 668 à la page 92.

⁶⁹⁵ Nicholas KASIRER (dir.), *Le droit civil, avant tout un style?*, Montréal, Thémis, 2004. D'ailleurs, les décisions prises par les magistrats civilistes sont généralement très courtes (quelques pages, voire seulement une à deux parfois) et prennent souvent une forme déclaratoire et anaphorique, avec l'énonciation de plusieurs « considérants ».

certaines propositions de loi⁶⁹⁶. La culture juridique repose sur un savoir tacite, un code culturel implicite sur lequel on s'appuie pour effectuer un raisonnement de nature juridique⁶⁹⁷. Ainsi, dans ce contexte de discussions publiques sur la laïcité en France, la place qu'occupe le « légicentrisme » est importante dans la légitimité accordée à l'action législative⁶⁹⁸. Selon le rapport Stasi, le renversement d'une approche pragmatique par une action législative devient inévitable. En effet, en plus « d'isoler les décideurs locaux dans un environnement difficile »⁶⁹⁹, l'approche au cas par cas semble également difficilement compatible avec les exigences en matière de laïcité.

3.3.3. Le Québec, terre de bijuridisme

Le bijuridisme se comprend comme la coexistence, mais aussi l'« interréférentialité » et la mixité de deux traditions juridiques au sein d'un même cadre juridique⁷⁰⁰. Le Québec est l'un des rares États où coexistent les deux traditions juridiques d'origine européenne que sont le droit civil et la common law⁷⁰¹. Au Québec, le droit privé s'inscrit dans la tradition civiliste et le droit public, dans la tradition de la common law. Ce bijuridisme est officiellement institué en 1774 par l'*Acte de Québec*, le pouvoir colonial anglais y consentant, pour des raisons

⁶⁹⁶ Voir à ce sujet: Patrick H. GLENN, « Persuasive Authority », (1987) 32-2 *RD McGill* 261-298.

⁶⁹⁷ J.-F. GAUDREAU-DESBIENS, préc., note 668 à la page 68.

⁶⁹⁸ Concernant la notion de légicentrisme, on peut consulter Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, « The Fetishism of Formal Law and the Fate of Constitutional Patriotism in Communities of Comfort », dans John Erik FOSSUM, Johanne POIRIER et Paul MAGNETTE (dir.), *The Ties that Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2009, p. 301-331.

⁶⁹⁹ B. STASI, préc., note 199, p. 31.

⁷⁰⁰ J.-F. GAUDREAU-DESBIENS, préc., note 670, p. 2; Nous avons discuté de cet aspect bijuridique de la culture juridique québécoise ailleurs. Voir Bertrand LAVOIE, « La tension sociojuridique entre laïcité et multiculturalisme. Un nouvel obstacle au bijuridisme comme point d'ancrage de la culture juridique québécoise », (à paraître) *Recherches sociographiques*.

⁷⁰¹ Il y a seulement 15 autres juridictions dans le monde où coexistent le droit civil et la common law : l'Afrique du Sud, le Botswana, Chypre, l'Écosse, Guyana, Israël, la Louisiane, Malte, Namibie, les Philippines, Porto Rico, Sainte-Lucie, les Seychelles, le Sri Lanka et la Thaïlande.

pragmatiques, à conserver un noyau de préservation de la tradition de droit civil dans la colonie par le maintien de la Coutume de Paris, qui régit le droit privé depuis 1664⁷⁰². Le droit civil québécois s'institutionnalise avec l'adoption du *Code civil du Bas-Canada* en 1866, qui uniformise le droit civil dans ce qui deviendra la province de Québec, et avec l'art. 92 (13) de la *Loi constitutionnelle* de 1867, qui confère aux provinces le droit de légiférer en matière de droit privé. Malgré cela, on note tout de même, à la création de la Cour suprême du Canada, en 1875, une tentative explicite d'uniformisation du droit en vue d'une approche centrée sur la common law, ce que certains comprennent comme une menace d'assimilation du droit civil par la common law⁷⁰³.

Par contre, l'historien du droit Michel Morin démontre que s'installe, vers la fin du XIX^e siècle, une volonté de préservation de la tradition de droit civil chez les juges québécois siégeant à la Cour suprême⁷⁰⁴. Cette volonté d'autonomie du droit civil s'accélère au milieu du XX^e siècle avec un nationalisme juridique où l'on reconnaît l'importance du droit civil par la nomination de nouveaux juges plus attentifs au caractère mixte du droit québécois. Cette volonté de préserver la tradition de droit civil s'effectue par la défense d'une autonomie conceptuelle de cette tradition juridique dans l'ensemble du système juridique canadien. Cette reconnaissance du droit civil consacre en ce sens l'existence véritable de deux « communautés épistémiques » du droit au sein du cadre juridique québécois. Dès lors, les compétences

⁷⁰² Michel MORIN, « Blackstone and the Birth of Quebec's Legal Culture 1765-1867 », dans Wilfrid PREST (dir.), *Re-Interpreting Blackstone's Commentaries A Seminal Text in National and International Contexts*, Oxford, Hart Publishing, 2014.

⁷⁰³ Louis LEBEL et Pierre-Louis LE SAUNIER, « L'interaction du droit civil et de la common law à la Cour suprême du Canada », (2006) 47-2 *CdeD* 179-238.

⁷⁰⁴ Michel MORIN, « Des juristes sédentaires? L'influence du droit anglais et du droit français sur l'interprétation du Code civil du Bas Canada », (2000) 60 *Revue du Barreau* 247-386, 247.

désormais exigées pour répondre à cette complémentarité juridique sont ouvertement valorisées, notamment celle d'aller plus loin dans l'administration du droit que la simple analyse textocentrique de celui-ci⁷⁰⁵. Par l'adoption, en 2000, de la *Loi d'harmonisation du droit fédéral avec le droit civil*, la reconnaissance du bijuridisme dans la législation fédérale permet, selon certains, de renforcer le caractère fédéral du Canada⁷⁰⁶.

3.3.3.1. L'importance du juge et du pragmatisme dans la tradition de la common law

La tradition de la common law s'est développée en Angleterre à l'époque normande, à partir du pouvoir souverain, par l'instauration de cours royales propageant ce droit « commun », construit par les magistrats. Il s'agit d'une tradition juridique qui, entre autres, favorise une réflexion juridique pragmatique à partir d'un droit fondé sur l'expérience et où le juge participe activement à la création du droit. En l'absence de multiples codes de loi, le droit en common law « s'adapte » au fil des décisions juridiques. La jurisprudence y acquiert un prestige inégalé en pays civiliste. Il s'agit d'un droit qui puise sa légitimité sur le passé, accordant la primauté du fait sur le principe ; on dit d'ailleurs que le *common lawyer* ne quitte jamais le monde des faits⁷⁰⁷. À partir d'une analyse serrée des précédents juridiques, la décision d'un juge prend souvent, en common law, la forme d'un récit personnalisé où celui-ci n'hésite pas à intervenir en utilisant parfois un vocabulaire commun afin de soutenir son opinion. Avec des décisions comportant plusieurs dizaines de pages, les jugements en common law affichent ouvertement les désaccords entre les juges, inscrites dans des sections dissidentes personnalisées.

⁷⁰⁵ J.-F. GAUDREAU-DESBIENS, préc., note 668 à la page 49.

⁷⁰⁶ Michel BASTARACHE, *Le bijuridisme au Canada*, coll. *L'harmonisation de la législation fédérale avec le droit civil de la province de Québec et le bijuridisme canadien* (Fascicule n°1), Ottawa, Ministère de la Justice du Canada / Department of Justice Canada, 2001.

⁷⁰⁷ D. FAIRGRIEVE et H. MUIR WATT, préc., note 278, p. 28.

Un pont permanent entre le droit et les faits s'y appuie sur une réflexion juridique fondée sur une éthique de la procédure de jugement (*the ethic of adjudication*)⁷⁰⁸. Le fondement du droit est avant tout une question de procédure basée sur un raisonnement inductif et conséquentialiste. En common law, les réponses juridiques visent souvent à offrir des solutions concrètes en respectant une raison pratique et pragmatique. Les premiers juges en Angleterre sont souvent des hommes d'Église instruits qui favorisent la participation de la population locale à la justice en constituant des jurys, renforçant dès lors la légitimité sociale du pouvoir judiciaire⁷⁰⁹. La théorie politique anglaise envisage peu l'État en tant que concept analytique⁷¹⁰ et consacre rapidement l'indépendance judiciaire comme un élément fondamental d'une démocratie moderne, indiquant par là la légitimité démocratique du pouvoir des juges⁷¹¹. Il s'agit souvent d'une justice de participation où le juge en common law, ancien avocat, « descend dans l'arène » en posant directement des questions aux parties, contrairement au juge civiliste, silencieux et observateur.

Bien que soit présente une tradition juridique québécoise qui est bijuridique, cela ne veut pas dire pour autant que la *culture juridique* québécoise reflète ce bijuridisme. Ce dernier peut se traduire par des représentations publiques du droit de deux manières. D'abord, le bijuridisme peut faire l'objet d'une représentation sous la forme d'une *dualité* entre les deux traditions juridiques auxquelles il se rapporte. Il peut y avoir une conscience publique duelle du droit, où

⁷⁰⁸ H. P. GLENN, préc., note 666, p. 236.

⁷⁰⁹ D. FAIRGRIEVE et H. MUIR WATT, préc., note 278, p. 15.

⁷¹⁰ Olivier BEAUD, « Conceptions of the State », dans Michel ROSENFELD et Andras SAJO (dir.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, OUP, 2012, p. 269-282.

⁷¹¹ Gerald J. POSTEMA, « Philosophy of the Common Law », dans Jules L. COLEMAN, Kenneth Einar HIMMA et Scott J. SHAPIRO (dir.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, OUP, 2004 à la page 58.

s'expriment de manière opposée les deux traditions juridiques sous la forme de « deux solitudes »⁷¹². Exprimée par la métaphore des « compartiments étanches », où les deux traditions juridiques ne devraient pas s'« interinfluencer », ce bijuridisme duel n'oblige aucune interaction entre celles-ci⁷¹³.

Le bijuridisme peut par ailleurs faire l'objet d'une représentation sous la forme d'une *mixité* des deux traditions juridiques auxquelles. L'interaction et les migrations de « style conceptuel » sont alors ouvertement envisagées par une pleine acceptation de l'interpénétration des références juridiques. La « conscience de la fissure » de la culture juridique québécoise est alors assumée et ce bijuridisme mixte peut en ce sens être considéré comme le point d'ancrage de la culture juridique québécoise⁷¹⁴. Cependant, pour Jean-François Gaudreault-DesBiens, des obstacles en matière de connaissances linguistiques et de formation juridique sont encore importants, défavorisant le caractère mixte de la culture juridique québécoise⁷¹⁵.

À ce titre, la régulation publique de la religion semble devenue un obstacle de plus à ce bijuridisme de type mixte. En effet, les débats québécois sur le port du hijab permettent de départager deux positions relatives à la laïcité du point de vue précis de la culture juridique. Il s'exprime d'une part une laïcité se présentant comme une valeur commune, inscrite sous la forme d'un principe constitutif de l'État québécois, prescrivant une interdiction du port de signes religieux pour les agents publics. Comme nous l'avons vu, on peut dire qu'il s'agit d'une

⁷¹² J.-F. GAUDREAU-DESBIEENS, préc., note 670.

⁷¹³ *Id.*, p. 9. Gaudreault-DesBiens reprend la métaphore des compartiments étanches utilisée par Lord Atkin dans *A.G. Canada v. A.G. Ontario*, [1937] A.C. 326 en référence au partage fédératif des compétences au Canada.

⁷¹⁴ *Id.*, p. 5.

⁷¹⁵ *Id.*, p. 114.

laïcité construite en point de friction avec l'éthique du pluralisme. Cette prise de position mobilise des représentations du droit qui s'agencent bien avec certaines caractéristiques fondatrices de la tradition civiliste d'origine française. D'autre part, s'exprime une autre laïcité, parfois appelée « laïcité ouverte », se présentant comme un attribut, et non une valeur, d'un État neutre sur le plan religieux, autorisant le port de signes religieux et se conjuguant plutôt bien avec les valeurs reliées à l'éthique du pluralisme. Cette prise de position mobilise des représentations du droit au sein desquelles sont présents des aspects fondateurs de la tradition de la common law d'origine anglaise. Plus directement, on peut dire que la question précise de l'autorisation ou de l'interdiction du port de signes religieux est devenue l'élément de distinction entre les différentes positions et conceptions de la laïcité. Ainsi, ces prises de position s'arc-boutent, entre autres, sur ces deux caractéristiques des traditions juridiques du droit civil et de la common law mentionnées ci-dessus que sont la légitimité d'une action législative principielle par opposition à la légitimité du pouvoir judiciaire et la pertinence d'une justification en terme de sûreté juridique par opposition à celle d'une justification de nature empirique et pragmatique.

3.4. Conclusion : laïcité, laïcités ?

Dans ce chapitre, nous nous sommes intéressés à l'interface entre le droit et la religion dans une perspective encadrante en étudiant le principe de laïcité en France et au Québec. D'emblée, il est évident que des différences importantes peuvent être relevées, ne serait-ce que du point de vue historique. En France, les discussions sur la laïcité peuvent même remonter jusqu'au XIX^e siècle, alors qu'au Québec, c'est plutôt vers la fin du XX^e siècle que l'on commence véritablement à parler de laïcité. L'environnement politico-intellectuel est

également différent. Comme nous l'avons vu, les débats sur la laïcité en France peuvent être en lien avec la philosophie politique du républicanisme, alors qu'au Québec, on peut discuter une laïcité liée à une éthique du pluralisme. Ces ancrages politiques contribuent certainement à expliquer les différences entre les deux laïcités, parmi lesquelles figurent celles qui nous intéressent le plus dans la présente recherche, à savoir le fait qu'en droit français le port du hijab est interdit pour les agents publics, alors qu'il est autorisé en droit québécois.

Cependant, nous pensons que des dynamiques de convergence sont également à l'œuvre, comme nous l'avons montré dans ce chapitre. D'une part est présente une laïcité « stricte » en France, mais également au Québec, avec des développements plus récents concernant ces questions. D'autre part, semble présent un mouvement de convergence vers une laïcité « de reconnaissance » au Québec, mais aussi en France, sous l'influence européenne. Nous pouvons ainsi réfléchir, avec Philippe Portier, sur la « plasticité » des modèles de laïcité⁷¹⁶. Finalement, nous pouvons nous demander, avec d'autres, s'il n'y pas plusieurs laïcités, parfois au sein d'un même État⁷¹⁷.

⁷¹⁶ P. PORTIER, préc., note 8, p. 9.

⁷¹⁷ Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfiguration et nouveaux défis*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2014.

CONCLUSION

DE LA PREMIÈRE PARTIE

Dans cette première partie, nous nous sommes intéressé à la régulation publique de la foi musulmane. Dans le premier chapitre, nous avons abordé la problématique du port du hijab en posant un regard sur certains aspects contextuels, tels que l'insécurité reliée à l'islam au sein des sociétés occidentales contemporaines, au contexte d'immigration, ainsi qu'au contexte séculier des sociétés française et québécoise. Ensuite, nous avons examiné, dans les chapitres deux et trois, l'interface entre le droit et la religion en proposant d'observer celle-ci sous l'angle d'une double dimension, interface qui serait à la fois protectrice et encadrante, avec le droit à la liberté de religion et la laïcité.

En introduction de la présente thèse, nous avons prévu relever des différences importantes concernant la saisie juridique du port du hijab en France et au Québec. Comme nous l'avons vu, ces différences sont certes notables, au premier chef le fait que le port du hijab soit interdit en droit français alors qu'il est autorisé en droit québécois. La portée de la laïcité en France, tant sur les plans juridique, philosophique que social, explique sûrement cette réalité juridique, alors qu'au Québec, on peut dire que c'est plutôt la liberté de religion qui est prépondérante, du moins dans l'état actuel du droit. Malgré ces différences, nous avons également noté des similitudes, à savoir des dynamiques de convergence qui se partagent entre une orientation plus stricte et une autre plus permissive. Lorsqu'il est question d'interface entre le droit et la religion en France et au Québec, on peut dire qu'il s'agit d'une interface faite d'incertitudes.

Ainsi, il est difficile de prévoir ce qu'il adviendra du droit à la liberté de religion, de même que les contours que prendront les déploiements juridiques et politiques de la laïcité des deux côtés de l'Atlantique.

Dans cette première partie, il a surtout été question du *rapport* entre le droit et la religion, rapport souvent institutionnel déployé « par le haut » et constitué des actions entreprises par les tribunaux et les acteurs politiques. Il nous semble maintenant pertinent de nous intéresser à ces interactions entre le droit et la religion, mais cette fois non pas sous la forme d'un rapport par le haut, mais bien par une *rencontre* vécue par le bas, soit par les personnes principalement concernées par le port du hijab, à savoir les femmes musulmanes qui le portent et qui vivent un rapport professionnel au sein d'une unité de travail reliée à l'État.

DEUXIÈME PARTIE

LA NÉGOCIATION QUOTIDIENNE DE LA FOI MUSULMANE AVEC LA LAÏCITÉ

Dans cette deuxième partie, nous nous intéresserons à notre objet d'étude dans une perspective plus sociologique. Dans l'introduction de la présente thèse, nous avons présenté notre question de recherche, qui porte sur les liens existants entre un aspect précis du droit de l'État, à savoir l'interdiction ou l'autorisation du port du hijab, et le positionnement personnel quant à la laïcité. Ici, les acteurs principalement concernés sont des femmes musulmanes portant le hijab qui travaillent ou qui songent à travailler pour l'État en France ou au Québec.

Dans le premier chapitre de cette deuxième partie, nous présenterons le concept avec lequel nous avons travaillé afin d'analyser les entretiens semi-directifs réalisés, à savoir le concept de conscience du droit. On peut dire que la conscience du droit renvoie à la compréhension et à l'appréciation personnelle du droit par un ou des individus au quotidien. Il s'agit d'un concept présent dans la littérature en droit et société qui vise à comprendre les différentes configurations possibles reliées au positionnement des individus devant un ou plusieurs aspects du droit de l'État. Dans ce chapitre, il sera question également de la méthodologie empirique utilisée, de même qu'un portrait des répondantes ayant accepté de participer à notre recherche.

Dans le cinquième chapitre, nous présenterons les résultats des entretiens en définissant deux thématiques importantes, soit le parcours de la foi menant au port du hijab et le positionnement adopté vis-à-vis de la laïcité. Nous discuterons dans un premier temps l'importance de l'islam dans la vie quotidienne et professionnelle des répondantes, pour ensuite nous intéresser à leur appréciation personnelle de la laïcité et à l'importance de cette appréciation dans leur de choix de carrière. Nous verrons ainsi que les récits de vie en provenance de la France et du Québec semblent converger vers un positionnement commun vis-à-vis de la laïcité, positionnement pragmatique et optimiste.

Dans le sixième et dernier chapitre, nous procéderons à une réflexion théorique afin d'expliquer les résultats présentés au chapitre précédent. Nous avons repéré des facteurs structurants reliés au droit de l'État et à son contexte social, tant en France qu'au Québec. Cette réflexion, présentée sous la forme d'un « libre propos », nous permettra de détailler les facteurs qui, selon nous, favorisent ou défavorisent l'adoption de la position appelée « optimiste critique » définie au chapitre précédent et majoritaire dans notre échantillon.

CHAPITRE 4

ÉTUDIER LA CONSCIENCE DU DROIT, ÉCOUTER LES RÉCITS DE VIE

Il convient, lorsque l'on mène une recherche impliquant une dimension empirique, d'examiner au préalable les concepts mobilisés et les méthodes utilisées afin de traiter les données recueillies. Dans ce chapitre, il sera dans un premier temps question de situer le concept de conscience du droit au sein des études sur le droit et la société pour voir en quoi celui-ci s'avère pertinent pour la présente recherche. Ensuite, nous présenterons la méthodologie privilégiée dans le cadre des entretiens semi-directifs effectués, en abordant l'identité narrative et en présentant les personnes qui ont consenti à participer à la recherche. En ce sens, l'objectif de ce chapitre sera de présenter les raisons qui expliquent les choix théoriques et méthodologiques qui ont été faits concernant le volet empirique de notre recherche.

La conscience du droit est un concept qui renvoie à la compréhension du droit dans la vie quotidienne⁷¹⁸. Il vise à comprendre les différentes perceptions qu'ont les individus du droit de l'État et à conceptualiser leur positionnement vis-à-vis de certains aspects du droit. Le concept de conscience du droit ne conduit pas à l'idée d'un examen de la validité des perceptions qu'ont les individus du droit. Il permet plutôt d'étudier les représentations personnelles du droit véhiculées dans les relations sociales quotidiennes par l'utilisation de configurations idéal-

⁷¹⁸ Austin SARAT et Thomas KEARNS, « Beyond the Great Divide: Forms of Legal Scholarship and Everyday life », dans Austin SARAT et Thomas KEARNS (dir.), *Law in Everyday Life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995 à la page 55.

typiques. Développé au sein des études sociojuridiques (*sociolegal studies*) américaines au cours des années 1980-1990, le concept de conscience du droit (*legal consciousness*) revêt une dimension critique importante, à savoir la remise en question de l'hégémonie du droit dans la vie quotidienne en envisageant une marge de manœuvre plus conséquente pour l'acteur vis-à-vis des normes.

En ce sens, ce concept permet de redonner à l'acteur participant à un ensemble de réseaux de normes la pleine capacité d'interagir avec celles-ci en poursuivant ses propres intérêts⁷¹⁹. Dans la présente recherche, le « sujet de droit » en question est l'agente publique (présente ou future) qui porte le hijab, sujet de droit à qui l'on tend le plus souvent à retirer cette capacité d'interagir avec les normes auxquelles il se reconnaît avoir des obligations. Ainsi, l'un des buts poursuivis en utilisant le concept de conscience du droit est de redonner au sujet de droit, sur le plan épistémologique, la pleine capacité d'agir et d'interagir avec les normes.

Le concept de conscience du droit gagne en popularité avec la parution du livre de Patricia Ewick et Susan S. Silbey, *The Common Place of Law*, en 1998. Dans le cadre de cet ouvrage, Ewick et Silbey mènent une large étude empirique durant plusieurs années dans la région de New York, aux États-Unis, impliquant plus de 430 personnes dont les récits de vie relatent diverses expériences avec le droit. Afin de rendre compte de ces centaines d'histoires, Ewick et Silbey proposent d'utiliser le concept de conscience du droit, qui permet d'établir des configurations significatives (*patterns*) répétées chez les participants concernant la perception

⁷¹⁹ Cependant, Susan S. Silbey a reconnu que cette charge critique n'est pas toujours présente dans les recherches utilisant le concept de conscience du droit. Voir Susan S. SILBEY, « After Legal Consciousness », (2005) 1 *Annual Review of Law and Social Science* 323-368.

et les actions prises relativement au droit de l'État⁷²⁰. À la suite de la parution de ce livre, le concept de conscience du droit est largement diffusé au sein des études sociojuridiques, particulièrement dans les pays anglo-saxons⁷²¹.

4.1. Se situer vis-à-vis de la laïcité : une question de droit et de société

Comme nous l'avons annoncé, nous désirons comprendre comment les femmes musulmanes portant le hijab se positionnent vis-à-vis de la laïcité dans nos deux contextes nationaux. Bien que le concept de conscience du droit puisse sembler intéressant ici, on peut tout de même se demander en quoi « se positionner par rapport à la laïcité » est une affaire de « droit ». Pourquoi ne pas analyser cette problématique sous l'angle de simples *opinions* sur la laïcité ? De plus, rares sont les individus qui ont une idée précise de ce que peut constituer le droit de l'État. Qu'est-ce qui nous dit que lorsque des individus se positionnent de telle ou telle façon vis-à-vis de la laïcité, ils le font en ayant une idée précise et juste de ce qu'est réellement la laïcité sur le plan du droit positif ?

On peut répondre à ces objections de la façon suivante : bien sûr, les individus ne pensent pas forcément toujours au droit positif dans toutes leurs actions, et lorsqu'ils le font, il se peut que leur vision de celui-ci soit plus ou moins éloignée de l'état actuel du droit. Cependant, on peut raisonnablement admettre que l'« idée » qu'ils se font du droit contribue à orienter leurs actions. C'est parce que leurs actions sont *motivées* par l'ensemble de leurs perceptions et de

⁷²⁰ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 60, p. 28.

⁷²¹ Dans cette perspective, Marina Kurkchiyan a récemment écrit un article dans lequel elle utilise le concept de conscience du droit dans une perspective où elle croise des données recueillies provenant de différents contextes nationaux. Voir M. KURKCHIYAN, préc., note 670.

leur compréhension du droit positif qu'il est important d'analyser la conscience du droit⁷²². En ce sens, nous nous intéressons à la conscience du droit parce que la manière dont elle peut se manifester chez certains individus peut conduire à l'adoption de pratiques ou de choix fort différents.

En ce sens, la conscience du droit est en grande partie fondée sur les motivations que les acteurs mettent en avant afin de justifier leurs choix et leurs actions. En effet, la manière dont une femme musulmane portant le hijab se positionne vis-à-vis de la laïcité peut la conduire à s'orienter (ou non) professionnellement vers un emploi pour l'État. C'est pourquoi nous nous intéressons à ce concept, afin de comprendre les liens existant entre le positionnement vis-à-vis du droit de l'État et les actions prises concernant, notamment, l'orientation professionnelle. Ainsi, sur le plan intellectuel, on peut utiliser le concept de conscience du droit pour deux raisons importantes : parce qu'il permet d'étudier ensemble le droit positif et le « non-droit positif » et parce qu'il contribue à mettre l'acteur et ses motivations au centre des études portant sur le droit.

4.1.1. Étudier ensemble le droit positif et le non-droit positif

On peut dire que la laïcité est quelque chose qui relève *à la fois* du droit et du non-droit. Comme nous le disions en introduction, Alessandro Ferrari propose l'idée d'une distinction entre une laïcité dite « narrative », qui se construit sur des discours publics, et la laïcité du droit, qui s'incarne dans des normes institutionnelles⁷²³. Cette distinction est reprise par certains auteurs s'intéressant au déploiement des politiques sur la laïcité, tant en France qu'au

⁷²² D. COWAN, préc., note 60.

⁷²³ A. FERRARRI, préc., note 9.

Québec⁷²⁴. La conscience du droit permet ainsi d'analyser des récits de vie en incluant des éléments qui sont perçus comme étant « extra-légaux »⁷²⁵. Dans le domaine de la sociologie du droit, la distinction entre le droit et le non-droit présente un intérêt conceptuel en ce sens qu'elle permet d'analyser l'interaction entre les références formalisées du droit (codes, lois et jurisprudence) avec des « formulations juridiques » pourtant bien ancrées dans les raisonnements ordinaires orientant les actions quotidiennes⁷²⁶.

Pour sa part, Jean Carbonnier définit le non-droit comme l'absence du droit dans un certain nombre de rapports humains où, habituellement, le droit a vocation à être présent⁷²⁷. Dans cette perspective, en regroupant le droit et le non-droit, ou la laïcité du droit et la laïcité narrative, le concept de conscience du droit permet d'envisager les diverses interactions existant entre le droit de l'État et son contexte. Un individu qui « se positionne » vis-à-vis de la laïcité manifeste une conscience du droit qui peut faire référence à la culture dans laquelle il vit : française, québécoise ou autre. La conscience du droit permet alors d'étudier les éléments provenant du *droit positif* et du *non-droit positif* qui seront mobilisés par un individu afin de justifier son positionnement vis-à-vis de la laïcité.

⁷²⁴ D. KOUSSENS, préc., note 21; V. AMIRAUX et D. KOUSSENS, préc., note 439.

⁷²⁵ Laura Beth NIELSEN, « Situating Legal Consciousness: Experiences and Attitudes of Ordinary Citizens about Law and Street Harassment », (2000) 34-4 *Law & Society Review* 1055-1090, 1056; P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 60, p. 49.

⁷²⁶ Jacques COMMAILLE et Patrice DURAN, « Pour une sociologie politique du droit », *L'année sociologique* 2009.59.11-28, 19; E. BERNHEIM, préc., note 45.

⁷²⁷ J. CARBONNIER, préc., note 51, p. 24; 315.

4.1.1.1. *Le droit dans tous ses états ou l'hypothèse du pluralisme juridique*

Le mouvement Droit et société s'intéresse beaucoup à examiner les intérêts de recherche qui se constituent largement sur les enjeux liés au contexte social du droit⁷²⁸. L'une des hypothèses de recherche les plus défendues au sein des études sur le droit et la société est certainement celle du pluralisme juridique. On peut dire que le pluralisme juridique est une posture à la fois épistémologique et théorique qui envisage le droit dans une perspective plus large que celle qui l'associe automatiquement et uniquement à l'État. Dans une œuvre importante, *L'ordre juridique*, publiée en 1918, l'Italien Santi Romano introduit l'idée selon laquelle le droit, au sens objectif du terme, renvoie à un ordre dans son intégralité et son unité, qui peut alors se distinguer des normes qui en émanent⁷²⁹. Pour Romano, une société peut ainsi comporter plusieurs ordres juridiques différents. Un ordre juridique est en ce sens souvent en lien avec une institution, qui produit des « normes institutionnelles », comme l'État, mais on peut penser à d'autres ordres juridiques, tels que la religion, par exemple. Alors, le droit de l'État, que l'on peut appeler avec Romano, « l'ordre juridique étatique », est certes plus officiellement reconnu, mais dans la perspective du pluralisme juridique, il ne représente qu'un ordre juridique parmi d'autres. Les décideurs publics peuvent ainsi reconnaître ou non les ordres juridiques autres de celui relié au droit de l'État.

⁷²⁸ Voir notamment Jacques COMMAILLE, « Esquisse d'analyse des rapports entre droit et sociologie. Les sociologies juridiques », (1982) 8 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 9 et suiv.; Guy ROCHER, « Pour une sociologie des ordres juridiques », (1988) 28-1 *CdeD* 91-120; P.-Y. CONDE, préc., note 63; Jean-Guy BELLEY, « L'État et la régulation juridique des sociétés globales: pour une problématique du pluralisme juridique », (1986) 18-1 *Sociologie et sociétés* 11-32; L. ISRAËL, préc., note 46.

⁷²⁹ Santi ROMANO, *L'ordre juridique*, Traduction française par Lucien François et Pierre Gothot, Paris, Dalloz, 1975; Voir également, pour une discussion instructive sur Romano G. ROCHER, préc., note 51, p. 27-28.

Dans un article programmatique pour la sociologie juridique, « Pour une sociologie des ordres juridiques », publié en 1988, Guy Rocher envisage l'étude sociale du droit dans une perspective plus large que celle défendue par le positivisme juridique qui refuse de dissocier le terme « droit » du droit de l'État. Pour Rocher, si l'on veut mener une étude qui regroupe le droit positif et le non-droit positif, il faut éviter d'envisager le terme « droit » comme un discours qui permet ou qui prohibe certaines pratiques : il faut surtout s'attarder à savoir comment il est vécu par les acteurs qui sont placés dans des situations où celui-ci produit des effets importants sur eux⁷³⁰. Selon Rocher, c'est l'idéologie « moniste » qui a longtemps occulté le fait du pluralisme juridique ; « [...] la sociologie doit échapper à cette idéologie, [nous dit Rocher, elle] doit plutôt la faire éclater »⁷³¹. Les sociologues du droit souscrivent ainsi le plus souvent à cette hypothèse du pluralisme juridique parce qu'elle s'avère utile afin d'étudier non seulement les divers mécanismes à l'œuvre dans la formation du droit, mais également les multiples perceptions que les individus ont du droit.

En adoptant une perspective pluraliste, celui qui étudie le droit semble souscrire à ce que certains nomment la « tentation pluraliste »⁷³². On peut se demander pourquoi ces

⁷³⁰ G. ROCHER, préc., note 728, 95.

⁷³¹ *Id.*, 96.

⁷³² J. CARBONNIER, préc., note 51, p. 24; André LACROIX, Louise LALONDE et Georges A. LEGAULT, « Les transformations sociales et la théorie normative du droit », (2002) 33 *RDUS*; Pierre NOREAU, « De la force symbolique du droit », dans Catherine THIBIERGE (dir.), *La force normative. Naissance d'un concept*, Paris/Bruxelles, LGDJ/Bruylant, 2009; G. ROCHER, préc., note 51; André-Jean ARNAUD, *Critique de la raison juridique - Gouvernants sans frontières*, Paris, LGDJ, 2003; Max WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 321; G. ROCHER, préc., note 51, p. 52; F. OST et M. VAN DE KERCHOVE, préc., note 41; L. ISRAËL, préc., note 46; J. COMMAILLE, préc., note 58; On peut aussi distinguer, sur le plan conceptuel, le pluralisme juridique « monistes », où le droit de l'État reste le point de référence, du pluralisme juridique « étendu », où il est alors question de la décentration du droit de l'État. Voir à ce sujet Jean-Guy BELLEY, « Le pluralisme juridique comme orthodoxie de la science du droit », (2011) 26-257 *Revue canadienne de Droit et société* 257-276; Dans cette perspective du pluralisme juridique étendu, Werner Menski propose l'idée du pluralisme juridique multiple. Il utilise la métaphore du cerf-volant afin de figurer les quatre pôles du

« pluralistes » tiennent autant à considérer que certaines sphères sociales peuvent être observées comme étant elles aussi « juridiques ». Après tout, n'est-ce pas là une tentative d'hégémonie intellectuelle de considérer qu'il y a du droit partout ? Selon Denis Galligan, le fait de qualifier de *juridique* une sphère sociale en particulier contribue à y ajouter une valeur supplémentaire dans la perception des acteurs sociaux qui sont liés à celle-ci (« *to add some quality* »), de même qu'aux yeux des décideurs publics qui sont amenés à interagir avec la sphère en particulier⁷³³. Comme le mentionne également Jürgen Habermas, ce qui importe le plus dans la perception des acteurs lorsqu'il est question d'institutions et d'ordres juridiques, c'est la légitimité de celles-ci⁷³⁴. En ce sens, le pluralisme juridique n'est pas un dogme, mais plutôt une hypothèse conceptuelle qui permet de concevoir le droit et son application de manière à répondre de façon plus adéquate, notamment aux enjeux d'égalité et de liberté au sein des sociétés dites « démocratiques »⁷³⁵. Alors, si l'on veut étudier la conscience du droit et regrouper le droit positif et le non-droit positif, il faut être attentif au fait que le sujet de droit ne peut plus être étudié comme un être passif, mais plutôt comme un sujet moral actif qui confectionne le droit auquel il se sent lié, en mobilisant aussi des éléments qui proviennent à la fois du droit positif, mais également du non-droit positif⁷³⁶.

droit aujourd'hui: le droit de l'État, le droit religieux, le droit international et le droit « coutumier ». Voir à ce sujet Werner MENSKI, *Comparative Law in a Global Context. The legal System of Asia and Africa*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 82-128; Werner MENSKI, *Legal Pluralism as a Global Irritant of Critical Relevance: MM vs. POP*, 2011.

⁷³³ D. J. GALLIGAN, préc., note 42, p. 182.

⁷³⁴ Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 85.

⁷³⁵ Roderick A. MACDONALD, « L'hypothèse du pluralisme dans les sociétés démocratiques avancées », (2003) 33 *Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke* 135-152, 139.

⁷³⁶ *Id.*, 141.

4.1.2. Placer l'acteur au centre de l'étude du droit

La deuxième raison qui justifie l'utilisation du concept de conscience du droit est liée à la place importante qui est accordée à l'acteur social dans l'étude du droit. Dans les milieux de travail liés à l'État, tant en France qu'au Québec, la laïcité est présente *juridiquement*, comme nous l'avons vu dans la première partie, sous la forme d'exigences normatives associées à la réalité professionnelle. Cependant, la laïcité est également présente *socialement* sous la forme de divers arrangements au quotidien et à travers les discussions entre acteurs sociaux. Si l'objectif est d'analyser le positionnement vis-à-vis de la laïcité, l'adoption d'une perspective théorique compréhensive s'avère alors pertinente. Développée par Max Weber, la sociologie compréhensive a pour objet de s'intéresser à la signification que les acteurs donnent à leurs actions⁷³⁷. Dans cette perspective, la conscience du droit est connaissable par l'étude des motifs avancés par les individus afin de justifier leurs dires et leurs actions vis-à-vis du droit. Il s'agit en fait de renverser la perspective habituelle concernant l'étude du droit en repositionnant le point de vue adopté, non plus « en haut », en cherchant l'essence des modalités de distinction entre le droit et le non-droit, mais en « en bas », en examinant comment les individus interprètent et vivent l'expérience du droit dans leur vie quotidienne. Pour plusieurs auteurs inscrivant leurs recherches au sein des études sociojuridiques, le droit est alors envisagé de manière large et renvoie à un réseau institué et imaginé de normes dans lequel les individus y perçoivent diverses contraintes, une forme de *légalité* au quotidien⁷³⁸. Il

⁷³⁷ M. WEBER, préc., note 732, p. 27 et suiv.; S. S. SILBEY et P. EWICK, préc., note 60 à la page 35.

⁷³⁸ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673; Fernanda PIRIE, *The Anthropology of Law*, Oxford, OUP, 2013, p. 13-14; M. KURKCHIYAN, préc., note 670; D. J. GALLIGAN, préc., note 42, p. 173.

s'agit alors d'élargir la perspective de l'étude sur le droit en envisageant le *sujet* comme étant désormais la source principale du droit⁷³⁹.

Les individus agissent en fonction du droit d'abord et avant tout parce qu'ils se sentent autorisés par le droit de l'État : c'est essentiellement parce qu'il se voient eux-mêmes comme des *sujets de droit* qu'ils développent une conscience du droit⁷⁴⁰. Le concept de conscience du droit permet alors de concevoir le droit non plus comme étant éloigné des interactions quotidiennes, mais faisant plutôt partie du dialogue social⁷⁴¹. En d'autres termes, c'est une conception du droit axée sur le *destinataire* de celui-ci, et non plus d'abord sur les institutions le mettant en œuvre⁷⁴². L'image du droit de l'État qui est véhiculée dans les interactions quotidiennes est importante, car c'est souvent grâce à elle que les individus s'orientent ; le droit est alors constitutif de la réalité sociale, et non séparé de celle-ci⁷⁴³. Dans un article récent, Jacques Commaille s'interroge en ce sens sur les limites des études s'inscrivant dans le mouvement droit et société, à tel point qu'il remet même en question la pertinence du vocable « sociologie du droit », qui tend selon lui à reproduire la frontière entre le droit et la société. Il

⁷³⁹ Cette conception du droit en tant que réseau perméable au contexte social rejoint la thèse du pluralisme juridique radical défendue notamment par Roderick Macdonald. Selon lui, le pluralisme juridique « orthodoxe » est régulièrement utilisé pour observer la juxtaposition de différents ordres juridiques dans une collectivité ou un territoire. Or, cette perspective ne permet pas d'envisager un rôle proactif pour l'acteur, en situant le point de vue épistémologique toujours « en haut ». Voir Martha-Marie KLEINHANS et Roderick A. MACDONALD, « What is a Critical Legal Pluralism? », (1997) 12-2 *Canadian Journal of Law and Society / Revue canadienne de droit et société* 25-46.

⁷⁴⁰ Sally MERRY, *Getting Justice and Gettin even, Legal Consciousness among Working-Class Americans*, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 5-9.

⁷⁴¹ Pierre NOREAU, *Le droit en partage. Le monde juridique face à la diversité ethnoculturelle.*, Montréal, Thémis, 2003, p. 10.

⁷⁴² J. PELISSE, préc., note 59, 117.

⁷⁴³ D. ENGEL, préc., note 673; J. COMMAILLE et P. DURAN, préc., note 726, 15.

préfère alors parler d'« étude contextuelle du droit », où cette même frontière est perçue comme étant désormais hautement poreuse⁷⁴⁴.

4.1.2.1. De l'internormativité au droit vivant

Alors que le pluralisme *juridique* concerne les différents ordres juridiques existant dans une société, le pluralisme *normatif*, pour sa part, a pour objet d'étude les phénomènes d'internormativité⁷⁴⁵. L'intérêt pour les phénomènes d'internormativité réside dans la recherche des multiples interférences entre les normes, quelles soient par exemple étatiques ou religieuses. Devant un individu qui se sent lié à la fois à des normes religieuses et à des normes étatiques, on peut se demander quels types d'interactions il va privilégier. Est-ce qu'il donnera forcément et en toutes circonstances préséance à une norme plutôt qu'à une autre ? Comment négociera-t-il cette rencontre entre deux types de normes ? Ainsi, dans la présente recherche, alors que l'hypothèse du pluralisme juridique s'avère pertinente pour étudier le droit positif avec le non-droit positif, le pluralisme normatif est tout autant intéressant puisqu'il permet d'étudier la rencontre vécue par l'acteur social entre des normes religieuses et des normes étatiques.

À ce titre, Mireille Delmas-Marty propose une étude sur la nature de ces interférences normatives dans l'ouvrage *Le pluralisme ordonné*, qui pourrait nous être utile afin de

⁷⁴⁴ J. COMMAILLE, préc., note 58, 66-68.

⁷⁴⁵ Guy ROCHER, « Les «phénomènes d'internormativité»: faits et obstacles », dans Jean-Guy BELLEY (dir.), *Le droit soluble: contributions québécoise à l'étude de l'internormativité*, Paris, LGDJ, 1996; D'ailleurs, selon Emmanuelle Bernheim, le pluralisme normatif constituerait d'ailleurs un « nouveau paradigme » au sein des études contextuelles sur le droit. Voir E. BERNHEIM, préc., note 45; J.-G. BELLEY, préc., note 57.

comprendre cette rencontre entre les différentes normes⁷⁴⁶. Selon elle, la rencontre désormais inévitable entre les différents ordres normatifs, comprise par le concept de pluralisme normatif, peut se faire selon trois types de pluralisme : un pluralisme de fusion, un pluralisme de séparation et un pluralisme ordonné. Selon le premier type, le pluralisme de fusion, la rencontre entre des normes différentes poursuit l'objectif d'une fusion, c'est-à-dire qu'il y a forcément primauté d'une norme sur une autre. Fondé souvent sous le primat de l'universel, l'idéal avancé par le pluralisme de fusion se traduit régulièrement par une domination hégémonique, ce qui ne représente d'ailleurs pas, selon Delmas-Marty, un véritable pluralisme⁷⁴⁷. On trouve là une position proche de celle du positivisme juridique, qui défend l'idée d'une prépondérance du droit de l'État sur les autres formes de droit. Si on applique ce pluralisme de fusion à un individu se sentant lié à la fois à des normes religieuses et à des normes étatiques, on aurait alors un sujet de droit qui considérerait qu'il y a forcément préséance d'un type de norme sur l'autre, et ce, peu importe le contexte dans lequel il se trouve.

À l'opposé de cette perspective, on trouve le pluralisme de séparation, qui postule une autonomie importante des normes les unes vis-à-vis des autres. Souvent associé au relativisme, le pluralisme de séparation vise notamment à limiter les interférences entre les normes. On aurait dans cette perspective un individu qui, au contraire, tenterait d'éviter toute rencontre possible entre les deux types de normes, voire qui ne reconnaîtrait même pas la légitimité de

⁷⁴⁶ Mireille DELMAS-MARTY, *Le Pluralisme ordonné. Les Forces imaginantes du droit (II)*, Paris, Seuil, 2006 Il convient de dire que l'étude de Delmas-Marty s'applique plus précisément au droit international. Cependant, la conceptualisation proposée concernant les phénomènes d'internormativité s'avère pertinente pour la présente recherche à titre heuristique.

⁷⁴⁷ *Id.*, p. 13.

l'une ou de l'autre des normes. Se distinguant de ces deux positions antagonistes, on peut nommer un troisième type de pluralisme, le pluralisme ordonné, qui permet d'envisager, selon Delmas-Marty, une rencontre entre les normes qui dépasse, d'une part, la perspective d'une fusion totale et, d'autre part, une volonté de séparation radicale. En effet, l'objectif poursuivi par ce type de pluralisme est la recherche d'une harmonisation entre des normes. On aurait alors un individu qui négocierait les normes en fonction de la situation dans laquelle il se trouve.

En ce sens, ce qui nous intéresse dans notre étude sur la conscience du droit est l'aspect « vivant » du droit, c'est-à-dire les multiples formes que celui-ci peut prendre dans les pratiques quotidiennes. Le terme « droit vivant » est notamment popularisé par Eugen Ehrlich, qui propose d'étudier le droit tel qu'il est vécu au quotidien par les individus, à travers leurs comportements reliés aux institutions⁷⁴⁸. Au quotidien, les individus s'approprient à leur façon le droit et surtout ce qu'ils *pensent* être le droit, contribuant ainsi à redéfinir celui-ci à travers les pratiques sociales⁷⁴⁹. Pour sa part, Roscoe Pound s'intéresse au droit vivant, mais tel que les juristes le vivaient, notamment les juges dans leur travail au quotidien⁷⁵⁰. Ainsi, ce qui nous préoccupe maintenant, dans l'étude sur le positionnement adopté vis-à-vis de la laïcité, est l'examen de la présence d'une multitude de rencontres internormatives où l'on observe le

⁷⁴⁸ Voir à ce sujet Marc HERTOGH, « A "European" Conception of Legal Consciousness: Rediscovering Eugen Ehrlich », (2004) 31-4 *Journal of Law and Society*; Pierre NOREAU, « Comment la législation est-elle possible? Objectivation et subjectivation du lien social », (2001) 47 *RD McGill* 195-236; S. SINGH, *Eugen Ehrlich's « living law » and its Legacy for Legal Pluralism*, Draft paper. Electronic copy available at: <http://ssrn.com/abstract=1660606>.

⁷⁴⁹ Renaud DULONG, « "On n'a pas le droit..." : sur les formes d'appropriation du droit dans les interactions ordinaires », dans François CHAZEL et Jacques COMMAILLE, *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, LGDJ, 1991 aux pages 255-259.

⁷⁵⁰ André-Jean ARNAUD et José FARINAS DULCE, *Introduction à l'analyse sociologique des systèmes juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p. 100; Voir également Gérard TIMSIT, *L'archipel de la norme*, Paris, PUF, 1997.

droit *dans* la société⁷⁵¹. Ce qu'il est intéressant d'observer est alors la nature de cette appropriation des normes par l'acteur social, qu'elle soit sous le prisme d'une fusion, d'une séparation ou d'une harmonisation.

4.1.2.2. *Entre individus et société : le contexte social du droit*

La question de départ qui est au cœur des études sur la conscience du droit est la suivante : Comment les individus vivent-ils et interprètent-ils le droit dans leur vie quotidienne ?⁷⁵² En menant une étude sur la conscience du droit, on se trouve à étudier la façon dont les individus s'engagent vis-à-vis du droit de l'État, l'esquivent ou s'y confrontent⁷⁵³. En ce sens, le droit n'est pas seulement un produit de la société, il contribue également à façonner celle-ci. Il s'agit alors de s'interroger sur les raisons pour lesquelles les individus obéissent ou non au droit de l'État⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ Voir à ce sujet Danny TROM, « Weber et Hart: de l'ordre juridique à l'ordre normatif », dans Jean-Philippe HEURTIN et Nicolas MOLFESSIS (dir.), *La sociologie du droit de Max Weber*, Paris, Dalloz, 2006 à la page 198; (Brian Z.) TAMANAHA, préc., note 40; Jules L. COLEMAN, « Methodology », dans Jules L. COLEMAN, Kenneth Einar HIMMA et Scott J. SHAPIRO (dir.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, OUP, 2004.

⁷⁵² P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673, 112; Pour certains, cette question a permis de mobiliser des études sur l'effectivité du droit. Voir Yann LEROY, « La notion d'effectivité du droit », (2011) 3-79 *Droit et société* 715-732.

⁷⁵³ S. HALLIDAY et B. MORGAN, préc., note 60, 3.

⁷⁵⁴ Tom TYLER, « Why People Obey the Law », dans Simon HALLIDAY et Patrick SCHMIDT (dir.), *Conducting Law and Society Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Il s'agit là d'une idée qui vient d'abord des études critiques sur le droit, aussi appelées les *Critical Legal Studies*. Voir à ce sujet S. HALLIDAY et B. MORGAN, préc., note 60; Roberto Mangabeira UNGER, *What Sould Legal Analysis Become?*, London & New York, Verso, 1996; Duncan KENNEDY, « A Semiotics of Critique », (2001) 22 *Cardozo Law Review* 1147-1189; P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673, 113; L. ISRAËL, préc., note 46; Emmanuelle BERNHEIM, « De l'existence d'une norme de l'anormal. Portée et valeur de la recherche empirique au regard du droit vivant: une contribution à la sociologie du droit », (2011) 52-3-4 *CdeD* 461-496; J. COMMAILLE et P. DURAN, préc., note 726; B. LAVOIE, préc., note 56.

D'une part, on pourrait penser que la *conscience* est uniquement une question d'attitude. Selon Ewick et Silbey, la perspective que l'on peut qualifier d'« attitudinale » ne s'intéresse à la conscience que sous la forme d'opinions et ne prête que très peu d'attention aux motivations des acteurs et à leurs traductions dans la réalité⁷⁵⁵. D'autre part, on pourrait aussi penser que la conscience est plutôt un épiphénomène, puisque les individus ne seraient finalement que des produits déterminés par les structures sociales. Cette perspective, que l'on peut nommer « épiphénoménale », opposée à la précédente, ne s'intéresse pas plus à la motivation des acteurs, puisque ces derniers se trouvent de toute façon déterminés par les diverses structures présentes dans la société. Il y a alors une grande difficulté à considérer le fait que les individus sont finalement les agents de leurs propres relations sociales⁷⁵⁶. Selon Ewick et Silbey, les études sur la conscience du droit visent à dépasser ces deux approches en postulant plutôt la présence d'un sujet pensant et connaissant, un sujet capable d'agentivité⁷⁵⁷. En ce sens, la conscience du droit peut être analysée comme une *pratique culturelle* où l'on observe le droit en action, vécu et interprété par les individus⁷⁵⁸. Selon cette perspective, les différentes structures sociales n'existent pas sans nos pensées et nos actions, et il en est de même pour le droit⁷⁵⁹.

⁷⁵⁵ Susan S. SILBEY, *Legal culture and cultures of legality*, John HALL, Laura GRINDSTAFF et MingCheng LO (dir.), London & New York, Routledge, 2010; P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673, 116-117-119.

⁷⁵⁶ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673, 119.

⁷⁵⁷ Monique HAICAULT, « Autour d'*agency*. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre », (2012) 41 *Rives méditerranéennes*, 15.

⁷⁵⁸ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673; Pierre NOREAU, « Et le droit, à quoi sert-il? Études des usages étatiques et des fonctions contemporaines du droit », dans Pierre NOREAU (dir.), *Le droit de tout faire: exploration des fonctions contemporaines du droit*, Montréal, Thémis, 2008.

⁷⁵⁹ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 673, 121; Selon Pierre Noreau, le rapport au droit tient largement à l'existence de références normatives externes et internes au sujet. P. NOREAU, préc., note 758.

En s'intéressant à la conscience du droit, on réfléchit non seulement aux rapports personnels que les individus entretiennent avec le droit de l'État, on se trouve également à élargir le regard posé sur le contexte social du droit. En effet, comme le mentionne Susan S. Silbey, les études sur la conscience du droit portent tant sur le droit de l'État lui-même que sur le contexte dans lequel il se déploie⁷⁶⁰. Selon elle, il existe une multitude d'interrelations entre la conscience personnelle du droit et les facteurs structurants du contexte où évolue un individu. Alors, interroger la conscience personnelle du droit constitue, selon nous, une manière intéressante d'étudier le contexte social du droit. En ce sens, on peut dire que le contexte social du droit comprend un ensemble d'éléments parfois entrecroisés qui contribuent à orienter la mobilisation publique du droit. On peut alors penser à « toute une série de faits, de pratiques sociales, de présupposés idéologiques explicites ou implicites, de normes dites "extrajuridiques", d'opinions, d'attitudes, de croyances et de perceptions »⁷⁶¹, qui sont véhiculées publiquement et partagées par des individus s'identifiant à la même collectivité. Dans le cas de notre étude, ce contexte social comprend, d'une part, certains facteurs liés à la place occupée par la femme musulmane portant le hijab dans une société composée en majorité de non-musulmans et, d'autre part, certains facteurs liés à l'appréciation personnelle de la laïcité, ce qui comprend la ou les manières particulières dont la religion est mise en forme au quotidien par la femme musulmane portant le hijab.

⁷⁶⁰ S. S. SILBEY, préc., note 719, 334; Voir également Roger COTTERRELL, « Comparatists and sociology », dans Pierre LEGRAND et Roderick MUNDAY (dir.), *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

⁷⁶¹ Jean-François GAUDREAU-DESBIENS et Diane LABRECHE, *Le contexte social du droit dans le Québec contemporain. L'intelligence culturelle dans la pratique des juristes*, Montréal, Yvon Blais, 2009, p. 9-10.

4.2. Analyser des histoires de vie, étudier l'identité narrative par la rencontre

Rappelons notre hypothèse de travail : *Une femme musulmane portant le hijab qui est ou qui sera agente publique en France sera portée à se positionner négativement vis-à-vis de la laïcité et, inversement, une femme musulmane portant le hijab qui est ou qui sera agente publique au Québec sera portée à se positionner positivement vis-à-vis de la laïcité.* Nous aimerions examiner cette hypothèse en nous appuyant sur une méthodologie empirique, laquelle nous a permis de conduire adéquatement des entretiens semi-directifs⁷⁶². Un entretien de type semi-directif est un entretien où le chercheur s'assure de poursuivre deux objectifs simultanément : accorder le plus possible d'espace à la discussion libre et ouverte pour la participante tout en s'assurant que certains thèmes définis au préalable sont tout de même abordés⁷⁶³. Avant de présenter les participantes et le déroulement de la recherche empirique, il nous semble important d'expliquer l'approche théorique utilisée afin de traiter les données recueillies.

En analysant un entretien semi-directif, on se trouve à analyser l'« identité narrative » de la participante, concept qui a été développé par Paul Ricœur⁷⁶⁴. En ce sens, lorsqu'une participante accepte de livrer un témoignage, elle se trouve en fait à livrer, selon les termes de Ricœur, une *performance narrative*. C'est avec cette performance que la participante dévoile

⁷⁶² On peut dire que l'objectif principal d'une recherche empirique visant à répondre à cette hypothèse est d'obtenir des résultats descriptifs concernant la réalité qui est étudiée. Voir à ce sujet Lee EPSTEIN, *An Introduction to Empirical Research*, Oxford, OUP, 2014, p. 29.

⁷⁶³ Lorraine SAVOIE-ZAJC, « L'entrevue semi-dirigée », dans Benoît GAUTHIER (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, Québec, PUQ, 2003, p. 293-316; Jean POUPART, « L'entretien de type qualitatif: considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques », dans Jean POUPART, Jean-Pierre DESLAURIERS, Lionel-Henri GROULX, Anne LAPERRIERE, Robert MAYER et Alvaro PIRES (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin, 1977.

⁷⁶⁴ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 167 et suiv.

des informations sur son histoire de vie, informations qui seront par la suite étudiées par le chercheur. Pour Ricœur, la performance narrative est alors basée sur cette identité narrative de la participante, laquelle est partagée entre deux pôles : l'*idem*, catégorie permanente de l'identité personnelle, soit les éléments du moi qui demeurent inchangés malgré le temps, et l'*ipse*, catégorie changeante de l'identité, soit les éléments du moi qui évoluent⁷⁶⁵.

La participante qui consent à livrer une performance narrative a déjà procédé, et ce, bien avant la rencontre avec le chercheur, à une *préfiguration narrative*, c'est-à-dire une précompréhension de soi⁷⁶⁶. En d'autres termes, il s'agit là d'une idée du moi que la participante a d'elle-même, qui existe bien avant de procéder à l'entretien. Les discussions qui se fondent sur cette préfiguration narrative commencent généralement par des formules qui font appel au passé, à l'enfance ou au parcours de vie, telles que : « Lorsque j'étais plus jeune... », « Je travaille à tel endroit depuis... ». Il s'agit souvent de réponses que la participante connaît, en ce sens que ce sont là des éléments qu'elle a déjà racontés à d'autres occasions de discussion.

Cependant, lors d'une rencontre avec un chercheur, la participante se trouve parfois à livrer des informations « inhabituelles » afin de répondre à des questions inattendues. Elle tente ainsi, lors de l'entretien, de « donner du sens » à son *idem*, ce que Ricœur nomme la *configuration littéraire*, forme d'exploration narrative. Il s'agit là d'une idée du moi que la participante explore lors de la performance narrative. Parfois, la participante répondra : « Mmm, bonne question ! », « Attendez que j'y réfléchisse un peu... ». Pour aller plus loin, elle devra ainsi

⁷⁶⁵ *Id.*, p. 168-169.

⁷⁶⁶ Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, Tome 1, Paris, Seuil, 1983, p. 100.

procéder à une *reconfiguration narrative*, c'est-à-dire une appropriation de cette intrigue posée lors de l'entretien. C'est ainsi une idée du moi novatrice, qui apparaît lors de l'entretien et qui se construit à partir de la préfiguration narrative (le moi d'avant l'entretien) et de la configuration littéraire opérée durant l'entretien (l'exploration du moi) : c'est ce que Ricœur a appelé *l'ipse*, catégorie changeante du moi qui permet de dévoiler le sens que la participante donne à son histoire de vie. Cela permet ainsi à un chercheur qui désire analyser une performance narrative d'être attentif à ce *sens* qui procure, sur le plan méthodologique, de précieuses informations⁷⁶⁷. C'est ce que le chercheur recherche dans un entretien de type semi-directif avec une participante. Il s'agit alors de poser un regard sur la subjectivité de la répondante, de s'intéresser à sa propre relation avec la société dans laquelle elle évolue.

4.2.1. L'interprétation des récits de vie

Les acteurs sociaux ont régulièrement recours au procédé narratif afin de donner un sens à leur propre parcours, notamment dans le but de construire les fondements personnels sur lesquels ils peuvent s'appuyer pour guider leurs actions. Il y a cependant certaines précautions à prendre afin de mener à bien une analyse de données qualitatives obtenues à la suite d'entretiens semi-directifs. D'abord, il convient d'éviter d'adopter une posture dite *déterministe* en tant que chercheur concernant la prépondérance de certaines caractéristiques dans les réponses données par une participante, telles que l'âge, le lieu de résidence et le niveau de scolarité. Il convient plutôt d'aborder les données de manière plus relationnelle, c'est-à-dire

⁷⁶⁷ Selon Michel Freitag, le sens, c'est le rapport pratique entre *l'a priori* de l'identité et *l'a posteriori* de son expression. Voir Michel FREITAG, *Dialectique et société. Culture, pouvoir, contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, p. 356.

tenter de comprendre le réseau de relations de la participante⁷⁶⁸. Ce que l'on recherche surtout, c'est d'explorer la *fissure narrative* dans le récit d'une participante, soit une contradiction ou un aspect qui semble étrange aux yeux du chercheur. C'est souvent à cet endroit que va se révéler quelque chose d'intéressant pour l'analyse qualitative⁷⁶⁹.

De plus, il faut aussi être vigilant concernant la véracité des informations données par la participante, car il peut exister un décalage important entre son récit et la réalité de son réseau de relations. Ainsi, malgré l'ambition de rendre compte du récit des participantes, l'adoption d'une perspective théorique axée uniquement sur le compte rendu des récits est insuffisante : il ne faut pas hésiter, lors de l'analyse, à mettre en contraste le récit d'une participante et les éléments obtenus à la fois par d'autres participantes et d'une revue de la littérature qui fait état de recherches similaires. En ce sens, il convient d'adopter une approche qui vise à articuler les récits avec les dynamiques sociales, politiques, religieuses et professionnelles des participantes.

Interpréter des récits narratifs implique de réfléchir quelque peu à ce que signifie l'interprétation. Sur ce sujet, les écrits d'un auteur tel que Hans-Georg Gadamer peuvent être utiles. Dans son ouvrage *Vérité et méthode*, Gadamer introduit l'idée d'un « cercle herméneutique » afin de proposer une méthode profitable pour une recherche faisant appel à

⁷⁶⁸ Michèle LAMONT et Ann SWIDLER, « Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing », (2014) 37-2 *Qualitative Sociology* 153-171.

⁷⁶⁹ Voir à ce sujet Nita SCHECHET, *Narrative Fissures. Reading and Rhetoric*, New Jersey, Fairleigh Dickinson University Press, 2005.

une interprétation⁷⁷⁰. L'herméneutique est une démarche qui vise à comprendre et à interpréter un « texte », texte étant entendu dans un sens large comme un livre, un discours ou, ici, un récit de vie⁷⁷¹. Pour Gadamer, une approche herméneutique souscrit à l'idée d'une compréhension du texte par le « détour » vers le contexte dans lequel ce texte a été écrit ou produit⁷⁷². Selon Paul Ricoeur, cette fois, il s'agit, pour bien comprendre un texte, d'en saisir également les fondements, c'est-à-dire l'intention de l'auteur et les questions auxquelles le texte tente de répondre⁷⁷³.

Cette démarche de compréhension est au cœur de l'herméneutique, qui tente de créer un dialogue entre l'interprète et le texte : le cercle herméneutique, en langage gadamérien. Celui-ci représente une approche méthodologique qui sert de base conceptuelle afin de mettre en œuvre, sur le plan épistémologique, une relation fructueuse entre un observateur et son objet d'étude⁷⁷⁴. Il est composé de trois pôles importants : le sujet qui interprète, le texte à interpréter et le contexte dans lequel se situent le sujet et le texte. Dans la présente recherche, le sujet qui interprète est le chercheur, le texte à interpréter est le récit de vie (l'entretien) et le contexte est celui de l'entretien en tant que tel, avec la participante et le réseau de relations de celle-ci.

Le cercle herméneutique gadamérien postule l'importance des préjugés que l'interprète peut avoir lorsqu'il est dans une démarche de compréhension d'un texte. Le préjugé, soit le *jugement avant*, signifie le jugement fait avant que débute l'interprétation. Gadamer veut ainsi

⁷⁷⁰ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, p. 103.

⁷⁷¹ Jean GRONDIN, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, p. 5.

⁷⁷² H.-G. GADAMER, préc., note 770, p. 20.

⁷⁷³ Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 7.

⁷⁷⁴ H.-G. GADAMER, préc., note 770, p. 22; J. GRONDIN, préc., note 771, p. 50.

réhabiliter les préjugés dans la démarche de compréhension d'un texte. Pour lui, « toute démarche de compréhension relève essentiellement du préjugé » et il est de toute façon impraticable de vouloir comprendre sans ceux-ci⁷⁷⁵. En réhabilitant les préjugés, on admet dès lors une différence entre le contexte et le texte lui-même, soit le fait qu'on ne peut jamais accéder au texte (ici, le récit de vie) sans un détour préalable par le contexte dans lequel celui-ci a été produit (la participante et son réseau de relations). En ce sens, l'interprète, ici le chercheur, doit être attentif au contexte du récit de vie, c'est-à-dire le réseau de relations de la participante. L'interprétation d'un récit de vie est ainsi « un mouvement de compréhension [qui] est un va-et-vient continu du tout à la partie et de la partie au tout »⁷⁷⁶, une *fusion des horizons* entre celui du chercheur et celui de la participante.

4.2.1.1. Vers une théorisation des données

On peut légitimement se demander si une telle recherche qualitative, fondée sur une interprétation du chercheur, peut être véritablement objective. On peut dire que l'objectivité repose d'abord sur une *indépendance d'esprit*, la dimension métaphysique de l'objectivité, en ce sens que le chercheur doit poursuivre librement des objectifs de connaissance sans contrainte de nature politique, religieuse ou autre⁷⁷⁷. On peut dire aussi que l'objectivité renvoie également à la capacité du chercheur de mobiliser des connaissances en se situant à l'intérieur de paradigmes bénéficiant d'un relatif consensus dans les milieux universitaires où celui-ci entend discuter de ses recherches : il s'agit de la dimension épistémologique de

⁷⁷⁵ Hans-Georg GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, p. 291-303.

⁷⁷⁶ H.-G. GADAMER, préc., note 770, p. 313.

⁷⁷⁷ Brian LEITER, « Law and Objectivity », dans *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, OUP, 2004 à la page 1.

l'objectivité⁷⁷⁸. Il s'agit alors d'une perspective épistémologique basée sur la relation *intersubjective* entre le chercheur et la participante, relation qui s'écarte à la fois d'une objectivité positiviste postulant la pleine neutralité du chercheur, et d'une objectivité perspectiviste, qui prétend alors parler *au nom de*⁷⁷⁹.

En ce sens, l'un des objectifs de l'analyse qualitative est la théorisation des données obtenues des récits narratifs. À ce titre, la méthode dite de la « théorie ancrée », élaborée par Barney Glaser et Anselm Strauss dans les années 1970 et diffusée dans le monde francophone notamment par Pierre Paillé, peut être pertinente⁷⁸⁰. La finalité de la théorie ancrée est justement *d'ancrer* l'analyse dans les résultats empiriques obtenus dans une perspective ascendante (« *bottom-up* »), où l'on part des données empiriques afin d'en dégager des configurations significatives sur le plan théorique⁷⁸¹. Il s'agit d'une méthode itérative de théorisation progressive d'une problématique permettant d'entreprendre l'analyse dès le début de la collecte de données : en obtenant les données, le chercheur est lui-même analyste, et ce, *au moment même de l'entretien*⁷⁸².

⁷⁷⁸ B. LEITER, préc., note 777.

⁷⁷⁹ Voir à ce sujet Arnaud ESQUERRE, « Qu'est-ce que l'«objectivité»? », *laviedesidees.fr* 2012; Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, « Identitarisation du droit et perspectivisme épistémologique. Quelques jalons pour une saisie juridique complexe de l'identitaire », (2000) XIII-1 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 33-74, 35 et suiv.; B. LEITER, préc., note 777.

⁷⁸⁰ Anselm STRAUSS et Barney GLASER, *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine Publishing, 1967; Barney GLASER, *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*, Mill Valley, University of California Press, 1978; Pierre PAILLE, « L'analyse par théorisation ancrée », (1994) 23 *Cahiers de recherche sociologique*; Pierre PAILLE et Alex MUCHIELLI, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2012; Pierre PAILLE, « Les conditions de l'analyse qualitative », (2011) [En ligne] *SociologieS. La recherche en actes, Champs de recherche et enjeux de terrain*.

⁷⁸¹ P. PAILLE, préc., note 780, 150.

⁷⁸² *Id.*, 152-153.

Selon Pierre Paillé, l'analyse par théorisation ancrée repose sur quatre étapes importantes⁷⁸³. La première, la *codification*, consiste à étiqueter les éléments obtenus dans le corpus de données. Il s'agit d'une étape assez longue qui consiste à déterminer les données en fonction de thématiques particulières. Ensuite, on procède à la *catégorisation*, où l'on classe les données selon différents thèmes ou catégories. Dans le cadre de la présente recherche, deux grands thèmes ont été retenus :

- *Le parcours de la foi et l'identité religieuse en société ;*
- *Le positionnement vis-à-vis de la laïcité et du droit de l'État en lien avec la religion au travail.*

Après cette étape, il s'agit d'effectuer une *mise en relation*, intégration des données à certains outils, concepts ou théories présents dans la littérature scientifique pertinente. C'est le véritable début de la théorisation, qui vise alors à cerner le propos, à trouver le fil conducteur en établissant des similitudes et des différences parmi les données recueillies. La quatrième et dernière étape, la *modélisation*, ou la théorisation au sens strict, a pour objectif de différencier les données obtenues des contenus théoriques qui s'avèrent intéressants pour la compréhension des résultats.

⁷⁸³ *Id.*

4.2.2. La constitution de l'échantillon de recherche⁷⁸⁴

L'échantillon de la présente recherche est composé de 58 entretiens semi-directifs, divisé en 2 sous-échantillons de 28 entretiens pour la France et de 30 entretiens pour le Québec⁷⁸⁵. Comment savoir si cet échantillon est scientifiquement valide ? Lorsque l'on mène une recherche empirique de type quantitatif, la *représentativité* est une valeur épistémologique primordiale, puisque c'est justement l'un des buts recherchés que de produire une analyse qui vise à rendre compte d'une réalité donnée en la représentant adéquatement sur le plan quantitatif. Dans le cadre d'une recherche empirique qualitative, la situation est différente. Selon Lorraine Savoie-Zajc, la valeur épistémologique qui est recherchée dans une recherche de type qualitative n'est pas d'abord la représentativité, mais plutôt la *transférabilité* des données⁷⁸⁶. La question que le chercheur se pose est la suivante : Qu'est-ce que je vais pouvoir dire avec les données ? Afin de s'assurer d'être capable de transférer les données à des analyses qui puissent être considérées comme valides sur le plan scientifique, il convient de respecter trois critères⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ Un certificat d'approbation éthique a été obtenu afin de réaliser les entretiens en raison du respect d'une procédure exigée par le Comité plurifacultaire en éthique de la recherche (CPER) de l'Université de Montréal. Nous avons entrepris les démarches auprès du CPER en février 2014. À la suite des discussions avec les membres du Comité qui visaient à répondre à des demandes de précisions, nous avons obtenu le certificat éthique par courriel le 5 mars 2014, pour une période de validité allant jusqu'au 1^{er} avril 2015. Nous avons demandé au CPER un premier renouvellement du certificat, obtenu celui-ci le 19 juin 2015, pour une nouvelle période de validité allant jusqu'au 1^{er} juillet 2016. Nous avons demandé au CPER un second renouvellement, obtenu le 15 juin 2016, pour une nouvelle période de validité allant jusqu'au 1^{er} juillet 2017. On peut consulter l'Annexe C « Certificat d'approbation éthique ».

⁷⁸⁵ L'objectif initial était d'obtenir 2 sous-échantillons de 30 entretiens. Il s'est avéré que le recrutement en France a été nettement plus difficile que celui effectué au Québec. Cette difficulté s'explique sûrement par la plus grande méfiance des femmes musulmanes en France qu'au Québec vis-à-vis de la possibilité de livrer un témoignage concernant leur vie privée, mais aussi parce que notre connaissance des réseaux est moins développée en France qu'au Québec.

⁷⁸⁶ Lorraine SAVOIE-ZAJC, « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide? », (2007) Hors Série-5 *Recherches Qualitatives* 99-111, 100.

⁷⁸⁷ L. SAVOIE-ZAJC, préc., note 786; L. SAVOIE-ZAJC, préc., note 763; J. POUPART, préc., note 763.

Le premier critère est celui de la complémentarité. Il s'agit de sélectionner des participantes qui répondent à des conditions complémentaires afin d'être en mesure de recouper les données et de les comparer sur des bases similaires. Toutes les participantes sélectionnées répondaient à quatre conditions :

1. *Porter le hijab.*

Les participantes devaient porter le hijab, c'est-à-dire un foulard qui couvre les cheveux, la nuque et parfois la gorge. Les 58 participantes portaient le hijab lors des entretiens, à l'exception d'une qui affirmait le porter de façon irrégulière afin de répondre à des contraintes d'ordre professionnel. Il faut dire que lors de la recherche, une des participantes a proposé de nous mettre en contact avec deux autres participantes « potentielles » qui, elles, portaient le niqab, c'est-à-dire un foulard qui couvre les cheveux, la nuque, la gorge, mais aussi le visage, à l'exception des yeux. Après réflexion, nous avons décidé de ne pas procéder à ces entretiens afin, justement, de respecter le critère de la complémentarité. La situation des femmes musulmanes portant le niqab s'avère, par plusieurs aspects, assez différente de celles des femmes qui portent le hijab, à plus forte raison sachant que cette occasion s'est présentée à nous alors que nous étions en France, où il est interdit de dissimuler son visage dans l'espace public.

2. *Résider sur le territoire*

La deuxième condition est celle de la résidence sur le territoire. Pour être sélectionnée, une participante devait soit résider de manière régulière sur le territoire de la France pour le sous-

échantillon français, soit sur celui du Québec pour le sous-échantillon québécois. Cette condition permettait d'éviter la sélection de touristes ou d'individus uniquement de passage.

3. Travailler ou songer à travailler au sein d'une unité professionnelle associée à l'État

Les participantes devaient travailler ou songer à travailler dans un milieu associé à l'État, c'est-à-dire un emploi du « secteur public » : dans l'éducation (écoles, universités et commissions scolaires), dans la santé (hôpitaux et centres de santé) et dans l'Administration gouvernementale (fonction publique et ministères). Nous avons décidé de sélectionner des participantes qui travaillent ou qui songent à travailler en tant qu'agentes publiques. Une participante qui songe à travailler pour l'État est le plus souvent une étudiante qui a achevé ou est en voie d'achever une formation qui appelle à travailler pour une unité professionnelle associée à l'État, par exemple dans le secteur de la santé ou de l'éducation. Pourquoi ne pas avoir choisi uniquement des participantes qui travaillent pour le secteur public ?

Nous n'avons pas choisi des participantes qui travaillent uniquement dans le secteur public afin de nous assurer de ne pas avoir une concentration trop importante des données. En effet, l'un des écueils à éviter lorsqu'on conduit une recherche empirique est de s'assurer de ne pas avoir de concentration des données, aussi appelée « niche d'opinions », c'est-à-dire la présence de réponses trop semblables en raison d'une sélection des participantes qui contribuerait à altérer les réponses. Or, il nous a semblé qu'en rencontrant uniquement des participantes qui travaillent au sein d'une unité professionnelle associée à l'État, nous réduisons les probabilités d'obtenir une plus grande diversité de réponses, y compris celles qui pourraient être réfractaires à la laïcité. Il est possible qu'une étudiante qui termine une formation en ressources

humaines, par exemple, décide de ne pas travailler dans l'Administration gouvernementale, alors qu'elle en a la possibilité, et décide plutôt de travailler pour une entreprise privée, en raison justement des exigences reliées à la laïcité, qu'elle rejetterait.

4. Être âgée entre 18 et 35 ans.

Cette condition découle de la précédente. Afin de respecter le critère de la complémentarité, nous devons nous assurer que les participantes fassent état de parcours de vie présentant certaines similarités. Puisque nous cherchions des participantes qui songeaient à travailler pour une unité professionnelle associée à l'État, plusieurs d'entre elles poursuivaient une formation au moment de l'entretien et affirmaient avoir en moyenne 20-24 ans. Ainsi, nous avons décidé de restreindre la condition de l'âge à la fourchette des 18-35 ans.

Le deuxième critère était celui de la diversité. Comment nous l'avons mentionné précédemment, l'un des écueils à éviter durant une recherche empirique qualitative est la présence d'une niche d'opinions au sein de l'échantillon. Nous pouvons dire que notre échantillon, de même que nos deux sous-échantillons, répond à ce critère de la diversité, sur le plan du pays d'origine des participantes ou de leurs parents, de l'âge, du milieu de travail et du statut matrimonial. Cependant, étant donné que nous recherchions des participantes qui travaillent ou qui songent à travailler pour l'État, le niveau de scolarité est semblable pour toutes les participantes, toutes ayant fait des études avancées ou étant en voie de les terminer.

Le troisième critère était celui de la saturation des données. Généralement, on admet que lorsqu'on ne récolte plus de nouvelles données tout en posant des questions similaires, cela

constitue un indice que les données provenant de l'échantillon seront transférables sur le plan de l'analyse théorique. Nous pouvons dire qu'après avoir effectué 25 entretiens sur chacun des territoires, nous n'obtenions plus de nouvelles données significatives. Cependant, afin de nous conformer le plus possible à nos objectifs initiaux, nous avons tout de même décidé de procéder à la réalisation d'entretiens supplémentaires dans le but de nous rendre à près de 30 entretiens dans chacun des contextes.

4.2.3. Les techniques de recrutement et le déroulement des entretiens

Nous avons utilisé trois techniques de recrutement afin de constituer notre échantillon. La première technique a été la recherche de manière électronique, notamment sur des forums de discussion en ligne et dans des réseaux sociaux professionnels sur Internet⁷⁸⁸. De plus, nous avons effectué de la sollicitation sur place : près des lieux de travail, des hôpitaux, des ministères, des écoles, des lieux de cultes, ou des écoles et instituts professionnels. Aussi, nous avons obtenu des entretiens grâce à des contacts personnels ou à la suite d'une recommandation d'une participante (effet boule de neige). Le recrutement en France a débuté dès l'automne 2013, mais les entretiens n'ont commencé qu'au printemps 2014 et se sont échelonnés sur une période de 12 mois. Le recrutement au Québec a débuté à la fin du printemps 2015 et les entretiens se sont déroulés de la fin de l'été 2015 jusqu'au début de l'hiver 2016, soit pendant sept mois⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ Nous avons produit au départ une annonce qui a été envoyée à des groupes et des associations, sans succès. Nous avons donc rapidement opté pour une recherche de répondantes sur le web.

⁷⁸⁹ Il convient de dire que la grande majorité des entretiens du sous-échantillon français (19 sur 28) ont été effectués avant le mois de janvier 2015, soit avant les événements de Charlie Hebdo. Les neuf autres ont été faits aux mois de mars et d'avril 2015. Dans l'ensemble, on ne peut pas dire qu'il y ait eu un « effet attentat » significatif sur les données recueillies.

Les entretiens ont duré en moyenne de 45 minutes à 1 heure 15 et ont tous été effectués avec consentement ; celui-ci ayant été expliqué par le chercheur à la participante, qui en a accepté les modalités et ce, avant le début des entretiens⁷⁹⁰. Ceux-ci ont été pour la plupart effectués dans un lieu public choisi par les participantes (un café, le plus souvent), dans un lieu de culte ou à leur lieu de travail. Plusieurs ont été enregistrés, toujours avec le consentement des participantes. Les entretiens portaient sur deux grandes thématiques : les trajectoires personnelles menant au port du hijab et le projet professionnel de la participante, y compris le positionnement adopté vis-à-vis de la laïcité.

4.2.4. L'éthique de la relation entre le chercheur et la participante

Dans notre recherche, l'entretien de nature qualitative était fondé sur la relation entre un chercheur [homme/non-musulman] et une participante [femme/musulmane]. Cet entrecroisement entre le genre et la religion pouvait présenter certains écueils, notamment en matière de connaissances ou de perceptions intersubjectives. Le premier écueil était sûrement celui de la méfiance de la participante envers le chercheur. Étant donné que celui-ci était en dehors du « champ identitaire » de la participante, cette dernière aurait pu avoir des réticences à livrer certaines informations, notamment d'ordre plus personnel ou intime ; la crainte d'une mécompréhension ou d'un éventuel jugement pouvant éventuellement contribuer à altérer le témoignage de la participante. Le deuxième écueil était celui de la difficulté à trouver un

⁷⁹⁰ Un exemple du formulaire de consentement est disponible en annexe D « Formulaire de consentement ». De plus, une lettre de remerciement a été donnée à la suite de l'entretien, laquelle contenait la compensation établie à 20 € en France et à 20 \$ au Québec. Cette compensation a été fixée conjointement avec le CPER afin de favoriser la participation à la recherche. Cependant, plusieurs participantes ont mentionné soit ne pas connaître l'existence d'une telle compensation juste avant de faire l'entretien, bien que l'annonce en ait fait mention. Malgré le fait qu'au final, cette compensation n'a sans doute pas favorisé considérablement la participation, le CPER nous a conseillé de la conserver par souci d'équité entre les participantes. On peut consulter l'annexe E « Lettre de remerciement ».

terrain de discussion fondé sur des similarités personnelles, qui facilitent souvent l'échange et le dialogue. La situation aurait été différente si le chercheur avait présenté des similarités plus importantes avec les participantes, sur le plan du genre ou de la religion.

Il fallait alors trouver des affinités afin d'obtenir les discussions et les échanges les plus fructueux possible. Nous avons donc envisagé la présence d'affinités personnelles entre le chercheur et les participantes, lesquelles pourraient se construire autour du « monde des études ». Puisque les participantes avaient terminé ou étaient en voie de terminer des études supérieures, nous avons décidé de nous présenter d'abord à elles avec la carte « Je suis un étudiant... ». Ainsi, la plupart des discussions ont alors débuté par des échanges sur la réalité du monde des études, sur les différents parcours, les cours suivis, etc. Il pouvait y avoir, pouvait-on penser, une relation davantage « d'égal à égal » ou « d'étudiant à étudiante ou ancienne étudiante », ce qui pouvait contribuer au développement de certaines affinités lors des discussions.

Afin de respecter les règles éthiques du CPER, nous devions annoncer aux participantes le sujet de notre recherche. Nous leur avons mentionné qu'il s'agissait d'une recherche sur « le port de signes religieux », en omettant volontairement de donner des informations complémentaires afin d'éviter d'orienter les données. Il est arrivé que des participantes demandent des informations supplémentaires. Dans ces cas, nous avons précisé qu'il s'agissait d'une recherche comparative entre la France et le Québec. Aussi, afin d'éviter des situations pouvant être jugées « malaisantes » pour certaines participantes, en posant notamment directement des questions délicates, nous avons plutôt choisi de les amener à parler de façon

plus informelle de leur trajectoire de vie personnelle et professionnelle ainsi que du rôle de l'islam dans leur parcours.

De plus, il nous a semblé qu'un « étudiant au doctorat en droit » représentait pour plusieurs un statut qui pouvait conduire à produire des connaissances ou des recherches plus « objectives », aux yeux des participantes, que ne le sont les informations livrées dans les médias. En effet, avant de commencer l'entretien, nous posons régulièrement la question de savoir pourquoi la participante avait accepté de prendre part à l'étude. Plusieurs ont dit qu'elles voulaient expliquer *leur* version de l'islam, surtout afin de contrebalancer l'image que les médias véhiculent de cette religion. Plusieurs ont également manifesté une certaine fébrilité quant à la suite de la recherche, ayant notamment hâte de lire les résultats.

Il nous a semblé également que l'un des fondements éthiques d'un entretien est la recherche du dialogue, ce qui implique que l'on doive, en tant que chercheur, considérer que la participante est une interlocutrice valable⁷⁹¹. Selon Guillemain et Gillam, on peut distinguer deux types d'éthique en lien avec un entretien semi-directif : une éthique de la procédure et une éthique de la pratique⁷⁹². Le premier type concerne certaines règles à respecter durant un entretien, parmi lesquelles on trouve le consentement libre et éclairé, le respect de la dignité du sujet participant, l'équité entre les participantes et le respect de la vie privée ainsi que de la

⁷⁹¹ Stéphane MARTINEAU, « L'éthique en recherche qualitative: quelques pistes de réflexion », (2007) Hors Série-5 *Recherches Qualitatives* 70-81, 72.

⁷⁹² M. GUILLEMIN et L. GILLAM, « Ethics, reflexivity and "ethically important moments" », (2004) 10-2 *Research. Qualitative Inquiry* 261-280.

confidentialité des participantes⁷⁹³. Le deuxième type d'éthique, l'éthique de la pratique, concerne les différents aspects du déroulement même des entretiens : s'assurer que l'on est dans un lieu approprié pour réaliser l'entretien, avertir au départ de la durée moyenne de celui-ci, mentionner à la participante qu'elle contrôle l'entretien, qu'elle est libre d'arrêter à tout moment ou de ne pas répondre à une question, et ce, sans avoir à se justifier.

Il importe que le chercheur respecte ces exigences éthiques étant donné qu'il se trouve, après les entretiens, à acquérir un « pouvoir » sur les participantes, à savoir le pouvoir d'interpréter et de prétendre proposer des explications scientifiques à des récits de vie librement livrés. Selon Stéphane Martineau, il convient alors de s'assurer de respecter ces exigences éthiques, lesquelles ont potentiellement des implications extra-universitaires⁷⁹⁴. Il faut réfléchir sérieusement à l'éventuelle portée sociale des interprétations qu'un chercheur peut faire de ces récits de vie, à plus forte raison lorsqu'ils concernent un sujet d'actualité polarisant. La solution que nous avons adoptée afin de répondre à ces exigences éthiques est de nous assurer de respecter de manière stricte la confidentialité des participantes, en évitant de fournir des informations trop précises sur leur vie personnelle ou professionnelle qui pourraient permettre de les identifier, par exemple dans les milieux professionnels. En effet, comme nous l'ont mentionné plusieurs répondantes, elles sont souvent les seules musulmanes au sein de leur équipe de travail.

⁷⁹³ Le Comité plurifacultaire en éthique de la recherche a beaucoup insisté sur cette règle de la confidentialité. C'est pourquoi nous avons, pour l'analyse, limité la présentation d'informations, concernant surtout le milieu de travail des participantes, informations qui auraient pu contribuer à identifier une ou certaines participantes.

⁷⁹⁴ S. MARTINEAU, préc., note 791, 78.

4.2.5. Présentation de l'échantillon

La majorité des entretiens se sont déroulés dans les régions d'Île-de-France et de Montréal. Concernant le profil professionnel, le nombre de participantes en poste et celui qui concerne celles qui songent à travailler pour l'État est relativement semblable (par exemple, six participantes en poste et six participantes ayant le projet de travailler pour une unité professionnelle associée à l'Administration gouvernementale en France) – voir le tableau 1.

Concernant le pays de naissance, on peut voir que l'échantillon est composé d'une proportion plus importante de personnes nées en France pour le sous-échantillon français (22 nées sur le territoire et six nées à l'étranger) en comparaison avec le sous-échantillon québécois, où la proportion est inversée (12 nées sur le territoire et 18 nées à l'étranger). Cette différence s'explique sûrement par les vagues migratoires qu'ont connues de manière différente la France et le Québec, comme nous l'avons mentionné au premier chapitre.

Cependant, il convient de dire que la grande majorité des participantes nées à l'étranger, dans les deux sous-échantillons, sont arrivées sur le territoire alors qu'elles étaient enfants (de deux à huit ans en moyenne). Il s'agit ainsi, pour la majorité de l'échantillon, de participantes pouvant s'identifier à soit la deuxième génération issue de l'immigration, soit à la première génération arrivée très tôt. Concernant le pays d'origine des parents, on peut voir que les pays du Maghreb sont prépondérants au sein de l'échantillon (21 pour l'Algérie, le Maroc et la Tunisie sur 28 pour le sous-échantillon français et 15 pour ces mêmes pays sur 30 pour le sous-échantillon québécois). L'Algérie est le pays d'origine le plus représenté au sein de l'échantillon, dans une proportion de 21 sur 58, soit près de 36 % des participantes.

Tableau 1. Portrait des participantes rencontrées en France et au Québec selon le profil professionnel, le pays de naissance, le pays d'origine des parents, l'âge et le statut matrimonial

Variables	Critères	France	Québec
Nombre de participantes		28	30
Profil professionnel (actuel ; envisagé)	Administration gouvernementale	6 ; 6	6 ; 8
	Éducation/santé	7 ; 9	8 ; 8
Pays naissance	Fr/Can	22	12
	Étranger	6	18
Pays parents	Algérie	12	9
	Canada	0	0
	France	2	0
	Liban	2	9
	Lybie	0	1
	Mali	0	1
	Maroc	4	4
	Palestine	0	1
	Sénégal	2	0
	Syrie	0	2
	Tunisie	5	2
	Turquie	1	0
Âge	18-22	11	9
	23-25	10	12
	26-32	7	9
Statut matrimonial	Célibataire	15	19
	Couple/Mariée	13	11

De plus, on peut dire que l'âge des participantes est en moyenne de 24,2 ans, avec une proportion importante de participantes ayant de 23 à 26 ans en moyenne. Finalement, la proportion de participantes affirmant être soit en couple, soit célibataire est relativement similaire au sein des deux sous-échantillons (15 célibataires et 13 en couple ou mariées pour le sous-échantillon français, et 19 célibataires et 11 en couple ou mariées pour le sous-échantillon québécois). Pour une liste détaillée des participantes, on peut consulter l'annexe F « Présentation détaillée des participantes ». Afin de respecter leur confidentialité, nous avons utilisé des noms fictifs qui permettent de ne pas les identifier.

4.4. Conclusion : la recherche qualitative et ses limites

Dans ce chapitre, il a été question de la démarche méthodologique privilégiée dans la présente recherche qualitative. Après avoir discuté et justifié l'utilisation du concept de conscience du droit, nous avons présenté ce que l'on peut entendre par identité narrative afin de voir en quoi cela pouvait nous être utile pour analyser les données obtenues par des entretiens. Toutefois, on peut dire que toute recherche de type empirique comporte certaines limites relative à la transférabilité des données pour une analyse de nature théorique. La constitution de notre échantillon comporte en ce sens trois limites. La première est celle du nombre. Bien que 58 entretiens semi-directifs constituent tout de même un échantillon intéressant pour une recherche qualitative, il reste justement, comme nous l'avons mentionné, qu'il s'agit là d'une recherche n'ayant pas pour intention de répondre à des objectifs précis de représentativité. L'analyse qui suit ne pourra donc pas prétendre s'appliquer à *l'ensemble* des femmes musulmanes portant le hijab.

La deuxième est celle de l'âge. Notre échantillon comporte des participantes âgées de 18 à 35 ans. À ce sujet, certaines études portant sur la croyance religieuse menées auprès des jeunes démontrent que ces derniers vivent leur foi de manière plus « changeante » que les personnes plus âgées⁷⁹⁵. Il convient alors d'être prudent dans l'interprétation des parcours de foi des participantes.

⁷⁹⁵ Voir Peter BEYER, « Regional Difference and Continuities at the Intersection of Culture and Religion. A Cas Study of Immigrants and Second-Generation Young Adults in Canada », dans Solange LEFEBVRE et Lori G. BEAMAN (dir.), *Religion in the Public Sphere. Canadian Cas Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.

La troisième est celle reliée à la scolarité. Toutes les participantes ont fréquenté des établissements d'enseignement spécialisés durant leur parcours de vie. Par rapport à cet aspect, on peut dire que l'échantillon ne fait pas preuve de diversité, ce qui s'explique par le fait que nous cherchions des agentes publiques ou des éventuelles agentes publiques dont les emplois qui exigent presque automatiquement des études spécialisées. Il convient là aussi d'être prudent dans l'interprétation de cet échantillon « hautement scolarisé ».

CHAPITRE 5

DES PARCOURS RELIGIEUX FACE À LA LAÏCITÉ

L'objectif de ce chapitre est de présenter les résultats obtenus à la suite des entretiens semi-directifs. Ces résultats suivent deux thématiques différentes, mais complémentaires : le parcours de la foi, d'une part, et le positionnement vis-à-vis de la laïcité, d'autre part, lequel inclut les aspects reliés à la religion au travail. Nous présenterons ces résultats en les commentant, sachant que nous les étudierons également sur le plan théorique au prochain chapitre. Les principaux résultats obtenus démontrent d'abord que, pour les répondantes, l'islam constitue une religion qui fournit des repères et des balises importants dans la vie quotidienne. Le port du hijab fait suite à de longues recherches intellectuelles se présentant le plus souvent sous la forme d'une quête personnelle. De plus, les répondantes ne se positionnent pas systématiquement, ni positivement ni négativement vis-à-vis de la laïcité, que ce soit sur le plan politique ou sur celui des applications concrètes dans le milieu de travail. La grande majorité des parcours religieux observés se présentent plutôt comme étant « optimistes critiques » au regard de la laïcité, bien que la plupart des répondantes émettent des réserves concernant les discours publics sur la laïcité. Ainsi, les résultats confirment que partiellement notre hypothèse de travail. En effet, nous n'avons pas observé de nette distinction entre les répondantes des sous-échantillons français et québécois, ni entre des répondantes qui se positionneraient soit positivement soit négativement vis-à-vis de la laïcité.

Nous avons plutôt constaté la présence d'une position mitoyenne, et ce, de manière majoritaire dans l'échantillon (47 répondantes sur 58). Les postures en faveur ou en défaveur de la laïcité se sont ainsi révélées minoritaires dans l'échantillon : sept répondantes pour la posture en faveur, quatre pour la posture en défaveur. Ainsi, la majorité des participantes ont mentionné qu'elles tentaient le plus possible d'« esquiver » les éventuels écueils pouvant se présenter au travail concernant la religion. Bien qu'elles se trouvent être des représentantes, et ce, malgré elles, sur leurs lieux de travail, elles manifestent plutôt une recherche d'harmonisation de la religion et de la réalité professionnelle.

Ce chapitre est divisé en deux sections. Premièrement, nous présenterons les résultats qui concernent de manière plus précise la croyance religieuse et les parcours de la foi, notamment les cheminements que les répondantes ont entrepris concernant le port du hijab. Dans cette section, nous étudierons de manière introductive la religion musulmane pour voir en quoi celle-ci constitue un cadre de référence au quotidien pour les répondantes. Deuxièmement, nous présenterons les résultats liés au positionnement que les participantes adoptent vis-à-vis de la laïcité, en distinguant trois profils. De plus, parallèlement à la présentation des résultats, nous nous pencherons sur certains témoignages de manière plus détaillée, sous la forme d'une rencontre sociologique entre un parcours français et un parcours québécois, afin d'enrichir la comparaison. Cette idée d'une rencontre sociologique entre deux sujets participants a été notamment développée par la sociologue Barbara Thériault⁷⁹⁶. Il s'agit d'un exercice intellectuel où le chercheur sélectionne des répondants pour les faire interagir « dans un

⁷⁹⁶ Barbara THERIAULT, *The Cop and the Sociologist. Investigating Diversity in German Police Forces*, Bielefeld, Transcript, 2013; Barbara THERIAULT, « La sociologie, mise en abîme: essai avec la participation non autorisée de Milan Kundera », (2014) 9-1 *Eurostudia* 41-50.

texte », alors que ceux-ci ne se sont pas rencontrés en réalité. Cela permet d'éclairer certains récits qui se sont révélés en effet significatifs au regard des différentes thématiques abordées.

5.1. Être fille de l'islam : des parcours qui convergent vers des sentiers balisés

Pour les répondantes, l'islam est une religion qui se fonde sur la soumission à Dieu et sur le respect de la vie du Prophète. La croyance en un Dieu unique constitue le fondement de la religion musulmane, car c'est une condition « non négociable » afin d'y adhérer, selon elles. Il s'agit d'une croyance religieuse basée sur l'« inimitabilité » du Coran et sur l'impeccabilité du Prophète. En ce sens, la religion musulmane est « sacrée » en son essence même en raison de ces deux sources⁷⁹⁷. Il y a une hiérarchie des sources religieuses islamiques, un peu comme dans un système de droit positif⁷⁹⁸. Une personne qui se dit musulmane, c'est une personne qui affirme l'existence d'un au-delà⁷⁹⁹. Il s'agit d'un dogme fondamental, c'est-à-dire quelque chose que l'on ne remet pas en question : l'islam ne *débat pas* de Dieu, il l'affirme⁸⁰⁰. Comme le mentionne Houda :

Être musulmane, c'est croire en Dieu et croire en son Prophète. Surtout croire en Dieu. On a un Dieu unique, Il a des attributs qui sont dignes de lui. Il y a des choses qui ne se discutent pas : le fait qu'Il existe. Qu'Il a les attributs de la science, de la puissance. Il a des attributs de perfection. [...] Dieu, Il n'a pas de début ni de fin. Au final, il y aura le paradis et l'enfer, il n'y a pas de troisième issue. En tant que musulmane, c'est cela (Houda, adjointe administrative dans une mairie, Île-de-France).

⁷⁹⁷ Jean-Paul CHARNAY, *Esprit du droit musulman*, Paris, Dalloz, 2008, p. 10; John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN, « Introduction », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN (dir.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.

⁷⁹⁸ Issam TOUALBI-THAALIBI, *Introduction historique au droit musulman. De la Révélation Coranique à la formalisation juridique*, Beyrouth, Albouraq, 2013, p. 133; Nader HASHEMI, « Islam and Democracy », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN (dir.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.

⁷⁹⁹ M. REEBER, préc., note 89, p. 15.

⁸⁰⁰ *Id.*, p. 13-16.

Selon Talal Asad, les religions ont été fondées non seulement sur la croyance en un Dieu unique, mais se sont également développées sur l'importance accordée aux symboles et aux dogmes⁸⁰¹. Chez les sociologues des religions, plusieurs définissent la religion à l'aide de deux dimensions importantes : une dimension fonctionnelle, héritée de la tradition durkheimienne, où la religion est analysée selon les fonctions d'intégration et de socialisation, et une dimension substantive, développée dans la lignée wébérienne, où l'on analyse davantage l'expérience de la croyance⁸⁰². Selon certains, on est aujourd'hui en mesure de réconcilier ces deux approches en étant attentif au déploiement contemporain de la religiosité, vécu de manière plus individuelle et émotionnelle⁸⁰³. C'est cette individualisation et cette émotionnalisation du religieux que nous avons observées à la suite de l'analyse des récits de vie entendus.

5.1.1. Le Coran et la Sunna : deux sources « juridiques » fondatrices en islam

On peut dire que l'islam est une religion fondée sur l'existence de normes et d'obligations⁸⁰⁴. Cependant, le droit musulman (ou « droit islamique » ou encore « charia ») n'est pas un « code juridique » au sens du droit positif⁸⁰⁵, même s'il fonctionne comme une pyramide des sources au-dessus de laquelle se trouve le Coran⁸⁰⁶. Ce livre sacré a été défini comme la source suprême en droit musulman et produit souvent des effets juridiques importants dans les pays

⁸⁰¹ Talal ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993, p. 30-31.

⁸⁰² J.-P. WILLAIME, préc., note 155; O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, préc., note 136.

⁸⁰³ Solange LEFEBVRE, *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Bellarmin, 2008, p. 280; L. ROUSSEAU, préc., note 145 à la page 20.

⁸⁰⁴ Rumea AHMEED, *Narratives of Islamic Legal Theory*, Oxford, OUP, 2012, p. 17.

⁸⁰⁵ O. ROY, préc., note 99, p. 85.

⁸⁰⁶ H. P. GLENN, préc., note 666, p. 182; W. MENSKI, préc., note 732, p. 289.

musulmans, particulièrement en droit de la famille⁸⁰⁷. Pour sa part, la Sunna renvoie à l'ensemble des récits rapportant les paroles, les actes et les caractères physiques et moraux du Prophète. Le Coran et la Sunna constituent les deux sources de « première catégorie », étant des opérateurs symétriques et complémentaires de la gestion du bien en islam⁸⁰⁸. Comme nous l'ont dit Fatou et Jenna :

Il y a deux textes de référence dans la religion musulmane : le Coran et les paroles rapportées du Prophète. On se base sur ces deux sources pour déterminer comment on doit agir (Fatou, étudiante en administration, Brossard).

Il y en a deux, vraiment. Le Coran et la vie du Prophète. En tant que musulmane, on suit les deux. Mais, les deux vont dans le même sens. Parce que parfois, le Coran, c'est difficile à comprendre. Le Prophète, paix sur lui, a toujours été là pour expliquer, pour éclaircir aux musulmans. C'est-à-dire, si on revient à toutes les paroles du Prophète, on trouve tous les aspects de la vie. Il n'y a rien qui n'était pas abordé ou expliqué (Jenna, chercheuse dans un laboratoire médical hospitalier, Montréal).

Les sources de « seconde catégorie » contiennent des sources secondaires élaborées grâce à la réflexion humaine et profane : le *kyas*, raisonnement par analogie, et l'*Ijmaa*, consensus des *ulémas*, ou juristes de l'islam (le *kyas* et l'*Ijmaa* constituent ce que l'on appelle le *fiqh*, soit la « jurisprudence » islamique)⁸⁰⁹.

Le Coran a été révélé au Prophète Mohammed par l'intermédiaire de l'archange Gabriel au VII^e siècle. Il indique la « voie » à suivre, tracée par Allah, afin d'accéder au paradis et d'éviter l'enfer⁸¹⁰. Pour plusieurs spécialistes de l'islam, c'est Allah lui-même qui l'a jugé comme étant

⁸⁰⁷ Nathalie BERNARD-MAUGIRON, « La place de la charia dans la hiérarchie des normes », dans Baudoin DUPRET (dir.), *La charia aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2012; R. AHMEED, préc., note 804, p. 17.

⁸⁰⁸ M. REEBER, préc., note 89, p. 25; I. TOUALBI-THAALIBI, préc., note 798, p. 158.

⁸⁰⁹ Rim GTARI, « Lever le voile sur le droit musulman », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009 à la page 460.

⁸¹⁰ I. TOUALBI-THAALIBI, préc., note 798, p. 136.

une œuvre parfaite⁸¹¹. Le mot « Coran » signifie « ce qui doit être révélé ». Ce livre est composé de 114 sourates ou chapitres, eux-mêmes divisés en 6219 versets⁸¹². De tout verset naît ainsi une *hukm*, c'est-à-dire une décision analogue à un jugement, une forme de « règle légale » particulière⁸¹³. Le Coran traite de trois thèmes principaux : la foi (c'est-à-dire la croyance en Dieu), les mœurs, qui produisent le nombre le plus élevé de versets, traitant de sujets tels que l'aumône, le respect, les atteintes à la pudeur, etc., et la « loi », qui produit le nombre le moins élevé de versets.

En ce sens, le Coran n'est pas un « texte de loi » au sens juridique du terme, mais il fournit des principes et des balises qui sont incorporés au droit islamique à travers des processus de sélection et d'interprétation⁸¹⁴. Dans cette perspective, le Coran reflète, mais ne reproduit pas, la société arabe patriarcale et tribale dans ses codes et ses coutumes sociales : il met en rapport l'essence de Dieu avec l'esprit humain⁸¹⁵. Pour Michel Reeber, on distingue trois fonctions au Coran : une fonction protectrice, puisque le fait de l'avoir avec soi « protège » le musulman, une fonction sacrée, étant donné que c'est un recueil divin, et une fonction normative, puisque c'est un message à suivre⁸¹⁶.

⁸¹¹ F.-P. BLANC, préc., note 90, p. 11.

⁸¹² Pascale FOURNIER, *Mariages musulmans, tribunaux d'occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2013, p. 34; F.-P. BLANC, préc., note 90, p. 10.

⁸¹³ F.-P. BLANC, préc., note 90, p. 11.

⁸¹⁴ John L. ESPOSITO, « Women in Islam and Muslim Societies », dans Yvonne Yazbeck HADDAD et John L. ESPOSITO (dir.), *Islam, Gender, and Social Change*, New York & Oxford, OUP, 1998 à la page xii.

⁸¹⁵ *Id.*

⁸¹⁶ M. REEBER, préc., note 89.

Pour sa part, la Sunna désigne la voie tracée par la vie du Prophète. Elle est formée de l'ensemble des *hadiths*, rapportant les paroles, les actes et les abstentions du Prophète⁸¹⁷. Fondée sur le fait que celui-ci est devenu le modèle à suivre, la *Sunna* veut dire « inventer une habitude »⁸¹⁸. L'œuvre du Prophète est comprise selon le principe de l'infaillibilité et a la même « valeur légale » que le Coran aux yeux de plusieurs musulmans⁸¹⁹. La Sunna inclut également les femmes du Prophète, dont Aïcha, sa femme la plus jeune. Sa vie est souvent regardée comme une source majeure de connaissances religieuses, perçue comme ayant été elle-même une transmission importante des enseignements du Prophète⁸²⁰.

5.1.1.1. *L'islam, un ensemble de règles et de repères*

Certaines répondantes ont fait référence à deux versets du Coran afin de justifier le port du hijab :

« Dis aux croyantes [...] de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines » (sourate 24, verset 31)

« Dis [...] aux femmes des croyants de ramener sur elles leurs voiles » (sourate 33, verset 59)⁸²¹

La quasi-totalité des répondantes a fait référence de manière indirecte à ces deux versets en mentionnant qu'elles en connaissaient l'existence, sans toutefois être en mesure de désigner directement les sourates. On peut aussi dire que ces références indirectes au Coran sont

⁸¹⁷ I. TOUALBI-THAALIBI, préc., note 798, p. 158.

⁸¹⁸ Le contexte d'émergence des *hadiths*, dès la mort du mohamed en 632, est marqué par des luttes politiques entre trois califes: Abou Bakr Essidik (632-634), Omar Ibn Al-Khattab (634-644) et Othman Ibn Affan (644-655). Après l'assassinat du troisième calife, une période d'instabilité commence alors avec un quatrième calife, Ali Ibn Abi Taleb (655-660), dont la désignation est contestée. Voir, pour plus de détails, R. GTARI, préc., note 809 aux pages 464-465.

⁸¹⁹ F.-P. BLANC, préc., note 90, p. 12.

⁸²⁰ J. L. ESPOSITO, préc., note 814 à la page xiii.

⁸²¹ Il s'agit d'une traduction. Voir à ce sujet Yves PORTER, « Face, visage », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007; H. TOELLE, préc., note 17; É. CHAUMONT, préc., note 18; M. H. BENKHEIRA, préc., note 19.

sûrement liées au fait que, selon plusieurs répondantes, le fait de « mal traduire » le Coran est un acte considéré comme un péché en islam. Comme l'ont dit Chahera, Yazel et Amira :

Dans le Coran, j'ai lu comme quoi porter le voile, c'était obligatoire (Chahera, infirmière, Seine-Saint-Denis).

On ne le voit jamais juste comme un vêtement. On ne l'a jamais vu comme cela. Peut-être pour le monde extérieur, c'est comme cela. C'est vraiment comme une protection (Yazel, infirmière, Montréal).

Je suis tombée sur un verset où s'est écrit noir sur blanc que, en gros [...] Dieu parlait au Prophète et Il a dit : « dites à tes femmes et aux femmes musulmanes d'abattre leur voile sur leur poitrine afin de s'éloigner des mauvaises actions qui peuvent se passer » (Amira, éducatrice dans un centre de la petite enfance, Montréal).

En ce sens, l'islam est avant tout une religion de piété, qui signifie « le fait de se mettre à l'abri », terme qui revient d'ailleurs plus de 200 fois dans le Coran⁸²². C'est pourquoi les répondantes ont parlé de « protection » lorsqu'elles ont discuté des versets liés au port du hijab. C'est en respectant les règles et les obligations religieuses que l'on se met à l'abri de la sanction de Dieu, règles et obligations parmi lesquelles figurent les cinq piliers de l'islam, à savoir l'attestation de la foi, les cinq prières quotidiennes, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage⁸²³. Il s'agit d'une croyance religieuse fondée sur un schéma dualiste partagé entre ce qui est illicite (*haram*) et licite (*halal*)⁸²⁴. En ce sens, plus on se situe dans le licite, plus on se considère comme une « bonne musulmane », puisqu'on respecte ainsi les échelles de gradation concernant les obligations religieuses, lesquelles comprennent ce qui est recommandable, ce qui est neutre ou indifférent et ce qui est blâmable. Pour plusieurs des répondantes, respecter

⁸²² J.-P. CHARNAY, préc., note 797, p. 12; S. MAHMOOD, préc., note 15; Rachel RINALDO, « Muslim women, middle class habitus, and modernity in Indonesia », (2008) 2-1 *Contemporary Islam* 23-39.

⁸²³ M. REEBER, préc., note 89, p. 33.

⁸²⁴ Jean-René MILOT et Raymonde VENDITTI, « C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam ». Impact de la migration sur l'identité ethnoreligieuse de musulmans d'origine maghrébine », dans Louis ROUSSEAU, *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012 à la page 245.

les obligations religieuses reliées à l'islam, c'est un peu comme respecter des obligations « juridiques » :

Moi je me dis que cela vient tout en paquet. Dieu n'a pas dit tu as l'option A, tu peux faire ceci ou cela. Si Dieu l'a écrit dans le Coran, tu le fais ! Moi, c'est comme cela. C'est comme un contrat. Un contrat, tu le respectes. Quand tu signes, tu signes pour tout. Tu ne peux pas dire que certaines choses, tu ne les fais pas. Pour moi, c'est cela (Amira, éducatrice dans un centre de la petite enfance, Montréal).

Cependant, bien que les répondantes aient ouvertement affirmé considérer que le respect des obligations religieuses est primordial dans la façon de vivre la foi, plusieurs ont aussi mentionné qu'il convient de faire preuve de flexibilité et de tenir compte du contexte, comme l'a dit Jenna avec l'exemple de l'interdit lié à l'alcool :

Il y a beaucoup de flexibilité. Par exemple, si je mange et que je fais [*hum*] et qu'il y a la bière à côté, je vais la boire. Juste une gorgée, c'est très flexible. Ce n'est pas : « il faut faire cela sinon tu es un mécréant », non. Il y a toujours une question de contexte (Jenna, chercheuse dans un laboratoire médical hospitalier, Montréal).

Il s'agit, pour plusieurs musulmans, d'une éthique de vie qui contribue à façonner une identité personnelle et des repères éthiques qui guident leurs actions et orientent leurs choix de vie, tant personnels que professionnels⁸²⁵. En ce sens, l'islam représente surtout un ensemble de valeurs qui servent à orienter la vie au quotidien :

Pour moi la religion me permet de rester, comment dire, de rester réelle. Parce que parfois, on est tellement impliqués par le mouvement, on est tellement impliqués par les faits familiaux, etc., que l'on a du mal à se retrouver avec soi-même. Finalement, c'est mon équilibre. Ça permet de me retrouver avec moi-même (Iffat, étudiante en enseignement/histoire, Paris).

La religion, c'est vraiment une grosse partie. Je ne sais pas comment dire cela, mais c'est comme un livre de la vie. C'est vraiment quelque chose qui me dit ce que je suis, c'est mon guide. Il y a vraiment des réponses à tout. Ça explique tout en détail. Comment manger,

⁸²⁵ Robert W. HEFNER, « Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age », (1998) 27 *Annual Review of Anthropology* 83-104; Voir aussi Géraldine MOSSIERE, « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec: jeux et enjeux de médiation et de différenciation », (2010) 42-1 *Sociologie et sociétés* 245-270.

etc. Des repères. Ça aide à aller mieux dans la vie. Ça ne m'a jamais nui (Rachida, étudiante en microbiologie, Montréal).

5.1.1.3. S'identifier à la communauté de foi ?

On distingue généralement les musulmans en deux grandes familles : celle des chiites et celle des sunnites. Cette distinction remonte au contexte de production des *hadiths* à la suite de la mort du Prophète, en 632, concernant un différend relatif à la succession du calife⁸²⁶. Les sunnites représentent aujourd'hui près de 80% à 85% des musulmans dans le monde. Tant en France qu'au Québec, la vaste majorité des musulmans peuvent s'identifier à la tradition sunnite, bien que beaucoup d'entre eux vivent la religion de manière plutôt personnelle⁸²⁷. Pour les répondantes rencontrées, cette distinction entre sunnites et chiites ne constitue pas vraiment un marqueur important de la croyance religieuse : il s'agit plutôt d'une distinction qui se situe davantage sur le plan « historique » :

Tout est au niveau de ce qui s'est passé après le Prophète. Avec le pouvoir, c'est là que les opinions ont divergé. Moi je suis sunnite. Mais cela n'empêche pas de faire quoi que ce soit, que l'on soit sunnite ou chiite. Cela n'empêche rien. Tout le monde dit que cette division est comme une division atroce, mais ce n'est pas vrai. Moi, j'ai une amie qui est chiite et on s'entend super bien. On ne laisse pas nos divergences d'opinions nous diviser. Chacun a sa religion, chacun vit sa foi (Kamar, étudiante en administration, Laval).

La majorité des répondantes de notre étude ont affirmé qu'elles ne fréquentent que très rarement la mosquée sur une base régulière, notamment en raison des contraintes de temps reliées au travail ou aux études. Peu ont également parlé d'emblée de l'*oumma* (la communauté internationale des musulmans), préférant discuter soit de la vie religieuse dans leur entourage

⁸²⁶ Alors que les Chiites désignent Ali, les Sunnites désignent plutôt Abou Bakr. M. REEBER, préc., note 89; Voir également R. GTARI, préc., note 809.

⁸²⁷ Nancy VENEL, « Variations subjectives sur une même citoyenneté. Bricolages identitaires chez les jeunes Français d'origine maghrébine », dans Maryse POTVIN, Paul EID et Nancy VENEL (dir.), *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, Montréal, Athéna Éditions, 2007; Frédéric CASTEL, « «Un mariage qui aurait tout pour marcher» Implantation et conditions de vie des Québécois d'origine algérienne », dans Louis ROUSSEAU, *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012 à la page 201.

rapproché, soit de l'organisation des activités ou des fêtes religieuses dans le secteur où elles résident⁸²⁸.

5.1.2. Des trajectoires de foi menant au port du hijab

Plusieurs des participantes ont discuté ouvertement du moment où elles ont porté le hijab pour la première fois et de l'importance de ce moment dans leurs parcours religieux. Il s'agissait alors pour nous de comprendre la morphologie de la croyance religieuse en nous intéressant au contexte dans lequel le hijab a été porté pour la première fois afin de réfléchir sur le sens que les répondantes donnent à leurs pratiques religieuses⁸²⁹. La plupart de celles-ci ont affirmé l'avoir porté la première fois soit à l'âge de 9-12 ans pour quelques-unes d'entre elles, soit à l'âge de 16-19 ans pour la majorité. Pour certaines, cette première fois a été vécue lors d'une journée liée au ramadan. Pour d'autres, c'est plutôt lors d'une « journée-étape » dans leur vie, souvent reliée au calendrier scolaire :

Alors, je l'ai porté, c'était après le ramadan. En fait, je l'ai mis sans trop réfléchir. Parce que je me suis posé beaucoup de questions (Amina, adjointe d'animation dans une mairie, Île-de-France)

C'était en décembre, vers la fin du mois, pendant les vacances, pour la première fois. Je l'ai porté pendant les vacances de Noël en fait. Pour moi, ça a été un enrichissement. Je suis contente de le porter. Ça a été un choix personnel, donc je suis contente de l'avoir fait. (Hania, spécialiste en santé sportive, hôpital, Paris).

Je l'ai porté à la première journée du ramadan. Le ramadan, c'est le mois durant lequel nous devons jeûner. C'était pendant l'été. C'était le premier du mois d'août, si je ne me trompe pas. C'est cela, je trouvais que ça cadrait bien, avant d'entrer au cégep. J'avais lu que la journée était symbolique. Peu importe ce que tu fais comme bonne action cette

⁸²⁸ Cette faible référence à la *oumma* a été également notée par l'étude du sociologue Paul Eid. Voir à ce sujet Paul EID, « La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux. Une comparaison intergroupe », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 à la page 303.

⁸²⁹ L. ROUSSEAU, préc., note 145 à la page 27.

journée-là, tu as plus de mérite. C'est cela qui m'avait motivée à le porter (Baya, agente socioéconomique chez Revenu Québec, Montréal).

5.1.2.1. Le porter pour la première fois : entre héritage, hasard et quête personnelle

À la lecture des récits narratifs obtenus, nous pouvons dégager trois trajectoires de foi menant au port du hijab. Selon la première trajectoire, que l'on peut appeler « héritée », les raisons sous-jacentes au port du hijab sont liées à l'environnement culturel et familial. Présentée sous la forme d'un héritage, la première expérience relative au port du hijab se situe souvent dans la fourchette d'âge de 9-12 ans. Il s'agit d'un parcours de foi marqué par l'héritage culturel et la transmission des valeurs familiales. Ainsi, pour certaines, c'est surtout par imitation du réseau de relations personnelles que le hijab a été porté pour la première fois :

On m'a appris le respect comme bien parler ou bien se comporter et ça aussi ça en fait partie, c'est aussi une tenue, c'est une façon de bien s'exprimer. [...] La première fois, j'étais au collège, mais je n'avais pas le droit de le porter à l'intérieur. Du coup, je le portais juste sur la route ou dehors. (Nameeka, étudiante en administration, Sevran).

Certaines ont mentionné l'avoir porté « à deux reprises », c'est-à-dire la première fois alors qu'elles étaient plus jeunes, par imitation ou par influence du réseau rapproché, et la seconde fois, vers la fin de l'adolescence, après des recherches plus poussées sur le plan intellectuel. Comme nous l'ont dit Ameeka et Djemila :

Je l'ai porté, j'étais toute petite en fait. Ce sont mes parents qui nous le mettaient, comme cela. *Rires*. Voilà ! Ils nous prenaient en photo avec le voile ! Après, ça s'est fait au fur et à mesure, de moi-même, par ma volonté (Ameena, secrétaire médicale dans un hôpital, région Centre).

OK, moi, j'ai commencé à le porter vraiment jeune. J'avais neuf ans à l'époque. C'est sûr, lorsque j'ai commencé à me voiler, c'était plus par imitation. Des personnes tout autour de moi, mais pas de ma mère, parce qu'elle n'est pas voilée, plutôt dans ma communauté, mes amies. C'était une manière de s'identifier à un groupe. Mais, en grandissant, j'ai pris le temps d'y penser, d'évaluer, le fait que je porte chaque jour, voilà. Puis, ça m'amenait à plusieurs conclusions, entre autres, moi personnellement, c'est un bon cadre pour moi (Djemila, étudiante en psychologie, Montréal).

Selon la deuxième trajectoire, que l'on peut appeler « accidentée », les raisons sous-jacentes au port du hijab sont survenues dans la vie des participantes un peu par accident, sous la forme d'un « hasard » de la vie. « Dieu l'a mis sur mon passage », comme l'ont dit certaines des répondantes. Il s'agit d'un parcours de foi marqué par l'expérience de plusieurs incertitudes sur le plan de la croyance. Pour certaines des participantes, lorsqu'elles ont porté le hijab pour la première fois, c'était plutôt sous la forme d'un jeu :

La toute première fois où je suis sortie voilée comme cela, c'était un défi avec une copine. On essayait de se mettre dans la religion. On se disait, ouais, on va se voiler ! On était motivées. Je me suis dit : il faut que j'aille à la pharmacie. Je suis allée à la pharmacie...couverte. Et donc, je suis sortie avec un voile et une petite robe bien longue. J'étais trop contente ! Après, le lendemain, je l'ai enlevé, c'était juste pour le petit défi. C'était la première fois où je suis sortie couverte. C'était sous une forme de jeu (Leila, étudiante en lettres/enseignement, Paris).

Moi, la première fois, c'était au cégep. Dans le fond, il n'y avait pas de fébrilité, moi je suis une personne qui aime beaucoup planifier. Je vais me dire OK à telle date je le mets, le 15 août. Je suis allée magasiner aussi pour cela, voir les différentes couleurs. J'étais super excitée. C'est parce que j'aime beaucoup le chiffre 15. C'est mon chiffre préféré, c'est pour cela que j'ai choisi le 15 août. C'est vraiment personnel. *Rires* (Ibtissam, infirmière, Montréal).

D'autres ont fait part de motivations reliées à l'expérience d'épreuves difficiles, notamment concernant la maladie d'un proche. Comme nous l'ont dit Wafa et Dina :

En fait, il s'est avéré que ma grand-mère était gravement malade et que maman était à l'hôpital aussi. Je me suis tournée vers la religion pendant cette période-là et je l'ai mis. Et, ce sont des moments, qui, comment dire... j'ai vraiment souffert. J'ai eu un vrai blocage psychologique. J'en suis entièrement certaine maintenant que c'est ma religion qui m'a permis de surmonter tous ces obstacles. C'est ma religion qui m'a permis de me relever et de continuer ma vie comme elle était (Wafa, surveillante de cantine, école, Gennevilliers.)

Dans le fond, ma petite sœur était malade, elle était à l'hôpital pendant des semaines, elle avait eu une maladie inflammatoire, dans ses intestins. J'y pensais depuis un bout, et je l'ai porté (Dina, étudiante en administration/gestion, Montréal).

Selon la troisième trajectoire, majoritaire dans l'échantillon, que l'on peut appeler « en forme de quête », le port du hijab s'explique surtout par la présence de longues recherches sur le plan religieux. Plusieurs des répondantes ont insisté, dans leur témoignage, sur leur volonté de séparer la culture de la religion. Pour elles, le fait de porter le hijab est « strictement une question de religion », et non de culture, qu'elles soient d'origine algérienne, tunisienne ou autre. Certaines ont alors parlé de vouloir « déculturer » ou « dé-arabiser » l'islam⁸³⁰.

Elles ont en ce sens parfois également insisté sur la distinction entre les valeurs de la culture d'origine et les valeurs de l'islam, distinction faite le plus souvent à la suite de recherches :

J'ai lu le Coran, j'ai fait des recherches, j'ai compris le pourquoi. Et je l'ai mis. Là, je vais dire comment moi je l'ai compris et non pas la vraie raison religieuse, parce que moi, je ne suis pas formée en religion. Mais plutôt comment moi je l'ai compris. C'est que, on le met avant tout pour soi. Ce n'est pas une soumission à l'homme, c'est plutôt une soumission à Dieu. Je fais mes prières chaque jour par soumission à Dieu. Je me voile par soumission à Dieu. [...] Je fais une grande distinction entre le culturel et le religieux, pour moi, qui est d'origine algérienne, mais de culture québécoise. J'ai grandi au Québec, ma langue principale est le français, j'ai certaines valeurs de l'Occident. Mais pour moi, cela concorde avec les valeurs de l'islam (Manelle, agente socioéconomique, Revenu Québec, Montréal).

Plusieurs répondantes ont en ce sens expliqué l'importance des changements survenus dans leur vie personnelle à la suite du port du hijab :

Je l'ai porté, cela fait un an exactement. Ça m'a fait plaisir. Je suis passée de vêtements comme n'importe qui, avec un pantalon, un jeans, un t-shirt, une veste par-dessus, à voilée (Lila, étudiante, infirmière, Paris).

J'étais quelqu'un de très très différent avant de porter le voile. J'avais un mode de vie différent. Je faisais la fête. Ce n'est pas quelque chose qui est mauvais, je peux encore faire la fête, mais d'une manière différente. J'ai voulu essayer de comprendre ma spiritualité et de me rapprocher de Dieu. Dans un moment de ma vie où je n'étais pas du tout proche de Dieu. Je me sentais un peu perdue (Madja, nutritionniste dans un hôpital, Montréal).

⁸³⁰ Olivier Roy a aussi noté cette tendance plus « libérale » chez certains musulmans. Voir à ce sujet O. ROY, préc., note 99, p. 80.

Pour plusieurs, quelques années après qu'elles aient porté le hijab pour la première fois, celui-ci est devenu un peu comme un « porteur de mémoire personnelle », dans le sens qu'il sert désormais de référent dans la construction narrative de leur histoire personnelle. Comme nous l'a dit Marwa :

Aujourd'hui, je peux dire ce n'est pas uniquement une question religieuse. En fait, j'ai grandi là-dedans. Le voile, c'est toute mon identité maintenant, c'est mon histoire. Les événements qui me sont arrivés dans ma vie, c'est beaucoup en fonction de ce voile. Les hommes qui m'ont abordée, les histoires amoureuses que j'ai eues, tout est vraiment relié. Le voile a apporté une touche dans toute ma vie, à chaque événement important. Du jour au lendemain, si je l'enlève, c'est comme si c'est une grosse partie de moi que j'enlèverais (Marwa, enseignante, Montréal).

5.1.3. Des histoires de vie marquées par le monde professionnel, des parcours qui remettent en question l'environnement familial

Ces trajectoires de la foi menant au port du hijab sont également traversées par la dynamique entre le libre choix de porter le hijab et la contrainte de respecter une telle obligation, notamment lorsqu'il est question de conjuguer aspirations professionnelles et respect des obligations religieuses. En ce sens, les participantes ont toutes parlé de l'importance qu'elles ont accordée aux aspirations professionnelles qui les ont guidées dans leur parcours personnel. Alors que certaines ont évoqué le rejet de la possibilité d'être une « femme au foyer », d'autres ont parlé de l'importance accordée aux études au sein de leur famille :

Je suis en train de faire des études universitaires et je ne pense pas que je fais cela pour rester chez moi. Je veux mon diplôme et je veux avoir accès à des postes importants parce que j'ai toutes les capacités pour le faire (Hind, étudiante en psychologie, Montréal).

J'ai fait ma dernière année de primaire à Montréal et j'ai fait tout mon parcours secondaire, cégep et université dans le système québécois. Je suis le genre d'étudiante qui allait à l'école et ne travaillait pas. Mais ça, c'est culturel aussi. C'est très encouragé chez moi de poursuivre ses études, exceller, avoir de bonnes notes... C'est ce que j'ai fait. Je suis rentrée à l'université (Louisa, agente au service des communications, milieu de l'éducation, Montréal).

Plusieurs ont évoqué en ce sens le fait que leurs parents se sont préoccupés de leur avenir professionnel, étant donné la présence d'obstacles liés, sur le plan social, au port du hijab, notamment lorsqu'il est question de trouver un emploi. Pour certaines, les parents ont même découragé le port du hijab pour des raisons professionnelles :

Moi, c'était mon père qui était opposé. Il m'a dit : « Pourquoi tu sors avec un foulard? Tu enlèves cela tout de suite ! » Donc, cela a mis du temps avant qu'il accepte. Pourtant mon père a des origines musulmanes, mais il a réagi comme les médias. Il a eu l'influence des médias. Et ma mère m'a dit que c'était bien quand même lorsque l'on voyait mes cheveux. Et pourtant elle croit en Dieu, elle prie, etc. (Mariame, adjointe administrative, mairie, Île-de-France).

Ah ! Mon père ! J'ai décidé de lui dire que j'allais mettre le voile la journée même où je l'ai mis pour la première fois. Je sais qu'il est contre. J'ai vu aussi sa réaction lorsque ma mère l'a mis. Encore qu'elle est plus âgée et qu'elle a un emploi stable, et tout. Mon père, il maintenait que je n'allais pas me trouver un emploi. C'est une barrière selon lui. C'était une préoccupation pour mon avenir professionnel. C'est vraiment cela. Et jusqu'à aujourd'hui j'ai encore droit à ces commentaires. *Rires*. Oh non, il n'était pas content mon père ! (Madja, nutritionniste, hôpital, Montréal)

Pour la majorité des participantes, l'environnement familial a plutôt été réfractaire quant au port du hijab, évoquant parfois des raisons d'intégration et de réussite professionnelle. Comme l'ont mentionné Chahera, Tara, Nour et Amira :

C'était un peu mitigé côté famille. Il y en a qui ont accepté, d'autres qui se sont dit que c'était mon choix, donc que je fais ce que je veux. C'était une fierté pour eux que je porte le voile. D'autres, pas du tout, ils étaient contre. Ils se sont dit que j'étais trop jeune et que cela me fermerait des portes et tout cela (Chahera, infirmière, Seine-Saint-Denis).

Ma maman, au début, elle ne voulait plus que je sorte avec elle. « Tu ne sors pas avec moi si tu t'habilles comme cela ! » Après, mon papa, c'est plus : « Réfléchis bien, il ne faut pas suivre tes copines. » Alors qu'aucune de mes copines n'est voilée (Tara, service de comptabilité, collectivité territoriale, Villejuif).

Ma mère pensait que c'était une phase et que ça allait passer. Parce que j'étais une fille qui était toujours en train de faire mes cheveux, en train de m'habiller. Elle pensait que ça n'allait pas durer. Finalement, ça fait quatre ans ! C'était une surprise pour eux, parce que je n'en avais jamais parlé. Je n'en avais pas parlé à personne. Ça été une surprise, vraiment, le monde ne s'attendait pas à ce que je le porte (Nour, étudiante en fiscalité/administration, Montréal).

Un soir, je suis sortie et j'ai fait une marche avec mon père pour le convaincre. Il était trop en désaccord. Il me disait que j'allais souffrir, il me disait : « Tu vas être discriminée. Tu entends les nouvelles ? » [...] Il a fini par me dire que j'allais avoir de la misère à trouver un travail avec mon voile. Ils vont directement te juger. Je lui ai dit non, non, non ! Ils vont voir mon c.v. et non pas ce que je porte. Là, il m'a dit : « En tout cas, moi je sais que tu as une tête de mule, alors vas-y ! Fais ce que tu veux, j'espère juste que tu ne seras pas déçue ». Alors, j'ai fini par le convaincre (Amira, éducatrice, centre de la petite enfance, Montréal).

5.1.3.1. Porter le hijab pour les bonnes raisons

Pour plusieurs des répondantes, l'islam s'est d'abord présenté comme une réflexion intellectuelle dans leur vie. En effet, pour Nora :

Je l'ai porté pour la première fois, j'avais 19 ans, c'était pendant le mois du ramadan. Et en fait, j'y avais déjà réfléchi deux ans auparavant. Du coup, j'ai beaucoup hésité avant de le mettre. Surtout que l'on est en France. Vous savez, en France, il y a la loi qui interdit le port du voile dans les écoles et tout ce qui est établissement public. Mais, on va dire que c'est, que j'ai un amour pour cette religion que je n'ai retrouvé nulle part ailleurs. J'ai quand même étudié le christianisme et le judaïsme. Et c'est vraiment une religion qui m'a apaisée. Pour moi, mettre le voile, ce n'est pas signe de soumission. C'est quelque chose qui me correspond (Nora, étudiante, enseignement/lettres, Conflans-Sainte-Honorine).

C'est souvent à partir de la réflexion intellectuelle que les répondantes se sont interrogées sur la question de la relation entre les hommes et les femmes du point de vue de la croyance religieuse islamique. Alors que plusieurs soulignent le fait que la femme a un statut spécial en islam, d'autres ont insisté pour avancer des interprétations féministes du Coran :

La femme dans l'islam, si on regarde le Coran, elle est considérée comme égale à l'homme. Il n'y a pas de débat là-dessus. Le problème, je trouve, c'est souvent il y a l'aspect culturel qui est confondu avec l'aspect religieux. C'est sûr que je ne dis pas qu'on n'observe pas d'inégalités entre les hommes et les femmes dans certains pays, il n'y a pas de doute là-dessus, mais cela ne fait pas partie de la religion en tant que telle, mais ça fait plus partie de la culture. [...] On sait que dans l'islam, il y a l'égalité entre homme et femme. Même avec le port de mon signe religieux, je ne me suis jamais sentie inégale par rapport à un homme, au contraire. C'est un gros débat, un gros sujet et malheureusement, souvent on confond la culture et la religion (Hanima, médecin, Montréal).

Malheureusement avec la religion, ce qui arrive, et depuis que le Coran a été révélé, ce sont toujours des hommes qui ont interprété. C'est très masculinisé. Il y avait des femmes qui ont interprété, mais on a tout brûlé les textes, les travaux des femmes. C'est justement

quelque chose à quoi je suis beaucoup sensibilisée. Et je mène des recherches pour découvrir l'interprétation féminine (Marwa, enseignante, Montréal).

Toutes les participantes ont mentionné qu'il faut le porter « pour les bonnes raisons », en reconnaissant le fait qu'il existe sûrement des femmes qui le portent sous la contrainte⁸³¹. En ce sens, plusieurs ont insisté sur le fait que le voile se porte surtout pour des questions de pudeur en public, puisqu'elles ne le portent pas à la maison ou en présence d'hommes qui ne sont pas de la famille proche, comme Manelle :

Pour chaque obligation religieuse, il y a une raison. On jeûne pour des raisons. On met le voile pour une raison. Pour le voile, c'est la pudeur. La pudeur dans des vêtements, dans tes gestes. C'est une certaine forme de discrétion, une pudeur du comportement. Tout cela se reflète par le vêtement (Manelle, agente socioéconomique, Revenu Québec, Montréal).

Plusieurs ont tenu à exprimer leur désaccord concernant l'association qui peut être faite entre l'inégalité entre l'homme et la femme et le fait de porter le hijab. Pour Ritta notamment, la revendication du droit des femmes vient surtout de l'éducation, notamment au sein de la famille, ce qui n'est pas forcément lié à la religion :

Je regarde la relation de mes amies avec leur chum [*copain*], que ce soit des voilées ou non-voilées, arabes ou non arabes, musulmans ou non-musulmans, le voile ne change rien. Quand une femme grandit avec l'idée d'être une femme soumise ou d'être en dessous de l'homme, peu importe comment elle s'habille, elle va toujours penser qu'elle est en dessous de l'homme et elle ne va jamais revendiquer ses droits. Tandis qu'une femme qui a été élevée dans un environnement qui est égal avec l'homme et qui va revendiquer ses droits, peu importe comment elle s'habille, elle va toujours revendiquer ses droits (Ritta, interprète, Agence des services sociaux, Montréal).

D'ailleurs, certaines ont également souligné que le fait de porter le hijab était une forme de réponse à l'hypersexualisation des femmes, afin, notamment, de se réapproprier son corps⁸³².

Comme nous l'a dit Jenna :

⁸³¹ Plusieurs ont noté qu'il existait une interdiction dans le Coran concernant le fait d'imposer une croyance, une pratique ou un comportement à quelqu'un.

⁸³² Cet aspect a été aussi constaté dans une étude portant sur les projets matrimoniaux en France. Voir A. BOUBEKEUR, préc., note 22, p. 57.

Mon hijab, c'est un oui pour Dieu. Et je n'aime pas vraiment que quelqu'un d'autre que moi négocie cette relation. C'est mal placé. Ce n'est pas facile de le porter. C'est-à-dire, lorsque tu vois toutes les filles qui voudraient être la plus belle, la plus sexy. Mais j'ai choisi de ne pas être là. C'est une décision qui me revient à moi. C'est ma personnalité (Jenna, chercheuse en biologie médicale, Montréal).

5.1.4. Les exemples de Nora et de Manelle

Nora vit en région élargie d'Île-de-France. Elle désire devenir enseignante. Elle est née en France de parents algériens et a décidé de porter le foulard pour la première fois à l'âge de 19 ans, pendant le mois du ramadan. Nora mentionne qu'elle porte le hijab dès qu'elle quitte son domicile et le retire si elle est en présence uniquement de femmes ou si elle est en présence de son père, de son frère ou un de ses oncles. « Je l'enlève avec les personnes avec qui je ne pourrais jamais me marier », nous dit-elle. Nora insiste pour dire qu'elle a vécu un véritable « avant » et « après » lorsqu'elle a décidé de le porter pour la première fois. « Je peux vous dire que lorsque je l'ai mis, j'ai eu beaucoup beaucoup de répercussions », en justifiant les nombreux commentaires qu'elle a reçus en public ou à l'université par le fait qu'elle vienne « d'une région qui vote FN⁸³³ ».

Manelle vit à Montréal. Elle travaille à titre d'agente socioéconomique à Revenu Québec. Elle est née en Algérie et sa famille a immigré au Québec alors qu'elle avait quatre ans. Manelle commence par nous dire qu'elle porte le hijab « pour des raisons religieuses, et non pour des raisons culturelles » et mentionne qu'elle le porte en présence d'hommes avec qui elle n'a pas de liens familiaux. Elle a porté le voile pour la première fois alors qu'elle était en cinquième secondaire, à l'âge de 16 ans. Les changements remarquables après l'avoir porté se situent surtout

⁸³³ Nora fait référence au parti politique du Front national, souvent présenté comme peu favorable à l'expression publique de la foi musulmane.

sur le plan de l'image qu'elle projette désormais : « Les gens voient une musulmane avant de me voir *moi* ». Cependant, elle n'a pas vraiment remarqué de changements en public, ou un « avant » et un « après » l'avoir porté, que ce soit à l'école ou au travail.

Ces deux participantes nous disent que plusieurs membres de leur famille respective les ont découragées de porter le hijab. « Moi, mon père, il n'était pas au courant ! *Rires*. Il a été au courant plus d'une semaine après, lorsque je l'ai gardé en rentrant à la maison », nous dit Nora. Plusieurs membres de la famille ne comprenaient pas sa décision, et même si elle a tenté de leur expliquer, « je ne sais pas s'ils ont vraiment compris », dit-elle. Pour sa part, Manelle mentionne le fait que ses parents étaient surtout inquiets sur le plan professionnel. « Tu ne pourras pas trouver de travail », lui disait son père.

Lorsqu'on lui parle du hijab et de la question des relations entre les hommes et les femmes, Nora manifeste son incompréhension concernant l'association qui peut être faite entre le voile et l'inégalité hommes-femmes : « Je ne sais pas en quoi un foulard peut soumettre une personne ! Le fait de juste s'habiller pudiquement, je ne vois pas en quoi ça peut soumettre quelqu'un. » Manelle, pour sa part, critique « certaines féministes » qui soulèvent des inquiétudes concernant le port du hijab. « Certaines féministes vont nous dire que nous nous sommes battues pour le droit des femmes, qu'il faut que l'on s'émancipe ». « Je veux bien, dit-elle, mais si on m'enlève ma liberté de choisir, ça ne m'aide pas à m'émanciper ! ». Pour elle, le combat féministe ne se fera pas à l'extérieur de la communauté musulmane, mais à l'intérieur de celle-ci, et « cela ne passe pas par la législation ».

Nora a découvert l'islam en Algérie, pendant ces vacances d'été, où, par curiosité, elle accompagnait ses cousines qui suivaient des cours. Bien qu'elle ait sept frères et sœurs, Nora est la seule à s'être vraiment intéressée à la religion, alors que les autres membres de sa famille ne fréquentent pas de lieu de culte. Pour elle, « on a eu chacun nos propres recherches personnelles et notre propre parcours religieux ». Pour Nora, porter le hijab, « c'est une forme d'évolution pour [elle]-même », une recherche sincère qui la pousse à se dépasser au quotidien. De son côté, le père de Manelle lui a appris à prier, à réciter correctement le Coran, alors que sa mère n'est pas vraiment pratiquante. Jusqu'à l'adolescence, Manelle n'a pas trop réfléchi aux questions religieuses, répétant un peu par imitation les pratiques familiales, telles que le jeûne ou la récitation du Coran. Cependant, « à un moment donné, nous dit-elle, j'ai commencé à penser que la religion, c'était un peu plus. J'ai fait mes recherches, j'ai été voir des conférenciers ». Pour Manelle, porter le voile, « c'est une obligation religieuse, affirme-t-elle : je veux être pudique ».

Aujourd'hui, Nora désire devenir enseignante au collège. Elle sait qu'elle devra retirer son hijab pour y travailler. Elle a déjà dû l'enlever pour un emploi qu'elle avait obtenu dans une école primaire au sein d'un projet éducatif effectué en dehors des heures de classe. Pour autant, elle semble tout de même réaliste, quoique inquiète : « Si ça se trouve, nous dit-elle, il va falloir que je l'enlève ». Manelle travaille depuis plus d'un an à Revenu Québec où elle peut porter son hijab. Les relations avec les collègues se passent bien, selon elle, la religion ne fait pas partie des discussions. « On ne m'a jamais rien dit », a-t-elle mentionné.

5.2. Se situer vis-à-vis de la laïcité : entre confiance, combat et optimisme

Pour les répondantes, la laïcité est devenue un sujet de discussion important, que ce soit entre amis ou sur les lieux de travail. Dans la plupart des cas, discuter de la laïcité n'a pas nécessité beaucoup d'explications, les participantes s'étant lancées d'emblée dans le sujet de discussion. Au travail comme en société, les femmes rencontrées adoptaient un positionnement vis-à-vis de la laïcité qui différait en fonction des expériences vécues sur le plan social ou professionnel. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, nous avons proposé d'utiliser le concept de conscience du droit afin d'analyser le fait de « se situer vis-à-vis de la laïcité ».

H. Patrick Glenn établit une distinction entre la conscience *publique* et la conscience *personnelle* du droit⁸³⁴. Ici, nous nous intéresserons à la seconde forme de conscience afin de comprendre la variété des présences du droit dans la vie quotidienne. Il s'agit de développer un intérêt pour la *légalité*, c'est-à-dire la ou les formes que peut prendre le droit dans les relations sociales quotidiennes⁸³⁵. Le terme « légalité » permet de comprendre les multiples modalités du rapport au droit et à « l'idée du droit » : les significations accordées, les sources d'autorité et les pratiques culturelles qui ont des caractéristiques « légales », c'est-à-dire où l'on peut noter la présence d'obligations et de sanctions reliées à l'adoption ou non d'un comportement⁸³⁶. La légalité fait partie intégrante des situations sociales et est construite par les multiples interactions entre le droit et les sphères sociales au sein desquelles l'individu poursuit ses propres activités, notamment professionnelles.

⁸³⁴ H. P. GLENN, préc., note 666, p. 7-13.

⁸³⁵ Patricia EWICK et Susan S. SILBEY, « The Common Place of Law », dans Simon HALLIDAY et Patrick SCHMIDT (dir.), *Conducting Law and Society Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 à la page 17; F. PIRIE, préc., note 738.

⁸³⁶ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 60, p. 22.

Dans *The Common Place of Law*, Ewick et Silbey proposent trois idéaux-types de conscience du droit : devant, avec et contre le droit. Il convient de dire que ces types de conscience du droit ne sont pas immuables et que l'ensemble des comportements d'une personne ne peut être entièrement « classé » dans l'un ou l'autre⁸³⁷. De plus, ces types de conscience du droit ne sont pas permanents : une personne peut avoir un comportement « contradictoire », à savoir adopter un type de conscience du droit dans un contexte particulier et un autre dans un autre contexte. Nous avons en ce sens établi trois types de profils quant à la laïcité, profils qui peuvent correspondre aux trois types de conscience du droit avancés par Ewick et Sylbey. Nous proposons de nommer ces trois profils de la manière suivante : le profil *confiant*, le profil *optimiste critique* et le profil *combatif*. Les profils confiant et combatif se sont révélés minoritaires dans l'échantillon (11 répondantes sur 58). Nous présenterons dans un premier temps ces deux profils minoritaires, pour ensuite nous intéresser plus longuement au profil majoritaire (47 répondantes sur 58).

5.2.1. Les profils minoritaires confiant et combatif

Selon un premier profil, que nous appelons profil « confiant », le positionnement vis-à-vis de la laïcité se fait sous la forme d'une « acceptation logique » : la laïcité est associée au droit de l'État, qu'il convient de respecter dans une société démocratique, sans autre forme de critique. C'est un profil basé sur une confiance importante accordée au droit de l'État, où celui-ci est perçu comme étant « majestueux », étant constitué de règles claires, précises et justes⁸³⁸. Les

⁸³⁷ *Id.*, p. 50.

⁸³⁸ *Id.*, p. 28; Ewick et Silbey propose le vocable «*before the law*». On peut traduire cela par *devant* le droit. Voir S. S. SILBEY et P. EWICK, *préc.*, note 60; Pierre NOREAU, « Référents religieux et rapport à la normativité:

participantes pouvant s'identifier à ce profil, celui d'une conscience *devant* le droit, ont alors fait preuve de loyauté devant le droit : il s'agit d'une posture de conformité⁸³⁹. Trois répondantes du sous-échantillon français et quatre répondantes du sous-échantillon québécois peuvent être identifiées à ce profil⁸⁴⁰. Celles qui ont donné des réponses pouvant s'inscrire dans ce profil considéraient que la laïcité fait partie d'un ensemble logique de lois⁸⁴¹. Le droit est ainsi interprété comme étant impartial, en apportant généralement des réponses appropriées et justes. Comme nous l'a dit Nameeka :

Moi, personnellement, ça ne me pose pas de problème. [...] C'est-à-dire lorsqu'à l'école on n'avait pas le droit, je ne l'ai pas porté. Du coup, je n'ai pas eu de gros problème. Moi je respecte les lois et je ne vais pas à l'encontre. Je comprends en quelque sorte que peut-être qu'il y a eu des problèmes donc c'est pour ça qu'il y a eu ces lois-là (Nammeka, étudiante en administration, Sevran).

Pour les répondantes de ce profil, la laïcité sert à maintenir l'ordre public dans une société diversifiée et peut renvoyer à la définition même de ce qu'est un État démocratique. La métaphore utilisée ici pour décrire ce type de conscience du droit est celle de la bureaucratie : le droit de l'État est perçu de l'extérieur en étant souvent réifié, c'est-à-dire qu'il est conçu comme quelque chose que l'on ne peut changer. Cette posture du droit réifié s'illustre notamment par l'utilisation de pronoms impersonnels : « *Ils* ont dit que... », « La loi, c'est la loi ! ». Comme nous l'a dit Bassma :

« aymétrie des rapports au droit », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le « raisonnable ». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009 à la page 396.

⁸³⁹ Patricia EWICK et Susan S. SILBEY, « Conformity, Contestation, and Resistance: An Account of Legal Consciousness », (1992) 26 *New England Law Review* 731-749.

⁸⁴⁰ Il s'agit de Nameeka, Bassma, Hania, Aya, Dina, Hadda et Samia.

⁸⁴¹ Selon Pierre Noreau, ce type de posture vis-à-vis du droit de l'État se trouve plus souvent chez des immigrants de première génération, du moins dans le contexte québécois. En effet, il propose d'associer les profils qu'il nomme « normatif » ou « religieux » au type de conscience du droit *devant* le droit de Ewick et Sylbey. Voir P. NOREAU, préc., note 838 aux pages 402-403.

Les lois sur la laïcité, ça peut être positif, car ce sont des institutions laïques et c'est mieux que chacun reste comme il est pour ne pas qu'il y ait de malentendus ou quelque chose comme ça (Bassma, étudiante, infirmière, Paris).

Enfin, les sanctions liées aux normes étatiques sont alors généralement bien perçues et jugées nécessaires. Le droit de l'État devient un système spécifique, ordonné, rationnel, hiérarchisé, qualifié d'objectif et d'impartial, séparé et éloigné de la vie quotidienne. En effet, selon Hania et Dina :

Alors, à la base, je pense que les lois qui interdisent le port de signes religieux, c'est quelque chose de bien puisque cela permet de garder cet aspect de laïcité, vu que la France est un pays laïc (Hania, spécialiste en santé sportive, hôpital, Paris).

Je sais que c'est parce qu'il y en a qui vont beaucoup trop loin avec leurs demandes religieuses, comme le fait de dire que la religion interdit de servir un homme ou de parler avec quelqu'un. Il y en a qui exagère avec leur demande. C'est ça que je trouve qui est trop (Dina, étudiante, administration/gestion, Montréal).

Selon un profil opposé, que nous appelons « profil combatif », ce qui est adopté est plutôt une posture en point de friction avec la laïcité. Selon ce type de conscience *contre* le droit, celui-ci est entièrement perçu comme un produit des rapports de pouvoir, souvent jugés inégaux. Le droit de l'État revêt ainsi un caractère arbitraire, indéterminé et capricieux, où la ruse, l'opposition et le combat constituent le plus souvent les moyens utilisés contre le droit⁸⁴². Trois répondantes du sous-échantillon français et une du sous-échantillon québécois peuvent être identifiées à ce profil⁸⁴³. Ces répondantes considèrent alors que le droit de l'État est injuste envers elles. Ici aussi, le droit est souvent réifié et perçu comme étant éloigné de la réalité quotidienne des répondantes. Plutôt qu'une acceptation, ce sont des stratégies de combat et d'exil qui sont alors développées. Comme l'a mentionné Nabila :

⁸⁴² P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 60, p. 165 et suiv.

⁸⁴³ Il s'agit de Nabila, Nora, Esmâ, Iffat et Yasmine.

Les lois sur la laïcité, je trouve que c'est une atteinte à ma liberté de culte. On devrait être libre de pratiquer sa religion comme on l'entend. À partir du moment où cela ne dérange pas les autres, je ne vois pas où est le problème. Je suis plutôt contre cette politique de la France au niveau des pratiques religieuses à restreindre. Parce que je me dis que c'est assez bizarre. Ils disent oui, la liberté, en même temps ils nous restreignent avec leur laïcité et avec la loi sur le voile. Ben, c'est comme s'ils nous forçaient à justement renoncer à nos pratiques et nous pousser vers l'athéisme. Enfin, moi, ça ne m'enchant pas vraiment. Depuis que je porte le voile, ça me révolte. [...] C'est comme s'ils avaient créé une espèce de religion, du moins en France, de laïcité très extrême, qui pousse même à l'athéisme quoi (Nabila, étudiante, enseignement/lettres, Paris).

Adoptant une posture de résistance, les participantes se sont alors définies comme des victimes de la normativité juridique⁸⁴⁴. Ici, la métaphore utilisée est celle d'une lutte, où les sanctions reliées au droit de l'État sont perçues comme une violence affligeante et injuste. Comme nous l'ont dit Esma et Yasmine :

Lorsqu'on me demande d'enlever mon voile pour mon travail, ça m'affecte beaucoup [...]. Mais, si je pouvais le garder, je le garderais (Esma, secrétaire médicale, Paris).

La laïcité, c'est enlever la religion en public ? Tout le monde pareil ? Je trouve que la laïcité, ça ressemble un peu à l'athéisme, faire en sorte que tout le monde ne porte pas de signes religieux. [...] Je trouve ça plate (Yasmine, étudiante, enseignement, Montréal).

Finalement, vis-à-vis d'une laïcité souvent jugée comme ayant des applications « violentes », ce sont des stratégies d'exil et de combat qui sont envisagées. Nora et Nabila ont mentionné ceci :

Très sincèrement, la laïcité et tout, c'est lourd, c'est fatiguant. Je sais que toute une vie, je n'aimerais pas supporter cela. Si j'ai les moyens de partir, oui, je partirais, c'est clair. Si cela ne change pas, si ça ne fait qu'empirer. Je partirai (Nora, étudiante, enseignement/lettres, Conflans-Sainte-Honorine).

Justement, j'ai l'idée d'un métier dans le secteur public, comme maîtresse d'école. Je sais qu'en France tout ce qui est voile ce n'est pas toléré. Bien, à ce moment-là, je pense justement à basculer de l'autre côté au niveau de mes origines, puisque c'est un État musulman d'où je viens. Ou sinon, j'envisageais surtout de partir dans un pays où je serais acceptée comme je suis. Mais, je ne lâcherais pas mes convictions pour un métier ou

⁸⁴⁴ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 839.

quoi que ce soit. Ça, c'est hors de question. Soit je vais partir dans mon pays d'origine où je peux être acceptée comme je suis, ou bien sinon quitter la France pour un autre pays, que ce soit l'Angleterre ou le Canada pour pouvoir exercer cette fonction-là. Je ne lâcherai pas (Nabila, étudiante, enseignement/lettres, Paris).

5.2.1.1. Les profils minoritaires et le sentiment de discrimination

En fonction des témoignages recueillis, il semble y avoir une association entre la discrimination vécue et l'adoption des profils confiant et combatif. En effet, les répondantes associées au profil confiant, ont affirmé ne pas avoir fait l'expérience de situations où elles auraient été la cible d'attitudes particulièrement négatives en raison du port du hijab. À l'opposé, pour les répondantes associées au profil combatif, c'est la situation inverse qui a semblé se produire. Elles ont au contraire affirmé avoir été victimes d'actes de discrimination, parfois de manière violente, comme en a témoigné Iffat :

L'an dernier, j'ai été victime d'une agression. C'était dans le métro. Une dame, elle s'est placée devant moi, debout, et là, sans rien dire, elle m'a étranglée avec ses deux mains. Je ne pouvais rien faire et je n'arrivais plus à respirer. Je pleurais. Je ne pouvais même pas parler ou crier à l'aide. Il y avait des gens avec moi dans le wagon et personne n'a rien fait. Après, elle m'a lâchée. Je lui ai dit : « Mais pourquoi vous faites cela ? » Elle m'a dit : « Moi, je mange du porc, je bois mon alcool et je fais ce que je veux ! ». Je lui ai dit : « Vous êtes libre, moi je ne vous en empêche pas ». Elle m'a dit : « Tu rentres chez toi ». Je n'ai pas compris ce discours un peu simpliste. Je n'ai pas du tout compris. Ensuite, j'ai été porter plainte au commissariat. À la fin de mon procès-verbal, à la fin de l'entretien avec le policier, son patron lui a dit : « Tu vas mettre cela en main courante ». Main courante, ce n'est pas une plainte, c'est pour dire, voilà, il s'est passé quelque chose, c'est tout, mais il n'y aura pas de suivi. Ça m'a vexée, parce que je sais ce que c'est une main courante. À la fin, je lui ai dit, écoutez, si c'est pour faire une main courante, ce n'est pas la peine du tout (Iffat, étudiante, enseignement/histoire, Paris).

Pour Iffat, l'expérience de la discrimination a directement contribué à une réorientation de carrière. Désirant devenir procureure de la République, elle s'est inscrite dans une faculté de droit de la région parisienne. Elle a été admise au programme de droit et a commencé ses cours, mais elle n'a pu achever ses études en droit :

Après que j'ai obtenu mon baccalauréat, je voulais m'inscrire dans une faculté de droit. Mon oncle m'avait conseillée, il est avocat. Il m'a dit : pour que tu travailles bien, il faut que tu aies la méthode de cette faculté. Lui il a étudié là-bas et il m'a dit : il faut que tu sois là-bas. Je me suis inscrite à [nom de l'Université]. J'ai été acceptée, j'ai fait quelques cours, etc. Finalement, après j'ai reçu une convocation pour me dire que j'avais un dernier entretien. Je ne savais pas cela consistait en quoi. Donc, j'ai trouvé cela bizarre. J'ai été voir le professeur. J'avais un entretien avec un professeur de droit. La secrétaire, avant de rentrer dans le bureau, elle me dit que c'était mieux si je l'enlevais, en parlant de mon voile. « Ça va jouer pour ton admission ». Je lui ai dit : « Mais je suis déjà admise ! » Elle m'a dit non, tu n'es pas admise. Moi, j'avais suivi deux cours déjà, j'avais acheté les livres, j'ai l'emploi du temps. Du coup, je rentre. Le professeur était stupéfait que je vienne habillée ainsi. Ensuite, directement, au lieu de passer aux questionnements d'un professeur avec son élève, il me dit : « Écoutez, ici on n'enseigne pas la Charia islamique ». Je lui ai dit : « Oui, d'accord, ce n'est pas cela mon but ». Moi, je veux étudier le droit français. C'est cela que je voulais faire. Il m'a dit que c'était comme cela. Et après, il m'a posé des questions de connaissances, etc. J'ai répondu. Et après, à la fin, j'ai attendu devant son bureau. On m'a dit : « Vous êtes refusée. Il n'y a pas assez de place » (Iffat, étudiante en enseignement/histoire, Paris).

Ces situations correspondent à ce que l'on pourrait appeler « discrimination extraordinaire », en ce sens que les répondantes associées au profil combatif nous ont mentionné non seulement qu'elles se sentaient exclues, mais qu'elles étaient également la cible d'insultes dans les transports publics et victimes d'agressions physiques et verbales, parfois répétées. Ce n'était pas le cas pour les répondantes associées au profil confiant, qui nous ont mentionné n'avoir jamais fait l'expérience de situations où elles auraient été la cible d'attitudes négatives.

5.2.2. Le profil majoritaire optimiste critique

Selon un profil majoritaire dans l'échantillon, que nous appelons « optimiste critique », c'est surtout un positionnement pragmatique qui est adopté vis-à-vis de la laïcité. Selon ce type de conscience du droit, celui-ci est plutôt perçu comme un outil que l'on peut utiliser afin d'atteindre les buts fixés⁸⁴⁵. La métaphore utilisée ici est plutôt celle du jeu, où le droit de l'État devient un terrain de jeu pour des tactiques utilisées par les participantes afin de remporter des

⁸⁴⁵ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 60, p. 28.

gains stratégiques sur le plan professionnel. Associé au profil *avec* le droit, selon la typologie de Ewick et Sylbey, ce sont 47 participantes sur 58 qui peuvent répondre à ce profil. Il s'agit d'un profil basé sur une vision optimiste du droit de l'État et de la laïcité, où les fondements politiques de la laïcité sont jugés « justes », contrastant avec leurs applications, lesquelles posent problème aux yeux des répondantes. Pour plusieurs d'entre elles, le droit de l'État est avant tout synonyme de protection des droits et libertés. Comme nous l'ont dit Ameena et Baya :

C'est vraiment dommage que chacun ne puisse pas faire ce qu'il veut en fait puisqu'on dit qu'on a le droit ! Liberté, Égalité, Fraternité mais au final beaucoup de choses sont interdites... C'est dommage que chacun ne puisse pas mettre sa religion en avant alors qu'il le pense. C'est vraiment dommage. [...] La laïcité, c'est respecter les religions de chacun, accepter les autres tels qu'ils sont et comment ils pensent, en fait (Ameena, secrétaire médicale dans un hôpital, Région Centre).

La laïcité, c'est la neutralité de l'État. Je voyais ça vraiment du point de vue droits et libertés, parce que, dans ma tête, l'État devrait juste être neutre. [...] L'État ne devrait pas avoir de droit de regard sur..., ne pas établir de normes, chacun fait ce qu'il veut. Dans le domaine religieux, tant que cela ne nuit pas, que ce n'est pas une atteinte à la liberté, ou la sécurité, de chaque personne, il n'y a pas de problème. C'est possible pour un employé de l'État de porter un signe religieux, et de respecter la neutralité religieuse de l'État dans son travail (Baya, agente socioéconomique, Revenu Québec, Montréal).

Lorsqu'on leur a demandé ce que signifiait la laïcité pour elles, les répondantes, tant françaises que québécoises, ont directement parlé du respect des religions. « La laïcité, c'est le respect des religions » a constitué la réponse obtenue le plus souvent. Les frontières entre le droit et la vie courante étant souvent considérées comme perméables, les participantes étaient moins préoccupées par l'efficacité et la fonctionnalité des procédures judiciaires que par leurs fondements éthiques⁸⁴⁶. Comme l'ont mentionné Malikah, Leila et Kamar :

Je pense que la véritable laïcité, ce n'est pas de cacher et de camoufler l'ensemble des signes religieux des personnes. On doit tous s'accepter les uns et les autres, compte tenu de nos différences. On a tous des différences physiques, personne n'est unique. Enfin, on

⁸⁴⁶ P. NOREAU, préc., note 838 à la page 396; P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 60, p. 51.

n'est pas tous semblables. On est tous uniques. Ne serait-ce que physiquement, nous sommes tous différents. Et on l'est aussi culturellement, religieusement. Le but principal de la laïcité, c'est avant tout de s'accepter les uns et les autres avec ses différences. Ça, c'est la vraie laïcité. Mais d'avoir à tout camoufler et de faire comme si celle-ci, comme s'il n'y avait pas de religion ou autre, je trouve que c'est un leurre (Malikah, attachée d'administration, Neuilly-Plaisance).

La laïcité, c'est la protection de la liberté de conscience. [...] La laïcité, déjà, à la base, au niveau historique, c'était pour séparer l'État d'avec la religion chrétienne. Pour tolérer les autres communautés religieuses à la base. Et maintenant, j'ai l'impression que c'est plus pour nuire aux minorités ! (Leila, étudiante, enseignement lettres, Paris).

La définition propre de la laïcité, ce n'est pas d'exclure la diversité. [...] Le vrai sens, la définition dans le dictionnaire, de laïcité, elle ne nie pas la diversité, au contraire, c'est l'inclusion. Je pense que beaucoup de gens passent à côté de cela. Il faut voir la définition même de la laïcité. Moi, je suis pour la laïcité. Je suis une voilée pour la laïcité ! Pourquoi ? Parce que la laïcité, c'est de cohabiter tous ensemble. De faire un Québec uni, et non pas divisé. Je défends la laïcité ! (Kamar, étudiante en administration, Montréal).

La plupart des répondantes fondaient leur vision de la laïcité en établissant une distinction entre le fait pour l'État d'être neutre et l'exigence de neutralité pour les individus qui travaillent pour celui-ci. Plusieurs des répondantes ont tenu à faire une distinction entre ce qu'elles nomment la « vraie » laïcité et celle « des médias », présentée comme en opposition avec l'expression publique de la foi musulmane.

Il s'agissait tout de même d'une posture de contestation, où les raisons sous-jacentes au droit étaient souvent fortement critiquées⁸⁴⁷. En effet, tout en étant critiques d'une application restrictive de la laïcité, les répondantes ont souligné l'importance de respecter celle-ci, tant sur le plan professionnel que sur le plan politique. En effet, selon Jenna et Madja :

Pour moi, la laïcité, dans le sens du terme, c'est que ce n'est pas l'église qui va imposer ses lois. On ne doit pas appliquer les lois religieuses. Ce sont les lois de l'administration. Je suis d'accord avec cela. Mais qu'on ne m'impose quoi mettre au travail, ce n'est pas cela la laïcité (Jenna, chercheuse en biologie médicale dans un hôpital, Montréal).

⁸⁴⁷ P. EWICK et S. S. SILBEY, préc., note 839.

Personnellement, je n'ai pas compris c'était quoi le but d'interdire le port du voile. Pourquoi est-ce que cela dérange ? Est-ce qu'il y a des cas où cela a dérangé vraiment quelqu'un ? [...] Pour moi la laïcité, c'est au niveau de l'État. Ce n'est pas au niveau individuel. C'est-à-dire que lorsqu'on a une société qui est laïque, c'est que l'État est laïque. Je comprends qu'il y a le débat concernant les fonctionnaires, qu'ils représentent l'État, mais un fonctionnaire peut être très impartial et ne pas influencer les gens tout en portant un signe religieux. Je trouvais que c'était un argument qui est comme faux. Parce qu'être Québécois, c'est être musulman, c'est être sikh, être juif, c'est être italien, grec, peu importe ! C'est ça le Québec aujourd'hui. C'était comme faux aussi de dire que les Québécois ne portent pas de signes religieux. Ce sont des Québécois quand même (Madja, nutritionniste en hôpital, Montréal).

Les répondantes du profil optimiste critique ont témoigné d'un quotidien souvent difficile, bien qu'elles aient fait part de situations moins négatives que les répondantes du profil combatif. Elles ont tout de même mentionné qu'elles avaient été victimes, surtout d'insultes dans les transports en commun et de discriminations à l'embauche. Comme nous l'a mentionné Leila, la difficulté de vivre au quotidien le fait d'être musulmane a des impacts tant sur le plan amical qu'en public :

C'est sûr qu'il y a des gens qui peuvent le comprendre et d'autres pas. Moi, j'avais mes amis, avant d'être pratiquante, j'avais beaucoup d'amis garçons. Ce n'était pas très évident de leur faire comprendre les choses. Il y en a qui m'ont rejetée (Leila, étudiante, enseignement /lettres, Paris).

Pour les répondantes du sous-échantillon français, ce quotidien difficile est associé à la mauvaise visibilité de l'islam dans l'espace public, surtout médiatique. Comme nous l'ont dit Leila et Chahera :

Ah oui, le matraquage médiatique ! C'est très formaté en France. La société française pense vraiment du mal d'une personne qui est voilée. On pense que nous sommes soumises à nos hommes, ils pensent qu'on est bêtes, que l'on ne devrait pas aller à l'université, etc. Moi, personnellement, j'ai été choquée. Les gens me dénigraient : « Toi, tu ne réussiras pas ». En fait, c'est moi qui ai eu les meilleures notes à l'université ! (Leila, étudiante, enseignement/lettres, Paris)

Une fois, une dame âgée, elle est passée à côté de moi, elle m'a dit : « Retournez dans votre *bled* ». Alors que moi, mon *bled*, c'est ici. Je suis née ici, mes parents sont nés ici. Donc, pour moi, je suis Française, même si je suis d'origine maghrébine. Mais, on ne comprend pas pourquoi parce que je porte le voile, elle va me dire, vous êtes terroriste, ou Ben Laden, ou des trucs comme cela, alors que pas du tout (Chahera, infirmière, Seine-Saint-Denis).

Recoupant les histoires de vie recueillies en France, les parcours des participantes du sous-échantillon québécois ont également fait état d'un quotidien difficile. Manelle et Yazel ont raconté leur expérience respective :

Je suis déjà sortie à l'extérieur de Montréal. Oui, c'est quand même différent ! C'est vraiment différent. Tu te fais quand même regarder. Des fois, tu as l'impression d'être un extraterrestre. Mais, c'est surtout avec les personnes âgées. En général. Donc, je comprends. Mon père, lorsqu'on allait à l'extérieur de Montréal, il n'aimait pas cela que je reste à côté de lui. *Rires*. « Ils vont se poser des questions. Ils vont commencer à parler. Je n'ai pas envie de répondre. Et surtout toi, ne leur dis pas ton nom ». *Rires*. Oui, c'est pas mal cela (Manelle, agente socioéconomique, Revenu Québec, Montréal).

J'ai subi plusieurs agressions verbales, on va dire. « *Esti d'Arabe, retourne dans ton pays !* » Il y a même une personne qui m'a suivie et qui a craché par terre, ici, dans une rue à Montréal (Yazel, infirmière, Montréal).

Plusieurs des répondantes du sous-échantillon québécois ont remarqué des changements importants dans leur vie durant la période associée au projet de loi n° 60 (2013-2014), dit « La Charte ». Pour plusieurs, cet épisode de la vie publique québécoise a été vécu comme un tournant :

Ici, je me sentais chez moi. Jusqu'à l'arrivée de la Charte. Sérieusement, tout mon entourage. On a senti la haine. Moi, je vous dirai que c'était contre les musulmans. C'était toujours, ah, les voilées, les voilées, les voilées. Tout le temps. On ne parlait que du voile. C'était vraiment juste cela. Toujours le voile, le voile, le voile. On a senti vraiment de la haine (Taous, étudiante, médecine, Montréal).

Le moment de la Charte, c'était, je n'ai jamais vu cela. Je n'ai jamais vu autant le Québec divisé. À cette période-là, c'était incroyable ! On dirait qu'on ne vivait plus au Québec. Ce n'était vraiment pas le Québec que je connaissais. Cela fait quand même depuis que j'ai quatre ans que je vis au Québec. Donc, je connais l'environnement. Il y a eu une division qui s'est créée. [...] Le nationalisme, c'est quelque chose. Il y a des gens qui sont nationalistes, qui veulent que le Québec devienne un pays, mais ne sont pas racistes ou discriminants pour autant. Mais, je sens que lorsque l'on touche à des points sensibles, il y

a des gens qui réagissent de façon négative. Je dis aussi que je connais des Québécois qui sont ouverts d'esprit. Des gens merveilleux durant la Charte qui me disaient, même dans la rue : « Écoutez pas ce que les autres vous disent. On est là pour vous ! » (Kamar, étudiante, administration/ressources humaines, Laval).

5.2.2.1. *Laïcité et sentiment d'appartenance*

Pour les répondantes des trois profils, les discussions sur la laïcité étaient souvent accompagnées de questionnements sur l'identité nationale. Il semblait y avoir un lien important entre le sentiment d'appartenance nationale et le positionnement personnel vis-à-vis de la laïcité. À ce sujet, la majorité des répondantes du sous-échantillon français n'a pas hésité à se dire Françaises. En effet, comme l'ont indiqué Rehiba et Amina :

En même temps, je suis Française et en même temps je suis musulmane. Donc, il y a...en fait j'essaie de respecter les deux. (Rehiba, étudiante en droit, Île-de-France).

Est-ce que je me sens chez moi en France ? Ben oui ! Oui. Parce que je suis née là. J'ai passé ma scolarité ici. J'ai grandi ici. Après, voilà, on peut se sentir Français et...la religion pour moi c'est un complément, si vous voulez. On peut être Française et musulmane, je ne vois pas il est où le rapport. Oui, je me sens Française...oui (Amina, adjointe d'animation dans une mairie, Île-de-France).

De leur côté, les répondantes du sous-échantillon québécois n'ont pas hésité elles non plus à se dire Québécoises ou Canadiennes, étant confiantes concernant l'acceptation de la diversité religieuse associée au multiculturalisme. Cependant, elles ont également fait part d'inquiétudes concernant la place qu'occupent les musulmans au Québec. Comme nous l'ont dit Amira et Jenna :

Vis-à-vis de la société, avant, j'étais comme : « Non, non, au Québec, il n'y a pas de racisme ! » Alors là, lorsque je l'ai mis [*le voile*], ha ! Oh là là ! J'ai subi des actes de discrimination. Oh mon Dieu ! Mes parents me disaient : « On te l'avait dit. Et maintenant, tu assumes ». Mais c'est cela, j'ai assumé. Et maintenant, ça va mieux. En fait, cela t'apprend à faire bâtir une personnalité un peu plus dure, qui supporte les chocs (Amira, éducatrice dans un centre de la petite enfance, Montréal).

Lorsque je vois les médias, je trouve cela triste, ils provoquent de la haine sociale. Ils ne comprennent pas les conséquences. Ce sont les médias les premiers responsables. Les médias projettent une mauvaise image de l'islam. Ils ne pensent pas aux conséquences sociales. Que les gens peuvent se détester (Jenna, chercheuse en biologie médicale, Montréal).

À ce titre, pour certaines, l'« épisode de la Charte » a directement contribué à des questionnements importants concernant l'identité québécoise :

En fait, vu que je n'y vivais plus en Tunisie, je ne me sentais plus Tunisienne du tout. Je me considérais comme Québécoise, mais avec la Charte, je me dis : « Je ne suis même pas la bienvenue ici ! » Là, je suis quoi ? Je suis ni Tunisienne ni Québécoise, je suis quoi ? (Amira, éducatrice dans un centre de la petite enfance, Montréal)

Un avant et un après Charte ? Oh mon Dieu ! Oui ! C'est comme si les gens, certaines personnes, ont vu que leur opinion qu'il gardait chez eux, ou dans leur petite tête était partagée par d'autres. Ils se sentaient plus à l'aise de le partager. Ils sont devenus moins diplomates. Cela a donné une liberté aux gens de s'exprimer. [...] Je me suis dit, la façon dont je vois cela, c'est que le Québec est en crise identitaire. Et lorsque tu es en crise identitaire, tu dois créer un modèle ou prendre exemple sur un autre modèle. La langue est un des aspects les plus importants de la culture, de l'identité québécoise. Mais il y a aussi le petit cousin France. Moi, si le Québec prend exemple sur la France, je suis désolée, mais pour moi, il y a le Canada. *Rires*. [...] C'est beaucoup plus multiethnique, dans le milieu anglophone. Je n'avais jamais vu cela avant la Charte. Pour moi, le français, c'est ma langue. Oui, je suis bilingue, mais si j'arrive dans un magasin et la personne me parle en anglais, je lui dis : « Non ! En français, on est au Québec ! » Mais après la Charte, je voulais parler en anglais. Donc oui, j'ai vraiment eu un virement politique. Il y a un lien entre l'interdiction et l'appartenance politique. C'est clair (Manelle, agente socioéconomique, Revenu Québec, Montréal).

5.2.2.2. Les exemples de Rehiba et de Marwa

Rehiba réside en région parisienne. Née en France de parents marocains, elle étudie en ce moment dans une faculté de droit à Paris et désire devenir procureure de la République. Lors de notre entretien, Rehiba ne portait pas le hijab, mais désirait le porter pour des raisons religieuses. Lorsque nous lui avons demandé ce qui pouvait expliquer qu'elle ne le portait pas, elle a répondu : « Bien la loi ! Il y a d'un côté la loi et ce qui découle de la loi, la stigmatisation et tout cela ». Sachant qu'elle ne pourra porter le hijab dans l'exercice de ses fonctions en tant

que procureure, elle ne voulait pas que ses professeurs de droit la voient avec son signe religieux.

De son côté, Marwa réside à Montréal, où elle est enseignante dans une école primaire. Née au Canada de parents libanais, elle porte le hijab dès qu'elle quitte son domicile et continue de le porter au travail, lorsqu'elle enseigne à ses élèves, qui ont en moyenne neuf ans. Lorsqu'elle a débuté à titre d'enseignante, son superviseur lui a fait quelques commentaires concernant son hijab. « Il était très inconfortable avec moi », nous dit-elle. Par contre, « les élèves ne voyaient pas trop la différence ».

Bien que Rehiba se montrait critique de la laïcité, elle considérait tout de même qu'il faut être optimiste quant au droit de l'État. Par contre, lorsqu'il a été question d'interdire le port de signes religieux pour les agents publics, elle s'est dite « absolument contre ». « D'un point de vue juridique, nous a dit-elle dit, c'est un peu contradictoire, avec le droit des religions et tout cela. L'interdiction, c'est en contradiction avec ce que la Déclaration dit. Il y a forcément un problème ». Marwa a également adopté un profil d'optimiste critique : « La laïcité, pour moi, c'est un pays où aucune religion ne règne sur l'État ». Pour Marwa, les discussions sur la laïcité renvoient surtout aux questions de libertés individuelles. Se disant également contre l'interdiction du port du hijab, elle a avancé qu'« une employée de l'État peut très bien porter un signe religieux. Un signe religieux, pour moi, ça ne met pas en péril la sécurité publique ».

Rehiba n'a pas hésité à se dire Française. Lorsque nous lui avons demandé si elle se sentait chez elle en France, elle a répondu : « Bien oui ! Je suis née ici, j'ai grandi ici ». Cependant,

elle a précisé en disant : « Oui, et en même temps non. C'est mon pays, je suis née ici, je vis ici, je parle français. Je vis au rythme français. Donc, oui, je suis chez moi. Mais, mon pays m'empêche d'être qui je suis. M'empêche de m'épanouir en fait. Je me sens partiellement chez moi ». Marwa aussi n'a pas hésité à se dire Québécoise : « Moi, je me sens beaucoup plus chez moi ici qu'au Liban ! ». « Lorsque je vais au Liban, mentionne-t-elle, j'ai hâte de revenir ici. Ce sont les vacances, c'est beau. Mais, lorsque je reviens ici et que j'entends "Aéroport Pierre Elliott Trudeau", je souris. Lorsque j'entends quelqu'un parler avec l'accent québécois à l'étranger, je suis contente ».

Rehiba s'est tout de même dite confiante concernant son avenir. Malgré cela, elle nous a fait part d'un dilemme important : « J'essaie de respecter la loi qu'on m'impose ici en France et en même temps, j'essaie de respecter la loi que je m'impose à moi-même dans ma religion. Et apparemment, la loi de la France est beaucoup plus forte, c'est comme cela... » « Je n'arriverais pas à être épanouie, nous dit-elle, si je sais que derrière, je ne respecte pas la loi ». Cependant, elle a dit craindre la sanction de Dieu, puisqu'elle ne respecte pas « une des seules prescriptions qui nous a été donnée à nous la femme ».

Marwa est heureuse de pouvoir enseigner avec son hijab. Lorsque nous lui avons demandé si elle craignait d'exercer une forme d'influence indirecte sur ses élèves, elle nous a répondu : « J'ai déjà pensé beaucoup à cette question. En fait, cela pourrait arriver pour n'importe quelle chose aussi. Un enseignant qui porte toujours une sorte de vêtement, ou adopte un style vestimentaire ». Elle a précisé en mentionnant que, pour elle, « le mal, ce n'est pas vraiment dans l'influence que l'on pourrait dire passive, comme porter un vêtement. Mais lorsque la prof

parle directement, ou lorsque la prof veut convaincre l'enfant, ça non ». Placée devant l'éventualité qu'une de ses élèves arrive avec un voile dans sa classe, Marwa a avancé qu'elle se ferait « l'avocate du diable ». « Je la conscientiserais, pour lui dire que ce n'est pas seulement un bout de tissu. Il doit y avoir une histoire qui vient avec ça. Un long parcours, un cheminement de vie ».

5.2.2.3. La religion au travail : entre représentation et esquive

Pour les répondantes des trois profils, travailler au quotidien, ou songer à travailler au quotidien dans un milieu de travail en tant que musulmane signifie le plus souvent se retrouver représentantes de l'islam, et ce, malgré elles. Plusieurs ont mentionné qu'elles étaient souvent la « seule musulmane » dans leur équipe de travail. L'entrée sur le marché du travail a été très difficile pour un certain nombre d'entre elles. Elles ont vécu plusieurs expériences de discrimination à l'embauche, comme nous l'ont mentionné Malikah et Rachida :

Mais je ne pense pas que j'aurais trouvé un travail avec un voile, donc oui, il y a de la discrimination, c'est sûr. [...] Ce n'est pas possible. On me l'a déjà dit directement (Malikah, attachée d'administration, Neuilly-Plaisance).

C'est sûr qu'il y a de la discrimination. Lorsque je vais porter des c.v., des fois on me regarde en me disant : « Tu veux vraiment postuler ici ? », « Ok, on va prendre en considération ton CV », mais je sais que bof... (Rachida, étudiante en microbiologie, Montréal).

Par contre, lorsqu'elles se trouvaient avec leurs collègues de travail, la plupart des répondantes ont mentionné vivre des rapports cordiaux avec ceux-ci. Elles ont affirmé que leurs collègues étaient souvent méfiants au début, mais que cette méfiance tendait à s'estomper avec le temps. Parfois, ceux-ci leur demandaient si elles comptaient continuer à porter le hijab à l'extérieur du travail. Comme nous l'ont dit Amenna et Jenna :

Après je sais qu'à mon travail, mes collègues au début m'ont demandé si je comptais le porter. Et je vois qu'elles sont un peu réticentes parce qu'elles n'ont pas la même religion. De toute façon c'est interdit, donc je sais qu'à mon travail je ne pourrai jamais le porter (Amenna, secrétaire médicale dans un hôpital, Région Centre).

J'ai beaucoup de collègues, mais je n'ai jamais eu de problème ici. Au début, lorsque j'ai commencé, j'ai l'impression qu'avec le voile, on ne comprenait pas bien. *Rires*. [...] Mais, il n'y a pas de problème ici et je pense qu'au Québec en général, il n'y a pas de problème (Jenna, chercheuse dans un hôpital, Montréal).

Pour les répondantes rencontrées en France, le travail se faisait sans le hijab. Pour la plupart, cette situation était vécue comme étant une forme de « sacrifice pragmatique », puisque leur travail permet à la fois un épanouissement sur le plan professionnel et l'obtention de revenus afin de subvenir aux besoins de leur famille. Aussi, pour plusieurs des répondantes, tant en France qu'au Québec, le fait d'être minoritaires au travail faisait en sorte qu'elles se trouvaient souvent à être « représentantes malgré elles » de l'islam. Cette représentation s'accompagnait non seulement de questions provenant des collègues de travail, mais également d'une forme de « discipline personnelle » qui les poussait à bien faire leur travail. Pour Louisa, la conscience de devoir projeter une « bonne image » de l'islam au travail était bien présente :

Je suis un peu représentante de l'islam dans mon travail. Et peu importe ce qui va arriver dans l'actualité, dès qu'on parle de voile, c'est toujours moi qui intervins. Ou qui se fait poser la question. Je vis très bien ce statut de représentante. Pour avoir un aspect positif auprès de mes collègues. Je prends assez bien ce rôle-là (Louisa, service de communication dans le milieu de l'éducation, Laval).

Pour plusieurs des répondantes, le fait d'être minoritaire au travail en tant que musulmane signifiait faire « attention » aux gestes posés ou aux paroles prononcées. Certaines ont mentionné sentir la pression d'avoir une responsabilité supplémentaire, étant donné que l'on « voit l'islam » en les voyant. En effet, selon Daria :

Quand même, si les autres entendent chaque fois qu'il y a des attentats le mot musulman, ils vont être méfiants. Ils veulent se protéger. Ils disent peut-être qu'ils veulent protéger leur pays contre le terrorisme. On associe alors le voile à cela. Mais, concrètement, ce n'est pas cela, il faut juger la personne pour ce qu'elle est. Mais je peux comprendre

l'inquiétude. Et cela me donne une responsabilité supplémentaire. Moi, je dois leur prouver que je suis une bonne personne et musulmane. Je ne suis pas une terroriste. Au contraire, je suis souriante et j'essaie de bien faire mon travail (Daria, agente de recherche, milieu de l'éducation, Sherbrooke).

Pour certaines des répondantes, notamment celles du sous-échantillon québécois, le port du hijab ne posait souvent que très peu de problèmes sur les lieux de travail. Cependant, plusieurs ont mentionné, et ce, tant en France qu'au Québec, qu'elles adoptaient une posture que l'on pourrait appeler d'« évitement » devant d'éventuels problèmes liés à la religion au travail. Bien qu'elles ont souvent affirmé fonder leurs actions sur leurs valeurs religieuses, les répondantes ont admis tendre le plus possible à bien faire leur travail afin de « réorienter le regard » des collègues et d'ainsi éviter que le religieux soit le centre d'attention. Ritta a expliqué cette réalité :

La religion au travail, ça ne pose pas problème. Parfois, je vais travailler en région, car j'ai des contrats là-bas. Et je vois des infirmières ou des travailleuses sociales qui me regardent et se demandent un peu c'est qui ça. Je vois tout à coup que leur attitude change en me voyant. Mais, ils se rendent compte que l'image qu'ils ont de moi, ce n'est pas qui je suis. Je parle bien français quand même et je n'ai pas d'accent, ça aide. Et je travaille bien. Et si tu travailles bien et que tu es vraiment sympathique, leur vision change. Je n'ai jamais eu de problème (Ritta, interprète, agence des services sociaux, Montréal).

Malgré les précautions qu'elles pouvaient prendre afin d'esquiver les problèmes liés à la religion au travail, les répondantes ont tout de même mentionné le fait qu'il pouvait survenir des conflits ou des malentendus. Advenant un incident lié au religieux, la solution préconisée par certaines des participantes consistait à se baser sur la politesse et les règles professionnelles afin de résoudre les conflits. Hanima, médecin dans un hôpital de la région de Montréal, a témoigné en ce sens :

Dans toute ma vie, j'ai eu une seule fois un incident où j'ai vraiment eu des commentaires très directs par rapport à mon voile. Je suis allée voir un patient qui était assez malade à l'urgence. Dès que je suis rentrée dans la salle, la sœur du patient m'a fait tout de suite un

commentaire pas correct, pas approprié. Elle m'a dit : « C'est vraiment ignorant ce que vous faites ». Moi je n'avais vraiment pas compris de quoi elle parlait et je lui dis : « Excusez-moi madame, je ne comprends pas ce que vous dites ». Elle m'a répondu : « Vous venez au Canada et c'est vraiment ignorant que vous portiez toujours le voile ». Je suis restée quand même très relaxe et j'ai pris ça avec un sourire. J'ai dit : « Écoutez madame, je respecte ce que vous dites, mais moi je suis Canadienne. Ça fait 26 ans que je suis au Canada. Je suis d'ici. Je suis ici pour prendre soin de votre frère. Je respecte ce que vous dites, mais on n'est pas ici pour parler de ça en ce moment ». Ça s'est terminé comme ça (Hanima, médecin, Montréal).

Plusieurs ont mentionné soit qu'elles évitaient de répondre advenant un conflit, soit qu'elles tentaient de trouver des solutions par le dialogue en mettant en avant leur « identité professionnelle ». Comme l'a dit Ibtissam :

Quand je suis en train de travailler avec un patient, c'est avec ce que j'ai appris. Je traite chaque patient comme je dois les traiter, comme je l'ai appris avec tout mon bagage professionnel. Je ne vais pas commencer à traiter la personne selon sa croyance. Je vais le traiter comme patient. Je ne suis pas la religieuse qui va venir le soigner. Je vais venir en tant que professionnelle [...] avec un jugement clinique. Le jugement clinique, ça se base sur des connaissances empiriques (Ibtissam, infirmière, Montréal).

Plusieurs ont admis qu'en tentant d'esquiver le plus possible les éventuels problèmes liés à la religion, elles se trouvaient également à mettre de côté le respect de certaines obligations religieuses. Lorsque nous avons abordé la question des prières au travail, plusieurs ont directement admis qu'elles n'avaient « tout simplement pas le temps » ou qu'elles n'osaient pas aborder le sujet avec leur supérieur de peur d'attirer l'attention. D'autres ont dit prendre un peu de leur temps pendant les arrêts de travail pour prier, parfois dans leur voiture, en position assise. Pour d'autres encore, le respect de la prière passait en second :

Je ne vais jamais dire à un patient d'attendre, pour aller prier. Même si je dois prier. Moi, ma priorité en tant qu'infirmière, c'est de répondre aux besoins du patient. Qu'il soit sécurisé. Je vais attendre ma pause, si j'en ai une, pour aller prier. Ça n'affecte personne. À l'hôpital, il n'y a pas de lieu pour cela, donc, je vais à mon casier (Yazel, infirmière, Montréal).

En fait, je n'ai jamais posé la question à l'hôpital, mais je pense qu'il y aurait un endroit pour les faire. Quand j'ai fait ma médecine à [nom de l'hôpital], je sais qu'il y avait un endroit pour toutes les religions, comme une salle spirituelle où les gens pouvaient venir

faire leurs prières. Ici, je n'ai jamais vraiment demandé. J'ai tendance à faire des prières quand je reviens le soir. C'est sûr qu'idéalement, ce serait de les faire à temps, trois à cinq fois par jour. L'idéal ce serait de les faire à temps, au moment précis. Moi, j'ai tendance à les faire quand je retourne chez moi (Hanima, médecin, Montréal).

Les répondantes ont alors eu tendance, devant les potentiels différends liés à la religion et pouvant survenir au travail, à vouloir les *esquiver* par une résistance en forme de feintes et d'évitements⁸⁴⁸. La solution préconisée par le plus grand nombre des répondantes consistait à tout simplement éviter de « parler de religion » au travail. Comme nous le dit Jenna :

Non il n'y a pas de problème avec la religion au travail. Je mets un sarrau lorsque je travaille avec mon voile, ça ne dérange pas. Si on me posait des questions, je trouverais ça un peu bizarre parce qu'il y a beaucoup de laboratoires au Maroc, et ils travaillent avec le voile. *Rires*. Par contre, je ne peux pas faire mes prières, ici à l'hôpital. Mais, je ne parle jamais de cela. C'est un lieu de travail et je ne suis pas dans un pays musulman (Jenna, chercheuse, hôpital, Montréal).

Pour plusieurs, esquiver, ou alors éviter de parler de religion au travail, signifiait s'adapter à la réalité professionnelle. Certaines répondantes nous ont mentionné qu'elles avaient choisi de travailler pour l'État, car cela correspondait à leurs valeurs relatives à l'entraide et au service public. Comme l'ont mentionné Hania et Ritta :

Il y a des choses que j'essaie de faire pour m'améliorer par rapport à ma religion. Donc, ça occupe une grande place, mais à côté de cela, j'essaie de trouver le juste milieu. [...] Je n'ai pas voulu me mettre dans une situation où je me suis dis je porte le voile, je vais m'auto exclure de la société [...] J'ai voulu viser plus haut. Montrer que ce n'est pas parce que je porte le voile que je ne peux pas faire de grandes choses dans ma vie (Hania, spécialiste en santé sportive, hôpital, Paris).

J'espère pouvoir continuer à travailler dans le secteur public. J'aime vraiment ça. Ça ne me tente pas de travailler dans des compagnies. [...] Leur vision « corporatiste » des choses ne m'intéresse pas. Le côté pas humain, je ne suis pas capable. C'est pour ça que j'aime travailler dans le secteur public (Ritta, interprète, agence des services sociaux, Montréal).

⁸⁴⁸ *Id.*, 148.

La recherche de terrains d'entente constitue la « posture professionnelle » la plus souvent rencontrée chez les répondantes. Il s'agissait pour plusieurs d'une forme d'harmonisation par adaptation, entre la réalité professionnelle du travail pour l'État et le respect de certaines obligations religieuses, une forme de « pluralisme ordonné », selon la typologie de Mireille Delmas-Marty, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Les répondantes qui travaillent actuellement ou qui songent à travailler dans une unité professionnelle liée à l'État cherchent à s'adapter à la réalité professionnelle, ce qui implique de faire des compromis. Pour les répondantes du sous-échantillon français, il s'agit notamment de retirer le hijab dès l'arrivée sur les lieux de travail.

Dans le cas des répondantes rencontrées au Québec, lorsque nous avons discuté d'une éventuelle interdiction de porter le hijab au travail, plusieurs ont semblé inquiètes. Alors qu'elles répondaient presque instinctivement qu'elles refuseraient de le retirer, certaines ont admis qu'elles tenteraient de trouver un compromis. Pour certaines, un « dialogue avec Dieu » serait alors possible, puis « qu'Il est compréhensif », comme nous l'ont dit plusieurs des répondantes. Que ce soit pour subvenir aux besoins de leurs familles ou alors soigner des patients, certaines répondantes ont avancé que « Dieu comprendrait » le non-respect de l'obligation religieuse liée au port du hijab durant les heures de travail, tout en admettant craindre vivre une situation déchirante. Comme nous l'ont dit Daria et Ibtissam :

Si je ne pouvais pas... J'ai pensé à cela, durant la période de la Charte, si elle passait. Parce que je suis employée de l'État. J'essaierais de porter des bonnets ou un cache-cou. Quelque chose qui fait qu'on ne voit pas mes cheveux et mes oreilles. Cela serait une stratégie (Daria, agente de recherche, milieu de l'éducation, Montréal).

En tant que musulmane, je sais que Dieu est un être compréhensif. Si j'étais obligée de l'enlever... Mais moi, est-ce que je serais en paix avec moi-même si je devais retirer mon signe religieux pour travailler ? C'est quelque chose d'important pour moi. Honnêtement,

ça serait plus moi qui serais en conflit avec moi-même si je devais le retirer. Si je voulais trouver d'autres solutions, si j'avais ma famille à nourrir... je pourrais l'enlever ou aller dans le privé. *Rires*. Je dis ça de même, ça pourrait être une option. La question est vraiment vraiment pertinente, mais lorsqu'on ne le vit pas, c'est difficile d'élaborer une réponse. Peut-être que si ça m'arrivait, j'aurais une réponse différente que maintenant (Hind, étudiante, psychologie/santé, Montréal).

5.2.2.4. *Les exemples de Wafa et de Najia*

Wafa est surveillante de cantine dans une école primaire en région d'Île-de-France. Elle est née en France d'un père algérien et a décidé de porter le voile à l'âge de 18 ans alors qu'un de ses proches était gravement malade. « Je me suis tournée vers la religion pendant cette période-là », nous a-t-elle dit. Le fait de s'être plongée dans la religion lui a même permis de surmonter certains obstacles importants. « Ça m'a sauvée en quelque sorte », nous a-t-elle confié. Elle a grandi dans une région très « pure souche », comme elle l'a dit, où la présence musulmane n'était pas habituelle. Elle n'hésitait pas à se dire Française : « Moi, ma mère est Française. Donc, je suis une Française. Leur "pure souche" me fait bien rire, étant donné le métissage qu'il y a maintenant en France ». Son père lui a d'abord déconseillé de porter le hijab : « Mais, tu es sûre? Tu vas avoir du mal à trouver du travail plus tard », lui a-t-il dit. Confiante, elle lui a répondu que, grâce à Dieu, elle réussirait à trouver un travail à la hauteur de ses aspirations.

Najia réside à Montréal. Elle est née au Canada de parents marocains et travaille en tant que professionnelle de la santé dans un grand hôpital de la région de Montréal. Elle a porté pour la première fois le hijab alors qu'elle était élève à l'école primaire, durant sa dernière année (ce qui correspond au Québec à un âge d'environ 10 ans). Plusieurs de ses amies le portaient aussi, puisqu'elle fréquentait une école privée confessionnelle, une école musulmane. Le père de Najia lui a aussi déconseillé de porter le hijab, puisqu'il considérait qu'elle était trop jeune pour

le faire. Sportive, Najia a joué pendant plusieurs années au hockey avec son hijab sans que cela ne pose problème. Pour moi, nous a-t-elle dit, « c'est un signe de pudeur, de modestie, pour contrer l'hypersexualisation de la femme ». Elle n'hésitait pas à se sentir chez elle au Québec, « à 100 % », a-t-elle insisté. Évoquant les débats entourant le projet de loi n° 60, elle a relaté que certains de ses collègues lui avaient demandé si elle envisageait de quitter le Québec pour une autre province. Elle leur a répondu : « Je dis non. Le Québec, c'est là où je suis née. Montréal particulièrement. J'aime la langue française, la diversité culturelle. Il n'y a rien qui pourrait me pousser à aller travailler ailleurs ».

Wafa souhaitait devenir enseignante, mais aurait aimé trouver un travail où elle aurait pu porter son hijab. « Si je n'ai pas le choix, je l'enlèverai, je le fais déjà », nous dit-elle. Cependant, elle avoue également que lorsqu'elle l'enlève, elle a « l'impression d'être quelqu'un d'autre, de ne pas [se] sentir à l'aise ». Elle a précisé sa pensée concernant le fait de travailler sans son hijab : « C'est comme si j'enlevais une partie de moi et que je la laissais dehors. En fait, c'est comme une double face, une double vie. C'est fort, mais c'est exactement ce que je ressens ». Malgré cela, elle a dit garder espoir en son pays et accorder beaucoup d'importance à l'héritage des droits de l'homme et à la nouvelle réalité plurielle de la France. La France, c'est la diversité, « on est chez nous ! », de clamer Wafa.

Najia accorde également beaucoup d'importance aux enjeux de droits et libertés. « La loi doit protéger les droits et libertés », a-t-elle précisé. Elle se présentait comme une ambassadrice de l'islam dans un milieu de travail multiculturel. « Mes gestes respectent la diversité culturelle. Si j'ai un patient juif et si lui, il ne veut pas serrer ma main, je ne serre pas sa main. Même si

moi, en tant qu'employée de l'État, je serre la main des hommes, mais si le patient ne veut pas, c'est correct », a-t-elle mentionné. Même si Najia s'est dite confiante en l'acceptation des musulmans au Québec, elle était tout de même inquiète, évoquant la période trouble de la « Charte ». Malgré cela, elle a soutenu qu'il restait possible de défendre une laïcité avec un voile. Elle a finalement souhaité « continuer à évoluer dans un État laïque, neutre ». « Je trouve cela sain, a-t-elle dit. Je ne pense pas que mon voile enfreigne cette neutralité religieuse de l'État ».

5.2.3. Des profils et des facteurs significatifs

Au final, au sein des trois profils que nous avons proposé d'appeler *confiant*, *optimiste critique* et *combatif*, on peut distinguer des différences concernant l'appréciation qui sont faites de la laïcité, de ses applications et des actions prises (voir tableau 2). Selon le profil *confiant*, on peut noter une compréhension des fondements de la laïcité, associée à des besoins en matière d'ordre public, et une forme d'acceptation concernant notamment l'interdiction de porter un signe religieux au sein des établissements publics. Adoptant ainsi une posture de déférence (ou de passivité) devant le droit de l'État, on peut dire que la métaphore utile pour illustrer ce profil est celle de la bureaucratie, où la laïcité est souvent réifiée.

Tableau 2. Déclinaisons de la conscience du droit concernant la laïcité

	Devant la laïcité	Avec la laïcité	Contre la laïcité
Profils	Confiant	Optimiste critique	Combatif
Fondements de la laïcité	Compréhension	Intériorisation	Rejet/incompréhension
Interdiction du hijab	Acceptation	Méfiance	Violence
Actions prises	Déférence/passivité	Dialogue	Combat/Exil
Métaphore	Bureaucratie	Jeu	Lutte

Contrastant avec cette position, le profil optimiste critique affiche plutôt une intériorisation des fondements de la laïcité, associée à un respect des croyances religieuses. Les répondantes tentent alors d'esquiver les implications d'une mise en œuvre de la laïcité qui signifie une interdiction du port du voile. Étant plutôt méfiants, on peut dire qu'elles entreprennent un dialogue avec la laïcité sous la forme d'un jeu où l'on tente de s'approprier à sa manière la laïcité. À l'opposé de ces deux profils, les parcours des participantes correspondant au profil combatif font état d'une opposition systématique à la laïcité, où l'interdiction du port du voile est vécue comme une véritable violence au quotidien. Envisageant des stratégies d'exil et de combat, on peut dire que leurs parcours correspondent plutôt à une logique de lutte où la laïcité devient l'ennemi.

Au final, nous pouvons établir deux ensembles de facteurs qui contribuent, selon nous, à l'adoption d'un profil ou d'un autre. D'abord, on trouve les facteurs liés aux désavantages sociaux d'être une musulmane portant le hijab dans une société composée en majorité de non-musulmans. En effet, plusieurs des répondantes nous ont fait part de situations que l'on peut associer à de la discrimination doublée d'un sentiment ambigu concernant leur appartenance

identitaire. Ensuite, on trouve les facteurs reliés à l'appréciation personnelle de la laïcité. Cela fait référence aux diverses interprétations et prises de position concernant la laïcité par les répondantes. Nous pensons ainsi que ce sont ces deux ensembles de facteurs qui peuvent contribuer à expliquer la présence majoritaire du profil optimiste critique au sein de notre échantillon. En ce sens, le prochain chapitre aura pour objet de détailler et de discuter ces facteurs.

5.3. Conclusion : des musulmanes « avec » la laïcité

Dans ce chapitre, nous avons présenté les résultats obtenus à la suite de l'analyse des entretiens semi-directifs menés pour la présente recherche. Nous avons choisi de présenter ces résultats suivant deux thématiques, à savoir le parcours de la foi et le positionnement vis-à-vis de la laïcité. La principale conclusion provenant de ces résultats est liée à notre hypothèse de travail. En effet, nous pouvons dire que nous n'avons confirmé celle-ci que partiellement. D'abord, nous n'avons pas noté de différences significatives entre les répondantes des sous-échantillons français et québécois. Ensuite, nous avons plutôt observé la présence d'une position mitoyenne majoritaire dans l'échantillon, correspondant à la typologie *avec* le droit d'Ewick et Sylbey.

Nous avons proposé d'expliquer le port du hijab à l'aide de trois parcours menant à son port, correspondant aux trajectoires héritée, accidentée ou en forme de quête. Pour la majorité des répondantes, c'est le parcours en forme de quête qui est a été emprunté. Celui-ci peut être associé au phénomène d'individualisation du religieux, où la rencontre avec Dieu est le fruit de longues recherches intellectuelles personnelles. Concernant la présence du religieux au travail, la majorité des répondantes nous ont fait part de leur stratégie, qui consistait le plus souvent à

tenter d'esquiver les problèmes ou les écueils pouvant être reliés à la religion au travail. Comment peut-on expliquer la présence majoritaire d'une posture où des musulmanes se disent *avec* la laïcité ? Quelles discussions théoriques peuvent contribuer à préciser ces résultats ? C'est ce que nous verrons au prochain chapitre.

CHAPITRE 6

ÊTRE OPTIMISTE CRITIQUE VIS-À-VIS DE LA LAÏCITÉ

Dans ce chapitre, nous proposerons une discussion afin d'expliquer les résultats présentés au chapitre précédent. Nous avons partiellement confirmé notre hypothèse relativement aux entretiens semi-directifs, selon laquelle les répondantes du sous-échantillon français seraient portées à se positionner négativement vis-à-vis de la laïcité et inversement pour celles du sous-échantillon québécois. Les participantes de notre étude ont plutôt tendance à se positionner « avec » la laïcité, en adoptant une posture d'optimiste critique vis-à-vis de la laïcité et en étant à la fois méfiantes et optimistes. Nous y voyons une volonté d'harmoniser la foi musulmane et la laïcité. Cependant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ce ne sont pas toutes les répondantes de l'échantillon qui adoptent une telle posture. Comment expliquer ces résultats somme toute inattendus ?

Le fil conducteur de ce chapitre est l'explication de la présence d'un profil majoritaire, mais non unanime, au sein notre échantillon. Afin d'y parvenir, nous proposons d'aborder les facteurs étroitement liés aux contextes sociaux au sein desquels les répondantes évoluent. L'existence de ces facteurs transversaux aux sociétés française et québécoise contribue grandement, selon nous, soit à freiner, soit à appuyer la posture d'optimisme critique que nous avons repérée. En effet, nous pensons que ce sont principalement des éléments structuraux liés

au contexte social qui permettent d'expliquer la présence majoritaire du profil « avec » la laïcité.

Ce chapitre sera divisé en trois sections. Premièrement, nous présenterons directement l'explication principale qui nous permet de comprendre nos résultats, pour ensuite discuter des facteurs qui contribuent à freiner l'adoption d'une conscience du droit « avec » la laïcité, puis ceux qui participent à appuyer une telle posture. La présentation de ces facteurs nous mènera ainsi à puiser librement à la fois au sein des lectures en sociologie, mais également en droit, ce qui nous permettra aussi de réfléchir à certains éléments abordés dans la première partie concernant la régulation publique de la foi musulmane.

6.1. La confirmation partielle de l'hypothèse : la convergence vers une posture d'optimiste critique

Notre hypothèse de travail était construite sur le lien présumé entre le positionnement vis-à-vis de la laïcité et l'interdiction ou l'autorisation du port du hijab. Ainsi, nous anticipions l'existence d'un tel lien entre le droit de l'État, du moins l'un de ces aspects, et la motivation personnelle des répondantes. Or, nous ne pouvons confirmer entièrement l'existence directe d'un tel lien. Nous n'avons pas observé de différences significatives entre les répondantes des deux sous-échantillons, de même qu'entre celles qui travaillent actuellement au sein d'une unité de travail associée à l'État et celles qui songent occuper un tel emploi. Nous avons plutôt observé plusieurs points de convergence entre les répondantes, ce qui explique la prédominance d'un profil au sein de l'ensemble de l'échantillon.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ce profil majoritaire correspond à un positionnement ambigu vis-à-vis de la laïcité. Nous ne pouvons dire que, à partir des résultats de notre étude, que les répondantes sont soit totalement en faveur, soit totalement en défaveur de la laïcité. Ainsi, nous ne pouvons confirmer notre hypothèse relative à une relation directe entre l'interdiction de porter un signe religieux sur le plan du droit positif et un positionnement personnel défavorable. Nous ne pouvons pas non plus totalement infirmer notre hypothèse, et ce, pour deux raisons. D'abord, ce ne sont pas toutes les répondantes qui peuvent être associées au profil majoritaire. Plusieurs répondantes ont en effet adopté un profil défavorable ou favorable vis-à-vis de la laïcité. Aussi, celles que l'on peut associer à ce profil d'optimiste critique semblent, pour la plupart, parfois « instables » quant à leur conception ou à leur vision de la laïcité, pouvant adopter éventuellement un positionnement différent.

On peut alors se demander pourquoi une femme musulmane qui est agente publique ou qui songe à l'être et qui porte un hijab cherche à harmoniser sa foi musulmane avec la laïcité. Pourquoi les répondantes de notre étude adoptent-elles majoritairement le profil d'optimiste critique vis-à-vis de la laïcité ? Nous proposons l'explication suivante : *Une agente publique, ou une future agente publique musulmane qui porte le hijab aura tendance à se positionner « avec » la laïcité parce que cela suppose les implications les moins désavantageuses pour elle.* D'une part, la majorité des participantes ont bien conscience que les déploiements actuels de la laïcité peuvent mener à des mesures plus restrictives concernant la foi musulmane, particulièrement lorsqu'il est question du port du hijab. Ainsi, si elles adoptent une position « devant » la laïcité, pour suivre à nouveau la typologie de Ewick et Silbey, elles se retrouvent à faire l'impasse sur la possibilité de vivre pleinement leur expression religieuse.

En effet, vivre pleinement l'expression religieuse signifie, dans le cas des répondantes de notre étude, de porter le hijab « en tout temps » lorsqu'elles sortent de leur résidence. Or, elles semblent bien conscientes que les politiques sur la laïcité ont conduit, dans le cas français, ou peuvent conduire, dans le cas québécois, à des restrictions importantes sur ce plan. Se positionner « devant » la laïcité revient ainsi à adopter un positionnement qui donne en quelque sorte « carte blanche » à la laïcité. Pour la vaste majorité des participantes de notre étude (51 sur 58), cette posture n'est pas possible.

D'autre part, si elles adoptent une position « contre » la laïcité, elles se trouvent à faire l'impasse sur la possibilité de vivre pleinement leurs aspirations professionnelles, lesquelles les ont conduites à travailler pour l'État. En effet, les participantes que nous avons rencontrées ont toutes fait part d'aspirations professionnelles importantes. Elles ont raconté leurs parcours scolaires et professionnels, souvent jalonnés de longues études. On peut y voir la recherche d'épanouissements professionnels importants ; pour plusieurs, le fait d'être épanouie au travail, que ce soit en tant qu'infirmière, enseignante ou fonctionnaire, est très important. Or, le développement de ces projets professionnels a été nourri, pour ces femmes, par des valeurs religieuses manifestes. On peut penser que, pour les participantes, la recherche d'une « cohérence du moi » représente en quelque sorte un principe directeur de leur parcours religieux et professionnel, le fait d'être conséquentes par rapport à leurs propres valeurs religieuses, mais aussi avec leurs aspirations professionnelles.

En ce sens, l'accomplissement de projets professionnels a permis, chez les répondantes, le développement d'une « identité professionnelle ». Plusieurs nous ont fait part du fait qu'elles étaient, dans leur milieu de travail, une « infirmière » ou une « enseignante », etc., tout en étant *en même temps* une musulmane. Pour la majorité des participantes de notre étude, la recherche d'une harmonisation entre l'identité professionnelle et l'identité religieuse conduit à adopter une posture « avec » la laïcité. Cependant, cette posture, bien que majoritaire au sein de l'échantillon, n'est pas adoptée par *toutes* les participantes. De plus, la posture *avec le droit* est certes une posture mitoyenne, mais elle reste associée à de la méfiance. Comme nous l'avons vu au chapitre quatre portant sur le concept de conscience du droit, bien que nous puissions dégager des profils et des postures, il reste qu'un individu ne peut être classé « définitivement » dans l'une ou l'autre des typologies. Nous proposons donc, afin de discuter plus amplement ce profil « avec » la laïcité, de relever et d'analyser les facteurs qui peuvent contribuer à freiner ou à maintenir ce profil.

6.2. Les facteurs défavorisant une posture d'optimiste critique

Dans cette section, nous traiterons des facteurs qui peuvent défavoriser la posture *avec* la laïcité. Il s'agit de facteurs liés aux désavantages d'être une musulmane portant le hijab dans une société composée en majorité de non-musulmans. Ces facteurs contribuent, selon nous, à expliquer pourquoi ce ne sont pas toutes les répondantes de notre étude qui adoptent le profil d'optimiste critique. Deux facteurs en particulier peuvent être identifiés : l'expérience d'une situation sociale souvent désavantageuse et une identité sociale soumise à une rude négociation des frontières identitaires.

6.2.1. Une situation sociale souvent désavantageuse

Toutes les répondantes, à l'exception des sept associées au profil confiant, ont discuté d'incidents ou de situations où elles ont fait l'expérience de discrimination. Cette réalité des femmes musulmanes, tant en France qu'au Québec, est bien documentée dans la littérature sur le sujet⁸⁴⁹. Cependant, selon Valérie Amiriaux, il reste difficile de mesurer exactement et précisément l'ampleur de ce phénomène⁸⁵⁰. En ce sens, plusieurs participantes nous ont dit qu'elles avaient tenté à plusieurs reprises d'obtenir un emploi, et connu plusieurs échecs, et que la réussite professionnelle passait souvent par le retrait du hijab lors des entretiens d'embauche. Alors que l'on parle beaucoup du terme islamophobie dans la littérature sur le sujet⁸⁵¹, les participantes de notre étude ont hésité à utiliser directement ce terme, préférant parler de « discrimination » ou de « racisme ». Afin d'expliquer cette situation, plusieurs répondantes ont parlé ouvertement de la mauvaise image de l'islam tant en France qu'au Québec.

⁸⁴⁹ V. AMIRAUX, préc., note 93; M. LABELLE, F. ROCHER et R. ANTONIUS (dir.), préc., note 3; V. AMIRAUX, préc., note 20; Rachad ANTONIUS, *Les représentations des Arabes et des musulmans dans la grande presse écrite du Québec*, Rapport de recherche, Ottawa, Patrimoine Canada, 2008; B. GODARD et S. TAUSSIG, préc., note 111; M. TRIBALAT, préc., note 111; Nadia MARZOUKI, « «Oui, les musulmans sont en accord avec la République» », *CNRS Le journal* 2015; Franck FREGOSI, « La problématique de la formation des cadres religieux musulmans en France », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.

⁸⁵⁰ Valérie AMIRAUX, « Existe-t-il une discrimination religieuse des musulmans en France? », *Maghreb-Machrek* 2005.185.67-82, 70; Danièle LOCHAK, « La notion de discrimination », (2003) 48 *Confluences Méditerranée* 13-23.

⁸⁵¹ H. ASAL, préc., note 97; Valérie AMIRAUX, « Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », (2014) 5-1 *Sociologie*, en ligne : <<http://sociologie.revues.org/2205> (page consultée le 13 juin 2016)>; V. AMIRAUX et F. DESROCHERS, préc., note 96; Abdellali HAJJAT et Marwan MOHAMMED, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, Paris, La Découverte, 2013; George LEROUX, « L'islamophobie au Québec », *Relations* 2013.763; Roderick A. MACDONALD et Alexandra POPOVICI, « Le catéchisme de l'islamophobie », dans Myriam JEZEQUEL (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, Cowansville, Yvon Blais, 2007.

Cette mauvaise image de l'islam dans les contextes français et québécois est en lien notamment avec l'accumulation d'attentats terroristes commis au nom de l'islam. Selon Olivier Roy, cette situation est liée à des problématiques de radicalisation, présentes surtout chez les jeunes hommes vivant dans des quartiers défavorisés⁸⁵². Selon Roy, la radicalisation des jeunes musulmanes s'explique surtout par le fait qu'il s'agit d'une génération qui ne se reconnaît pas ni dans une Europe qui, selon eux, n'a pas tenu ses promesses concernant la mobilité sociale, ni dans des communautés musulmanes jugées trop éloignées d'une lecture « littérale » des sources religieuses⁸⁵³. Pour sa part, Gilles Kepel discute d'une « revanche de Dieu », en observant la réaffirmation des identités religieuses vécues comme « exclusivistes »⁸⁵⁴.

En ce sens, les répondantes ont toutes tenu à prendre leurs distances par rapport à cette radicalisation. Pour elles, les principales répercussions de cette mauvaise image de l'islam dans l'espace public se reflètent par de la discrimination, souvent vécue dans les transports en commun ou à l'entrée sur le marché du travail. En France, il n'est pas possible de savoir combien de musulmans travaillent pour l'État, étant donné l'absence de données contenant les variables relatives à l'appartenance religieuse ou ethnique. Selon l'Institut national de la statistique et des études économiques, on sait cependant qu'en 2011, 7 % des agents publics

⁸⁵² Olivier ROY, « Islamic Terrorist Radicalisation in Europe », dans Samir AMGHAR, Amel BOUBEKEUR et Micheal EMERSON (dir.), *European Islam Challenges for Society and Public Policy*, Brussels, Centre for European Policy Studies, 2007 à la page 56.

⁸⁵³ O. ROY, préc., note 852; Voir également A. KUNDNANI, préc., note 93.

⁸⁵⁴ Gilles KEPPEL, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, p. 275; Voir également Fährad KHOSROKHAVAR, *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2003.

sont des personnes nées en France d'au moins un parent immigré⁸⁵⁵. Cependant, ces statistiques ne permettent pas de circonscrire les données aux seuls musulmans, encore moins aux femmes musulmanes qui portent le hijab.

De l'autre côté de l'Atlantique, selon Statistique Canada, 3 musulmans canadiens sur 10 rapportent avoir vécu de la discrimination, la plus jeune cohorte étant la plus concernée : 42 % des personnes âgées de 18 à 29 ans affirment avoir fait l'expérience d'une telle situation⁸⁵⁶. De plus, les femmes musulmanes rapportent avoir vécu des situations assimilables à de la discrimination dans une proportion plus élevée que les hommes musulmans, ce qui s'explique peut-être, selon l'étude du groupe Environics, par le fait qu'elles sont plus visibles en raison du hijab⁸⁵⁷. Aussi, la CDPDJ a mené une étude en 2012 qui indiquait que, dans la région de Montréal, un candidat à un emploi ayant un nom à consonance « canadienne-française » avait en moyenne 1,63 fois plus de chances d'obtenir un entretien d'embauche qu'un candidat ayant le même profil, mais avec un nom à consonance arabe⁸⁵⁸.

Bien que notre étude n'ait pas porté directement sur les questions de discrimination, force est de constater que les témoignages obtenus confirment l'existence d'une discrimination croisée

⁸⁵⁵ INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES, *Immigrés et descendants d'immigrés en France*, Paris, Insee, 2011, p. 78.

⁸⁵⁶ Michael ADAMS, *Les musulmans au Canada: les résultats de l'enquête 2007 d'Environics*, Ottawa, Statistiques Canada, en ligne : <<http://www.horizons.gc.ca/fra/contenu/les-musulmans-au-canada-les-r%C3%A9sultats-de-l%E2%80%99enqu%C3%AAte-2007-d%E2%80%99environics>>.

⁸⁵⁷ *Id.*; Voir également Bechir OUESLATI, Micheline LABELLE et Rachad ANTONIUS, *Incorporation citoyenne des Québécois d'origine arabe: conceptions, pratiques et défis*, 30, Université du Québec à Montréal, Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, 2006; Myrlande PIERRE, « Les facteurs d'exclusion faisant obstacle à l'intégration socioéconomique de certains groupes de femmes immigrées au Québec: un état des lieux », (2005) 17-2 *Nouvelles pratiques sociales* 75-94; Rachad ANTONIUS, « L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation », (2008) 46 *Cahiers de recherche sociologique* 11-28.

⁸⁵⁸ Paul EID, *Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées: résultats d'un «testing» mené dans le grand Montréal*, Montréal, CDPDJ, 2012.

envers les répondantes. En effet, on peut dire que cette situation sociale désavantageuse vécue par les femmes musulmanes qui portent le hijab peut se comprendre par le déploiement d'une double discrimination, fondée à la fois sur la religion et sur le genre⁸⁵⁹. L'expérience de la discrimination peut grandement influencer le rapport d'une femme musulmane portant le hijab dans son appréciation de la laïcité et ainsi contribuer à orienter son parcours professionnel. D'ailleurs, nous avons noté une certaine association entre l'adoption du profil confiant et l'absence d'expériences reliées à la discrimination.

En ce sens, on peut alors penser qu'il y a véritablement une discrimination *croisée* entre la religion et le genre, ce que certains nomment « intersectionnalité »⁸⁶⁰, terme qui peut être associé à une théorie critique visant à analyser des « entremêlements, des structurations et des organisations du pouvoir » qui permettent de comprendre le croisement entre des « catégories » ou des « identités », comme la race, le genre, la classe, etc.⁸⁶¹ Les discussions sur l'intersectionnalité ont d'abord porté sur les cas de discrimination croisée vécus par des femmes afro-américaines, de leur difficulté de porter plainte en fonction de plus d'un motif de

⁸⁵⁹ Natalie BENELLI, Ellen HERTZ, Christine DELPHY, Christelle HAMEL, Patricia ROUX et Jules FALQUET, « De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme », (2006) 25-1 *Nouvelles Questions Féministes* 4-11, 8.

⁸⁶⁰ L'intersectionnalité a été d'abord développée au sein des études américaines, plus particulièrement des études africaines-américaines afin de rendre compte de la discrimination croisée que vivent les femmes noires américaines. Voir à ce sujet Barbara CHRISTIAN, « Diminishing Returns. Can Black Feminism(s) Survive the Academy? », dans David Theo GOLBERG, *Multiculturalism. A Critical Reader*, Boston, Blackwell Publishers, 1994, p. 168-179; Kimberlé Williams CRENSHAW, « Beyond Racism and Misogyny: Black Feminism and 2 Live Crew », dans MARI J. MATSUDA, *Words That Wound*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 111-132; Kimberlé Williams CRENSHAW et Oristelle BONIS, « Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », (2005) 39-2 *Cahiers du Genre* 51-82; S. BILGE, préc., note 93; Sirma BILGE, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », (2009) 225-1 *Diogène* 70-88; Catharine MACKINNON, « Différence et domination. De la discrimination de sexe », dans *Le féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Des Femmes - Antoinette Fouque, Paris, 2005.

⁸⁶¹ Sirma BILGE, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », (2015) 28-2 *Recherches féministes* 9-32, 15.

discrimination, souvent présenté comme séparé⁸⁶². Dans le cas des répondantes de notre étude, on peut affirmer que la « mauvaise image » du hijab contribue grandement, et ce tant en France qu'au Québec, à une augmentation de la probabilité de faire l'expérience non seulement de discrimination croisée reliée à la réalité professionnelle, mais également d'être victime d'agression verbale ou physique.

6.2.2. Une identité soumise à une rude négociation des frontières identitaires

Le deuxième facteur qui peut contribuer à défavoriser l'adoption d'un profil optimiste critique vis-à-vis de la laïcité est relié aux dynamiques identitaires. Selon les participantes, il semble y avoir un lien entre la laïcité de l'État et le sentiment d'appartenance nationale. Bien qu'elles se disent ouvertement Françaises ou Québécoises/Canadiennes, leurs témoignages font état d'une certaine ambivalence concernant l'identité. On pourrait penser que cette ambivalence se construit sur une tension entre une appartenance citoyenne et une appartenance religieuse, entre le fait de se dire Québécoises *ou* musulmanes, par exemple. Cependant, il se pourrait bien que la tension soit ailleurs, entre la *volonté* de se dire ouvertement Françaises ou Québécoises/Canadiennes et l'*expérience* d'un sentiment d'exclusion. Autrement dit, plusieurs des répondantes se sentent appartenir à leur pays, mais sont déçues de n'être pas reconnues comme telles. Cette situation a notamment été relevée par Tina Jensen concernant la situation

⁸⁶² Sirma BILGE et Olivier ROY, « La discrimination intersectionnelle: la naissance et le développement d'un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », (2010) 25-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société* 51-74, 57; Kimberlé Crewshaw, une des premières féministes à proposer une problématisation de la discrimination croisée, a participé activement au courant théorique appelé *Critical Race Theory*. Selon Crenshaw, l'émergence du *Critical Race Theory* provient notamment de la critique faite au courant des *Critical Legal Studies* jugé trop ethnocentriste. Voir à ce sujet K. W. CRENSHAW et O. BONIS, préc., note 860; Jean-François GAUDREAU-DESBIENS, « La critical race theory ou le droit étatique comme outil utile, mais imparfait, de changement social », (2001) 48-2 *Droit et Société* 581-612.

danoise, qui note la distance entre la volonté de plusieurs femmes d'être à la fois musulmanes et Danoises et la non-reconnaissance publique de cette volonté⁸⁶³. Cette identité « hybride » revendiquée dans le cadre de débats publics peut donner l'impression d'une imperméabilité de l'identité nationale aux composantes religieuses, particulièrement celles liées à l'islam.

Comment les participantes de notre étude se perçoivent-elles en tant que musulmanes dans une société non musulmane ? Sur le plan sociologique, on peut discuter les enjeux liés à la recomposition de l'identité nationale au sein de sociétés traversées par une profonde diversité ethnoculturelle. Comme nous l'avons vu au chapitre trois, en France, il semble que la promotion d'une laïcité dite « républicaine » se déploie autour d'idéaux politiques qui envisagent difficilement la pleine acceptation des particularités, notamment religieuses⁸⁶⁴. Au Québec, on peut dire que la laïcité se négocie conjointement avec le « double statut » des Québécois d'origine canadienne-française, à la fois minorité en Amérique du Nord, et majorité sur le territoire du Québec, contribuant ainsi à alimenter une certaine inquiétude concernant l'identité⁸⁶⁵. La convergence de ces dynamiques identitaires peut parfois être difficilement compatible avec la pleine acceptation de cette volonté d'être à la fois musulmane et citoyenne, telle qu'avancée par plusieurs des répondantes.

Ce que les participantes de notre étude mettent en avant est plutôt le désir de vivre pleinement une identité qui est plutôt *hybride*, en étant à la fois citoyenne et religieuse. La plupart ont

⁸⁶³ Tina G. JENSEN, « To Be “Danish”, Becoming “Muslim”: Contestations of National Identity? », (2008) 34 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 389-409.

⁸⁶⁴ Voir à ce sujet C. LABORDE, préc., note 171; Cécile LABORDE, *Français, encore un effort pour être républicains*, Paris, Seuil, 2010; D. SCHNAPPER, préc., note 470; D. JUTEAU, préc., note 514.

⁸⁶⁵ G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 123.

témoigné de leurs inquiétudes concernant leur acceptation sociale respective, en exprimant un certain sentiment d'exclusion⁸⁶⁶. On peut expliquer cette réalité en puisant dans les études portant sur les relations ethniques. En effet, lorsque des débats publics sur le port du hijab au sein des établissements publics surviennent, comme nous l'avons vu dans la première partie, ce ne sont pas seulement les questions relatives à l'interdiction ou non du port de signes religieux qui sont mises en avant : on peut y voir également le déploiement de certaines dynamiques identitaires où se manifeste une *frontière symbolique* entre des individus considérés « à l'intérieur » de la communauté nationale et d'autres, « à l'extérieur »⁸⁶⁷. Le concept de frontière symbolique est régulièrement utilisé en sociologie politique ou en sociologie des relations ethniques ; il renvoie à l'ensemble des mécanismes sociaux qui contribuent à inclure et à exclure des individus, des groupes et des pratiques sociales⁸⁶⁸.

Ce concept de frontière symbolique a été élaboré dans des études qui puisent dans des lectures wébériennes sur les groupes ethniques. En effet, selon Max Weber, la constitution d'une identité ethnique, religieuse ou nationale se fait sur la base d'une « croyance subjective » en l'appartenance à un groupe en particulier⁸⁶⁹. Ainsi, selon les études wébériennes, et néowébériennes sur les relations ethniques, le sentiment d'appartenance à un groupe en

⁸⁶⁶ Cependant, il convient de dire que le plus souvent la perception envisagée des autres face à soi est en grande partie fondée sur la perception de soi face aux autres. Ainsi, une personne qui *pense* être exclue aura tendance à vivre un sentiment d'exclusion plus important. Voir à ce sujet M. BEST, préc., note 88, 113.

⁸⁶⁷ Sirma BILGE, « "...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi" : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté », (2010) 42-1 *Sociologie et sociétés* 197-226.

⁸⁶⁸ Michèle LAMONT, Sabrina PENDERGRASS et Mark C. PACHUCKI, « Symbolic Boundaries », dans James WRIGHT, *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2e éd., Oxford, Elsevier, 2015 à la page 15341.

⁸⁶⁹ M. WEBER, préc., note 732, p. 415 et suiv.; Elke WINTER, *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 57.

particulier se construit non pas sur le partage objectif de caractéristiques telles que les liens de sang ou la lignée familiale, mais bien sur le sentiment subjectif d'appartenir à tel groupe ou à tel autre⁸⁷⁰. Dans la nouvelle édition de *L'ethnicité et ses frontières*, parue en 2015, Danielle Juteau reprend cette idée d'une frontière symbolique qui se déploie, selon elle, de manière plus incisive au sein des sociétés occidentales depuis le début des années 2000⁸⁷¹. Selon Juteau, cette frontière symbolique est fondée sur une dialectique endogène/exogène. En ce sens, ce qu'il est alors intéressant d'étudier, ce n'est pas tellement le « contenu » d'une identité, à savoir les éléments qui en seraient constitutifs, mais plutôt la façon dont les individus mobilisent ce qu'ils considèrent comme des éléments constitutifs afin de départager l'endogène de l'exogène⁸⁷².

On peut dire que les participantes de notre étude témoignent à leur façon de la présence d'une frontière symbolique entre le « nous » et ce que l'on pourrait appeler un « non-nous », suivant ce que propose la sociologue Sirma Bilge⁸⁷³. Dans les débats qui se sont tenus concernant la régulation publique de la foi musulmane, on pourrait penser que s'est déployée non seulement cette frontière symbolique, mais également une « patrouille de la frontière », position tenue par certains acteurs publics qui ont veillé à maintenir l'étanchéité de la frontière symbolique

⁸⁷⁰ Par études néo-wébériennes, nous entendons les études faites par des auteurs qui puisent dans les lectures de Max Weber, tels que Elke Winter, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, Fredrik Bath ou Danielle Juteau. Voir à ce sujet E. WINTER, préc., note 869; Philippe POUTIGNAT et Jocelyn STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012; Fredrik BARTH, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Jacqueline BARDOLPH, Philippe POUTIGNAT et Jocelyn STREIFF-FENART (dir.), *Théories de l'ethnicité*, [1969] éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2009; On peut également consulter la discussion de Bhiku Parekh sur l'identité nationale. Voir B. PAREKH, préc., note 471.

⁸⁷¹ Danielle JUTEAU, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015; Voir également L. ROUSSEAU, préc., note 145.

⁸⁷² P. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART, préc., note 870, p. 38-39.

⁸⁷³ S. BILGE, préc., note 867.

entre le nous non musulman et le non-nous musulman⁸⁷⁴. À ce titre, nous pensons que le hijab est devenu un élément, sinon l'élément principal, qui a pu servir à départager les individus faisant parti du « nous », qu'il soit français ou québécois, lors des débats sur la régulation publique de la foi musulmane⁸⁷⁵. Souvent, la consolidation d'une frontière symbolique s'effectue par l'utilisation de critères bien précis, qui sont alors présentés comme des marqueurs servant à départager l'exogène de l'endogène. Dans le cas de la femme musulmane, le simple fait de porter le hijab est souvent suffisant afin de « classer » celle-ci à l'extérieur du nous⁸⁷⁶.

Devant cette rude négociation des frontières identitaires, plusieurs répondantes disent vouloir « s'accommoder », à leur façon, de la laïcité. Dans *Musulmans et citoyens*, Nancy Venel a étudié le témoignage de citoyens français de confession musulmane concernant leur degré

⁸⁷⁴ Voir à ce sujet S. BILGE, préc., note 93; S. BILGE, préc., note 867.

⁸⁷⁵ Voir à ce sujet Benjamin L. BERGER, « Belonging to Law: Religious Difference, Secularism, and the Conditions of Civic Inclusion », (2014) 10-5 *Osgoode Legal Studies Research Paper*; Mathieu FORCIER, *Le hijab dans le débat sur le projet de loi 60: analyse de la mobilisation de l'égalité de genre comme stratégie de construction et de contrôle des frontières nationales*, Manuscrit, 2016.

⁸⁷⁶ Souvent, ce sont des arguments dits « libéraux » qui peuvent même être utilisés afin de départager les musulmans des non-musulmans, par la promotion de l'individu libéré des contraintes religieuses, que l'on dit alors « libre ». Voir à ce sujet Sirma BILGE, « De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », (2010) 2-176-177 *L'Homme et la société* 43-64; En effet, suivant cette perspective, on serait à même de constater l'émergence d'un libéralisme identitaire fondé sur le partage des valeurs reliées aux droits et aux libertés, lesquelles constitueraient désormais le socle servant à départager les musulmans, perçus comme non libéraux, des autres citoyens, partageant les valeurs libérales. Postulant l'idéal d'un individu sans contrainte, la figure de l'individu libéral s'accommode mal d'un respect lié à des obligations religieuses. Il s'agit de la thèse de la « fausse conscience », où l'individu, en développant des croyances religieuses plus approfondies, perd en quelque sorte sa propre capacité d'agir librement. En ce sens, le hijab serait devenu le marqueur par excellence qui contribuerait à disqualifier la femme qui le porte de toute prétention liée à une pleine et libre capacité d'agir par soi-même. Voir à ce sujet Christian JOPPKE, « Immigration and the Identity of Citizenship: The Paradox of Universalism », (2008) 12-6 *Citizenship Studies* 533-546.

d'appartenance à la France⁸⁷⁷. Elle y a observé un profil semblable à celui que nous avons nommé « optimiste critique », qu'elle nomme « accommodateurs ». Ce sont des musulmans qui bricolent et contestent leur propre identité en adoptant des positions favorables aux orientations fondamentales de l'État français⁸⁷⁸. Il s'agit là d'individus qui vivent l'expérience d'une double identité, étant souvent partagés entre deux pôles, qui cherchent alors à s'intégrer « sans s'effacer ». Ainsi, nous pensons que cette rude négociation de la frontière symbolique contribue grandement à fragiliser l'adoption d'un profil optimiste critique. En effet, plusieurs des répondantes ont mentionné qu'elles essaient le plus possible d'esquiver les questions liées à la religion au travail, de peur d'attirer l'attention. Cette mobilisation de l'identité par les acteurs sociaux, aussi appelés dans les études anglophones, le « *labelling* » de l'identité, se traduit le plus souvent par un rapport de force entre différents groupes⁸⁷⁹.

6.2.2.1. *La femme musulmane peut-elle parler ?*

Pour les participantes de notre étude, ce rapport de force prend surtout la forme d'une dialectique entre majorité et minorité. L'adoption de la position proche de celle de l'optimiste critique est liée à une dynamique entre la majorité non musulmane et la minorité musulmane en France et au Québec, laquelle se déploie conjointement sous la dialectique de l'opposition présumée entre l'Occident et l'Orient. Plusieurs des répondantes disent faire l'expérience de

⁸⁷⁷ Venel a rencontré 36 musulmans âgés de 18 à 36 ans d'origine algérienne ou marocaine nés en France de parents musulmans. Voir Nancy VENEL, *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

⁸⁷⁸ *Id.*, p. 59 et suiv.; Voir également N. VENEL, préc., note 827; Un profil semblable a été également observé au sein d'autres sociétés européennes. Voir Elisa BANFI, Matteo GIANNI et Marco GIUGNI, « Religious minorities and secularism: an alternative view of the impact of religion on the political values of Muslims in Europe », (2015) 42-2 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 292-308.

⁸⁷⁹ P. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART, préc., note 870, p. 162; Voir également Irene BLOEMRAAD, « Theorizing and Analyzing Citizenship in Multicultural Societies », (2015) 56 *The Sociological Quarterly* 591-606.

situations, tant sociales que professionnelles, où elles se sentent souvent en minorité. En ce sens, il peut être utile de puiser dans les études postcoloniales afin de comprendre cette situation minoritaire de la femme musulmane qui porte le hijab en contexte français ou québécois, position qui peut alors être comprise grâce au terme « subalterne »⁸⁸⁰. Le vocable subalterne renvoie, dans la perspective postcoloniale, à des situations de marginalité ou de classes opprimées ; il permet de décrire la condition de ceux qui se sentent discriminés⁸⁸¹.

On attribue généralement la « paternité » du courant de pensée du postcolonialisme à Edward Saïd, avec la parution du livre *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, en 1978. Selon Saïd, l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité de l'Occident sur l'Orient⁸⁸². La proposition de ce concept permet, selon lui, de comprendre la discipline systématique qui a permis à la culture occidentale, et en particulier européenne, non seulement de s'opposer, mais de « produire » une vision particulière de l'Orient d'un point de vue à la fois politique, militaire, idéologique, mais aussi scientifique⁸⁸³. Ce que propose ainsi Saïd, c'est de comprendre les dynamiques d'entrecroisements identitaires entre l'Occident et l'Orient en utilisant le terme orientalisme, qui permet, selon lui, d'envisager en même temps la dynamique d'hégémonie culturelle de l'un sur l'autre. Dans l'introduction de *L'orientalisme*, Saïd fait ainsi référence directement au concept d'hégémonie, notamment élaboré par le marxiste Antonio Gramsci, qui permet de comprendre l'existence de certaines formes

⁸⁸⁰ Francesco FISTETTI, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009, p. 28.

⁸⁸¹ Voir à ce sujet Afef BENESSAIEH, « La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. », dans Dan O'MEARA et Alex MCLEOD (dir.), *Théories des relations internationales: contestations et résistances*, Montréal, Athéna Éditions, 2010, p. 365-378; Dipesh CHAKRABARTY, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

⁸⁸² E. W. SAID, préc., note 515, p. 37-38.

⁸⁸³ *Id.*, p. 45.

culturelles, ou certaines idées, qui prédominent dans un contexte en particulier, surtout au sein de la société civile⁸⁸⁴. En ce sens, l'orientalisme n'est pas seulement une hégémonie culturelle, c'est surtout, selon Saïd, la création d'un imaginaire qui vise à dénigrer l'autre. Il s'agit en fait d'une élaboration culturelle et imaginaire de l'autre, le plus souvent désavantageuse⁸⁸⁵. L'apport des études postcoloniales à l'étude sur la laïcité en France et au Québec tient au fait que l'on peut dès lors comprendre les discours publics sur la régulation publique de la foi musulmane comme étant, le plus souvent, des discours qui expriment une certaine volonté, ou du moins une intention, de construire « une image » de la femme portant le hijab, et ce, *sans l'inclure dans la discussion*, c'est-à-dire en ignorant ses références, ses pratiques culturelles ou ses valeurs⁸⁸⁶.

Peut-on alors parler de racisme envers les femmes musulmanes portant le hijab ? Selon une acception traditionnelle, on parle de racisme lorsqu'il est question de défendre une conception biologisante et hiérarchique des « races »⁸⁸⁷. Cependant, cette conception traditionnelle du racisme semble de moins en moins opérationnelle en contexte contemporain, où il est davantage question de culture et de religion, et moins de « race ». En effet, Roger

⁸⁸⁴ Gramsci propose une distinction utile entre société civile et société politique. Alors que la première renvoie à la réalité au quotidien de la famille, du travail ou des associations, telles que les syndicats, la seconde renvoie principalement aux institutions étatiques, notamment le droit. Alors que l'influence des idées politiques s'exerce au sein de la société politique par le biais de la domination, l'influence s'effectue au sein de la société civile par une hégémonie, notamment culturelle. Voir à ce sujet Carl LEVY, « Max Weber and Antonio Gramsci », dans Wolfgang MOMMSEN et Jürgen OSTERHAMMEL, *Max Weber and his Contemporaries*, Boston, The German Historical Institute, 1992.

⁸⁸⁵ E. W. SAID, préc., note 515, p. 37.

⁸⁸⁶ Voir à ce sujet Nilüfer GÖLE, « Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere », dans Linell E. CADY et Elizabeth SHAKMAN HURD (dir.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

⁸⁸⁷ Natalie BENELLI, Christine DELPHY, Jules FALQUET, Christelle HAMEL, Ellen HERTZ et Patricia ROUX, « Les approches postcoloniales: apports pour un féminisme antiraciste », (2006) 25-3 *Nouvelles Questions Féministes*, 4.

Ballard propose de reprendre le terme « racisme » afin d'y inclure une dimension culturelle⁸⁸⁸. Le fait d'être musulmane, et même le simple fait d'être *perçue* comme étant musulmane, fait en sorte que se développe, au sein des contextes français et québécois, un sentiment important d'appartenance à un groupe qui est socialement défavorisé⁸⁸⁹. Comme le mentionne le sociologue Paul Eid dans une étude sur l'identité arabe, les minorités arabe ou musulmane sont souvent placées dans des situations sociales désavantageuses où elles font l'expérience d'une discrimination « associée » à du racisme culturel⁸⁹⁰.

Dans ce contexte, on peut (re)définir le racisme comme un phénomène qui permet de comprendre les dynamiques sociales, politiques, économiques et juridiques qui reproduisent des conditions désavantageuses pour certaines personnes en raison de caractéristiques ethniques, culturelles ou religieuses⁸⁹¹. Dans une perspective plus critique, certains parlent alors de « minorités racisées », c'est-à-dire le fait de se sentir appartenir à un groupe qui est non seulement socialement désavantagé, mais dont les désavantages sont fondés sur une discrimination systémique construite sous la forme d'un antagonisme ethnoculturel important

⁸⁸⁸ Voir à ce sujet Roger BALLARD, « Race, Ethnicity and Culture », dans Martin HOLBORN (dir.), *New Directions in Sociology*, Ormskirk, Causeway, 2002.

⁸⁸⁹ Denise HELLY, « Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles », (2004) 20-1 *Revue européenne des migrations internationales* 47-73.

⁸⁹⁰ Paul EID, « Être « Arabe » à Montréal: réceptions et ré-appropriations d'une identité socialement compromise », dans Jean RENAUD, Annick GERMAIN et Xavier LELOUP, *Racisme et discrimination: permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Québec, PUL, 2004; Voir également Peter MOREY et Amina YAQUIN, *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 43; Tariq MODOOD, « Muslims and the Politics of Difference », (2003) 74-1 *Political Quarterly* 100-115; Alana LENTIN et Gavan TITLEY, *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, London, Zed Books, 2011, p. 29-36.

⁸⁹¹ N. BENELLI et al., préc., note 887, 4; Sherene H. RAZACK, *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

(Eux/Nous)⁸⁹². Alors, on peut se demander si la femme musulmane qui porte le hijab peut parler par elle-même. Dans un texte devenu incontournable dans le domaine des études postcoloniales, intitulé *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Gayatri Spivak critique le phénomène qui consiste à représenter un groupe ou un individu sans que la représentation n'inclue la participation de la personne ou du groupe représenté⁸⁹³. Le plus souvent, cette représentation est fondée sur une conception essentialiste qui tend à figer certains traits ou à accentuer certaines caractéristiques présentées comme fixes, immuables et applicables à toutes les personnes auxquelles la représentation s'adresse⁸⁹⁴.

Dans cette perspective, on peut noter la présence, depuis le début des années 2000, d'une certaine méfiance envers ce que Paul Gilroy nomme l'« esprit du multiculturalisme », c'est-à-dire une culture d'acceptation et d'ouverture des différences d'ordre culturel ou religieux⁸⁹⁵. Cette méfiance accentue l'acceptation sociale de représentations peu favorables à certaines catégories d'individus, dès lors placés à l'extérieur de la frontière symbolique, telles que les femmes musulmanes portant le hijab. C'est dans ce contexte que se sont répandues des critiques de la philosophie politique du multiculturalisme, notamment parce qu'elle conduirait à rester silencieux et trop tolérant de certaines pratiques culturelles ou religieuses peu favorables aux droits des femmes⁸⁹⁶. Pour la féministe française Christine Delphy, il s'agit en

⁸⁹² Voir à ce sujet Paul EID, « Les inégalités “ethnoraciales” dans l'accès à l'emploi à Montréal: le poids de la discrimination », (2012) 53-2 *Recherches sociographiques* 415-450.

⁸⁹³ Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

⁸⁹⁴ Voir à ce sujet Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Outside in the Teaching Machine*, New York & London, Routledge, 1993, p. 13.

⁸⁹⁵ Paul GILROY, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 2.

⁸⁹⁶ Voir à ce sujet Susan Moller OKIN, « Is Multiculturalism Bad for Women? », *Boston Review* 1997.7-24; Susan Moller OKIN, « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », (1998) 108-4 *Ethics* 661-684;

ce sens d'un contexte somme toute peu favorable pour qu'une femme musulmane portant le hijab prenne la parole elle-même, étant donné la prégnance de ces mauvaises représentations sociales associées à l'islam et à la femme voilée⁸⁹⁷. Selon elle, les femmes musulmanes sont régulièrement victimes à la fois de racisme et de sexisme. Loin de nier l'existence d'un sexisme pouvant se fonder sur la religion, notamment dans certains quartiers français, Delphy mentionne qu'il faut plutôt mener de front la lutte au racisme et au sexisme, et non pas séparer les deux.

En effet, pour les répondantes de notre étude, le sexisme dont elles peuvent se dire victimes ne provient pas d'une *seule source*, qui serait alors manifestée par des hommes musulmans de leur entourage. Elles ont également fait l'expérience de discrimination à l'embauche, le plus souvent au sein de comités de recrutement qui ne sont pas forcément composés de personnes musulmanes. Pour suivre ce qu'avance Delphy, on ne peut hiérarchiser les sources de discriminations ; pour une femme musulmane portant le hijab, il apparaît insensé de « séparer » les sources de discrimination⁸⁹⁸. En segmentant les types de sexisme (liés ou non à la religion), on se trouve en quelque sorte à départager certaines femmes (les non-voilées) des autres (les voilées), ce qui fait en sorte qu'on se trouve à pointer ainsi un *seul type* de sexisme⁸⁹⁹.

Shirin AMIR-MOAZAMI, Christine M. JACOBSEN et Malik MALEIHA, « Islam and Gender in Europe: subjectivities, politics and piety », (2011) 98 *Feminist Review* 1-8.

⁸⁹⁷ Christine DELPHY, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », (2006) 25-1 *Nouvelles Questions Féministes* 59-83; Jocelyne DAKHLIA, *Islamités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 143; Lama ABU-ODEH, « Post-Colonial Feminism and the Veil: Considering the Differences », (1991) 6 *New England Law Review* 1527-1537, 1535-1536.

⁸⁹⁸ Christine DELPHY, *Un universalisme si particulier, Féminisme et exception française*, Paris, Syllepse, 2010; Nilüfer GÖLE, *Interpénétrations. L'islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005, p. 102.

⁸⁹⁹ C. DELPHY, préc., note 897, 71.

On le souligne, la position d'optimiste critique reste « fragile », car elle se situe entre deux positions plus affirmées, qui sont celles des profils confiant et combatif. Au final, bien que la majorité des répondantes de notre étude disent avoir fait l'expérience de diverses formes de discrimination, elles ont tout de même réussi à mettre en œuvre des stratégies afin d'esquiver le plus possible les implications souvent désavantageuses reliées à leur statut social. Les deux facteurs que nous avons définis, à savoir le fait qu'elles soient placées dans une situation sociale désavantageuse et la rude négociation de leur identité au sein des contextes français et québécois, constituent selon nous les deux principaux obstacles qui freinent l'adoption d'une position associée au profil d'optimiste critique. Cependant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la majorité des répondantes de notre échantillon peuvent tout de même être identifiées à ce profil. Nous proposons d'expliquer ce résultat en établissant et en analysant les facteurs favorables, les appuis à une position *avec* la laïcité.

6.3. Les facteurs favorisant une posture d'optimiste critique

Deux facteurs peuvent être établis qui contribuent, selon nous, à favoriser une conscience du droit « avec » la laïcité. Il s'agit de facteurs liés à une appréciation personnelle de la laïcité : l'indétermination de la laïcité et la croyance religieuse fondée sur une certitude subjective.

6.3.1. La laïcité, un pouvoir indéterminé

Les résultats obtenus au chapitre précédent nous amènent à réfléchir sur ce que signifie la laïcité pour les acteurs qui vivent au quotidien dans les milieux de travail associé à l'État. Les

répondantes de notre étude semblent optimistes concernant la laïcité, proposant des interprétations somme toute permissives, tout en étant critiques et conscientes que la laïcité représente en quelque sorte un pouvoir qui peut éventuellement les contraindre. Comme nous l'avons vu dans la première partie, la laïcité a certes une existence juridique, mais elle est également utilisée publiquement et existe politiquement. On peut alors puiser dans les lectures sur le pouvoir, et plus précisément dans le concept de « biopouvoir », afin de comprendre cette réalité.

Le concept de biopouvoir a été élaboré par Michel Foucault et renvoie à une stratégie générale des pouvoirs publics prenant le fait biologique comme fondement⁹⁰⁰. Pour les femmes musulmanes portant le hijab, une politique publique qui vise à interdire ou à autoriser le port d'un signe religieux peut être vécue comme une politique qui vise à contrôler leur propre rapport au corps. Dans la perspective foucauldienne, le pouvoir n'est pas une simple structure de domination déployée par des individus contre d'autres, il est aussi une relation stratégique de force qui pénètre la vie et vise à produire de nouvelles formes de conduites, ce qu'il nomme la « gouvernementalité »⁹⁰¹. On peut dire, pour aller plus loin, que la « gestion biopolitique » de la laïcité vise à remettre en question la façon dont une femme musulmane mène sa propre vie. S'inspirant de la théorie foucauldienne, Judith Butler, dans le livre *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, propose une lecture critique des pouvoirs publics contemporains, qui s'organisent, selon elle,

⁹⁰⁰ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil / Gallimard, 2004, p. 3.

⁹⁰¹ L. BEAMAN, préc., note 150, p. 28; Saba MAHMOOD, « Agency, Performativity, and the Feminist Subject », dans Ellen T. ARMOUR et Susan M. ST.VILLE (dir.), *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York, Columbia University Press, 2006 à la page 188.

en suivant cette gestion biopolitique⁹⁰². Selon Butler, la gouvernementalité renvoie à « ces pouvoirs qui organisent notre vie, ainsi que ceux qui rendent certaines vies plus précaires que d'autres »⁹⁰³. Dans cette perspective, le principal apport de la théorie foucauldienne est ainsi de s'intéresser non pas seulement aux sources du pouvoir, mais également à ses effets⁹⁰⁴.

En ce sens, peut-on dire que la laïcité a pour effet de rendre précaires certaines vies plus que d'autres ? Cela dépend à « quelle » laïcité on se rapporte, ou du moins du type de mise en œuvre préconisée. Comme nous l'avons vu dans la première partie, on peut dire qu'il y a une dissonance quant à la laïcité⁹⁰⁵. Que ce soit en France ou au Québec, on assiste régulièrement à des débats publics qui présentent des conceptions parfois antagonistes de la laïcité⁹⁰⁶. Nous pensons ainsi que, pour les répondantes, la laïcité est « indéterminée », en ce sens qu'il s'agit là d'un principe ayant une existence juridique, mais aussi politique, qui devient alors hautement « malléable », façonné par des préoccupations qui ne sont pas directement reliées à sa mise en œuvre.

⁹⁰² Judith BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.

⁹⁰³ *Id.*, p. 61-62.

⁹⁰⁴ Bertrand MAZABRAUD, « Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir », (2010) 42-2 *Cités* 127-189, 132; Voir également Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 1997; D'ailleurs, on peut dire que la notion de gouvernementalité a eu un impact important au sein de la littérature anglo-américaine. Voir à ce sujet Nikolas ROSE, Pat O'MALLEY et Mariana VALVERDE, « Governmentality », (2006) 2 *Annual Review of Law and Social Science* 83-104.

⁹⁰⁵ Étienne BALIBAR, « Dissonances dans la laïcité », *Mouvements* 2004.33-34.148-161; D. KOUSSENS, préc., note 21, p. 37.

⁹⁰⁶ Micheline MILOT, « Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France », (2013) 34-1 *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville* 16-42.

La thèse de l'indétermination du droit a été élaborée au sein du courant des études critiques sur le droit (*Critical Legal Studies*), plus particulièrement par Duncan Kennedy⁹⁰⁷. Elle postule qu'un même raisonnement juridique peut conduire à des résultats différents étant donné l'existence d'ambiguïtés et de conflits dans les normes juridiques. Comme nous l'avons vu dans la première partie, la « vie juridique » de la laïcité peut impliquer des réponses totalement différentes. En effet, en France, les cinq décisions prises par le Conseil d'État en 2011 confirment une interprétation souple de l'art. 2 de la loi de 1905, qui prévoit pourtant le non-financement des cultes⁹⁰⁸. Selon Jean-Paul Willaime, la laïcité française semble alors partagée entre une orientation plus restrictive, majoritaire sur le plan du droit et dans les discours publics, et une conception minoritaire, plus encline à la reconnaissance du fait religieux⁹⁰⁹. Au Québec, c'est l'arrêt *N.S.* qui semble significatif au regard de cette thèse de l'indétermination du droit. Alors que l'opinion majoritaire ne refuse ni l'autorisation ni l'interdiction systématique du port du niqab par une témoin, et ce, notamment parce qu'« une réponse laïque » est incompatible avec la jurisprudence canadienne, une des opinions minoritaires soutient le contraire en prônant l'interdiction au nom de l'adoption de « règles claires »⁹¹⁰.

Il est cependant peu probable que les répondantes de notre étude aient une connaissance approfondie de la jurisprudence sur la laïcité et la liberté de religion. Par contre, leurs

⁹⁰⁷ Duncan KENNEDY, « A Left Phenomenological Alternative to the Hart/Kelsen Theory of Legal Interpretation », dans Enrique CACERES, *Problemas contemporaneos de la filosofia del derecho*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2005, p. 371-383 à la page 374.

⁹⁰⁸ CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Commune de Montpellier*, n°313518 ; CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Mme Patricia Vayssière*, n°320796 ; CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône, M. Marcel Picquier*, n° 308817 ; CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Communauté urbaine du Mans – Le Mans Métropole*, n° 309161; CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Commune de Trélazé*, n° 308544 ; RFDA, 2011, p. 984, concl. Geffray.

⁹⁰⁹ J.-P. WILLAIME, préc., note 553.

⁹¹⁰ R. c. *N.S.*, préc., note 420.

témoignages font certainement état de dissonances quant à la laïcité. Alors que les répondantes associées aux profils confiant et combatif avancent des conceptions opposées de leur appréciation de la laïcité, celles du profil optimiste critique semblent plus nuancées. Nous pensons que cette position mitoyenne n'est pas étrangère à la nature indéterminée de la laïcité au sein des contextes français et québécois. La laïcité bénéficie d'une attention publique et médiatique importante et les prises de position dans les débats publics ont certainement contribué à la consolidation de l'indétermination de la laïcité, ce qui fait écho aux témoignages recueillis pour la présente étude.

6.3.2. Religion et agentivité : une croyance religieuse fondée sur une certitude subjective

Le deuxième facteur, sans doute le plus important, peut expliquer la prédominance du profil optimiste critique au sein de notre échantillon, à savoir la présence d'une croyance religieuse fondée sur une certitude subjective. Pour les répondantes de notre étude, l'expérience de la croyance religieuse se fonde principalement sur une interprétation personnelle des sources coraniques. Comme plusieurs d'entre elles l'ont mentionné, plus elles s'aventureraient dans le parcours de la foi, plus elles constataient des changements importants dans leurs vies, tant sur le plan personnel qu'en société.

Selon Monika Wohlrads-Sahr, le parcours de la foi chez les jeunes musulmanes se manifeste le plus souvent sous la forme d'une véritable « expérience » qui peut bouleverser la vie quotidienne⁹¹¹. Le terme « expérience » correspond bien à cette réalité des parcours de la foi.

⁹¹¹ Monika WOHLRAD-SAHR, « Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States », dans Karin VAN NIEUWKERK (dir.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 71; 82; Roxanne MARCOTTE, « Muslim Veils: the Dynamics and

Nous avons d'ailleurs relevé que le parcours *en forme de quête* était prédominant dans notre échantillon. Suivant la définition habituelle, une expérience renvoie au fait de *ressentir* une chose, physiquement, émotionnellement ou intellectuellement, qui peut alors être considérée comme un élargissement ou un enrichissement pour un individu. Plusieurs ont en ce sens expérimenté un « changement global de trajectoire » ou, comme le propose Danièle Hervieu-Léger, une « resocialisation », tant sur le plan social, familial que professionnel⁹¹². Il s'agit alors d'une éthique musulmane qui tend à recadrer les réseaux de relations personnelles en se positionnant au croisement de l'identité majoritaire, tant française que québécoise, et de l'identité religieuse, qui est ici musulmane.

Cependant, il convient de dire que, pour les répondantes, cette expérience de la foi est faite le plus souvent en étant peu tournée vers une communauté religieuse, ou encore une institution religieuse. Comme le note Franck Fregosi, il s'agit là d'un islam très sédentarisé où la pluralité des modes d'appartenance à la religion confirme un phénomène important de personnalisation du religieux⁹¹³. En effet, plusieurs des participantes nous ont mentionné qu'elles fréquentaient très rarement des lieux de culte et accordaient une importance relative aux interprétations des sources religieuses pouvant être faites par un imam. Certaines ont en ce sens tenu à insister sur la séparation que l'on peut faire entre la culture et la religion en mentionnant que les

Paradox of Resistance », dans Michaela MORAVCIKOVA et Lucia GRESKOVA, *Zeny a nabozenstva II - Women and Religions II*, Bratislava, Institute for State-Church Relations, 2008, p. 137-154.

⁹¹² D. HERVIEU-LEGER, préc., note 150, p. 129.

⁹¹³ Frank FREGOSI, « Pluralité des modes d'appartenance et d'identification à l'islam », dans *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008 à la page 148; Au Québec, selon l'étude de Fortin, Leblanc et Le Gall, la présence d'un « islam transnational » est peu présente chez les musulmans vivant à Montréal. Sylvie FORTIN, Marie-Nathalie LEBLANC et Josiane LE GALL, « Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture: le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal », (2008) 8-2 *Diversité urbaine* 99-134, 102.

interprétations des sources religieuses, que ce soit le Coran ou la Sunna, pouvant varier d'une personne à l'autre.

Au cours des entretiens, nous avons obtenu des informations concernant la première fois où le hijab a été porté. Avec les réponses données à ces questions, il s'agit de comprendre le sens que les individus donnent à leurs pratiques. Pour les sociologues des religions, l'intérêt porté à une étude sur les pratiques religieuses se situe sur le plan de l'analyse des motivations des acteurs, sur les significations que ceux-ci donnent à leurs pratiques religieuses⁹¹⁴. Dans *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Danièle Hervieu-Léger propose une lecture des phénomènes religieux au sein des sociétés occidentales contemporaines⁹¹⁵. Selon elle, il est possible de distinguer deux figures du croyant contemporain : celle du pèlerin et celle du converti.

La première correspond à un parcours de la foi fondé sur une construction biographique, un récit de soi-même, où se forme une identité religieuse au moyen d'un « bricolage » des sources religieuses⁹¹⁶. Il s'agit d'une façon de vivre en tant que croyant qui n'implique pas forcément une adhésion complète à une ou à quelques doctrines religieuses. La « condition pèlerine », comme le dit Hervieu-Léger, correspond à une expérience où le croyant procède à une reconfiguration personnelle des sources religieuses afin d'« ajuster ses croyances aux données de sa propre expérience »⁹¹⁷. Selon elle, cette manière de vivre le religieux se caractérise

⁹¹⁴ L. ROUSSEAU, préc., note 145 à la page 27.

⁹¹⁵ D. HERVIEU-LEGER, préc., note 150.

⁹¹⁶ *Id.*, p. 99.

⁹¹⁷ *Id.*

particulièrement par une « fluidité des contenus de croyances », en même temps qu'une forte incertitude sur le plan de l'appartenance à une communauté religieuse particulière⁹¹⁸.

Le second profil correspond à un parcours de la foi fondé sur une conversion à une religion. Il s'agit alors d'un individu qui « change volontairement de religion », c'est-à-dire qu'il rejette expressément une identité religieuse pour en prendre une nouvelle⁹¹⁹. On peut aussi penser aux individus qui, n'ayant jamais été particulièrement religieux, décident finalement de s'agréger à un ensemble de sources religieuses, le plus souvent à la suite d'événements marquants. Selon Hervieu-Léger, on peut également distinguer une figure du « converti de l'intérieur », à savoir celui « qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue *a minima*, de façon purement conformiste »⁹²⁰. Pour autant, les diverses formes de conversion prennent « avant tout la dimension d'un choix individuel, dans lequel s'exprime au plus haut point l'autonomie du sujet croyant »⁹²¹.

Au chapitre précédent, nous avons défini trois trajectoires de la foi menant au port du hijab, à savoir les trajectoires héritées, accidentées et en forme de quête. Les deux premières, minoritaires dans l'échantillon, peuvent correspondre, mais de manière différente, à la figure du converti décrite par Hervieu-Léger. La trajectoire héritée fait référence à cette figure de la « convertie de l'intérieur » où l'identité religieuse a toujours été présente depuis l'enfance. Pour Franck Fregosi, cette figure de la convertie de l'intérieur correspond à une « pratiquante ethnique », pour qui il y a de divers entrecroisements entre le religieux et les multiples

⁹¹⁸ *Id.*

⁹¹⁹ *Id.*, p. 121.

⁹²⁰ *Id.*, p. 124.

⁹²¹ *Id.*, p. 121.

éléments culturels présents au sein de l'environnement familial⁹²². La trajectoire accidentée, pour sa part, renvoie à une conception plus classique de la conversion religieuse où la croyante a expérimenté un peu « par hasard » le religieux. C'est d'ailleurs souvent par suite de la maladie d'un proche que cette trajectoire est empruntée.

La trajectoire en forme de quête, majoritaire dans notre échantillon, rappelle la condition pèlerine décrite par Hervieu-Léger. En effet, les répondantes de ce profil témoignent du fait qu'elles affirment avoir procédé à de longues recherches sur le plan intellectuel et spirituel avant de porter le hijab. Il s'agit alors d'une croyance religieuse où la croyante a cherché par elle-même les différentes sources religieuses qu'elle considérait comme importantes pour elle dans sa vie quotidienne. Le point de départ de la croyance religieuse se situe ainsi dans une construction biographique subjective, mais qui ne deviendra féconde sur le plan religieux qu'en rencontrant « l'objectivité » d'une lignée croyante, à savoir ici les sources coraniques faisant référence au hijab⁹²³. Nancy Venel parle alors d'un « voile intellectuel », c'est-à-dire un hijab qui est porté sous la forme d'une revendication d'un contenu du croire librement choisi⁹²⁴. Selon certaines, la prédominance de la condition pèlerine s'explique surtout par le fait que les sociétés contemporaines, particulièrement les sociétés occidentales, sont traversées

⁹²² Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, Paris, Fayard, 2008, p. 118.

⁹²³ Voir à ce sujet D. HERVIEU-LEGER, préc., note 147.

⁹²⁴ Voir N. VENEL, préc., note 22; Valérie Behiery parle alors de «voile subjectif». Voir V. BEHIERY, préc., note 94; Voir également F. FREGOSI, préc., note 922, p. 128.

par un mouvement profond associé à une modernité avancée où se déploie un « déficit de sens » sur le plan collectif⁹²⁵.

6.3.2.1. *Entre sincérité et validité : une autovalidation du croire*

En fonction des résultats présentés au chapitre précédent, on peut dire que la majorité des répondantes interprètent de manière personnelle les sources religieuses auxquelles elles se sentent liées. Selon Hervieu-Léger, ce n'est pas le « contenu » du croire qui fonde le religieux, mais bien sa mise en forme dans la vie quotidienne par le croyant⁹²⁶. Cette mise en forme se déploie dans une utilisation pragmatique des normes religieuses afin de lier celles-ci avec les exigences liées à la vie quotidienne, notamment professionnelles. En d'autres termes, ce qui intéresse le sociologue des religions n'est pas tellement la *nature* de la croyance religieuse (existe-t-il réellement une obligation de se couvrir ?), mais bien les *motivations* qui contribuent à intégrer ce contenu de la croyance dans la vie quotidienne de la croyante (qu'apporte à la croyante le fait de se couvrir ?).

Selon Jean-Paul Willaime, on assisterait alors, au sein des sociétés contemporaines, au règne du faites-le vous-même (*do it yourself*), et ce, même sur le plan religieux, où les individus bricolent par des interprétations flexibles les sources religieuses auxquelles ils se sentent liés⁹²⁷. Ce qui semble alors motiver les répondantes de notre étude est la recherche de stratégies d'adaptation à la réalité sociale et professionnelle dans laquelle elles se sont

⁹²⁵ Voir à ce sujet D. HERVIEU-LEGER, préc., note 137, p. 243; Dominique SCHNAPPER, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les démocraties providentielles », (2005) 131 *Archives de sciences sociales des religions* 9;26, 26.

⁹²⁶ D. HERVIEU-LEGER, préc., note 150, p. 23.

⁹²⁷ J.-P. WILLAIME, préc., note 155, p. 82; Pour sa part, Philippe Portier discute d'un régime de subjectivité afin de lire la modélisation contemporaine du religieux. Voir P. PORTIER, préc., note 8, p. 201.

engagées. Le but poursuivi, sur le plan de la croyance, ce n'est pas tant la recherche d'une conformité de la pratique religieuse avec le dogme ou le précepte, mais bien l'adaptation de l'interprétation personnelle qui est faite de ce précepte à la vie quotidienne, particulièrement sur le plan professionnel. C'est pourquoi nous pensons que cette manière de vivre sa foi, personnelle et bricolée, a grandement contribué à l'adoption d'un profil optimiste critique, qui représente une position mitoyenne et nuancée fondée sur une négociation quotidienne de la foi musulmane avec la laïcité.

Selon Hervieu-Léger, une des questions auxquelles le « pèlerin » tente de répondre est celle qui renvoie à la validation du contenu de sa croyance. Comment savoir si ce en quoi je crois est vrai ? En d'autres termes, les individus ont besoin de s'assurer que leurs croyances sont pertinentes. Au sein de sociétés plus traditionnelles, notamment catholiques, on pouvait distinguer ce qu'Hervieu-Léger appelle « régime de validation *institutionnelle* du croire », où la croyance religieuse était vécue en correspondance avec l'institution religieuse. C'est celle-ci qui bénéficiait du pouvoir de valider ou non le contenu du croire. Le critère qui était alors utilisé dans un tel régime était celui de la *conformité* à l'institution⁹²⁸. Plus une croyance, et surtout *la manière* dont une croyance était vécue, se conformait au dogme officiel, plus elle était jugée « bonne ». On peut alors comprendre qu'un tel régime laissait peu de place à une condition pèlerine, où la croyance est vécue de manière personnelle et bricolée.

⁹²⁸ D. HERVIEU-LEGER, préc., note 150, p. 187.

Le passage à une modernité avancée ou à ce que certains nomment « postmodernité », a favorisé l'émergence d'un régime *d'autovalidation* du croire⁹²⁹. Dans un tel régime, le développement d'une individualité religieuse vise plutôt à revendiquer son originalité, son authenticité et son indépendance⁹³⁰. Le critère qui est alors utilisé afin de valider le contenu du croire n'est pas la conformité à l'autorité religieuse, mais plutôt la *certitude subjective*. Dans le régime d'autovalidation du croire, l'instance de validation n'est plus l'autorité institutionnelle qualifiée, mais bien l'individu lui-même⁹³¹. C'est en lui-même, « dans la certitude subjective de posséder la vérité, qu'il trouve la confirmation de la vérité de la croyance »⁹³². L'individu est désormais au centre de la modernité religieuse, comme le mentionne également Solange Lefebvre⁹³³. Il s'agit alors le plus souvent d'adapter ses croyances, vécues de manière très personnelle, aux exigences relatives à la vie en société, ce que certains considèrent comme une forme de « bricolage » religieux afin d'adapter des règles ou des obligations religieuses à la vie contemporaine⁹³⁴. La conformité à une obligation religieuse relative au port du hijab jouit ainsi, chez les répondantes, d'un faible degré de contrôle institutionnel ; on peut surtout parler

⁹²⁹ Voir à ce sujet Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge, 1991; Liliane VOYE, « Secularization in a Context of Advanced Modernity », (1999) 60-3 *Sociology of Religion*; Judith BUTLER, « Contingent foundations: Feminisms and the question of "postmodernism" », dans Steven SEIDMAN (dir.), *The Postmodern Turn*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; Paul EID, « Entre modernité et postmodernité: la Cour Suprême canadienne et la notion de discrimination inscrite dans la Charte des droits et libertés (1986-1993) », (2001) 33-1 *Sociologie et sociétés* 205-229; Jean-François LYOTARD et Niels BRÜGER, « What about the Postmodern? The Concept of the Postmodern in the Work of Lyotard », *Yale French Studies* 2001.99.77-92; Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979; Steven SEIDMAN, *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; John G. STACKHOUSE, « Religious Diversity, Secularization, and Postmodernity », dans Chad MEISTER (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010.

⁹³⁰ Voir à ce sujet François de SINGLY, *L'individualisme est un humanisme*, 2e éd., Paris, Éditions de l'Aube, 2015.

⁹³¹ D. HERVIEU-LEGER, préc., note 150, p. 187.

⁹³² *Id.*

⁹³³ S. LEFEBVRE, préc., note 803; S. LEFEBVRE, préc., note 153.

⁹³⁴ J.-P. WILLAIME, préc., note 155.

d'un « voile subjectif », où, un peu comme des « chercheuses spirituelles », elles tentent pour la plupart de s'engager dans une tradition religieuse *à leur façon*.

Cependant, malgré le fait que l'on puisse penser qu'il s'agit, pour les répondantes de notre étude, d'une croyance religieuse fondée sur une certitude subjective, il reste tout de même qu'elles ont aussi tenu à se reporter au Coran lorsqu'elles discutaient du hijab. On peut raisonnablement penser que s'il n'y avait pas ces deux versets du Coran faisant référence au fait de se couvrir, les probabilités de porter le hijab seraient moindres. Certes, plusieurs raisons ont été avancées afin de soutenir cette prescription et de la justifier, comme le fait d'être pudique, mais on peut sûrement suggérer que c'est en grande partie parce qu'il y a une certitude subjective que Dieu a fait cette prescription, laquelle est transmise par le Coran, que les participantes ont décidé de porter le hijab.

6.3.2.2. Du droit à la religion vécue : un regard sur l'appropriation personnelle du religieux

Que nous enseignent les répondantes de notre étude sur l'interprétation juridique d'une croyance religieuse ? Nous avons vu au chapitre deux qu'un des éléments constitutifs du droit à la liberté de religion en France et au Québec est la définition juridique de celle-ci. En droit français, cette définition est partagée entre une dimension subjective et une dimension objective. En effet, dans l'arrêt *Kokkinakis*, la CEDH propose de définir juridiquement la religion en reconnaissant un aspect subjectif, qui renvoie au for intérieur du croyant, et une dimension objective, en étant plus attentif à la nature des dogmes religieux, puisque, comme le mentionne Jean-Marie Woehrling, le juriste ne saurait se satisfaire de la « simple déclaration »

du ou des croyants⁹³⁵. En droit québécois, c'est plutôt la dimension subjective qui est privilégiée, quoique la jurisprudence récente tende à vouloir remettre en question cet aspect⁹³⁶. Dans *Amselem*, la Cour suprême du Canada a proposé en ce sens une définition juridique de la religion qui est compatible avec une conception personnelle ou subjective, en étant toutefois hésitante lorsqu'est venu le temps d'inclure les avis d'experts afin d'évaluer la nature d'un dogme ou d'un précepte religieux⁹³⁷.

D'une part, il est vrai que les répondantes ont fait mention de références coraniques afin d'expliquer le port du hijab, mais certaines l'ont fait en ayant une connaissance plus ou moins diffuse des sources religieuses. Comme nous l'avons mentionné, nous pensons qu'il s'agit, dans le cas des répondantes de notre étude, d'une mise en forme du religieux qui correspond davantage au régime d'autovalidation du croire et moins au régime institutionnel du croire, pour suivre les propositions faites par Danièle Hervieu-Léger. D'autre part, on ne peut dire qu'il n'y a aucune dimension objective dans les trajectoires menant au port du hijab que nous avons définies. Certaines répondantes ont souligné l'importance de l'environnement familial, d'autres celle de séparer le culturel du religieux, en fondant leurs pratiques religieuses sur des sources coraniques.

⁹³⁵ J.-M. WOEHRLING, préc., note 328 à la page 48. CEDH, 25 mai 1993, Kokkinakis c./ Grèce, Req. n°14307/88; Série A, n°260-A; RUDH, 1993, p. 223, chron. M. Levinet; AJDA, 1994, p. 31, chron. J-F. Flauss; RTDH, 1994, p. 144, note F. Rigaux; RFDA, 1995, p. 573, note H. Surrel.

⁹³⁶ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261; *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, préc., note 351.

⁹³⁷ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, préc., note 261.

Ainsi, comme le mentionne Lori G. Beaman, le problème principal relié à la définition juridique de la religion est celui qui renvoie aux limitations du religieux⁹³⁸. Comme nous l'avons vu au chapitre deux, la limitation du droit à la liberté de religion est sûrement l'élément constitutif de ce droit le plus important lorsque vient le temps de discuter de régulation publique de la religion. Alors qu'on peut distinguer, en droit français, une approche plus encadrante où l'ordre public et, dans le cas du port de signes religieux, la laïcité sont posés en obstacles au port du hijab par les agentes publiques, c'est plutôt une approche comprise avec le principe de proportionnalité qui est privilégiée en droit québécois. En ce sens, la limitation du droit à la liberté de religion, dans le cas de la problématique qui nous intéresse ici, renvoie principalement à la pertinence ou non de poser en obstacle le port du hijab pour être une agente publique. Pour une personne qui aspire professionnellement à occuper un tel emploi, il s'agit là d'un aspect important de son orientation professionnelle, qui peut être négocié avec sa capacité à s'approprier son propre parcours religieux et professionnel.

Nous pensons que le fait que la croyance religieuse soit fondée sur une certitude subjective est en lien avec la capacité, pour les répondantes, à s'approprier les choix qui orientent leurs parcours religieux et professionnel. Une des interrogations récurrentes soulevées lors de débats reliés à la régulation publique de la foi musulmane est celle qui fait référence à la pleine capacité, pour une femme musulmane, de porter librement le hijab. On avance ainsi régulièrement des arguments féministes afin de justifier l'interdiction faite aux agentes publiques de porter le hijab⁹³⁹. On peut dire, suivant Leila Benhadjoudja, qu'un féminisme « grand public » postule la subordination de la femme musulmane portant le hijab ; féminisme

⁹³⁸ L. BEAMAN, préc., note 319 à la page 209.

⁹³⁹ Martha CHAMALLAS, *Introduction to Feminist Legal Theory*, Aspen, Aspen Publishers, 2013, p. 2.

souvent représenté par diverses instances reliées à l'État qui met en œuvre une conception des rapports de genre en porte à faux avec une position favorable au port du hijab dans les établissements publics⁹⁴⁰.

Nous pensons que les participantes de notre étude témoignent plutôt d'une appropriation de leur parcours sur les plans professionnel, personnel et religieux. On peut comprendre cette réalité avec le concept d'agentivité. Assez répandu en sciences sociales, le terme « agentivité » renvoie à la capacité d'agir d'un individu, de s'approprier les normes auxquelles il se sent lié⁹⁴¹. L'agentivité ne postule pas l'absence d'influence de la part des diverses structures sociales au sein desquelles l'individu agit, mais s'intéresse plutôt à la marge de manœuvre de celui-ci malgré cette influence⁹⁴². Dans le cas d'une femme portant le hijab, il s'agit alors de tenir compte de l'ensemble des stratégies qui sont mises en œuvre afin de se construire un espace de liberté, et ce, afin de poursuivre certains objectifs fixés, tant personnels que professionnels⁹⁴³.

On peut dire en ce sens que les répondantes de notre étude manifestent certainement une agentivité importante lorsqu'il est question d'orientation professionnelle. En effet, nous avons

⁹⁴⁰ L. BENHADJOUJJA, préc., note 75; Leïla BENHADJOUJJA, « Le féminisme musulman au Québec: quel enjeu pour la laïcité? », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014; Voir aussi S. LEFEBVRE et L. G. BEAMAN, préc., note 645; Éléonore LEPINARD, « Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe », (2005) 39-2 *Cahiers du Genre*; Lisa K. TAYLOR et Jasmin ZINE (dir.), *Muslim Women: Transnational Feminism and the Ethic of Pedagogy: Contested Imaginaries in Post-9/11 Cultural Practice*, London & New York, Routledge, 2014.

⁹⁴¹ Jacques GUILHAUMOU, « Autour du concept d'agentivité », (2012) 41 *Rives méditerranéennes*, 27.

⁹⁴² Voir à ce sujet Julie BILLAUD, « Visible Under the Veil: Discrimination, Performance and Agency in an Islamic Public Space », (2009) 11-1 *Journal of International Women's Studies*; Anna Mansson MCGINTY, « Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden », (2007) 30 *Women's Studies International Forum* 474-485.

⁹⁴³ Voir à ce sujet Belinda LEACH, « Agency and the Gendered Imagination: Women's Actions and Local Culture in Stellworker Families », (2005) 12-1 *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1-22.

constaté qu'il s'agissait le plus souvent de personnes ayant une grande capacité d'accomplir des projets professionnels importants, que ce soit en santé, en enseignement ou dans la fonction publique. Il est alors difficile de soutenir l'idée selon laquelle une femme présentant de telles réussites sur le plan professionnel soit forcément placée en situation de subordination. Cependant, il convient de dire, comme nous l'avons mentionné à la fin du chapitre quatre, que notre étude comporte certaines limites, notamment concernant la composition de l'échantillon. En effet, les répondantes de notre étude sont des personnes hautement scolarisées et occupant, ou en voie d'occuper, des emplois au sein du secteur public, où les collègues de travail sont souvent eux aussi hautement scolarisés.

Pour autant, les répondantes de notre étude ont témoigné d'une agentivité sur le plan personnel, notamment concernant le rapport personnel au corps. Dans l'ouvrage *Sexy Dressing*, Duncan Kennedy discute des différents vêtements féminins qui sont sujets à divers types de sanctions sociales⁹⁴⁴. Selon un point de vue conventionnel, jugé sexiste par Kennedy, on a souvent tendance à blâmer la femme elle-même lorsqu'elle porte des vêtements qui ne sont pas conformes aux normes sociales en vigueur⁹⁴⁵. On blâme alors la femme qui « enfreint » la norme vestimentaire et on oriente ainsi le regard sur le *fait* qu'elle ne respecte pas la norme, au lieu de réfléchir à la norme en tant que telle⁹⁴⁶.

⁹⁴⁴ Duncan KENNEDY, *Sexy dressing. Violences sexuelles et érotisation de la domination*, Paris, Flammarion, 2008, p. 128 et suiv.

⁹⁴⁵ *Id.*, p. 139-146.

⁹⁴⁶ Voir à ce sujet Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006, p. 67; Joan W. SCOTT et Éléni VARIKAS, « Genre: une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF* 1988.37-38.125-153; B. LEACH, préc., note 943.

Plusieurs des répondantes ont en ce sens parlé du fait qu'elles étaient parfois jugées négativement, n'étant pas assez « modernes », puisqu'elles portent des vêtements qui ne correspondent pas à ce qui serait normalement attendu d'une femme au sein des sociétés française et québécoise. En ce sens, plusieurs ont tenu à nous souligner qu'elles portent le hijab afin de se réapproprier leur corps, notamment afin de se distancier d'une hypersexualisation des femmes dans les contextes français et québécois⁹⁴⁷. Pour elles, il s'agit ainsi de prendre une distance vis-à-vis des normes sociales d'habillement. Alors, on peut penser qu'elles manifestent la volonté de s'approprier les normes religieuses auxquelles elles se sentent liées. On a tendance à opposer religion et agentivité, puisque la croyance religieuse serait finalement une forme d'assujettissement volontaire à des normes religieuses le plus souvent jugées contraignantes. Dans le cas des répondantes de notre étude, l'agentivité n'est pas vécue sous la forme d'une résistance qui se solderait par un rejet des normes religieuses, mais plutôt par la multitude des stratégies mises en œuvre afin d'habiter et de s'approprier les sources religieuses. Pour certaines des répondantes, il s'agit ainsi de réinterpréter les sources coraniques dans une perspective plus féministe, alors que, pour d'autres, il s'agit de penser à des stratégies d'adaptation à la réalité professionnelle.

6.4. Conclusion : être optimiste critique, une position fragile

Dans ce chapitre, nous avons discuté les résultats présentés au chapitre précédent. Nous avons proposé une explication de la présence majoritaire, mais non unanime, du profil optimiste critique au sein de notre échantillon. Afin d'y parvenir, nous avons présenté une réflexion théorique sous la forme de facteurs qui contribuent soit à défavoriser, soit à favoriser

⁹⁴⁷ Voir notamment à ce sujet, pour une analyse semblable, A. BOUBEKEUR, préc., note 22, p. 57.

l'adoption d'une posture *avec* la laïcité. Parmi les facteurs qui se présentent sous la forme d'obstacles, il y a la présence d'une situation sociale le plus souvent défavorable où l'expérience de la discrimination devient un facteur déterminant dans le positionnement vis-à-vis de la laïcité. Aussi, il semble que le sentiment d'appartenance à l'identité collective d'une femme musulmane portant le hijab puisse jouer dans son appréciation de la laïcité. Comme nous l'avons vu, la régulation publique de la foi musulmane a souvent permis le déploiement, tant en France qu'au Québec, d'une rude négociation des frontières identitaires, où l'image de la « femme voilée » est présente de manière péjorative.

Dans la deuxième section de ce chapitre, nous avons défini deux facteurs qui peuvent expliquer la présence prédominante du profil optimiste critique dans notre échantillon. Nous avons vu que la laïcité était considérée par les participantes comme largement indéterminée. Cette indétermination de la laïcité a largement contribué à l'adoption des différentes positions qu'elles ont adoptées. Le dernier facteur, qui selon nous est sans doute le plus important pour les répondantes, est en lien avec la nature de la croyance religieuse, qu'elles vivent de manière très personnelle. Fondée sur une certitude subjective, la mise en forme de cette croyance par les répondantes vise surtout à adapter les orientations religieuses préconisées à la réalité quotidienne, notamment professionnelles. Au final, cette posture d'optimiste critique reste fragile, en ce sens que, telle une acrobate, la participante qui se positionne *avec* la laïcité emprunte un sentier incertain où elle tente le plus souvent, parfois assez habilement, d'esquiver les obstacles qui encombrant son chemin.

CONCLUSION

DE LA DEUXIÈME PARTIE

Dans cette deuxième partie, nous avons présenté une analyse de notre objet d'étude selon une perspective plus sociologique, en nous intéressant aux liens entre le droit de l'État et son contexte social par l'entremise d'une étude sur la motivation des acteurs principalement concernés, à savoir les femmes musulmanes portant le hijab. Nous avons confirmé partiellement notre hypothèse de travail, soit que le lien existant entre un positionnement défavorable vis-à-vis de la laïcité et l'interdiction de porter le hijab au nom de la laïcité ou inversement. Après avoir présenté le concept de conscience du droit et la méthodologie empirique au chapitre quatre, nous avons présenté les résultats de notre étude empirique au chapitre cinq.

Au dernier chapitre, nous avons présenté une réflexion théorique afin d'expliquer la convergence des parcours vers une posture que nous avons appelée « optimiste critique ». Nous avons ainsi vu que le positionnement vis-à-vis de certains aspects du droit de l'État, dont la laïcité, est largement motivé par le contexte social dans lequel une femme musulmane portant le hijab évolue. Certains facteurs structurants défavorisant l'adoption de la posture d'optimiste critique sont liés à une situation sociale le plus souvent défavorable pour une femme musulmane portant le hijab. Cependant, comme nous l'avons vu, nous pensons que les facteurs qui favorisent l'adoption d'une telle posture sont sûrement plus importants puisqu'ils sont liés à des aspects personnels et intimes. La dynamique socioreligieuse, fondée sur une

autovalidation du croire, explique selon nous en grande partie l'adoption de cette posture d'optimiste critique.

CONCLUSION

Et tu as osé transgresser mes lois?
– Créon

Ce n'est pas Zeus qui les avait proclamées,
ni la Justice qui siège à côté de Dieux infernaux.
Ce ne sont pas ces lois qu'ils ont fixées pour les hommes :
et je ne pensais pas que tes proclamations fussent assez fortes
pour permettre à un homme, à un simple mortel,
de transgresser les lois non écrites et immuables des Dieux.
Elles ne datent ni d'aujourd'hui, ni d'hier,
elles sont toujours en vigueur,
et nul ne sait depuis quand elles existent.
Je n'allais, pas moi, céder à la crainte qu'inspire un homme,
quel qu'il soit, et avoir à en répondre devant les Dieux
–Antigone

Antigone de Sophocle

Dans la présente thèse, nous avons proposé une étude sur le port du hijab par les agentes publiques en France et au Québec dans le but de contribuer à l'avancement des connaissances sur cette problématique. Notre intention initiale visait à comprendre les liens existants entre la régulation publique de la foi musulmane en France et au Québec et les motivations personnelles de femmes musulmanes portant le hijab qui sous-tendent leur positionnement vis-à-vis de la laïcité. Nous avons formulé une hypothèse qui anticipait une relation directe entre une interdiction ou une autorisation du port du hijab et un positionnement défavorable ou favorable quant à la laïcité de la part d'une agente ou d'une future agente publique musulmane portant le hijab. Notre recherche a démontré que de tels liens se révèlent plus complexes que ce que notre hypothèse nous permettait d'envisager. En analysant les 58 entretiens semi-directifs que nous avons menés, nous avons conclu que la majorité des répondantes

rencontrées se positionnent plutôt de manière nuancée et pragmatique vis-à-vis de la laïcité, refusant en quelque sorte une position « affirmée », qu'elle soit favorable ou défavorable. Au final, nous pensons que notre étude apporte un riche éclairage tant du point de vue du droit que de la sociologie du droit en ce qui concerne la problématique du port du hijab en France au Québec. Nous avons utilisé une méthodologie et des concepts s'inspirant des études en droit et société, proposant d'abord une analyse de certains aspects en droit positif pour ensuite les étudier en puisant dans des lectures sociologiques. Nous pensons qu'une telle recherche, de nature interdisciplinaire, participe au renouvellement des connaissances sur une problématique qui soulève bien des questions, tant au sein du grand public que du monde universitaire.

Sur le plan du droit, nous avons vu que lorsqu'il était question de régulation publique de la foi musulmane, la démarche comparative effectuée entre la France et le Québec a permis de souligner des différences importantes. La différence la plus significative pour notre recherche est certainement celle qui renvoie au fait qu'en droit français, le port du hijab est interdit, alors qu'en droit québécois, il est autorisé. Cependant, comme nous l'avons vu, il serait hasardeux de conclure que le droit français ne peut être associé qu'à une dynamique qui serait restrictive au regard de l'expression religieuse. Une laïcité plus reconnaissante est bel et bien présente en droit français, quoique freinée dans un contexte d'insécurité et de fébrilité devant le fait religieux musulman⁹⁴⁸. Cette dynamique permissive reste toutefois minoritaire sur le plan du droit, où prédomine une dynamique plus stricte.

⁹⁴⁸ Voir à ce sujet J.-P. WILLAIME, préc., note 608; Jean-Paul WILLAIME, *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivetan, 2008; P. PORTIER, préc., note 21; On parle également d'interdire le port du hijab à l'université. Voir à ce sujet P. PORTIER, préc., note 8, p. 306-307.

Le droit québécois ne peut non plus être entièrement associé à une dynamique permissive du fait religieux. Des décisions récentes de la Cour suprême du Canada quant à l'expression religieuse peuvent laisser penser qu'une dynamique plus restrictive est bel et bien à l'œuvre en droit québécois⁹⁴⁹. Les projets de loi n° 94 et n° 60 illustrent en particulier cette tendance plus encadrante du droit québécois de l'expression du religieux dans la sphère publique. À l'inverse du droit français, y prédomine plutôt, sur le plan du droit, une dynamique permissive opposée à une approche plus encadrante du fait religieux, minoritaire pour l'instant. Notre étude visait à enrichir les études comparatives en droit dans ces deux États qui présentent à la fois des similarités, mais également des différences importantes.

Cette tension entre deux orientations opposées quant aux questions en droit et de religion dépasse assurément les cadres français et québécois⁹⁵⁰. En Europe, il semble que l'actualité de ces questions laisse présager la prépondérance d'une approche plus restrictive. En effet, la CJUE a récemment émis un avis autorisant l'interdiction du port du hijab au sein d'entreprises privées si celles-ci inscrivaient cette restriction dans le cadre d'une interdiction générale de tout signe ou symbole politique, religieux ou philosophique⁹⁵¹. Selon cet avis, l'interdiction

⁹⁴⁹ On peut penser notamment à l'arrêt *Hutterites*. Voir *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, préc., note 410; J. WOEHLING, préc., note 419; R. MOON, préc., note 419.

⁹⁵⁰ Voir entre autres Daniel AUGENSTEIN, « Religious pluralism and national constitutional traditions in Europe », dans Lorenzo ZUCCA et Camil UNGUREANU (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Anne FORNEROD, « Droit des religions et *soft law* », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014; Lorenzo ZUCCA, « Law v. religion », dans Lorenzo ZUCCA et Camil UNGUREANU (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; David SCHNEIDERMAN, « Associational Rights, Religion and the Charter », dans Richard MOON (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2008.

⁹⁵¹ Dans cette affaire, Mme Samira Achbita est entrée au service de G4S, entreprise privée située en Belgique, dans le cadre d'un contrat de travail d'une durée indéterminée, le 12 février 2003. Les employés de cette entreprise ne sont pas autorisés à porter sur les lieux de travail des signes visibles qui font référence à des convictions politiques, philosophiques ou religieuses. Lors de l'entrée en fonction de Mme Achbita, il

faite à une travailleuse musulmane de porter le foulard au travail ne constitue pas une discrimination directe si « cette interdiction s'appuie sur un règlement général de l'entreprise interdisant les signes politiques, philosophiques et religieux visibles sur le lieu de travail et ne repose pas sur des stéréotypes ou des préjugés relatifs à une ou plusieurs religions déterminées ou aux convictions religieuses en général »⁹⁵². Cependant, toujours selon cet avis, une telle interdiction peut constituer une discrimination indirecte, mais se justifier « pour mettre en œuvre dans l'entreprise concernée une politique de neutralité en matière de religion et de convictions fixée par l'employeur »⁹⁵³. On peut penser qu'il s'agit là d'une « extension » de la laïcité à l'entreprise privée, comme nous l'avons vu au premier chapitre avec l'affaire de la crèche Baby-loup. Signe d'une certaine tension au regard de ces questions de droit et de religion, l'État belge a décidé quelques jours plus tard d'envoyer un avocat devant la CJUE pour s'opposer à une telle interdiction de porter le hijab dans l'entreprise privée.

Au Québec, on note également la présence d'une tension entre deux dynamiques à l'œuvre concernant le droit et la religion. Récemment, deux affaires concernant le port de signes religieux ont laissé à penser qu'il semble de plus en plus difficile de prévoir ce qu'il adviendra des questions de liberté de religion dans la Belle Province. La première remonte à 2014, alors

s'agissait d'une règle non écrite. Pendant trois ans, Mme Achbita a porté son foulard uniquement en-dehors des heures de travail, sans protester contre cette règle. Le 12 mai 2006, après une période de maladie, Mme Achbita a fait savoir qu'elle reprendrait le travail le 15 mai 2006, avec un foulard. Le 12 juin 2006, à la suite de son refus de retirer son foulard au travail, elle a été licenciée. Le lendemain de son licenciement, l'entreprise a adopté un règlement de travail qui comprenait l'interdiction de porter des signes religieux, philosophiques ou politiques sur les lieux de travail. *Samira Achbita c. G4S Secure Solutions*, [2016] Affaire C-157 / 15 (CJUE), en ligne : <<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=179082&pageIndex=0&doclang=FR&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=364334> (page consultée le 6 juin 2016)>.

⁹⁵² *Id.*, sect. 141.

⁹⁵³ *Id.*

qu'une employée de la Ville de Montréal a intenté un recours judiciaire pour revendiquer le droit de porter sur sa tête des accessoires religieux, en l'occurrence une passoire à spaghettis, lors de la prise de photo apparaissant sur son permis de conduire, qui est utilisé au Québec à titre de pièce d'identité officielle. Adeptes de la « religion pastafariste », la plaignante a avancé de devoir se couvrir la tête pour des raisons religieuses⁹⁵⁴. Selon elle, la décision de la SAAQ de ne pas l'autoriser à porter sa passoire lors de la prise de photo n'est pas justifiée puisque la société d'État autorise déjà le port du hijab ou de la kippa pour des raisons religieuses⁹⁵⁵.

Plus récemment, le 24 février 2015, une juge montréalaise a interdit le port du hijab dans sa salle d'audience, refusant ainsi d'entendre une plaignante qui portait le foulard⁹⁵⁶. Après la médiatisation de l'affaire, 38 plaintes ont été déposées contre la juge devant le Conseil de la magistrature, qui a autorisé la tenue d'une enquête sur le bien-fondé de la décision de la

⁹⁵⁴ La plaignante, Mme Isabelle Narayana, se dit adepte du pastafarisme, une soi-disant religion aussi appelée «Église du Monstre du spaghetti volant». *Isabelle Narayana c. Société de l'Assurance automobile du Québec*, 2015 Cour supérieure du Québec; LA PRESSE CANADIENNE, « Québec verse 16 140\$ pour démontrer qu'une passoire n'est pas un signe religieux », *La Presse* (avril 2016).

⁹⁵⁵ Cependant, la Cour supérieure du Québec ne lui a pas donné raison en octobre 2015, jugeant la demande irrecevable. *Isabelle Narayana c. Société de l'Assurance automobile du Québec*, préc., note 954. Le gouvernement du Québec a tout de même dépensé une somme importante afin de soutenir son argument selon lequel une passoire n'était pas un signe religieux. LA PRESSE CANADIENNE, préc., note 954.

⁹⁵⁶ Mme Rina El-Alloul tentait de faire annuler la saisie de son véhicule, mais son audience a été reportée parce qu'elle a refusé d'enlever son hijab. Le réseau anglophone de Radio-Canada a obtenu un enregistrement audio de l'intervention. Selon l'enregistrement, la juge aurait dit: « Selon moi, la salle de cour [sic] est un endroit et un espace séculier. Il n'y a pas de symbole religieux dans cette pièce, pas sur les murs ni sur les personnes. Toute personne apparaissant devant la Cour du Québec doit être vêtue convenablement. À mon avis, vous n'êtes pas vêtue convenablement », a affirmé la juge Eliana Marengo. Philippe TEISCEIRA-LESSARD, « Une juge refuse d'entendre une plaignante portant le hijab », *La Presse* (février 2015), en ligne : <http://plus.lapresse.ca/screens/3b468a42-5bf9-4163-8188-9967a45f33fe|_0.html> (page consultée le 6 juin 2016).

magistrate⁹⁵⁷. Étant donné l'actualité des questions reliées au droit et à la religion, tant en Europe qu'au Canada, il semble que celles-ci soient ainsi marquées par plusieurs incertitudes.

Dans la présente thèse, nous nous sommes également intéressés à la conscience du droit d'un point de vue plus sociologique. En utilisant ce concept présent dans la littérature en droit et société, nous avons posé un regard sur la façon dont les individus acceptent, esquivent ou confrontent le droit de l'État. Comme nous l'avons vu, trois configurations peuvent être établies concernant la conscience du droit : devant, avec et contre le droit de l'État. En examinant les raisons qui expliquent le positionnement d'acteurs sociaux vis-à-vis du droit de l'État, nous nous sommes en même temps intéressés aux motivations personnelles de ceux-ci, ce qui incluait les croyances religieuses. La majorité des répondantes de notre étude se sont positionnées *avec* la laïcité, ce qui s'explique, pensons-nous, par le fait qu'il s'agit d'un positionnement qui engage des implications les moins désavantageuses pour elles, à la fois sur le plan religieux, en étant tout de même critiques de la laïcité, mais aussi professionnel, en étant pragmatiques et préoccupées par un épanouissement fondé sur des aspirations professionnelles importantes. Nous pensons que notre étude permet d'éclairer à la fois l'hétérogénéité des raisons justifiant le port du hijab par des jeunes femmes françaises et québécoises, mais également les multiples voies de négociation pragmatique qu'elles empruntent afin de concilier foi musulmane et aspirations professionnelles.

⁹⁵⁷ En date du 6 juin 2016, l'enquête n'a pas débuté. La juge s'oppose à la tenue de l'enquête. Le Conseil de la magistrature devra donc trancher au préalable à savoir s'il peut ou non y avoir une enquête. Michael NGUYEN, « Hijab en cour: la juge veut faire rejeter les plaintes », *Le Journal de Montréal* (mai 2016), en ligne : <<http://www.journaldemontreal.com/2016/05/10/une-juge-veut-eviter-une-enquete-contre-elle>>. (page consultée le 6 juin 2016).>.

Il convient de souligner de nouveau les limites d'une telle recherche. D'abord, rappelons que nous n'avons pas emprunté une méthodologie quantitative, ce qui fait que nos résultats ne peuvent être analysés dans une perspective de généralisation. Aussi, il convient de souligner que les répondantes de notre étude ne sont pas des mineures : ce sont des femmes adultes pour la plupart hautement scolarisées. Les controverses publiques sur la question du port du hijab ont surtout concerné les plus jeunes femmes musulmanes le portant. À ce titre, on peut penser que les réponses obtenues pour la présente recherche auraient sans doute été différentes si nous avions posé ces questions à de plus jeunes répondantes ne s'étant pas encore trop aventurées dans un parcours professionnel. Il est raisonnable de soutenir que pour une personne qui a réussi de longues études et qui exerce un emploi dans lequel elle se dit épanouie, le positionnement vis-à-vis de la laïcité risque d'être plus nuancé et pragmatique que pour une autre n'ayant aucune aspiration professionnelle liée à un emploi pour l'État. Il serait sûrement intéressant, dans des recherches futures, d'étudier une problématique similaire, mais avec un échantillon composé de répondants ou de répondantes ayant un profil scolaire et professionnel différent.

Il convient de dire également que la posture d'optimiste critique reste une position fragile, comme nous l'avons conclu au dernier chapitre. En France, la place des musulmans n'est toujours pas évidente, et après les attentats de 2015, elle semble l'être de moins en moins. Au Québec, bien que le cadre institutionnel semble favoriser des formes de coopération avec le fait religieux, il reste que, sur le plan de l'administration locale notamment, la place des musulmans n'est pas plus évidente non plus. À ce titre, les résidents du quartier Ahuntsic-

Cartierville, à Montréal, ont récemment rejeté par référendum, à près de 60 %, le projet de construction d'un lieu de culte musulman⁹⁵⁸.

On peut alors se demander, lorsqu'il est question de droit et de religion : Est-on en présence d'une relation de collaboration ou d'une relation conflictuelle ? Manifestement, il semble qu'une relation conflictuelle soit en ascension tant en France qu'au Québec. Une telle relation, fondée sur une conception antagoniste du droit et de la religion, laisse penser que nous devrions choisir, et ce, de manière *a priori*, entre la préséance des normes étatiques ou celle des normes religieuses. Une telle approche, plus stricte au regard de l'expression religieuse, peut être vécue de manière confrontationnelle et manichéenne. Doit-on opposer, dans l'absolu, le droit et la religion ?

À ce titre, l'œuvre *Antigone*, de Sophocle, peut servir d'analogie réflexive et heuristique sur cette rencontre entre normes étatiques et religieuses, particulièrement la question du hijab⁹⁵⁹. Dans cette œuvre, Antigone accomplit des rites religieux pour l'enterrement de son frère Polynice, désobéissant ainsi à son oncle, le roi Créon, qui a adopté un édit les interdisant. Pour Antigone, les lois divines sont transcendantes et toute loi humaine qui les transgresse est alors illégitime. Pour Créon, les convictions personnelles ne peuvent servir à désobéir aux lois de la Cité. Devant ce dilemme, Antigone choisit de se retirer, en se suicidant. Il s'agit alors d'une rencontre tragique entre le droit et la religion, où l'on suppose l'insolubilité d'un règlement, déployant un affrontement des légitimités étatiques et religieuses.

⁹⁵⁸ « Ahuntsic-Cartierville dit non à une mosquée », *Le Devoir* (juin 2016), en ligne : <<http://www.ledevoir.com/politique/montreal/472696/ahuntsic-cartierville-dit-non-a-une-mosquee> (page consultée le 6 juin 2016)>.

⁹⁵⁹ Voir à ce sujet François OST, *Antigone voilée*, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 2004.

Confrontées à un dilemme certes moins tragique, mais tout de même semblable sur le plan de l'analogie, les répondantes de notre étude agissent différemment d'Antigone. En adoptant une posture d'optimiste critique, elles semblent vouloir esquiver cette rencontre antagoniste entre le droit et la religion. Comme nous l'a mentionné l'une d'entre elles désirant devenir procureure de la République, Rehiba, qui ne porte pas le hijab de peur que ces professeurs de droit ne la remarquent, elle dit craindre la sanction de Dieu en raison de son manquement relatif à l'obligation de porter le hijab, mais retarde sans cesse l'affrontement. « Je trace mon chemin entre la République et Dieu », explique-t-elle alors. Comme nous l'avons proposé au dernier chapitre, nous pensons qu'il s'agit là d'une manière de vivre sa croyance religieuse qui est très personnalisée et dont l'objectif est de trouver des chemins et des parcours de vie qui visent à agencer le plus possible les certitudes religieuses et les exigences quotidiennes, particulièrement professionnelles.

Cette manière de vivre le religieux, associée à la condition du pèlerin proposée par Hervieu-Léger, semble en ascension au sein des sociétés de la modernité avancée. Certains sociologues ont caractérisé ces changements sociétaux contemporains et « postmodernes » comme étant profonds et durables, alimentés par des réflexes de plus en plus pragmatiques, où la résolution de conflits passe le plus souvent par une gestion *a posteriori* des différends⁹⁶⁰. Dans ce contexte, la gestion au quotidien du religieux s'avère de plus en plus incertaine, naviguant parmi de grandes dynamiques sociétales traversées par des réflexes parfois permissifs, parfois restrictifs.

⁹⁶⁰ Voir à ce sujet Michel FREITAG, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

Dans la présente recherche, nous nous sommes ainsi surtout intéressés à la négociation quotidienne de la religion du point de vue de l'agente publique et de son positionnement vis-à-vis de la laïcité. Notre échantillon était composé de personnes qui étaient nées sur le territoire français ou québécois. Pour nos recherches futures, il serait sûrement pertinent de nous intéresser à cette même négociation quotidienne de la religion, mais cette fois dans un contexte quotidien où interagissent des individus tout récemment arrivés au pays. Nous pensons qu'une étude sur la place de la religion au sein des organismes qui œuvrent à l'accueil des immigrants et des réfugiés pourrait s'inscrire dans la continuité de la présente recherche. Nous pourrions alors nous intéresser à la résolution de différends impliquant la religion au sein de ces organismes. Comment le fait religieux se déploie-t-il au quotidien, au regard des questions d'égalité et d'intégration ?⁹⁶¹ Est-il ignoré, confronté ou sert-il plutôt de levier afin de favoriser l'intégration ?

Au final, il semble que l'expression du religieux pose des défis importants pour les sociétés démocratiques occidentales. La gestion quotidienne du fait religieux semble ainsi faite d'approches qui se veulent proportionnées, en lien avec la poursuite d'égalité réelle et « profonde », tout en devant en même temps être soucieuses d'offrir des réponses durables dans un contexte de plus en plus frileux quant au religieux. C'est cet équilibre entre égalité et sécurité qui nous semble être sous-jacent aux négociations quotidiennes de la religion. Équilibre fragile, mais pourtant constitutif d'une société démocratique.

⁹⁶¹ Voir à ce sujet Lori G. BEAMAN, « Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance », (2014) 27-2 *Nordic Journal of Religion and Society* 89-111.

Législation et jurisprudence citées

Législation française citée

Loi du 30 octobre 1886 *sur l'organisation de l'enseignement primaire*.

Loi du 9 décembre 1905 *concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*, J.O. n°336 du 11 décembre 1905, p. 7205.

Constitution du 4 octobre 1958

Loi n°2001-504 du 12 juin 2001 *tendant à renforcer la préservation et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'Homme et aux libertés fondamentales*, JO, n°135, 13 juin 2001, p. 9337

Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 *encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, J.O. n°65 du 17 mars 2004, p. 5190, et dont l'art. premier crée l'art. L 141-5-1 du Code de l'éducation.

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

Jurisprudence française citée

Conseil constitutionnel

CC, Décision n°71-44 du 16 juillet 1971, *Liberté d'association*.

CC, Décision n°77-87 DC du 23 novembre 1977, *Liberté d'enseignement et de conscience*

CC, Décision n° 99-414 du 8 juillet 1999, *Loi d'orientation agricole*

CC, Décision n°2004-505 DC du 19 novembre 2004, *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*

CC, Décision n°2009-591 DC du 22 octobre 2009, *Loi tendant à garantir la parité de financement entre les écoles élémentaires publiques sous contrat d'association lorsqu'elles accueillent des élèves scolarisée hors de leur commune de résidence*

CC, Décision n°2010-613, 7 octobre 2010, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*

Jurisprudence administrative

a. Conseil d'État

CE, 18 décembre 1959, *Société Les Films Lutétia*.

CE, 17 février 1992, *Église de scientologie de Paris*
CE, 2 novembre 1992, *Kherouaa et autres*
CE, 10 juillet 1995, *Association « Un Sisyphe »*
CE, 27 octobre 1995, *Commune de Morsang-sur-Orge.*
CE, 27 novembre 1996, *M. et M^{me} Jeouit*
CE, 27 novembre 1996, *Ligue islamique du Nord, M. et Mme Chabou et autres*
CE, avis du 24 octobre 1997, *Association local pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom*
CE, 23 juin 2000, *Min. Économie, Finances et Industries c./ Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Clamecy*
CE, 6 avril 2001, *Syndicat national des enseignants du second degré*
CE, 5 décembre 2007, *Ranjit S.*
CE, 6 mars 2009, *M^{me} Akremi*
CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Commune de Montpellier*, n°313518.
CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Mme Patricia Vayssière*, n°320796.
CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Fédération de la libre pensée et de l'action sociale du Rhône, M. Marcel Picquier*, n° 308817.
CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Communauté urbaine du Mans – Le Mans Métropole*, n° 309161.
CE, Assemblée, 19 juillet 2011, *Commune de Trélazé*, n° 308544.

B. Cours administratives d'appel

CAA, Nantes, 11 mars 1999, *Association « Une Vendée pour tous les Vendéens »*
CAA, Nantes, 28 décembre 2001, *Département du Cher*
CAA, Lyon, 27 novembre 2003, *Najet Ben Abdallah*

C. Tribunaux administratifs

TA, Melun, 19 avril 2005, *M. Singh*

Jurisprudence judiciaire

A. Cour de cassation

Cass. crim., 30 juin 1999, n°98-80.501

B. Cours d'appel

CA, Lyon, 28 juillet 1997, *Ministère public c./ Veau*

Jurisprudence européenne

CEDH, 25 mai 1993, *Kokkinakis c./ Grèce*, Req. n°14307/88

CEDH du 25 novembre 1996, *Wingrove c./ Royaume-Uni*, Req., n°17419/90

CEDH, 26 octobre 2000, *Hassan et Touchaouch c./ Bulgarie*, Req. n° 30985/96.

CEDH, 15 février 2001, *Dahlab c./ Suisse*, Req. n°

CEDH, (Grande chambre), 10 novembre 2005, *Leyla Şahin c./ Turquie*, Req. n°44774/78

CEDH, 30 juin 2009, *Jasvir Singh*, Req. N° 25463/08 et *Ranjit Singh*, Req n°27561/08.

CEDH, 30 juin 2009, *Tuba Aktas*, Req. n° 43563/08 ; *Hatice Bayrak*, Req n°14308/08 ;

Mahmoud Sadek Gamaleddyn, Req n°18537/08 ; et *Sara Ghazal*, Req. n°29134/08.

CEDH, 1^{er} juillet 2014, *S.A.S. c./ France*, Req., n°43835/11

CJUE, *Samira Achbita c. G4S Secure Solutions*, [2016] Affaire C-157

Législation québécoise citée

Charte des droits et libertés de la personne, L.Q. 1975, c.6; L.R.Q., c. C-12.

Charte canadienne des droits et libertés - Loi constitutionnelle de 1982, (1982) R-U, (annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*), R.-U., c.11; L.R.C. (1985), app. II, n°44.

Loi sur la fonction publique, L.R.Q., chapitre F3.1.1.

Loi sur l'emploi dans la fonction publique, L.C., 2003.

Projet de loi n°94: Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements, (2011), Première session (Trente-neuvième Législature)

Projet de loi n° 60: Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, (2013), Première session (Quarantième Législature).

Projet de loi n°62: Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes, (2015), Première session (Quarante et unième Législature).

Jurisprudence québécoise citée

Conseil privé de Londres

Edwards c. Attorney-General for Canada, [1927] A.C. 124 (CP).

A.G. Canada v. A.G. Ontario, [1937] A.C. 326

Cour suprême du Canada

Chaput c. Romain, [1955] 1 R.C.S. n° 834 (CSC).

Saumur et al. c. Procureur général du Québec, [1964] R.C.S. 252.

Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears, [1985] 2 R.C.S. No 536 (CSC).

Fraser c. C.R.T.F.P., [1985] 2 R.C.S. 455.

R. c. Big M. Drug Mart Ltd., [1985] 1 R.C.S. n° 295 (CSC).

Renvoi sur la motor vehicule act (C.-B.), [1985] 2 R.C.S. 486 (CSC).

R. c. Edwards Books and Art Ltd., [1986] 2 R.C.S. n° 713 (CSC).

R. c. Oakes, [1986] 1 R.C.S. n° 103 (CSC).

Andrews c. Law Society of British Columbia, [1989] 1 R.C.S. n° 143 (CSC).

R. c. Keegstra, [1990] 3 R.C.S. n° 697 (CSC).

R. c. Lavallée, [1990] 1 R.C.S. 852 (CSC).

Central Okanagan School District No. 23 c. Renaud., [1992] 2 R.C.S. n° 970 (CSC).

B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto, [1994] 1 R.C.S. 315 (CSC).

Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin, [1994] 2 R.C.S. 525 (CSC).

Dagenais c. SRC, [1994] 3 R.C.S. 835.

Adler c. Ontario, [1996] 3 R.C.S. (CSC).

Ross c. Conseil scolaire du district n°15, [1996] 1 R.C.S. 825 (CSC).

Renvoi relatif à la sécession du Québec, [1998] 2 R.C.S. n° 217 (CSC).

Vriend c. Alberta, [1998] 1 R.C.S. n° 493 (CSC).

Law c. Canada, [1999] 1 R.C.S. .

Corbiere c. Canada, [1999] 2 R.C.S. n° 203 (CSC).

Québec (CDPDJ) c. Montréal (Ville), [2000] 1 R.C.S. 665

Chamberlain c. School District n°36, [2002] 4 R.C.S. n° 729 (CSC 86).

Congrégation des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village), [2004] 2 R.C.S. n° 650 (CSC 48).
Renvoi relatif au mariage entre personne du même sexe, [2004] 3 R.C.S. (CSC 79).
Syndicat Northcrest c. Amselem, [2004] 2 R.C.S. n° 551 (CSC).
Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, [2006] 1 R.C.S. n° 256 (CSC 6).
Bruker c. Marcovitz, [2007] 3 R.C.S. n° 607 (CSC 54).
Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony, [2009] 2 R.C.S. n° 567 (CSC 37).
R. c. N.S., [2012] 3 R.C.S. No 726 (CSC 72).
S.L. c. commission scolaire des Chênes, [2012] 1 R.C.S. n° 235 (CSC 7).
École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général), [2015] R.C.S. (CSC 12).
Mouvement laïque québécois c. Saguenay, [2015] R.C.S. (CSC 16).

Cour fédérale

O'Sullivan c. M.R.N., [1992] 1 C.F. 522. ;
Baquial c. Canada (Minister of Employment and Immigration), (1995) 28 C.R.R. (2d) D-4 (C.F.) (résumé).
Grant c. Canada (Procureur général), [1995] SOQUIJ AZ-95112012 158 (C.F.).

Tribunal canadien des droits de la personne

Nijjar v. Canada 3000 Airlines Ltd., [1999] C.H.R.D. n° 3, par. 38

Cours du Québec

R. c. Kaur, [1997] Q.J. (Quicklaw) n°5066, (Cour municipale de Ville Saint-Laurent).
Saguenay (Ville) c. Mouvement laïque québécois, [2013] QCCA 936, SOQUIJ.
Isabelle Narayana c. Société de l'Assurance automobile du Québec, 2015 Cour supérieure du Québec .

Cours provinciales

R. v. Hothi, [1985] M.J. (Quicklaw) n° 318.

Bibliographie

Ouvrages de doctrine et autres ouvrages

- ABU-LUGHOD, L., *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard, Harvard University Press, 2013.
- AHDAR, R. et I. LEIGH, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford, OUP, 2013.
- AHMEED, R., *Narratives of Islamic Legal Theory*, Oxford, OUP, 2012.
- ARNAUD, A.-J., *Critique de la raison juridique - Gouvernants sans frontières*, Paris, LGDJ, 2003.
- ARNAUD, A.-J. et J. FARINAS DULCE, *Introduction à l'analyse sociologique des systèmes juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 1998.
- ASAD, T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993.
- , *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- BABES, L., *Le voile démystifié*, Paris, Bayard, 2004.
- BARAK, A., *Proportionality. Constitutional Rights and their Limitations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- BARBIER, M., *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BAUBEROT, J. et M. MILOT, *Laïcité sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.
- BAUBEROT, J., M. MILOT et P. PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfiguration et nouveaux défis*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2014.
- BEAMAN, L., *Defining Harm: Religious Freedom and the Limits of the Law*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2008.
- BEATTY, D., *The Ultime Rule of Law*, New York, Oxford University Press, 2009.
- BEAUD, O., *La puissance de l'État*, Paris, Léviathan PUF, 1994.
- BECK, U., *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Champs essais, 2008.
- BENELBAZ, C., *Le principe de laïcité en droit public français*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- BENHAMOUCHE, S., *Voile intégral et ordre public: réflexions autour de la constitutionnalité et de la conventionnalité de la loi du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, Thèse, Paris, École de droit de la Sorbonne, 2014.
- BERARD, F., *La fin de l'État de droit?*, Montréal, XYZ, 2014.
- BERGER, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a sociological Theory of Religion*, New York, Garden, 1967.
- , *Comprendre la sociologie. Son rôle dans la société moderne*, Paris, Resma, 1973.
- BERTHELOT, J.-M., *La construction de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- BLANC, F.-P., *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 2007.
- BOBINEAU, O. et S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2012.

- BOUBEKEUR, A., *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- BOUCHARD, G., *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.
- BOUTELDJA, N., *Un voile sur les Réalités. 32 musulmanes de France expliquent pourquoi elles portent le voile intégral*, New York, Open Society Foundations, 2011.
- BOUZAR, D., *Laïcité, mode d'emploi. Cadre légal et solutions pratiques: 42 études de cas*, Paris, Eyrolles, 2011.
- BOWEN, J. R., *Why the French don't like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- BRACONNIER, S., *Droit des services publics*, coll. Thémis droit public, Paris, PUF, 2003.
- BRUN, H., P. BRUN et F. LAFONTAINE, *Chartes des droits de la personne. Législation. Jurisprudence, Doctrine*, Wilson & Lafleur, 2012.
- BRUN, H., G. TREMBLAY et E. BROUILLET, *Droit constitutionnel*, Yvon Blais, Cowansville, 2008.
- BUISSON, F., *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1ere éd., Paris, Hachette, 1882.
- BUI-XUAN, O., *Le droit public français entre universalisme et différencialisme*, Paris, Economica, 2004.
- BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006.
- , *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.
- CANCLINI, N. G., *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- CARBONNIER, J., *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1988.
- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CHAKRABARTY, D., *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- CHAMALLAS, M., *Introduction to Feminist Legal Theory*, Aspen, Aspen Publishers, 2013.
- CHARNAY, J.-P., *Esprit du droit musulman*, Paris, Dalloz, 2008.
- CHOUDEUR, I., M. LATRECHE et P. TEVANIAN, *Les filles voilées parlent*, Paris, La fabrique, 2008.
- COLAIANNI, N., *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione repubblicana. Frammento per un progetto di manuela*, Tripoli, Giappichelli, 1990.
- DAKHLIA, J., *Islamités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- DAY, R. J. F., *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- DELMAS-MARTY, M., *Le Relatif et l'Universel. Les Forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil, 2004.
- , *Le Pluralisme ordonné. Les Forces imaginantes du droit (II)*, Paris, Seuil, 2006.

- DELPHY, C., *Un universalisme si particulier, Féminisme et exception française*, Paris, Syllepse, 2010.
- DETIENNE, M., *Comparer l'incomparable*, 2e éd., Paris, Seuil, 2009.
- DJAVANN, C., *Bas les voiles!*, Paris, Folio essais, 2003.
- DUCOMTE, J.-M., *Laïcité, Laïcité(s)?*, Éditions Privat. Le comptoir des idées, Toulouse, 2012.
- DUMONT, F., *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.
- DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
- , *Sovereign virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- EPSTEIN, L., *An Introduction to Empirical Research*, Oxford, OUP, 2014.
- ESPOSITO, J. L., *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford, OUP, 2003.
- EWICK, P. et S. S. SILBEY, *The Common Place of Law. Stories from Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- FAIRGRIEVE, D. et H. MUIR WATT, *Common law et tradition civiliste: convergence ou concurrence?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- FAVOREAU, L. et L. PHILIPP (dir.), *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, Paris, Dalloz, 2011.
- FAVOREU, L., P. GAÏA, R. GHEVONTIAN, MELIN-SOUCRAMANIAN, O. PFERSMANN, J. PINI, A. ROUX, G. SCOFFONI et J. TREMEAU (dir.), *Droit des libertés fondamentales*, 6e éd., Paris, Dalloz, 2012.
- FAVOREU, L., P. GAÏA, R. GHEVONTIAN, J.-L. MESTRE, O. PFERSMANN, A. ROUX et G. SCOFFONI (dir.), *Droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 2012.
- FERRETTI, L., *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.
- FISTETTI, F., *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009.
- FOREY, E., *État et institutions religieuses. Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2007.
- FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 1997.
- , *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Seuil / Gallimard, 2004.
- FOURNIER, M., *Profession sociologue*, Montréal, PUM, 2011.
- FOURNIER, P., *Mariages musulmans, tribunaux d'occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2013.
- FREGOSI, F., *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, Paris, Fayard, 2008.
- FREITAG, M., *Dialectique et société. Culture, pouvoir, contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.
- , *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

- FUREDI, F., *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*, London & New York, Continuum, 2011.
- GADAMER, H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- , *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- GALLIGAN, D. J., *Law in Modern Society*, Oxford, OUP, 2010.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.
- , *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.-F., *Les solitudes du bijuridisme au Canada*, Montréal, Éditions Thémis, 2005.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.-F. et D. LABRECHE, *Le contexte social du droit dans le Québec contemporain. L'intelligence culturelle dans la pratique des juristes*, Montréal, Yvon Blais, 2009.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.-F. et M.-C. RIGAUD, *Profession juriste*, Montréal, PUM, 2015.
- GIDDENS, A., *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge, 1991.
- GILROY, P., *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.
- GLASER, B., *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*, Mill Valley, University of California Press, 1978.
- GLENN, H. P., *Legal Traditions of the World*, Fifth Edition, Oxford, OUP, 2014.
- GODARD, B. et S. TAUSSIG, *Les musulmans de France: courants, institutions, communautés. Un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- GÖLE, N., *Interpénétrations. L'islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005.
- , *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, 2015.
- GONZALEZ, G., *Laïcité, liberté de religion et Convention des droits de l'homme*, Brussels, Bruylant, 2006.
- GRONDIN, J., *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.
- HAARSCHER, G., *La laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- , *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- HAJJAT, A. et M. MOHAMMED, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, Paris, La Découverte, 2013.
- HAURIOU, M., *Précis de droit administratif et de droit public*, Paris, Recueil Sirey, 1927.
- HERVIEU-LEGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs Flammarion, 1999.
- , *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
- HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES, *Immigrés et descendants d'immigrés en France*, Paris, Insee, 2011.
- IRIS MARION, Y., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- JUTEAU, D., *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015.
- KASIRER, N. (dir.), *Le droit civil, avant tout un style?*, Montréal, Thémis, 2004.
- KEATON, T. D., *Muslim girls and the other France: race, identity politics & social exclusion*, New Delhi, Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- KELSEN, H., *Théorie pure de droit*, Paris, Dalloz, 1962.
- KENNEDY, D., *Sexy dressing. Violences sexuelles et érotisation de la domination*, Paris, Flammarion, 2008.
- KEPEL, G., *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.
- KHOSROKHAVAR, F., *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2003.
- KONDYLIS, V., *Le Principe de neutralité dans la fonction publique*, coll. Bibliothèque de droit public, LGDJ, 1994.
- KOUSSENS, D., *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 2015.
- KOUSSENS, D. et O. ROY (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.
- KUHN, T. S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs Flammarion, 1972.
- KUNDNANI, A., *The Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, New York, Verso, 2014.
- KYMLICKA, W., *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Éditions du Boréal, 2001.
- LABELLE, M., F. ROCHER et R. ANTONIUS (dir.), *Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2009.
- LABORDE, C., *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, OUP, 2008.
- , *Français, encore un effort pour être républicains*, Paris, Seuil, 2010.
- LAFORÉST, G., *Un Québec exilé dans la fédération. Essai d'histoire intellectuelle et de pensée politique*, Montréal, Québec Amérique, 2014.
- LAMBERT, É., *Le gouvernement des juges et la lutte contre la législation sociale aux États-Unis. L'expérience américaine du contrôle judiciaire de la constitutionnalité des lois*, [1921] éd., [Girard] D, 2005.
- LANDHEER-CIESLAK, C., *Les religions devant les juges français et québécois de droit civil*, Montréal, Éditions Yvon Blais, 2007.
- LEFEBVRE, S., *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Bellarmin, 2008.
- LEGRAND, P., *Le droit comparé*, coll. Que Sais-Je?, Paris, PUF, 2016.
- LENTIN, A. et G. TITLEY, *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*,

- London, Zed Books, 2011.
- LETOURNEAU, J., *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000.
- , *Que veulent vraiment les Québécois? Regard sur l'intention nationale au Québec (français) d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2006.
- LITRE, É., *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1877.
- LLUELLES, D., *Guide des références pour la rédaction juridique*, 7e éd., Montréal, Thémis, 2008.
- LUCKMANN, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.
- LUHMANN, N., *Law as a social system*, Oxford, Oxford socio-legal studies, 2004.
- , *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MACHELON, J.-P., *La laïcité demain: exclure ou rassembler?*, Paris, CNRS, 2012.
- MACLURE, J. et C. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.
- MAHMOOD, S., *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- MAILLOUX, L., *La laïcité, ça s'impose*, Montréal, Renouveau Québécois, 2011.
- MASSIGNON, B., *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.
- MCGOLDRICK, D., *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, Brussels, Bruylant, 2006.
- MENSKI, W., *Comparative Law in a Global Context. The legal System of Asia and Africa*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- MERRY, S., *Getting Justice and Getting even, Legal Consciousness among Working-Class Americans*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
- MESSNER, F., P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, 2e éd., Paris, LexisNexis, 2013.
- MILES, R. et M. BROWN, *Racism*, 2e éd., New York, Routledge, 2003.
- MILLER, D., *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- MILOT, M., *La laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Paris, Brepols, 2002.
- MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR, DE L'OUTRE-MER, DES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES ET DE L'IMMIGRATION, *Laïcité et liberté religieuse. Recueil de textes et de jurisprudence*, Paris, Direction de l'information légale et administrative, 2011.
- MÖLLER, K., *The Global Model of Constitutional Rights*, Oxford, OUP, 2012.
- MORANGE, J., *Manuel des droits de l'homme et libertés publiques*, Paris, PUF, 2007.
- MOREY, P. et A. YAQUIN, *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

- MOSSIERE, G., *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013.
- NOREAU, P., *Le droit en partage. Le monde juridique face à la diversité ethnoculturelle.*, Montréal, Thémis, 2003.
- OOIJEN, H. V., *Religious Symbols in Public Functions. A Comparative Analysis of Dutch, English and French Justifications for Limiting the Freedom of Public Officials to Display Religious Symbols*, Utrecht, Intersentia, coll. School of Human Right Research, 2012.
- OST, F., *Antigone voilée*, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 2004.
- PAILLE, P. et A. MUCHIELLI, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2012.
- PAREKH, B., *The Future of Multi-Ethnic Britain*, London, Profile, 2000.
- PAUGMAN, S., *Les 100 mots de la sociologie*, coll. Que Sais-Je?, Paris, PUF, 2010.
- PENA-RUIZ, H., *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, PUF, 2005.
- PIRIE, F., *The Anthropology of Law*, Oxford, OUP, 2013.
- PONTHOREAU, M.-C., *Droit(s) constitutionnel(s) comparé(s)*, Paris, Economica, 2010.
- PORTALIS, J.-É.-M., *Discours préliminaire du premier projet de Code civil*, 1801^e éd., Bordeaux, Confluences, 2004.
- PORTIER, P., *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.
- POUTIGNAT, P. et J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- PRELOT, P.-H., *Droit des libertés fondamentales*, 2e éd., Paris, Hachette supérieur, 2010.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- RAZACK, S. H., *Casting Out. The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.
- REEBER, M., *Petite sociologie de l'islam*, Paris, Éditions Milan, 2005.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- , *Temps et Récit*, Tome 1, Paris, Seuil, 1983.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RILES, A., *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Oxford, Hart Publishing, 2001.
- ROCHER, G., *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, Montréal, Éditions Thémis, 1996.
- ROMANO, S., *L'ordre juridique*, Traduction française par Lucien François et Pierre Gothot, Paris, Dalloz, 1975.
- ROSENFELD, M., *The Identity of the Constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture and Community*, London, Routledge, 2010.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, Paris, Folio essais, 1964.
- ROUSSELLIER, N., *La force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France XIXe -XXIe siècles*, Paris, Gallimard, 2015.
- ROY, O., *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005.
- SAID, E. W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [1978] éd., Paris, Seuil, 2005.

- SAMUEL P., H., *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- SCHECHET, N., *Narrative Fissures. Reading and Rhetoric*, New Jersey, Fairleigh Dickinson University Press, 2005.
- SCHNAPPER, D., *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.
- , *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002.
- SCOTT, J. W., *Politics of the Veil*, Oxford, Princeton University Press, 2007.
- SEIDMAN, S., *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- SELLAMI, M., *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014.
- SEN, A., *Identité et violence. L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- SEYMOUR, M., *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal, 2008.
- SHAKMAN HURD, E., *Beyond Religious Freedom. The New Global politics of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- SINGLY, F. de, *L'individualisme est un humanisme*, 2e éd., Paris, Éditions de l'Aube, 2015.
- SPIVAK, G. C., *Outside in the Teaching Machine*, New York & London, Routledge, 1993.
- , *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- STRAUSS, A. et B. GLASER, *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine Publishing, 1967.
- TAMANAH, B. Z., *A General Jurisprudence of Law and Society*, Oxford, OUP, 2001.
- TAYLOR, C., *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, Harvard University Press, 1994.
- , *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011.
- TAYLOR, L. K. et J. ZINE (dir.), *Muslim Women: Transnational Feminism and the Ethic of Pedagogy: Contested Imaginaries in Post-9/11 Cultural Practice*, London & New York, Routledge, 2014.
- TELHINE, V. M., *L'islam et les musulmans en France. Une histoire de mosquées*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- TEUBNER, G., *Le droit, un système auto-poïétique*, Paris, PUF, 1993.
- TEVANIAN, P., *Le voile médiatique, un faux débat*, Paris, Raisons d'agir, 2005.
- THERIAULT, B., *The Cop and the Sociologist. Investigating Diversity in German Police Forces*, Bielefeld, Transcript, 2013.
- TIMSIT, G., *L'archipel de la norme*, Paris, PUF, 1997.
- TOUALBI-THAALIBI, I., *Introduction historique au droit musulman. De la Révélation Coranique à la formalisation juridique*, Beyrouth, Albouraq, 2013.
- TSCHANNEN, O., *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
- UNGER, R. M., *What Sould Legal Analysis Become?*, London & New York, Verso, 1996.

- VENEL, N., *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- , *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- VERTOVEC, S., *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*, Oxon, Routledge, 2010.
- VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1962.
- WASCHMANN, P., *Libertés publiques*, Paris, Dalloz, 2009.
- WEBER, M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- , *Sociologie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- WILLAIME, J.-P., *Le retour du religieux dans la sphère publique: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivetan, 2008.
- , *Sociologie des religions*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- WINTER, E., *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004.
- ZEROUALA, F., *Des voix derrière le voile*, Paris, Premier Parallèle, 2015.
- ZUCCA, L., *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford, OUP, 2012.

Articles de doctrines et autres articles

- A. AL-ARIAN, A., « Islam and Politics in North America », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN (dir.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.
- ABU-ODEH, L., « Post-Colonial Feminism and the Veil: Considering the Differences », (1991) 6 *New England Law Review* 1527-1537.
- ADELMAN, H., « Contrasting Commissions on Interculturalism: The Hijab and the Working of Interculturalism in Quebec and France », (2011) 32-3 *Journal of Intercultural Studies* 245-259.
- ALBERT, M., « La définition des critères de scientificité: un débat philosophique et sociologique », (2013) Hors Série-15 *Recherches Qualitatives* 55-59.
- ALOUANE, R.-S., « Bas les masques! Unveiling Muslim Women on Behalf of the Protection of Public Order: Reflections on the Legal Controversies Around A Novel Definition of "Public Order" Used to Ban Full-Face Covering in France », dans Eva BREMS (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 194-205.
- AMIRAUX, V., « Discours voilés sur les musulmanes en Europe: comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes? », (2003) 50-1 *Social Compass* 85-96.
- , « Existe-t-il une discrimination religieuse des musulmans en France? », *Maghreb-Machrek* 2005.185.67-82.
- , « The Headscarf question: What is really the issue? », dans Samir AMGHAR, Amel BOUBEKEUR et Micheal EMERSON (dir.), *European Islam Challenges for Society and Public Policy*, Brussels, Centre for European Policy Studies, 2007, p. 124-143.

- , « L'«affaire du foulard» en France: retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », (2009) 41-2 *Sociologie et sociétés* 237-298.
- , « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe: un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales », (2012) 56-3 *Critique internationale* 141-157.
- , « The “illegal covering” saga: what's next? Sociological perspectives », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*.
- , « Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », (2014) 5-1 *Sociologie*, en ligne : <<http://sociologie.revues.org/2205> (page consultée le 13 juin 2016)>.
- , « Après le 7 janvier 2015, quelle place pour le citoyen musulman en contexte libéral sécularisé? », (2015) 2-59.
- AMIRAUX, V. et F. DESROCHERS, « Parler d'islamophobie: comment, pourquoi? », (2013) 21-71 *Vivre ensemble*.
- AMIRAUX, V. et D. KOUSSENS, « La neutralité de l'État à l'épreuve du pluralisme », dans Valérie AMIRAUX et David KOUSSENS (dir.), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014.
- AMIR-MOAZAMI, S., C. M. JACOBSEN et M. MALEIHA, « Islam and Gender in Europe: subjectivities, politics and piety », (2011) 98 *Feminist Review* 1-8.
- ANTONIUS, R., « L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation », (2008) 46 *Cahiers de recherche sociologique* 11-28.
- ASAL, H., « Islamophobie: la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », (2014) 5-1 *Sociologie* 13-29.
- ASSELIN, M., « La Fédération des femmes défend la cause de toutes les femmes! », dans Normand BAILLARGEON et Jean-Marc PIOTTE (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011.
- AUGENSTEIN, D., « Religious pluralism and national constitutional traditions in Europe », dans Lorenzo ZUCCA et Camil UNGUREANU (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- AUVERGNON, P., « L'expression des convictions religieuses sur le lieu du travail », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.
- BADINTER, E., R. DEBRAY, A. FINKIELKRAUT et C. KINTZLER, « Profs, ne capitulons pas! », *Le nouvel observateur* 1989.
- BADRAN, M., « Political Islam and Gender », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN, *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.
- BAILLEUX, A. et F. OST, « Droit, contexte et interdisciplinarité: refondation d'une démarche », (2013) 70-1 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 25-44.
- BAKHT, N., « Reinvigorating Section 27: An Intersectional Approach », (2009) 6-2 *Journal of Law & Equality* 135-161.
- BALIBAR, É., « Dissonances dans la laïcité », *Mouvements* 2004.33-34.148-161.

- BALLARD, R., « Race, Ethnicity and Culture », dans Martin HOLBORN (dir.), *New Directions in Sociology*, Ormskirk, Causeway, 2002.
- BANFI, E., M. GIANNI et M. GIUGNI, « Religious minorities and secularism: an alternative view of the impact of religion on the political values of Muslims in Europe », (2015) 42-2 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 292-308.
- BARANGER, D., « Retour sur Dieudonné », *RFDA* 2014.525.
- BARBIER, M., « Esquisse d'une théorie de la laïcité », (1993) 77-5 *Le Débat*.
- , « Pour une définition de la laïcité française », *Le Débat* 2005.134.
- BARTHELEMY, J., « La liberté de religion et le service public », *RFDA* 2003.1066 et suiv.
- BARTH, F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Jacqueline BARDOLPH, Philippe POUTIGNAT et Jocelyn STREIFF-FENART (dir.), *Théories de l'ethnicité*, [1969] éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- BASDEVANT-GAUDEMET, B., « Le régime de séparation des Églises et de l'État depuis 1905 », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- BAUBEROT, J., « Dialogue avec l'abstentionniste de la commission Stasi Entretien avec Jean Baubérot », *Droit et Société* 2008.68.237-249.
- , « Liberté, laïcité, diversité- La France multiculturelle », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.
- BAUBEROT, J., P. COTE et T. J. GUNN, « Le dernier des Curiaque. Un sociologue dans la Commission Stasi », dans *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2006, p. 247-272.
- BAUBEROT, J. et M. MILOT, « Laïcité, laïcités: pistes de réflexion et d'analyse », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- BAUDOIN, J. et P. PORTIER, « La laïcité française. Approche d'une métamorphose. », dans Jean BAUDOIN et Philippe PORTIER (dir.), *La laïcité, une valeur aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.
- BEAMAN, L., « Defining Religion: The Promise and the Peril of Legal Interpretation », dans Richard MOON (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2008, p. 192-216.
- BEAMAN, L. G., « Canada. Religious Freedom Written and Lived », dans Pauline COTE et T. Jeremy GUNN (dir.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Bruxelles/Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2006.
- , « Is Religious Freedom Impossible in Canada? », (2010) 8-2 *Law, Culture and the Humanities* 266-284.
- , « Alternatives to Reasonable Accommodation », dans Lori G. BEAMAN (dir.), *Reasonable Accommodation. Managing Religious Diversity*, Vancouver, UBC Press, 2012.

- , « Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance », (2014) 27-2 *Nordic Journal of Religion and Society* 89-111.
- BEAUD, O., « Reframing a debate among Americans: Contextualizing a moral philosophy of law », (2009) 7 *International Journal of Constitutional Law* 53-68.
- , « Conceptions of the State », dans Michel ROSENFELD et Andras SAJO (dir.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, OUP, 2012, p. 269-282.
- , « La multiplication des pouvoirs », *Revue française d'études constitutionnelles et politiques* 2012.143.47-49.
- BEHIERY, V., « Discours alternatifs du voile dans l'art contemporain », (2009) 41-2 *Sociologie et sociétés* 299-325.
- , « Bans on Muslim facial veiling in Europe and Canada: a cultural history of vision perspective », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 775-793.
- BELLEY, J.-G., « L'État et la régulation juridique des sociétés globales: pour une problématique du pluralisme juridique », (1986) 18-1 *Sociologie et sociétés* 11-32.
- , « Une métaphore chimique pour le droit », dans Jean-Guy BELLEY (dir.), *Le droit soluble: contributions québécoise à l'étude de l'internormativité*, Paris, LGDJ, 1996.
- , « Le pluralisme juridique comme orthodoxie de la science du droit », (2011) 26-257 *Revue canadienne de Droit et société* 257-276.
- BENELLI, N., C. DELPHY, J. FALQUET, C. HAMEL, E. HERTZ et P. ROUX, « Les approches postcoloniales: apports pour un féminisme antiraciste », (2006) 25-3 *Nouvelles Questions Féministes*.
- BENELLI, N., E. HERTZ, C. DELPHY, C. HAMEL, P. ROUX et J. FALQUET, « De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme », (2006) 25-1 *Nouvelles Questions Féministes* 4-11.
- BENESSAIEH, A., « La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. », dans Dan O'MEARA et Alex MCLEOD (dir.), *Théories des relations internationales: contestations et résistances*, Montréal, Athéna Éditions, 2010, p. 365-378.
- BENHADJOUDDJA, L., « Le féminisme musulman au Québec: quel enjeu pour la laïcité? », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- , « Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes: un débat laïque? », dans Sébastien LEVESQUE (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 109-128.
- BENKHEIRA, M. H., « Sexualité », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- BERGER, B. L., « The Limits of Belief Freedom of Religion, Secularism, and The Liberal State », (2002) 17 *Canadian Journal of Law and Society / Revue canadienne de droit et société* 39-52.
- , « Understanding Law and Religion as Culture: Making Room for Meaning in the Public sphere », (2006) 15-1 *Forum Constitutionnel* 15-22.

- , « Belonging to Law: Religious Difference, Secularism, and the Conditions of Civic Inclusion », (2014) 10-5 *Osgoode Legal Studies Research Paper*.
- , « Religious Diversity, Education, and the “Crisis” un State Neutrality », (2014) 29-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne et Droit et Société* 103-122.
- BERNARD-MAUGIRON, N., « La place de la charia dans la hiérarchie des normes », dans Baudoin DUPRET (dir.), *La charia aujourd’hui*, Paris, La Découverte, 2012.
- BERNATCHEZ, S., « Les enjeux juridiques du débat québécois sur les accommodements raisonnables », (2007) 38 *RDUS* 234-285.
- BERNHEIM, E., « Le «pluralisme normatif»: un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques? », (2011) 67-2 *Revue interdisciplinaire d’études juridiques* 1-47.
- , « De l’existence d’une norme de l’anormal. Portée et valeur de la recherche empirique au regard du droit vivant: une contribution à la sociologie du droit », (2011) 52-3-4 *CdeD* 461-496.
- BEST, M., « L’imaginaire et le religieux. La métaperception des musulmans au Québec », (2008) 46 *Cahiers de recherche sociologique* 109-122.
- BEYER, P., « Religious Diversity and Globalization », dans Chad MEISTER (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010.
- , « Religion and Immigration in Changing Canada. The Reasonable Accommodation of “Reasonable Accommodation”? », dans Lori G. BEAMAN (dir.), *Reasonable Accommodation. Managing Religious Diversity*, Vancouver, UBC Press, 2012.
- , « Regional Difference and Continuities at the Intersection of Culture and Religion. A Cas Study of Immigrants and Second-Generation Young Adults in Canada », dans Solange LEFEBVRE et Lori G. BEAMAN (dir.), *Religion in the Public Sphere. Canadian Cas Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- BILGE, S., « Théorisations féministes de l’intersectionnalité », (2009) 225-1 *Diogène* 70-88.
- , « “...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi”: la patrouille des frontières au nom de l’égalité de genre dans une “nation” en quête de souveraineté », (2010) 42-1 *Sociologie et sociétés* 197-226.
- , « Beyond Subordination vs Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », (2010) 31 No 1 *Journal of Intercultural Studies* 9-28.
- , « De l’analogie à l’articulation: théoriser la différenciation sociale et l’inégalité complexe », (2010) 2-176-177 *L’Homme et la société* 43-64.
- , « Le blanchiment de l’intersectionnalité », (2015) 28-2 *Recherches féministes* 9-32.
- BILGE, S. et O. ROY, « La discrimination intersectionnelle: la naissance et le développement d’un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire », (2010) 25-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société* 51-74.
- BILLAUD, J., « Visible Under the Veil: Discrimination, Performance and Agency in an Islamic Public Space », (2009) 11-1 *Journal of International Women’s Studies*.
- BILLIAU, M., « La doctrine et les codes - Quelques réflexions d’un civiliste français », (2005) 46-1-2 *CdeD* 445-461.

- BLANCARTE, R., « Un regard latino-américain sur la laïcité », dans Jean BAUBEROT et Michel WIEVIORKA (dir.), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Les Éditions de l'Aube, 2005.
- BLOEMRAAD, I., « Theorizing and Analyzing Citizenship in Multicultural Societies », (2015) 56 *The Sociological Quarterly* 591-606.
- BONNET, B., « L'ordre public en France: de l'ordre public matériel et extérieur à l'ordre public immatériel. Tentative de définition d'une notion insaisissable », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013.
- BOROVALI, M., « Islamic Headscarves and Slippery Slopes », (2009) 30-6 *Cardozo Law Review*.
- BOSSET, P., « Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable », dans Myriam JEZEQUEL (dir.), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, Yvon Blais, Cowansville, 2007.
- , « Limites de l'accommodement: le droit a-t-il tout dit? », (2007) 8-3 *Éthique publique*.
- , « Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise », dans Sébastien LEVESQUE (dir.), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 155-166.
- BOUCHARD, G., « Qu'est-ce que l'interculturalisme? », (2011) 56-2 *RD McGill* 395-468.
- BOUCHER, F., « Exemptions to the Law, Freedom of Religion and Freedom of Conscience in Postsecular Societies », (2013) 3-2 *Philosophy and Public Issues (New Series)*.
- BOURDIEU, P., « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », (1986) 64 *Actes de la recherche en sciences sociales* 3-19.
- BOUTELDJA, N., « France vs. England », dans Eva BREMS (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- BOUTOUBA, N. et S. BERNATCHEZ, « L'État et la diversité religieuse au Canada: une possible histoire du principe de neutralité de l'État », *Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke* 2013.N° Spécial.9-48.
- BOWEN, J. R., « Why did the French Rally to a Law Against Scarves in Schools? », (2008) 68-1 *Droit et Société* 33-52.
- , « Recognising Islam in France after 9/11 », (2009) 35-3 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 439-452.
- BRAHM LEVEY, G., « Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference? », (2012) 33-2 *Journal of Intercultural Studies* 217-224.
- BREDT, C. D. et H. K. PESSIONE, « The Death of *Oakes*: Time for a Rights-Specific Approach? », (2013) 63-2d *SCLR* 485-500.
- BRIBOSIA, E. et I. RORIVE, « Le voile à l'école une Europe divisée », *RTDH* 2004.60.
- BRIEY, L. de, « Multiculturalisme libéral vs. interculturalisme républicain », (2013) 34-1 *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville* 89-119.
- BROWN, D. M., « Neutrality of Privilege? A Comment on Religious Freedom », (2005) 29

SCLR 221-235.

- BRUNNERIE-KAUFFMANN, (Joelle), H. DESIR, R. DUMONT, G. PERRAULT et A. TOURRAINE, « Pour une laïcité ouverte », *Politis* 1989.79.
- BUCKINGHAM, J. E., « Drivers Needed: Tough Choices from *Alberta v. Wilson Colony of Hutterian Brethren* », (2009) 109 *Constitutional Forum Constitutionnel* 109-118.
- BUI-XUAN, O., « L'espace public: l'émergence d'une nouvelle catégorie juridique? Réflexions sur la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public », *RFDA* 2011.551 et suiv.
- BURGORGUE-LARSEN, L. et É. DUBOUT, « Le port du voile à l'université. Libres propos sur l'arrêt de la Grande Chambre "Leyla Sahin c. Turquie" du 10 novembre 2005 », *Revue trimestrielle des droits de l'homme* 2006.66.183-215.
- BUTLER, J., « Contingent foundations: Feminisms and the question of "postmodernism" », dans Steven SEIDMAN (dir.), *The Postmodern Turn*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- CALEMBERT, C. D., « La fabrique du droit entre le juge administratif et le législateur. La carrière juridique du foulard islamique (1989-2004) », dans Jacques COMMAILLE et Martine KALUSZYNSKI (dir.), *La fonction politique de la justice*, Paris, La Découverte, 2007.
- CARBONNIER, J., « Le Code civil », dans Pierre NORA, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 293-315.
- CARCASSONNE, G., « Débat autour de la décision du Conseil constitutionnel n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010 », *D* 2011.51 et suiv.
- CASANOVA, J., « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective », *The Hedgehog Review* 2006.7-22.
- CASTEL, F., « «Un mariage qui aurait tout pour marcher» Implantation et conditions de vie des Québécois d'origine algérienne », dans Louis ROUSSEAU, *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012.
- CHAMPEIL-DESPLATS, V., « Des « libertés publiques » aux « droits fondamentaux » : effets et enjeux d'un changement de dénomination », (2010) 5 *Jus Politicum*.
- CHAMPION, F., « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », (1993) 77-5.
- CHAUMONT, É., « Voile », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- CHEVALIER, J., « Préface », dans Olivia BUI-XUAN (dir.), *Le droit public français entre universalisme et différencialisme*, Paris, Economica, 2004.
- CHRISTIAN, B., « Diminishing Returns. Can Black Feminism(s) Survive the Academy? », dans David Theo GOLBERG, *Multiculturalism. A Critical Reader*, Boston, Blackwell Publishers, 1994, p. 168-179.
- COLEMAN, J. L., « Methodology », dans Jules L. COLEMAN, Kenneth Einar HIMMA et Scott J. SHAPIRO (dir.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, OUP, 2004.
- COMMAILLE, J., « Esquisse d'analyse des rapports entre droit et sociologie. Les sociologies

- juridiques », (1982) 8 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 9 et suiv.
- , « Les nouveaux enjeux épistémologiques de la mise en contexte du droit », (2013) 70-1 *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 62-69.
- COMMAILLE, J. et P. DURAN, « Pour une sociologie politique du droit », *L'année sociologique* 2009.59.11-28.
- CONDE, P.-Y., « *Droit et société*, ou le pluralisme d'une revue de théorie et sciences sociales du droit », (2015) 91-3 *Droit et société* 687-718.
- COTTERRELL, R., « Comparatists and sociology », dans Pierre LEGRAND et Roderick MUNDAY (dir.), *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- COWAN, D., « Legal Consciousness: Some Observations », (2004) 67-6 *Modern Law Review* 928-958.
- CRENSHAW, K. W., « Beyond Racism and Misogyny: Black Feminism and 2 Live Crew », dans MARI J. MATSUDA, *Words That Wound*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 111-132.
- CRENSHAW, K. W. et O. BONIS, « Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », (2005) 39-2 *Cahiers du Genre* 51-82.
- DANNEMAN, G., « Comparative Law : Study of Similarities or Differences? », dans Mathias REIMANN et Reinhard ZIMMERMANN, *The Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford, OUP, 2006.
- DARBELLAY, F., « Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité », (2011) 7-1 *Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles* 65-87.
- DE GALEMBERT, C., « Le voile en procès », *Droit et Société* 2008.68.11-31.
- DELPHY, C., « Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme », (2006) 25-1 *Nouvelles Questions Féministes* 59-83.
- DERO-BUGNY, D., « L'ordre public national sous l'influence du droit de l'Union européenne », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013.
- DE SINGLY, F., « La sociologie, forme particulière de conscience », dans Bernard LAHIRE, *À quoi sert la sociologie?*, Paris, La Découverte, 2004, p. 13-42.
- DES ROSIERS, N., « Freedom of Religion at the Supreme Court in 2009: Multiculturalism at the Crossroads? », (2010) 51-2d *SCLR* 73-94.
- DIEU, F., « Le Conseil d'État et la laïcité négative », *La semaine juridique administrations et collectivités territoriales* 2008.13.1070.
- , « Les mouvements dits « sectaires » appréhendés par le droit : aperçu général », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- , « L'ordre public et les religions: ordre public, ordre laïc? », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013.
- DOBBELAERE, K., « Secularization: a Multidimensional Concept », (1981) 29-2 *The Journal of the International Sociological Association* 216.

- DORD, O., « L'affirmation du principe constitutionnel de la laïcité de la République », dans Denys de BECHILLON, Véronique CHAMPEIL-DESPLATS, Pierre BRUNET et Éric MILLARD (dir.), *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur de Michel Troper*, Paris, Economica, 2006.
- DUBAR, C., « Le pluralisme en sociologie: fondements, limites, enjeux », *Socio-logos* 2006.1, en ligne : <<https://socio-logos.revues.org/20> (page consultée le 13 juin 2016)>.
- DUBET, F., « Les secondes générations: des immigrés aux minorités », dans Maryse POTVIN, Paul EID et Nancy VENEL (dir.), *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, Montréal, Athéna Éditions, 2007.
- DULONG, R., « “On n’a pas le droit...”: sur les formes d’appropriation du droit dans les interactions ordinaires », dans François CHAZEL et Jacques COMMAILLE, *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, LGDJ, 1991.
- DUMONT, H. et A. BAILLEUX, « Esquisse d’une théorie des ouvertures interdisciplinaires accessibles aux juristes », (2010) 75-2 *Droit et Société*.
- DURAND-PRINBORGNE, C., « Laïcité dans le service public de l’éducation », *Cahier de recherche sur les droits fondamentaux* 2005.4.23-32.
- DYSENHAUS, D., « The Public Conscience of the Law », (2014) 43-2 *Netherlands Journal of Legal Philosophy*.
- EGERTON, G., « Trudeau, God, and the Canadian Constitution: Religion, Human Rights, and Government Authority in the Making of the 1982 Constitution », dans David A. LYON et Marguerite VAN DIE (dir.), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada Between Europe and the USA*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- EID, P., « Entre modernité et postmodernité: la Cour Suprême canadienne et la notion de discrimination inscrite dans la Charte des droits et libertés (1986-1993) », (2001) 33-1 *Sociologie et sociétés* 205-229.
- , « Être « Arabe » à Montréal: réceptions et ré-appropriations d’une identité socialement compromise », dans Jean RENAUD, Annick GERMAIN et Xavier LELOUP, *Racisme et discrimination: permanence et résurgence d’un phénomène inavouable*, Québec, PUL, 2004.
- , « La ferveur religieuse et les demandes d’accommodement religieux. Une comparaison intergroupe », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2009.
- , « Les inégalités “ethnoraciales” dans l’accès à l’emploi à Montréal: le poids de la discrimination », (2012) 53-2 *Recherches sociographiques* 415-450.
- ENGEL, D., « How Does Law Matter in the Constitution of Legal Consciousness? », dans A. SARAT et B.G. GARTH (dir.), *How does Law Matter? Fundamental Issues in Law and Society*, Chicago, Northwestern University Press, 1998.
- ENTZINGER, H., « The Rise and Fall of Multiculturalism in the Netherlands », dans Christian JOPPKE et MORAWSKA (dir.), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, London, Palgrave, 2003, p. 12-42.
- ESPOSITO, J. L., « Women in Islam and Muslim Societies », dans Yvonne Yazbeck HADDAD et

- John L. ESPOSITO (dir.), *Islam, Gender, and Social Change*, New York & Oxford, OUP, 1998.
- ESPOSITO, J. L. et E. E.-D. SHAHIN, « Introduction », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN (dir.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.
- ESQUERRE, A., « Qu'est-ce que l'«objectivité»? », *laviedesidees.fr* 2012.
- EWICK, P. et S. S. SILBEY, « Conformity, Contestation, and Resistance: An Account of Legal Consciousness », (1992) 26 *New England Law Review* 731-749.
- , « La construction sociale de la légalité », (2004) 6-1 *Terrains & travaux* 112-138.
- , « The Common Place of Law », dans Simon HALLIDAY et Patrick SCHMIDT (dir.), *Conducting Law and Society Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- FABRE-ALIBERT, V., « La loi française du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics: vers un pacte social laïque? », *RTDH* 2004.59.
- FAKHRY, M., « An Islamic Perspective », dans Chad MEISTER (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010.
- FATH, S., « De la non reconnaissance à une demande de légitimation. Le cas du protestantisme évangélique. », (2005) 129 *Archives de sciences sociales des religions*.
- FATIN-ROUGE STEFANINI, M. et X. PHILIPPE, « Le Conseil constitutionnel face à la loi anti-burqa: entre garantie des droits fondamentaux, sauvegarde de l'ordre public et stratégie politique », (2011) 87-3 *Revue française de droit constitutionnel* 548-560.
- FERRARRI, A., « De la politique à la technique: laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans BASDEVANT-GAUDEMET et François JANKOWIAK (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècle en Europe*, Leuven, Peeters, 2009, p. 333-345.
- FLETCHER, G. P., « Comparative Law as subversive Discipline », (1998) 46 *American Journal of comparative Law* 683-700.
- FOKAS, E., « Islam In Europe: The Unexceptional Case », (2011) 24-1 *Nordic Journal of Religion and Society* 1-17.
- FORNEROD, A., « Droit des religions et *soft law* », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.
- FORTIN, S., M.-N. LEBLANC et J. LE GALL, « Entre la *oumma*, l'ethnicité et la culture: le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal », (2008) 8-2 *Diversité urbaine* 99-134.
- FOURNIER, P., « Headscarf and burqa controversies at the crossroad of politics, society and law », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 689-704.
- FREGOSI, F., « Islam », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Droit français des religions*, 2e éd., Paris, LexisNexis, 2013.
- , « La problématique de la formation des cadres religieux musulmans en France », dans *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.

- FREGOSI, F., « La régulation étatique du fait islamique dans un régime de laïcité. Constantes, contrastes et limites », dans Pauline COTE et T. Jeremy GUNN (dir.), *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État / The New Religious Question. State Regulation or State Interference?*, Bruxelles/Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2006.
- , « Pluralité des modes d'appartenance et d'identification à l'islam », dans *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008.
- GALLIE, W. B., « Essentially Contested Concepts », (1955) 56 *Proceedings of the Aristotelian Society* 167-198.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.-F., « Identitarisation du droit et perspectivisme épistémologique. Quelques jalons pour une saisie juridique complexe de l'identitaire », (2000) XIII-1 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 33-74.
- , « La critical race theory ou le droit étatique comme outil utile, mais imparfait, de changement social », (2001) 48-2 *Droit et Société* 581-612.
- , « Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique: réflexions en forme de points d'interrogation », dans Myriam JEZEQUEL (dir.), *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2007, p. 242-286.
- , « Libres propos sur l'essai juridique et l'élargissement souhaitable de la catégorie "doctrine" en droit », dans Karim BENYKHELF (dir.), *Le texte mis à nu*, Montréal, Thémis, 2009.
- , « The Fetichism of Formal Law and the Fate of Constitutional Patriotism in Communities of Comfort », dans John Erik FOSSUM, Johanne POIRIER et Paul MAGNETTE (dir.), *The Ties that Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2009, p. 301-331.
- , « La critique économiste de la tradition romano-germanique », *RTDC* 2010.4.683-704.
- , « Le juge comme agent de migration de canevas de raisonnement entre le droit civil et la common law », dans Ghislain OTIS (dir.), *Le juge et le dialogue des cultures juridiques*, Paris, Karthala, 2013.
- GAUDREAU-DESBIENS, J.-F. et B. LAVOIE, « Control, Instrumentalize, and Cooperate. The Relation Between Law and Religion in Four National Contexts », dans Solange LEFEBVRE et Patrice BRODEUR, *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity: Analysis, Reception, and Challenges*, London, Ashgate, sous presses.
- GIASSON, T., C. BRIN et M.-M. SAUVAGEAU, « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la «crise» des accommodements raisonnables au Québec », (2010) 43-2 *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 379-406.
- GIRARD, C., « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique? », (2009) 34 *Raisons politiques*.
- GLAESER, E. L. et A. SHLEIFER, « Legal Origins », *The Quarterly Journal of Economics* 2002.1193-1229.

- GLENN, H. P., « The nationalist heritage », dans Pierre LEGRAND et Roderick MUNDAY (dir.), *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- GLENN, P. H., « Persuasive Authority », (1987) 32-2 *RD McGill* 261-298.
- GÖLE, N., « Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere », dans Linell E. CADY et Elizabeth SHAKMAN HURD (dir.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- GONZALEZ, G., « Les témoins de Jéhovah peuvent constituer des associations culturelles », (2001) 48 *RTDH* 69-73.
- , « La Convention européenne des droits de l'homme: développement d'une conception européenne de la liberté de religion », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- GRENON, A., « Codes et codifications: dialogue avec la common law? », (2005) 46-1-2 *CdeD*.
- GRIMM, D., « Conflicts Between General Laws and Religious Norms », (2009) 30-6 *Cardozo Law Review* 2369-2382.
- GTARI, R., « Lever le voile sur le droit musulman », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009.
- GUILHAUMOU, J., « Autour du concept d'agentivité », (2012) 41 *Rives méditerranéennes*.
- GUILLEMIN, M. et L. GILLAM, « Ethics, reflexivity and "ethically important moments" », (2004) 10-2 *Research. Qualitative Inquiry* 261-280.
- HAAKONSSON, K., « Republicanism », dans Robert E. GOODIN et Philip PETTIT (dir.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1993, p. 568-574.
- HABERMAS, J., « De la tolérance religieuse au droits culturels », *Cités* 2003.13.151-170.
- , « Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State? », dans Jürgen HABERMAS et Joseph Cardinal RATZINGER, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco, Ignatius Press, 2006, p. 19-52.
- , « Religion in the Public Sphere », (2006) 14-1 *European Journal of Philosophy* 1-25.
- , « Qu'est-ce qu'une société «post-séculière?» », *Le Débat* 2008.152.4-15.
- HAICAULT, M., « Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre », (2012) 41 *Rives méditerranéennes*.
- HALLIDAY, S. et B. MORGAN, « I Fought the Law and the Law Won? Legal Consciousness and the Critical Imagination », (2013) 66 *Current Legal Problems* 1-32.
- HASHEMI, N., « Islam and Democracy », dans John L. ESPOSITO et Emad El-Din SHAHIN (dir.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, OUP, 2013.
- HEFNER, R. W., « Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age », (1998) 27 *Annual Review of Anthropology* 83-104.
- HELLY, D., « Le traitement de l'Islam au Canada. Tendances actuelles », (2004) 20-1 *Revue européenne des migrations internationales* 47-73.

- , « La peur de l’Islam », (2015) [En lignes] *SociologieS. Débats, Penser les inégalités*.
- HENNETTE-VAUCHEZ, S., « La burqa, la femme et l’État », (2010) En ligne *Raison publique*.
- HERTOGH, M., « A “European” Conception of Legal Consciousness: Rediscovering Eugen Ehrlich », (2004) 31-4 *Journal of Law and Society*.
- HERVIEU-LEGER, D., « La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation », dans Davie GRACE et Danièle HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- , « Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes », dans Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité*, Sainte-Foy, PUL, 1996.
- HOCHMANN, T., « Ordonnances Dieudonné: un dos d’âne sur la pente glissante », *Grief* 2015.2.97-104.
- HOGG, P. W., « Equality as a Charter Value in Constitutional Interpretation », (2003) 20-2d *SCLR* 113-133.
- HOGG, P. W. et C. F. ZWIBEL, « The rule of Law in the Supreme Court of Canada », (2005) 55 *UTLJ*.
- HOODFAR, H., « More than clothing: veiling as an adaptative strategy », dans Homa HOODFAR et Sheila McDONOUGH (dir.), *The Muslim veil in North America: issues and debates*, Toronto, Women’s Press, 2003, p. 3-40.
- HOULE, F., « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme: la politique canadienne du multiculturalisme », (1999) 31-2 *Sociologie et sociétés* 101-123.
- HOWARD, E., « Islamic Veil bans: the Gender Equality Justification and Empirical Evidence », dans Eva BREMS (dir.), *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 206-217.
- ISRAËL, L., « Question(s) de méthodes. Se saisir du droit en sociologue », (2008) 69-70 *187 Droit et société* 387-395.
- JENSEN, T. G., « To Be “Danish”, Becoming “Muslim”: Contestations of National Identity? », (2008) 34 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 389-409.
- JESTAZ, P., « Source délicieuse. Remarques en cascade sur les sources du droit », *RTDC* 1993.73 et suiv.
- JEZEQUEL, M., « Marion Boyd a tranché...Le tribunal d’arbitrage islamique devrait être autorisé », (2005) 37-3 *Journal du Barreau du Québec*.
- JOPPKE, C., « The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy », (2004) 2 *British Journal of Sociology* 237-257.
- , « Immigration and the Identity of Citizenship: The Paradox of Universalism », (2008) 12-6 *Citizenship Studies* 533-546.
- JOYAU, M., « L’organisation des cultes et des congrégations outre-mer », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- JUTEAU, D., « Quelques réflexions sur le «Le refus de l’ethnique dans la République française» », dans *L’ethnicité et ses frontières*, 2e éd., Montréal, Presses de l’Université de

- Montréal, 2015, p. 115-130.
- JUTEAU, D. et M. MCANDREW, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », (1992) XXIV-2 *Sociologie et sociétés* 161-180.
- KELSEN, H., « Qu'est-ce que la théorie pure du droit? », (1992) 22 *Droit et société* 551-568.
- KENNEDY, D., « A Semiotics of Critique », (2001) 22 *Cardozo Law Review* 1147-1189.
- , « A Left Phenomenological Alternative to the Hart/Kelsen Theory of Legal Interpretation », dans Enrique CACERES, *Problemas contemporaneos de la filosofia del derecho*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2005, p. 371-383.
- KLEINHANS, M.-M. et R. A. MACDONALD, « What is a Critical Legal Pluralism? », (1997) 12-2 *Canadian Journal of Law and Society / Revue canadienne de droit et société* 25-46.
- KLEIN, J. T., « Une taxinomie de l'interdisciplinarité », (2011) 7-1 *Nouvelles perspectives en sciences sociales: revue internationale de systématique complexe et d'études relationnelles* 15-48.
- KOUSSENS, D., « L'État français et l'expression des confessions religieuses: entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle », (2010) 29-3 *Politique et sociétés* 39-60.
- , « Expertise publique sous influence? Rapports publics français et québécois relatifs à l'expression religieuse dans les institutions publiques », (2011) 155 *Archives de sciences sociales des religions* 61-79.
- , « La religion saisie par le droit. Comment l'État laïque définit-il la religion au Québec et en France? », (2011) 52-3 *Recherches sociographiques* 799-820.
- KOUSSENS, D., S. BERNATCHEZ et M.-P. ROBERT, « Le voile intégral: analyse juridique d'un objet religieux », (2014) 29-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne et Droit et Société* 77-92.
- KURKCHIYAN, M., « Perceptions of law and Social Order: A Cross-national Comparison of Collective Legal Consciousness », (2011) 29-2 *Wisconsin International Law Journal* 366-392.
- KYMLICKA, W., « Tester les limites du multiculturalisme libéral? Le cas des tribunaux religieux en droit familial », (2007) 9-1 *Éthique publique*.
- KYRITSIS, D., « Whatever Works: Proportionality as a Constitutional Doctrine », (2014) 34-2 *Oxford Journal of Legal Studies* 395-415.
- LABORDE, C., « Républicanisme critique vs républicanisme conservateur: repenser les «accommodements raisonnables» », (2009) 44-3 *Critique internationale*.
- , « Républicanisme critique et multiculturalisme libéral », dans Sophie GUERARD DE LATOUR (dir.), *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Philosophie, 2013.
- LACROIX, A., L. LALONDE et G. A. LEGAULT, « Les transformations sociales et la théorie normative du droit », (2002) 33 *RDUS*.
- LAFORÉST, G., « L'exil intérieur des Québécois dans le Canada de la Charte », (2007) 16-2 *Constitutional Forum Constitutionnel* 63-70.
- LAMONT, M., S. PENDERGRASS et M. C. PACHUCKI, « Symbolic Boundaries », dans James WRIGHT, *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2e éd., Oxford, Elsevier, 2015.

- LAMONT, M. et A. SWIDLER, « Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing », (2014) 37-2 *Qualitative Sociology* 153-171.
- LAMPRON, L.-P., « Convictions religieuses individuelles versus égalité entre les sexes: ambiguïtés du droit québécois et canadien », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LABEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 207-259.
- LAMPRON, L.-P. et E. BROUILLET, « Le principe de non-hiérarchie entre droits et libertés fondamentaux: l'inaccessible étoile? », (2011) 41 *Revue générale de droit* 93-141.
- LAQUIEZE, A., « N. Roussellier, La force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France au XIXe - XXIe siècles, Paris, Gallimard, 2015 », *Jus Politicum* 16, en ligne : <<http://juspoliticum.com/article/N-Roussellier-La-force-de-gouverner-Le-pouvoir-executif-en-France-XIXe-XXIe-siecles-Paris-Gallimard-2015-1094.html> (page consultée le 9 août 2016)>.
- LASSALLE, D., « French Laïcité and British Multiculturalism: A Convergence in progress? », (2011) 32-3 *Journal of Intercultural Studies* 229-243.
- LAVOIE, B., « Écueils et objectifs partagés entre juristes et sociologues: Réflexions sur le dialogue interdisciplinaire entre le droit et la sociologie », (2014) 29-1 *Canadian Journal of Law and Society / Revue canadienne de droit et société* 93-101.
- , « Dynamiques discordantes dans la régulation de la liberté de religion au Canada », (2015) 4 *Réguler le religieux* 1-20.
- , « La tension sociojuridique entre laïcité et multiculturalisme. Un nouvel obstacle au bijuridisme comme point d'ancrage de la culture juridique québécoise », (à paraître) *Recherches sociographiques*.
- LEACH, B., « Agency and the Gendered Imagination: Women's Actions and Local Culture in Stellerworker Families », (2005) 12-1 *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1-22.
- LEBEL, L. et M. HAGEL, « La proportionnalité dans le droit constitutionnel canadien : un principe unificateur », dans Mario NORMANDIN (dir.), *Proportionnalité et accommodements. Actes des conférences 2010 de la section droit constitutionnel et droits de la personne de l'ABC-Québec*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2010.
- LEBEL, L. et P.-L. LE SAUNIER, « L'interaction du droit civil et de la common law à la Cour suprême du Canada », (2006) 47-2 *CdeD* 179-238.
- LECKEY, R., « Face to face », (2013) 19-6 *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 743-758.
- LECLAIR, J., « Le Code civil des Français de 1804 une transaction entre révolution et réaction », (2002) 36-1 *RJT*.
- , « Réflexions critiques au sujet de la métaphore du dialogue en droit constitutionnel canadien », *Revue du Barreau* 2003.no special sur les 20 ans de la Charte canadienne des droits et libertés.377-420.
- LEFEBVRE, S., « Les dimensions socioreligieuses des débats sur les accommodements raisonnables », dans Marie MCANDREW, Micheline MILOT, Jean-Sébastien IMBEAULT et Paul EID (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique*.

- Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008.
- , « La liberté religieuse modelée par les effets paradoxaux de la modernité », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009, p. 195-212.
- LEFEBVRE, S. et L. G. BEAMAN, « Protéger les relations entre les sexes: la commission Bouchard-Taylor et l'égalité des femmes », (2012) 2-1 *Revue canadienne de recherche sociale / Canadian Journal for Social Research*.
- LEITER, B., « Law and Objectivity », dans *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, OUP, 2004.
- LEMAY, V., « La propension à se soucier de l'autre: promouvoir l'interdisciplinarité comme identité savante nouvelle, complémentaire et utile », dans F. DARBELLAY et T. PAULSEN (dir.), *Au miroir des disciplines/Im Spiegel der Disziplinen. Réflexions sur les pratiques d'enseignement et de recherche inter et transdisciplinaire*, Berne, Peter Lang, 2011, p. 25-47.
- , « Grandeur et misère de la connaissance contemporaine », dans Violaine LEMAY et Frédéric DARBELLAY, *L'interdisciplinarité racontée. Chercher hors frontières, vivre l'interculturalité*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 1-12.
- LEMIEUX, R., « Le catholicisme québécois: une question de culture », (1990) 22 *Sociologie et sociétés* 145-164.
- LEPINARD, É., « Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe », (2005) 39-2 *Cahiers du Genre*.
- LEROUX, G., « L'islamophobie au Québec », *Relations* 2013.763.
- LEROY, Y., « La notion d'effectivité du droit », (2011) 3-79 *Droit et société* 715-732.
- LEVY, C., « Max Weber and Antonio Gramsci », dans Wolfgang MOMMSEN et Jürgen OSTERHAMMEL, *Max Weber and his Contemporaries*, Boston, The German Historical Institute, 1992.
- LIBCHABER, R., « À la croisée des interprétations: le voile et la loi », *RTDC* 2004.2666 et suiv.
- LOCHAK, D., « La notion de discrimination », (2003) 48 *Confluences Méditerranée* 13-23.
- LOMBARD, M., « La CEDH et le port de signes religieux », *DA* 2004.4.
- LORCERIE, F., « La "Loi sur le voile": une entreprise politique », (2008) 68-1 *Droit et société* 53-74.
- LUTERAN, M., « The Lost Meaning of Proportionality », dans Grant HUSCROFT, Bradley W. MILLER et Grégoire WEBBER (dir.), *Proportionality and the Rule of Law. Rights, Justification, Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 21-42.
- LYOTARD, J.-F. et N. BRÜGER, « What about the Postmodern? The Concept of the Postmodern in the Work of Lyotard », *Yale French Studies* 2001.99.77-92.
- MACDONALD, R. A., « L'hypothèse du pluralisme dans les sociétés démocratiques avancées », (2003) 33 *Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke* 135-152.
- MACDONALD, R. A. et A. POPOVICI, « Le catéchisme de l'islamophobie », dans Myriam JEZEQUEL (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, Cowansville, Yvon Blais,

- 2007.
- MACKINNON, C., « Différence et domination. De la discrimination de sexe », dans *Le féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Des Femmes - Antoinette Fouque, Paris, 2005.
- MACLURE, J., « La culture publique commune dans les limites de la raison publique », dans Stéphan GERVAIS, Dimitrios KARMIS et Diane LAMOUREUX (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 87-108.
- , « Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité: l'obligation d'accommodement est-elle équitable? », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LABEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.
- , « Charte des valeurs et liberté de conscience », *Policy Options* 2013.Novembre-Décembre 2013.
- MAHMOOD, S., « Agency, Performativity, and the Feminist Subject », dans Ellen T. ARMOUR et Susan M. ST.VILLE (dir.), *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York, Columbia University Press, 2006.
- MAILLE, C. et D. SALEE, « Quebec, Secularism and Women's Rights. On Feminism and Bill 94 », dans Chantal MAILLE et Daniel SALEE (dir.), *Revealing Democracy. Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2013, p. 11-33.
- MAILLOUX, L., « Une laïcité menacée », dans Normand BAILLARGEON et Jean-Marc PIOTTE (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011.
- MAKELA, F., « Des champs et des clôtures: la métaphore et la recherche interdisciplinaire », dans Violaine LEMAY et Frédéric DARBELLAY (dir.), *L'interdisciplinarité racontée*, Bern, P.I.E. Peter Lang, 2014.
- MALAUURIE, P., « Laïcité, voile islamique et réforme législative. Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 », *La semaine juridique édition générale* 2004.14.607-610.
- MANDAVILLE, P., « Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority », (2009) 35-3 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 491-506.
- MARCOTTE, R., « Muslim Veils: the Dynamics and Paradox of Resistance », dans Michaela MORAVCIKOVA et Lucia GRESKOVA, *Zeny a nabozenstva II - Women and Religions II*, Bratislava, Institute for State-Church Relations, 2008, p. 137-154.
- MARTINEAU, S., « L'éthique en recherche qualitative: quelques pistes de réflexion », (2007) Hors Série-5 *Recherches Qualitatives* 70-81.
- MARZOUKI, N., « «Oui, les musulmans sont en accord avec la République» », *CNRS Le journal* 2015.
- MATHIEU, B., « La dignité de la personne humaine: quel droit? quel titulaire? », *D* 1996.282.
- MATHIEU, C., P. DE HERT et S. GUTWIRTH, « Le port de signes convictionnels par les agents publics », dans Marie-Claire FOBLET et Jean-Philippe SCHREIBER (dir.), *Les assises de l'interculturalité/De Rondetafels van de nterculturaliteit/The Round Tables on Interculturalism*, Bruxelles, Larcier, 2013.

- MAZABRAUD, B., « Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir », (2010) 42-2 *Cités* 127-189.
- MCGINTY, A. M., « Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden », (2007) 30 *Women's Studies International Forum* 474-485.
- MEER, N. et T. MODOOD, « How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », (2012) 33-2 *Journal of Intercultural Studies* 175-196.
- MEUNIER, É.-M. et S. WILKINS-LAFLAMME, « Sécularisation, catholicisme et transformaiion du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », (2011) 52-3 *Recherches sociographiques* 683-729.
- MILCENT, T.-A., « Le défenseur du voile », (2008) 68-1 *Droit et société* 183-198.
- MILOT, J.-R. et R. VENDITTI, « «C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam». Impact de la migration sur l'identité ethnoreligieuse de musulmans d'origine maghrébine », dans Louis ROUSSEAU, *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012.
- MILOT, M., « L'expression des appartenances religieuses à l'école publique compromet-elle la laïcité, l'égalité et l'intégration sociale? », dans Marie MCANDREW, Micheline MILOT, Jean-Sébastien IMBEAULT et Paul EID (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques.*, Montréal, Fides, 2008.
- , « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité », (2009) 146 *Archives de sciences sociales des religions* 61-80.
- , « L'émergence de la notion de laïcité au Québec - Résistances, polysémie et instrumentalisation », dans Paul EID, Pierre BOSSET, Micheline MILOT et Sébastien LEBEL-GRENIER (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 29-73.
- , « Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France », (2013) 34-1 *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville* 16-42.
- MILOT, M. et J. WOEHRLING, « Canada », dans Francis MESSNER (dir.), *Dictionnaire Droit des religions*, Paris, CNRS Dictionnaires, 2010.
- MODOOD, T., « Muslims and the Politics of Difference », (2003) 74-1 *Political Quarterly* 100-115.
- , « Moderate Secularism, Religion as identity and Respect for Religion », (2010) 81-1 *The Political Quarterly* 4-14.
- MÖLLER, K., « Proportionality and Rights Inflation », dans Grant HUSCROFT, Bradley W. MILLER et Grégoire WEBBER (dir.), *Proportionality and the Rule of Law. Rights, Justification, Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- MOON, R., « Religious Commitment and Identity: *Syndicat Northcrest v. Amselem* », (2005) 29 *SCLR*.
- , « Accommodation Without Compromise: Comment on *Alberta v. Hutterian Brethren of Wilson Colony* », (2010) 51-2d *SCLR* 95-130.
- MOREAU, M. T., « La *Charte canadienne des droits et libertés* comme instrument de dialogue entre le tribunal et le législateur », *International Journal of Canadian Studies / Revue*

- internationale d'études canadiennes* 2007.36.319-326.
- MORIN, M., « Des juristes sédentaires? L'influence du droit anglais et du droit français sur l'interprétation du Code civil du Bas Canada », (2000) 60 *Revue du Barreau* 247-386.
- , « Blackstone and the Birth of Quebec's Legal Culture 1765-1867 », dans Wilfrid PREST (dir.), *Re-Interpreting Blackstone's Commentaries A Seminal Text in National and International Contexts*, Oxford, Hart Publishing, 2014.
- MOSSIERE, G., « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec: jeux et enjeux de médiation et de différenciation », (2010) 42-1 *Sociologie et sociétés* 245-270.
- MUSHABEN, J. M., « Women Between a Rock and a Hard Place State Neutrality vs EU Anti-Discrimination Mandates in the German Headscarf Debate », (2013) 14-09 *German Law Journal* 1757-1785.
- NEWMAN, W. J., « The Supremacy of God and the Rule of Law in the Canadian Charter of Rights and Freedoms: A Theologico - Political Analysis », (1986) 16 *RD McGill*.
- NIELSEN, L. B., « Situating Legal Consciousness: Experiences and Attitudes of Ordinary Citizens about Law and Street Harassment », (2000) 34-4 *Law & Society Review* 1055-1090.
- NOOTENS, G., « Penser la diversité: entre monisme et dualisme », dans Bernard GAGNON (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2010.
- NOREAU, P., « Comment la législation est-elle possible? Objectivation et subjectivation du lien social », (2001) 47 *RD McGill* 195-236.
- , « Et le droit, à quoi sert-il? Études des usages étatiques et des fonctions contemporaines du droit », dans Pierre NOREAU (dir.), *Le droit de tout faire: exploration des fonctions contemporaines du droit*, Montréal, Thémis, 2008.
- , « De la force symbolique du droit », dans Catherine THIBIERGE (dir.), *La force normative. Naissance d'un concept*, Paris/Bruxelles, LGDJ/Bruylant, 2009.
- , « Référents religieux et rapport à la normativité: asymétrie des rapports au droit », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009.
- OKIN, S. M., « Is Multiculturalism Bad for Women? », *Boston Review* 1997.7-24.
- , « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », (1998) 108-4 *Ethics* 661-684.
- OST, F. et M. VAN DE KERCHOVE, « De la scène au balcon: d'où vient la science du droit », dans J. CHAZEL et Jacques COMMAILLE (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, Droit et société, 1991.
- PAILLE, P., « L'analyse par théorisation ancrée », (1994) 23 *Cahiers de recherche sociologique*.
- , « Les conditions de l'analyse qualitative », (2011) [En ligne] *SociologieS. La recherche en actes, Champs de recherche et enjeux de terrain*.
- PAREKH, B., « The concept of national identity », (1995) 21-2 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 255-268.

- , « Moral Monism », dans *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard, Harvard University Press, 2000.
- PELISSE, J., « A-t-on conscience du droit? Autour des Legal Consciousness Studies », (2005) 59-2 *Genèses* 114-130.
- PICARD, E., « La fonction de l'ordre public dans l'ordre juridique », dans Marie-Joëlle REDOR (dir.), *L'ordre public : ordre public ou ordres publics? Ordre public et droits fondamentaux*, coll. Droit et Justice, n°29, Bruxelles, Bruylant, 2001.
- PIERRE, M., « Les facteurs d'exclusion faisant obstacle à l'intégration socioéconomique de certains groupes de femmes immigrées au Québec: un état des lieux », (2005) 17-2 *Nouvelles pratiques sociales* 75-94.
- PORTER, Y., « Face, visage », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- PORTIER, P., « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », dans Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 1-23.
- , « L'Église catholique face au modèle français de laïcité. Histoire d'un ralliement », (2005) 129 *Archives de sciences sociales des religions* 117-134.
- , « Laïcité: la fin de l'exception française? », (2008) 342-1 *Cahiers français* 55-63.
- , « L'essence religieuse de la modernité politique. Éléments pour un renouvellement de la théorie de la laïcité », dans Jacqueline LAGREE et Philippe PORTIER (dir.), *La modernité contre la religion?*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 6-25.
- , « «Modernités plurielles?» Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties occidentales », dans Micheline MILOT, Philippe PORTIER et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 241-271.
- , « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2013.277.25-47.
- , « Les laïcités à l'épreuve de la «deuxième modernité» », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- POSTEMA, G. J., « Philosophy of the Common Law », dans Jules L. COLEMAN, Kenneth Einar HIMMA et Scott J. SHAPIRO (dir.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, OUP, 2004.
- POUPART, J., « L'entretien de type qualitatif: considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques », dans Jean POUPART, Jean-Pierre DESLAURIERS, Lionel-Henri GROULX, Anne LAPERRIERE, Robert MAYER et Alvaro PIRES (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin, 1977.
- PRELOT, P.-H., « La laïcité de l'école publique », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, 2013, p. 1755-1774.
- , « L'aménagement juridiquement de la liberté de religion: principes », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français*

- des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, p. 719-728.
- , « La neutralité religieuse de l'État », dans *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, p. 691-718.
- , « L'enseignement privé confessionnel primaire et secondaire », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHRLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- RACINE, J., « Vers la laïcité scolaire », dans Marie MCANDREW, Micheline MILOT, Sébastien IMBEAULT et Paul EID (dir.), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, 2008.
- REBER, B., « Pluralisme moral: les valeurs, les croyances et les théories morales », (2005) 49 *Archives de Philosophie du droit* 21-46.
- REDOR-RICHOT, M.-J., « Laïcité et principe de non-discrimination », (2005) 4 *Cahiers de recherche sur les droits fondamentaux* 87-98.
- REITZ, J. C., « How to do comparative law? », (1998) 46 *American Journal of Comparative Law* 617-636.
- RENAN, E., « Qu'est-ce qu'une nation? », dans Philippe FOREST (dir.), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale*, Paris, Pierre Bordas et fils, coll. Littérature vivante, 1991.
- RIASSETTO, I., « Discrimination religieuse », dans Francis MESSNER (dir.), *Dictionnaire Droit des religions*, Paris, CNRS Éditions, 2011.
- RILES, A., « Wigmpore's Treasure Box : Comparative Law in the Era of Information », (1990) 40-1 *Harvard International Law Journal* 221-283.
- RINALDO, R., « Muslim women, middle class habitus, and modernity in Indonesia », (2008) 2-1 *Contemporary Islam* 23-39.
- RINGELHEIM, J., « Rights, religion and the public sphere: the European Court of Human Rights in search of a theory? », dans Lorenzo ZUCCA et Camil UNGUREANU (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- RIVERO, J., « La notion juridique de laïcité », *D.* 1949.chronique XXXIII.137-140.
- , « note sous CE, Ass. Avis n°346.893, 27 novembre 1989, Port des signes d'appartenance religieuse dans les établissements d'enseignement public », *RFDA* 1990.
- ROACH, K., « Constitutionnal and Common Law Dialogues Between the Supreme Court and Canadian Legislature », (2001) 80 *Canadian Bar Review* 481-533.
- ROBERT, J., « La liberté religieuse », (1994) 46-2 *Revue Internationale de droit comparé* 629-644.
- ROCHER, F. et B. W. WHITE, « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien », (2014) 49 *Institut de recherche en politiques publiques* 1-44.
- ROCHER, G., « Pour une sociologie des ordres juridiques », (1988) 28-1 *CdeD* 91-120.
- , « Les «phénomènes d'internormativité»: faits et obstacles », dans Jean-Guy BELLEY (dir.), *Le droit soluble: contributions québécoise à l'étude de l'internormativité*, Paris, LGDJ, 1996.

- ROLAND, S., « L'ordre public et l'État. Brèves réflexions sur la nature duale de l'ordre public », dans Charles-André DUBREUIL (dir.), *L'ordre public*, coll. Actes & Études, Paris, Cujas, 2013.
- ROLLAND, P., « Qu'est-ce qu'un culte aux yeux de la République? », (2005) 129 *Archives de sciences sociales des religions* 51-63.
- ROSENFELD, M., « Secularism as One Conception of the Good Among Many in a Post-Secular Constitutional Policy », dans Susanna MANCINI et Michel ROSENFELD (dir.), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford, OUP, 2014.
- ROSE, N., P. O'MALLEY et M. VALVERDE, « Governmentality », (2006) 2 *Annual Review of Law and Social Science* 83-104.
- ROUSSEAU, D., « Les tourments juridiques des ordonnances *Dieudonné* », (2014) 51 *Gazette du Palais*.
- ROUSSEAU, L., « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec », dans Louis ROUSSEAU, *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012.
- ROY, O., « Islamic Terrorist Radicalisation in Europe », dans Samir AMGHAR, Amel BOUBEKEUR et Micheal EMERSON (dir.), *European Islam Challenges for Society and Public Policy*, Brussels, Centre for European Policy Studies, 2007.
- RUNZO, J., « Pluralism and Relativism », dans *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010.
- RYDER, B., « State Neutrality and Freedom of Conscience and Religion », (2005) 29 *SCLR*.
- , « The Canadian Conception of Equal Religious Citizenship », dans Richard MOON (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2008, p. 87-109.
- SARAT, A. et T. KEARNS, « Beyond the Great Divide: Forms of Legal Scholarship and Everyday life », dans Austin SARAT et Thomas KEARNS (dir.), *Law in Everyday Life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- SARIS, A., « La mobilisation du droit par les forces religieuses au Canada et ses fondements », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.
- SAVOIE-ZAJC, L., « L'entrevue semi-dirigée », dans Benoît GAUTHIER (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, Québec, PUQ, 2003, p. 293-316.
- , « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide? », (2007) Hors Série-5 *Recherches Qualitatives* 99-111.
- SCHNAPPER, D., « La citoyenneté: perspectives historiques et théoriques. La conception de nation, Citoyenneté et société », *Les Cahiers Français* 1997.281.50 et suiv.
- , « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les démocraties providentielles », (2005) 131 *Archives de sciences sociales des religions* 9;26.
- SCHNEIDERMAN, D., « Associational Rights, Religion and the Charter », dans Richard MOON (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2008.
- SCHWARTZ, R., « Du Palais-Royal à la commission Stasi », *Droit et Société* 2008.68.
- SCOTT, J. W. et É. VARIKAS, « Genre: une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers*

- du GRIF 1988.37-38.125-153.
- SEILLER, B., « La censure a toujours tort », *AJDA* 2014.129.
- SEYMOUR, M., « On Redefining the Nation », (1999) 82-3 *Monist* 411-445.
- SILBEY, S. S., « After Legal Consciousness », (2005) 1 *Annual Review of Law and Social Science* 323-368.
- , *Legal culture and cultures of legality*, John HALL, Laura GRINDSTAFF et MingCheng LO (dir.), London & New York, Routledge, 2010.
- SILBEY, S. S. et P. EWICK, « Devant la loi: la construction sociale du juridique », dans KOURILSKY-AUGEVEN (dir.), *Socialisation juridique et conscience du droit: attitudes individuelles, modèles culturels et changement social*, Paris, LGDJ, 1997, p. 3357.
- SOSSIN, L., « The “Supremacy of God”, Human Dignity and the Charter of Rights and Freedoms », *Revue de Droit de l’Université du Nouveau-Brunswick* 2003.52.
- STACKHOUSE, J. G., « Religious Diversity, Secularization, and Postmodernity », dans Chad MEISTER (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, OUP, 2010.
- STATHAM, P. et J. TILLIE, « Muslims in their European Societies of settlement: a comparative agenda for empirical research on socio-cultural integration across countries and groups », (2016) 42-2 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 177-196.
- STEINBACH, M. et N. GRENIER, « “Nous autres aussi on aimerait ça garder notre culture”: les attitudes des élèves d’origine québécoise envers les élèves issus de l’immigration », (2013) 48-1 *McGill Journal of Education / Revue des sciences de l’éducation de McGill* 183-202.
- TAMANAH, (Brian Z.), « A Socio-Legal Methodology for the Internal/External Distinction: Jurisprudential Implications », (2006) 75 *Fordham Law Review* 1255-1274.
- TAYLOR, C., « La politique de reconnaissance », dans *Le multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs Flammarion, Paris, 1994.
- , « Modes of Secularism », dans Rajeev BHARGAVA (dir.), *Secularism and its Critics*, New Delhi, OUP, 1998.
- , « Interculturalism or multiculturalism? », (2012) 38-4-5 *Philosophy and Social Criticism*.
- THERIAULT, B., « La sociologie, mise en abîme: essai avec la participation non autorisée de Milan Kundera », (2014) 9-1 *Eurostudia* 41-50.
- TOELLE, H., « Vêtements », dans Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 906-907.
- TREMBLAY, L. B., « Le normatif et le descriptif en théorie du droit », (2002) 33 *Revue de droit de l’Université de Sherbrooke* 71-95.
- , « Les signes religieux à l’école: Réflexions sur le rapport Stasi et les accommodements raisonnables », (2004) 48 *Archives de Philosophie du droit*.
- , « The Legitimacy of Judicial Review: The Limits of Dialogue Between Courts and Legislatures », (2005) 3-4 *International Journal of Constitutional Law* 617-648.
- , « Le fondement normatif du principe de proportionnalité en théorie constitutionnelle », dans Luc B. TREMBLAY et Grégoire C.N. WEBBER (dir.), *Les limitations des droits de la Charte: essais critiques sur l’arrêt R. c. Oakes/The Limitation of Charter*

- Rights: Critical Essays on R. v. Oakes*, Montréal, Thémis, 2009.
- , « Religion, tolérance et laïcité: le tournant multiculturel de la Cour suprême », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009, p. 213-262.
- , « The Bouchard-Taylor Report on Cultural and Religious Accommodation: Multiculturalism by Any Other Name? », (2010) 15-1 *Review of Constitutional Studies/Revue d'études constitutionnelles*.
- , « Le positivisme juridique versus l'herméneutique juridique », (2012) 46 249 *Revue juridique Thémis* 249-292.
- , « Le principe de proportionnalité dans une société démocratique égalitaire, pluraliste et multiculturelle », (2012) 57-3 *RD McGill* 429-471.
- TREMBLAY, L. B. et G. C. N. WEBBER, « Introduction: la fin de Oakes? », dans Luc B. TREMBLAY et Grégoire WEBBER (dir.), *Les limitations des droits de la Charte: essais critiques sur l'arrêt R. c. Oakes/The Limitation of Charter Rights: Critical Essays on R. v. Oakes*, Montréal, Éditions Thémis, 2009.
- TRIANDAFYLLIDOU, A., T. MODOOD et N. MEER, « Introduction: Diversity, Integration, Secularism and Multiculturalism », dans Anna TRIANDAFYLLIDOU, Tariq MODOOD et Nasar MEER (dir.), *European Multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburg, 2012, p. 1-29.
- TRIBALAT, M., « Le nombre de musulmans en France: qu'en sait-on? », dans Y.-C. ZARKA (dir.), *L'islam en France*, Paris, PUF, 2004.
- TROM, D., « Weber et Hart: de l'ordre juridique à l'ordre normatif », dans Jean-Philippe HEURTIN et Nicolas MOLFESSIS (dir.), *La sociologie du droit de Max Weber*, Paris, Dalloz, 2006.
- TYLER, T., « Why People Obey the Law », dans Simon HALLIDAY et Patrick SCHMIDT (dir.), *Conducting Law and Society Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- VENEL, N., « Variations subjectives sur une même citoyenneté. Bricolages identitaires chez les jeunes Français d'origine maghrébine », dans Maryse POTVIN, Paul EID et Nancy VENEL (dir.), *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, Montréal, Athéna Éditions, 2007.
- VOYE, L., « Secularization in a Context of Advanced Modernity », (1999) 60-3 *Sociology of Religion*.
- WATSON, W., « Types of Pluralism », (1990) 73-3 *The Monist* 350-366.
- WEBBER, G. C. N., « La disposition limitative de la Charte canadienne: une invitation à définir les droits et libertés aux contours indéterminés », dans Luc B. TREMBLAY et Grégoire C.N. WEBBER (dir.), *La limitation des droits de la Charte: Essais critique sur l'arrêt R. c. Oakes / The Limitation of Charter Rights: Critical Essays on R. v. Oakes*, Montréal, Thémis, 2009.
- WEIL, P., « Why the French Laïcité is Liberal », (2009) 30-6 *Cardozo Law Review* 2699-2714.
- , « Headscarf versus Burqa: Two French Bans with Different Meanings », dans Susanna MANCINI et Michel ROSENFELD (dir.), *Constitutional Secularism in an Age of*

- Religious Revival*, Oxford, OUP, 2014.
- WEINSTOCK, D., « Moral Pluralism », dans Edward CRAIG (dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 6, London & New York, 1998.
- , « Building Trust in Divided Societies », (1999) 7-3 *The Journal of Political Philosophy* 287-307.
- , « La “crise” des accommodements raisonnables au Québec: hypothèses explicatives », (2007) 9-1 *Éthique publique*.
- , « Réflexions critiques sur le rapport Bouchard-Taylor », dans Jean-François GAUDREAU-DESBIENS (dir.), *Le droit, la religion et le «raisonnable». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, 2009, p. 94-112.
- , « Laïcité ouverte et laïcité stricte? Une critique de la *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste* », dans Normand BAILLARGEON et Jean-Marc PIOTTE (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011.
- WERNER, M. et B. ZIMMERMANN, « Penser l’histoire croisée: entre empirie et réflexivité », dans Micheal WERNER et Bénédicte ZIMMERMANN (dir.), *De la comparaison à l’histoire croisée*, Paris, Seuil, 2004.
- WILLAIME, J.-P., « La sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », (2006) 47-4 *Revue française de sociologie* 755-783.
- , « La prédominance européenne d’une laïcité de reconnaissance des religions », dans Jean BAUBEROT, Micheline MILOT et Philippe PORTIER (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2014.
- WILLIAMS, M. S., « The Politics of Fear and the Decline of Multiculturalism », dans John Erik FOSSUM, Johanne POIRIER et Paul MAGNETTE (dir.), *The Ties that Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2009, p. 53-76.
- WOEHLING, J.-M., « Définition juridique de la religion », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- , « Droit constitutionnel et droit international », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, 2e éd., Paris, LexisNexis, 2013.
- , « La laïcité de l’État », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, p. 605-640.
- , « Les principes fondamentaux du droit des religions », dans Francis MESSNER, Pierre-Henri PRELOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
- , « La liberté de religion est-elle reconnue en droit constitutionnel français? », dans *Droit et religion en Europe. Études en l’honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.
- WOEHLING, J., « L’obligation d’accommodement raisonnable et l’adaptation de la société à la

- diversité religieuse », (1997) 43 *RD McGill*.
- , « La place de la religion dans les écoles publiques du Québec », (2007) 41 *Revue juridique Thémis*.
- , « L'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony* (2009) - Quand la Cour suprême s'efforce de restreindre les accommodements en matière religieuse », dans Mario NORMANDIN (dir.), *Proportionnalité et accommodements. Actes des conférences 2010 de la section droit constitutionnel et droits de la personne de l'ABC-Québec*, Cowansville, Édition Yvon Blais, 2010.
- , « Quand la Cour suprême s'applique à restreindre la portée de la liberté de religion: l'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony* », (2011) 45 *Revue juridique Thémis* 11-41.
- WOHLRAD-SAHR, M., « Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States », dans Karin VAN NIEUWKERK (dir.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 71; 82.
- ZUCCA, L., « Law v. religion », dans Lorenzo ZUCCA et Camil UNGUREANU (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Rapports, autres documents et documents web

- ADAMS, M., *Les musulmans au Canada: les résultats de l'enquête 2007 d'Environics*, Ottawa, Statistiques Canada, en ligne : <<http://www.horizons.gc.ca/fra/contenu/les-musulmans-au-canada-les-r%C3%A9sultats-de-l%E2%80%99enqu%C3%AAt-e-2007-d%E2%80%99environics>>.
- ANTONIUS, R., *Les représentations des Arabes et des musulmans dans la grande presse écrite du Québec*, Rapport de recherche, Ottawa, Patrimoine Canada, 2008.
- AST, F., « La capacité de l'Europe à accommoder les autres cultures: la diabolisation de l'interculturalisme? Symposium international sur l'interculturalisme » (25 mai 2011).
- BASTARACHE, M., *Le bijuridisme au Canada*, coll. *L'harmonisation de la législation fédérale avec le droit civil de la province de Québec et le bijuridisme canadien* (Fascicule n°1), Ottawa, Ministère de la Justice du Canada / Department of Justice Canada, 2001.
- BELAIR-CIRINO, M., « Le Conseil du statut de la femme se range dans le camp pro-charte. L'organisme émettra cependant des réserves sur l'interdiction de porter des signes religieux ostentatoires », *Le Devoir* (25 janvier 2014).
- BERGER, F., « Élève expulsée de son école parce qu'elle portait le foulard islamique », *La Presse*, sect. A1 (9 septembre 1994).
- , « L'élève au voile islamique ira dans une autre école », *La Presse*, sect. A3 (10 septembre 1994).
- BERNARD, P., « Foulard à l'école: la réalité cachée derrière les chiffres officiels », *Le Monde*, éd. 11 décembre 2003.
- , « Trois enseignants sur quatre veulent l'interdiction des signes religieux », *Le Monde*, éd. 5 février 2004.

- BOSSET, P., *Pratique et symboles religieux. Quelles sont les responsabilités des institutions?*, Montréal, CDPDJ, 2000.
- BOUCHARD, G. et C. TAYLOR, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de commission, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.
- BOYD, M., *Résolution des différends en droit de la famille. Pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion.*, Toronto, Assemblée législative de l'Ontario, 2004.
- BRIAND, A., *Rapport fait au nom de la commission relative à la séparation des églises et de l'État*, Paris, Assemblée nationale, 1905.
- CDPDJ, *Le pluralisme religieux au Québec: un défi d'éthique sociale*, Montréal, 1995.
- , *Les symboles et rituels religieux dans les institutions publiques*, Montréal, CDPDJ, 1999.
- , *Droit et religion: de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif?*, 2006.
- , *Document de réflexion: La Charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public*, Montréal, CDPDJ, 2008.
- , *Mouvement laïque québécois et C.T. c. Ville de Montréal-Arrondissement de Verdun*, 2008.
- , *Avis sur les directives de la Régie de l'assurance maladie du Québec en matière d'accommodement raisonnable*, Montréal, 2010.
- . *Commentaires sur le document gouvernemental Parce que nos valeurs, on y croit. Orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodements religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'État*, 16 octobre 2013.
- CHERIFI, H., *Application de la Loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics*, Ministère de l'Éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, 2005.
- COMITE SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, *Le fait religieux dans les écoles privées du Québec*, Québec, Ministère de l'Éducation, du Sport et du Loisir, 2012.
- CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public*, coll. L'intérêt général EDCE, Paris, 1999.
- , *Un siècle de laïcité. Rapport public: jurisprudence et avis.*, Paris, 2004.
- CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Réflexion sur la question du port du voile à l'école*, Québec, 1995.
- , *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, Québec, 2007.
- , *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, Québec, 2011.
- CROP, *Étude à l'occasion du 30e anniversaire du rapatriement de la constitution*, Montréal, CROP, 2011.
- DEBRE, J.-L., *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port de signes religieux à l'école*, Paris, Assemblée nationale, 2003.
- EID, P., *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes: la cohabitation est-elle possible?*, Montréal, CDPDJ, 2006.

- , *Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées: résultats d'un «testing» mené dans le grand Montréal*, Montréal, CDPDJ, 2012.
- FEDERATION DES FEMMES DU QUEBEC, *Charte des «valeurs québécoises»: Premières réactions de la FFQ*, 2013.
- FORCIER, M. *Le hijab dans le débat sur le projet de loi 60: analyse de la mobilisation de l'égalité de genre comme stratégie de construction et de contrôle des frontières nationales*, Manuscrit, 2016.
- HAUT CONSEIL A L'INTEGRATION, *Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et intégration dans la cité*, Paris, République française, 1997.
- , *L'Islam dans la République*, Paris, République française, 2000.
- JOURNET, P., « Charte de la laïcité: «Indispensable» contre l'intégrisme », *La Presse* (11 janvier 2014).
- LABELLE, M. et F. ROCHER, « Les limites indépassables de l'interculturalisme en contexte canadien: un chemin semé d'embûches », *Symposium international sur l'interculturalisme* (25 mai 2011).
- LA PRESSE CANADIENNE, « Québec verse 16 140\$ pour démontrer qu'une passoire n'est pas un signe religieux », *La Presse* (avril 2016).
- LEUPRECHT, P., « Le dialogue interculturel, indispensable dans une société pluriculturelle. Regards croisés Canada/Québec-Europe », *Symposium international sur l'interculturalisme* (25 mai 2011).
- MACHELON, J.-P., *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris, Ministère de l'Intérieur, 2006.
- , *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris, Ministère de l'Intérieur, 2006, en ligne : <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/religions-france/panorama-religieux.shtml>>.
- MENSKI, W. *Legal Pluralism as a Global Irritant of Critical Relevance: MM vs. POP*, 2011.
- MULTANI, B. S. *Appelants Factum N° 30322*, Cour suprême du Canada / Supreme Court of Canada, 10 janvier 2005.
- MYLES, B., « Derrière le kirpan. Le jugement de la Cour suprême pose la question de l'intégration des minorités culturelles », *Le Devoir*, éd. 4 mars 2006.
- NGUYEN, M., « Hijab en cour: la juge veut faire rejeter les plaintes », *Le Journal de Montréal* (mai 2016), en ligne : <<http://www.journaldemontreal.com/2016/05/10/une-juge-veut-eviter-une-enquete-contre-elle>> (page consultée le 6 juin 2016).>.
- OUESLATI, B., M. LABELLE et R. ANTONIUS, *Incorporation citoyenne des Québécois d'origine arabe: conceptions, pratiques et défis*, 30, Université du Québec à Montréal, Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, 2006.
- POTVIN, M., *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables*, Rapport remis à M. Gérard Bouchard et à M. Charles Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2008.
- PRATTE, A., « L'inquiétude », *La Presse*, sect. A27 (mai 2006).

- REROLLE, R., « Trois foulards contre la “sérénité laïque” », *Le Monde*, éd. 7 novembre 1989.
- SINGH, S. *Eugen Ehrlich’s « living law » and its Legacy for Legal Pluralism*, Draft paper. Electronic copy available at: <http://ssrn.com/abstract=1660606>.
- STASI, B., *Laïcité et République. Rapport de la Commission de réflexion sur l’application du principe de laïcité dans la République*, Rapport de commission, Paris, 2003.
- STATISTIQUES CANADA, *Enquête nationale auprès des ménages*, 2011, en ligne : <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-fra.cfm#a8>.
- TEISCEIRA-LESSARD, P., « Une juge refuse d’entendre une plaignante portant le hijab », *La Presse* (février 2015), en ligne : http://plus.lapresse.ca/screens/3b468a42-5bf9-4163-8188-9967a45f33fe|_0.html (page consultée le 6 juin 2016).
- WILKINS-LAFLAMME, S., *Les religions au Canada: bref portrait statistique*, Montréal, Centre d’études ethniques des universités montréalaises, 2014.
- WILLAIME, J.-P., « Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue », *Symposium international sur l’interculturalisme* (2011).
- Conférence mondiale des Nations Unies sur les droits de l’Homme*, Texte de la Déclaration alors adoptée disponible à : http://www.unhcr.ch/french/html/menu5/wchr_fr, 1993.
- La laïcité aujourd’hui. Rapport d’étape*, Paris, Commission nationale consultative des droits de l’homme, 2003.
- Rapport d’information fait en application de l’article 145 du Règlement au nom de la mission d’information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*, Paris, Assemblée nationale, 2010.
- Communication n°1852/2008*, Comité des droits de l’homme de l’ONU, 2012.
- Fiche synthèse sur l’immigration et la diversité ethnoculturelle au Québec*, Québec, Immigraïton, Diversité et Inclusion, 2015, en ligne : http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/FICHE_syn_an2014.pdf (page consultée le 6 juin 2016).
- Guide de présentation des mémoires et des thèses de l’Université de Montréal*, Montréal, Faculté des études supérieures et postdoctorales, 2015, en ligne : <http://www.fesp.umontreal.ca/fileadmin/Documents/Cheminement/GuidePresentationMemoiresTheses.pdf> (page consultée le 3 juin 2016).
- L’immigration permanente au Québec selon les catégories d’immigration et quelques composantes. 2010-2014.*, Québec, Immigraïton, Diversité et Inclusion, 2015, en ligne : http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits_categories_2010-2014.pdf (page consultée le 6 juin 2016).
- « Ahuntsic-Cartierville dit non à une mosquée », *Le Devoir* (juin 2016), en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/montreal/472696/ahuntsic-cartierville-dit-non-a-une-mosquee> (page consultée le 6 juin 2016).

ANNEXE A
L'affaire des foulards (1989-2004)

1989 : L'affaire

Le 18 septembre 1989, trois jeunes filles âgées 13 et 14 ans, Samira, Fatima et Leila, se font expulser par le principal du Collège Gabriel-Havez de Creil, M. Ernest Charnière⁹⁶². La raison inscrite sur le carnet de correspondance⁹⁶³ est la suivante: « Ne peut être acceptée en cours à cause de son foulard »⁹⁶⁴. Évoquant le caractère laïc des institutions publiques, le principal du Collège refuse d'autoriser la réintégration des trois élèves à moins que celles-ci ne consentent à retirer leur foulard islamique. Cette « affaire des foulards » suscita un débat public d'une importance considérable au cours des mois d'octobre et de novembre 1989, tant médiatique qu'intellectuel. Rapidement, les intellectuels français se divisent en deux « camps », adoptant des positions fermement opposées. Un premier groupe publie un manifeste le 27 octobre 1989, intitulé *Profs, ne capitulons pas !*, appuyant résolument l'interdiction du port de signes religieux dans les écoles⁹⁶⁵. On y mentionne que le principe de laïcité est constitutif de l'école républicaine française et que la négociation avec l'expression du religieux signifie une capitulation. Dénonçant le droit à la différence, qui est « un piège, voire un esclavage », les auteurs défendent plutôt une position de laïcité stricte, où les élèves doivent « avoir le plaisir

⁹⁶² Raphaëlle REROLLE, « Trois foulards contre la "sérénité laïque" », *Le Monde*, éd. 7 novembre 1989; D. MCGOLDRICK, préc., note 601, p. 65; J. BAUBEROT et M. MILOT, préc., note 533, p. 293.

⁹⁶³ Le rôle du carnet de correspondance est d'assurer des contacts fréquents entre la famille de l'élève et l'école. Voir <http://www.imprimeur-ile-de-france.com/pdf/bibliotheque.pdf> (page consultée le 12 avril 2014).

⁹⁶⁴ R. REROLLE, préc., note 962.

⁹⁶⁵ E. BADINTER, R. DEBRAY, A. FINKIELKRAUT et C. KINTZLER, préc., note 84. Les cosignataires sont Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay et Catherine Kintzler.

d'abandonner leurs origines » afin d'éviter la « destruction de l'école » et que le foulard ne devienne le « Munich de l'école républicaine »⁹⁶⁶.

Quelques jours plus tard, le 9 novembre 1989, un contre-manifeste est publié, afin de présenter une position opposée, intitulé *Pour une laïcité ouverte*, dénonçant l'expulsion des élèves⁹⁶⁷. En défendant une laïcité inclusive et reconnaissante des différences, les auteurs soulignent la contradiction entre l'inclusion sous-jacente à l'idée de laïcité et l'exclusion effective des élèves, qui enfreint selon eux le principe d'égalité⁹⁶⁸. Le respect des différences au sein de la République et la lutte à l'exclusion évite de fournir un terreau fertile « aux intégrismes et au Front national » et de consacrer un « Vichy de l'intégration des immigrés »⁹⁶⁹. Les termes initiaux préconisés dans ce débat soulignent une fermeté activant des références mémorielles et symboliques fortes, ce qui contribue à durcir les positions par la suite.

Années 1990 : le débat prend forme

Le contexte social français du début des années 1990 est marqué par une actualité internationale traversée par des conflits et des turbulences reliés à des questions de nature religieuse. Ce qui semble distinguer le contexte français des autres sociétés européennes tient non seulement à l'intensité, mais surtout à la longévité de la publicité associée à ce débat, de

⁹⁶⁶ *Id.*. Les accords de Munich conclus en 1938 par plusieurs pays européens, dont la France, visaient à régler la crise des Sudètes, mais se sont soldés indirectement par une montée en puissance du régime nazi.

⁹⁶⁷ (Joelle) BRUNNERIE-KAUFFMANN, Harlem DESIR, René DUMONT, Gilles PERRAULT et Alain TOURRAINE, « Pour une laïcité ouverte », *Politis* 1989.79. Les cosignataires sont Joëlle Brunerie-Kauffmann, Harlem Désir, René Dumont, Gilles Perrault et Alain Touraine.

⁹⁶⁸ *Id.*

⁹⁶⁹ *Id.*. La référence au régime de Vichy vise à souligner le sort tragique qui a été réservé aux juifs sous le gouvernement du maréchal Pétain.

1989 à 2004⁹⁷⁰. En plus des mouvements sociaux et politiques qui s'approprient les termes de la controverse, notamment *Ni putes ni soumises*⁹⁷¹ et le Front national, la production dite « intellectuelle » est considérable sur ce sujet vers la fin des années 1990 et le début des années 2000, ce qui contribue à durcir les positions.

Deux rapports produits par le Haut Conseil à l'intégration (« HCI »), en 1997 et en 2000⁹⁷², qui, tout en soulignant les contextes d'insécurité et de violence vécus dans certains quartiers urbains, appellent à respecter le cadre juridique défini par le Conseil d'État en 1989. On y précise que « la neutralité religieuse de l'école n'implique pas d'effacer toute manifestation d'appartenance à un culte ou d'adhésion à une foi, mais au contraire d'assurer à chaque élève l'égalité de protection de l'institution scolaire »⁹⁷³. D'ailleurs, le rapport *L'Islam dans la République* mentionne que pour répondre aux inquiétudes que peuvent susciter l'expression du religieux et la gestion de la diversité religieuse, le HCI souligne la pertinence d'« une action d'envergure menée par le ministère de l'Éducation nationale sous forme de séminaire d'information et de formation des équipes enseignantes aux fins de faire connaître et comprendre l'état du droit et de la jurisprudence »⁹⁷⁴. Ce rapport suggère également des mesures d'accommodements afin de concilier les différences religieuses et de respecter le principe d'égalité, qui interdit toute forme de discrimination, dans l'optique générale d'une

⁹⁷⁰ V. AMIRAUX, préc., note 185, 280.

⁹⁷¹ *Ni putes ni soumises* est un mouvement féministe fondé en 2002 et aussi associé au livre *Ni putes ni soumises* de Fadela Amara, paru en 2003, qui critique les situations de violence dans certains quartiers de la capitale française. Le mouvement est aussi reconnu pour s'être opposé radicalement à la pression pouvant être faite sur les jeunes femmes concernant le port du foulard islamique.

⁹⁷² HAUT CONSEIL A L'INTEGRATION, *Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et intégration dans la cité*, Paris, République française, 1997; HAUT CONSEIL A L'INTEGRATION, préc., note 113.

⁹⁷³ HAUT CONSEIL A L'INTEGRATION, préc., note 113, p. 73.

⁹⁷⁴ *Id.*, p. 74.

vision « pragmatique d'envisager les réponses susceptibles d'être apportées aux demandes des élèves »⁹⁷⁵. Quant à lui, le *Rapport fait au nom de la Mission d'information sur la question du port de signes religieux à l'école*, le rapport Debré, recommande l'interdiction du port de signes religieux au nom de la laïcité de l'école publique, y voyant une « manifestation du communautarisme »⁹⁷⁶. Dans ce rapport, l'école doit être exempte de toute manifestation religieuse, en concordance avec la construction historique de la laïcité française⁹⁷⁷.

Début des années 2000 : vers l'adoption d'une loi

Durant le débat public fortement médiatisé au cours de l'automne 2003, le pourcentage d'appuis à une loi d'interdiction augmente considérablement. Cependant, dans le milieu de l'éducation, des quatre organisations syndicales, trois se prononcent officiellement contre l'adoption d'une telle loi⁹⁷⁸. Les sondages menés à l'hiver 2004 démontrent en ce sens un décalage entre les enseignants et les organisations syndicales⁹⁷⁹. Dans la société civile, c'est certainement le *Comité 15 mars et libertés* qui est le plus actif au cours de la période 2003-2004, étant ouvertement contre une loi d'interdiction, y voyant une mesure d'exclusion injustifiée⁹⁸⁰. Le 9 décembre 2003, deux jours avant la publication officielle du rapport Stasi, le président Jacques Chirac prononce un discours confirmant l'intention du gouvernement français d'adopter une loi d'interdiction concernant le port de signes religieux dans les écoles publiques. Tout en rappelant l'importance du principe de la laïcité pour les « valeurs

⁹⁷⁵ *Id.*, p. 75.

⁹⁷⁶ J.-L. DEBRE, préc., note 689, p. 71.

⁹⁷⁷ *Id.*, p. 45.

⁹⁷⁸ J. R. BOWEN, préc., note 91, p. 125.

⁹⁷⁹ P. BERNARD, préc., note 214.

⁹⁸⁰ Claire De CALEMBERT, « La fabrique du droit entre le juge administratif et le législateur. La carrière juridique du foulard islamique (1989-2004) », dans Jacques COMMAILLE et Martine KALUSZYNSKI (dir.), *La fonction politique de la justice*, Paris, La Découverte, 2007.

communes de la République », le Président souligne l'importance de lutter contre toutes les « dérives communautaristes » qui « menacent et testent la République »⁹⁸¹. Ces prises de position divergentes adoptées au cours de la période 1989 à 2003, et mises en l'avant de manière sociale, politique ou juridique, servent de motifs à la création de la *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (« commission Stasi »). Celle-ci a pour mandat de clarifier l'application du principe de laïcité dans la République du XXI^e siècle et fait en ce sens plusieurs recommandations, dont l'adoption d'une loi interdisant le port de signes religieux dans les établissements scolaires.

⁹⁸¹ Discours du 9 décembre 2003, Ministère de la Fonction publique, adresse URL : <http://archives.fonction-publique.gouv.fr/home20111012/article259.html>, page consultée le 8 avril 2014.

ANNEXE B

L'affaire du kirpan (2001-2006)

2001 : l'affaire

Le 19 novembre 2001, Gurbaj Singh Multani, de confession sikhe⁹⁸² et alors âgé de 12 ans, échappe accidentellement son kirpan⁹⁸³ dans la cour de l'école publique francophone Sainte-Catherine-Labouré, dans l'arrondissement LaSalle de l'ouest de l'île de Montréal. Un parent d'élève qui assiste à la scène en informe aussitôt la direction de l'école, qui prévient à son tour les parents de Gurbaj qu'il ne pourra plus se présenter à l'école à moins de consentir à retirer son kirpan. Le 21 novembre 2001, les parents Multani discutent avec la direction de l'école et de la Commission scolaire⁹⁸⁴, en présence de leur avocat, M^e Julius Grey, et en viennent à un accord. Gurbaj pourra garder son kirpan, mais devra le conserver à l'intérieur de ses vêtements et maintenu dans une couture solide. De plus, les autorités devraient pouvoir vérifier en tout temps ces conditions. Les parents acceptent cet « ajustement concerté »⁹⁸⁵. Le 12 février 2002, le Conseil d'établissement⁹⁸⁶, instance décisionnelle composée de représentants de parents et

⁹⁸² Le sikhisme est ponctué par cinq K: Kesh ou keshi (poil), aucun poil ni cheveux ne doivent être coupés; Kangha ou kach (peigne), port dans les cheveux d'un peigne de bois; Kachcha ou krach, port d'un sous-vêtement en forme de pantalon ample; Kara, port d'un bracelet en acier et le port d'un Kirpan. Voir *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, préc., note 11.

⁹⁸³ Un kirpan est un poignard symbolique ayant l'aspect physique d'une dague recourbée dont la lame est en acier. Il peut signifier un rappel symbolique des souffrances subies par les Sikhs en raison de leurs croyances religieuses. Voir *Id.*

⁹⁸⁴ Une commission scolaire est, en vertu de l'article 113 de la *Loi sur l'instruction publique*, une personne morale de droit public qui est institué sur un territoire afin de regrouper plusieurs écoles primaires et secondaires.

⁹⁸⁵ Le terme ajustement concerté a été utilisé dans le rapport Bouchard-Taylor pour décrire un accord consenti entre différentes personnes sans recourir aux tribunaux. Voir G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 63-64.

⁹⁸⁶ Le Conseil d'établissement est une instance constituée en vertu de l'article 42 de la *Loi sur l'instruction publique*.

du personnel de l'école, refuse d'entériner l'accord conclu avec les parents Multani au nom de l'article 5 du Code de vie de l'école, qui prohibe le port d'armes et d'objets dangereux.

Le 18 mars 2002, les parents Multani demandent une révision de la décision du Conseil d'établissement devant les instances décisionnelles de la Commission scolaire, le Conseil des commissaires. Celui-ci décide de maintenir la décision du conseil d'établissement et propose de remplacer le kirpan par un pendentif en bois ou tout autre objet qui le rendrait inoffensif. Les parents Multani refusent cette proposition et déposent devant la Cour supérieure du Québec, le 25 mars 2002, une demande d'injonction intérimaire afin de faire réintégrer leur fils à l'école secondaire Sainte-Catherine-Labouré.

Le 16 avril 2002, le Juge Claude Tellier de la Cour supérieure du Québec ordonne la réintégration de Gurbaj à l'école aux conditions convenues lors du premier accord, en attendant le jugement définitif de la Cour⁹⁸⁷. Le lendemain, de 40 à 50 parents d'élèves manifestent bruyamment à l'arrivée à l'école du jeune Multani, au point que direction doit faire appel à la police. En guise de protestation, près d'une trentaine de parents décident de retirer leur enfant de l'école pour la journée. Le 22 avril 2002, la Commission scolaire tient une soirée d'information pour les parents, où des échanges houleux ont lieu.

⁹⁸⁷ Celui-ci aura lieu le 17 mai 2002. Voir *Multani (tuteur) c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois* [2002] J.Q. (Quicklaw) n°619 C.S.

2001-2006 : les prises de position

De 2001 à 2006, différentes prises de position s'expriment concernant ce litige relié au port de signes religieux⁹⁸⁸ à l'école, principalement sur le terrain juridique. Le 17 mai 2002, la juge Danielle Grenier de la Cour supérieure du Québec déclare nulle et inopérante la décision de la Commission scolaire et ordonne un retour à l'accord initial conclu entre les parents et la direction de la Commission⁹⁸⁹. La Cour permet à Gurbaj de porter son kirpan suivant les six conditions limitatives suivantes :

1. Que le kirpan soit porté sous ses vêtements ;
2. Que le fourreau dans lequel le kirpan se trouve ne soit pas en métal, mais en bois, de façon à ce qu'il perde son aspect contondant ;
3. Que le kirpan soit placé dans son fourreau, enveloppé et cousu d'une façon sécuritaire dans une étoffe solide et que le tout soit cousu au guthra ;
4. Que le personnel de l'école puisse vérifier, de façon raisonnable, que les conditions imposées ci-dessus sont respectées ;
5. Que le requérant ne puisse en aucun temps se départir de son kirpan et que la disparition de ce dernier soit rapportée aux autorités de l'école immédiatement ;
6. Qu'à défaut de respecter le présent jugement, le requérant perdra définitivement le droit de porter son kirpan à l'école⁹⁹⁰ ;

La Commission scolaire décide de porter en appel ce jugement devant la Cour d'appel du Québec. Le 4 mars 2004, celle-ci infirme la décision de la Cour supérieure du Québec⁹⁹¹. Tout en reconnaissant que la signification religieuse que Gurbaj accorde à son kirpan est sincère et n'est pas un caprice, la juge Lemelin conclut que permettre le port du kirpan, même en respectant les conditions convenues dans l'ajustement concerté initialement, conduirait l'école

⁹⁸⁸ Tout au long de cette affaire, Gurbaj a toujours soutenu que son kirpan avait pour lui une signification religieuse. D'ailleurs, aucune des parties en présence lors des débats juridiques n'a remis en cause cet aspect religieux du kirpan. Voir *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, préc., note 11.

⁹⁸⁹ *Multani (tuteur) c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois* [2002] J.Q. (Quicklaw) n°619 C.S.

⁹⁹⁰ *Ibid.*

⁹⁹¹ *Multani (tuteur) c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois* [2004] J.Q. (Quicklaw) n°1904 C.S.

à réduire ses normes de sécurité et entraînerait ainsi une « contrainte excessive »⁹⁹² pour celle-ci⁹⁹³. Elle conclut que la décision du Conseil d'établissement et entérinée par la Commission scolaire est justifiée et ne nécessite aucune intervention⁹⁹⁴. La famille Multani décide alors de porter en appel cette décision devant la Cour suprême du Canada.

2006 : la décision et sa réception

La Cour suprême du Canada, divisée quant aux questions relatives au droit applicable⁹⁹⁵, est tout de même unanime dans son verdict sur le port du kirpan : la décision de la Cour d'appel du Québec est infirmée et celle de la Commission scolaire est déclarée nulle et inopérante. La Cour ordonne un retour à l'accord initial et reconnaît à Gurbaj le droit de porter son kirpan à l'école suivant les six conditions limitatives convenues par le tribunal de première instance. La réception sociale de cette décision est mitigée au sein de la population canadienne.

C'est certainement dans la province de Québec que les réactions sont les plus virulentes. Le jour du jugement, les deux principaux quotidiens québécois, *La Presse* et *Le Devoir*, reçoivent une importante quantité de lettres, essentiellement négatives⁹⁹⁶. Dans un article paru le 4 mars 2006, intitulé « Derrière le kirpan. Le jugement de la Cour suprême pose la question de

⁹⁹² La notion de contrainte excessive fait référence aux limitations qui peuvent être envisagées afin d'encadrer les demandes d'accommodements. Voir *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears*, préc., note 305.

⁹⁹³ *Multani (tuteur) c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois* [2004] J.Q. (Quicklaw) n°1904 C.S.

⁹⁹⁴ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, préc., note 11.

⁹⁹⁵ La majorité reconnaît que le droit applicable en l'espèce est le droit constitutionnel, alors que les juges Deschamps, Abella et Lebel reconnaissent plutôt la pertinence du droit administratif. Voir *Id.*

⁹⁹⁶ Selon un sondage SOM mené pour *Le Soleil* et *La Presse*, en septembre et octobre 2007, 91 % des répondants québécois se disaient opposés à la décision de la Cour suprême du Canada, plus précisément 94 % chez les francophones et 79 % chez les non-francophones. Voir G. BOUCHARD et C. TAYLOR, préc., note 125, p. 180.

l'intégration des minorités culturelles », le journaliste Brian Myles situe la décision *Multani* au regard de questionnements importants sur l'aménagement de la diversité culturelle et la régulation de la religion dans une société sécularisée. Opposant le modèle multiculturel canadien au modèle laïc français, Myles souligne la présence d'un « malaise » chez les Québécois⁹⁹⁷. De son côté, l'éditorialiste André Pratte souligne un mélange d'intolérance et d'incompréhension dans les réactions populaires au jugement de la Cour⁹⁹⁸.

⁹⁹⁷ Brian MYLES, « Derrière le kirpan. Le jugement de la Cour suprême pose la question de l'intégration des minorités culturelles », *Le Devoir*, éd. 4 mars 2006.

⁹⁹⁸ André PRATTE, « L'inquiétude », *La Presse*, sect. A27 (mai 2006).

5 mars 2014

Monsieur Bertrand Lavoie
Candidat au doctorat
Faculté de Droit

OBJET: Reconnaissance d'une approbation éthique

M. Bertrand Lavoie,

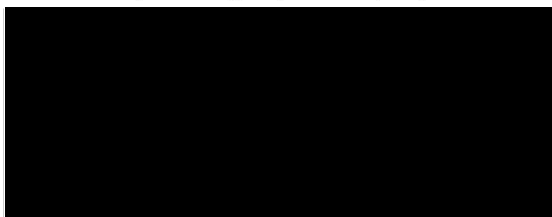
Le *Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER)* a étudié le projet de recherche intitulé « Le religieux vu par le droit. Le port de signe religieux au Canada et en France » et a délivré le certificat d'éthique demandé suite à la satisfaction des exigences précédemment émises.

Notez qu'il y apparaît une mention relative à un suivi annuel et que le certificat comporte une date de fin de validité. En effet, afin de répondre aux exigences éthiques en vigueur au Canada et à l'Université de Montréal, nous devons exercer un suivi annuel auprès des chercheurs et étudiants-chercheurs.

De manière à rendre ce processus le plus simple possible et afin d'en tirer pour tous le plus grand profit, nous avons élaboré un court questionnaire qui vous permettra à la fois de satisfaire aux exigences du suivi et de nous faire part de vos commentaires et de vos besoins en matière d'éthique en cours de recherche. Ce questionnaire de suivi devra être rempli annuellement jusqu'à la fin du projet et pourra nous être retourné par courriel. La validité de l'approbation éthique est conditionnelle à ce suivi. Sur réception du dernier rapport de suivi en fin de projet, votre dossier sera clos.

Il est entendu que cela ne modifie en rien l'obligation pour le chercheur, tel qu'indiqué sur le certificat d'éthique, de signaler au CPER tout incident grave dès qu'il survient ou de lui faire part de tout changement anticipé au protocole de recherche.

Nous vous prions d'agréer, Monsieur, l'expression de nos sentiments les meilleurs,




c.c. Gestion des certificats, BRDV
Luc Tremblay, Professeur titulaire, Faculté de Droit
Claudia Escobar
p.j. Certificat CPER-14-022-D

Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPEP), selon les procédures en vigueur, en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal.

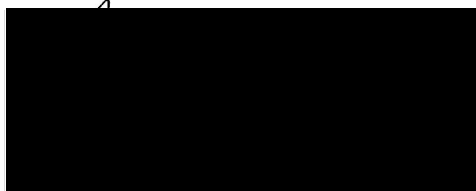
Projet	
Titre du projet	Le religieux vu par le droit. Le port de signe religieux au Canada et en France
Étudiant requérant	Bertrand Lavoie  Candidat au doctorat, Faculté de Droit Université de Montréal
Financement	
Organisme	Non financé
Programme	--
Titre de l'octroi si différent	--
Numéro d'octroi	--
Chercheur principal	--
No de compte	--
Approbation reconnue	
Approbation émise par	non
Certificat:	s.o.

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CPER qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CPER.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du CPER.



5 mars 2014
Date de délivrance

1 avril 2015
Date de fin de validité

adresse postale
3744 Jean-Brillant, B-430-8
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal QC H3C 3J7
www.cper.umontreal.ca

Téléphone : 514-343-6111 poste 1896
cper@umontreal.ca

10 juin 2015

Monsieur Bertrand Lavoie
Candidat au doctorat
Faculté de Droit

OBJET: Approbation éthique (renouvellement)

M. Bertrand Lavoie,

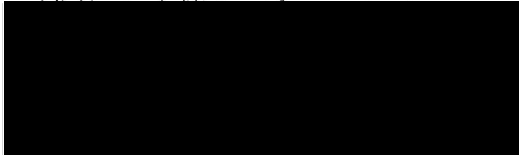
Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER) a étudié votre demande de renouvellement pour le projet de recherche intitulé « Le religieux vu par le droit. Le port de signe religieux au Canada et en France » et a délivré le certificat d'éthique demandé suite à la satisfaction des exigences qui prévalent. Vous trouverez ci-joint une copie numérisée de votre certificat; copie également envoyée à votre directeur/directrice de recherche et à la technicienne en gestion de dossiers étudiants (TGDE) de votre département.

Notez qu'il y apparaît une mention relative à un suivi annuel et que le certificat comporte une date de fin de validité. En effet, afin de répondre aux exigences éthiques en vigueur au Canada et à l'Université de Montréal, nous devons exercer un suivi annuel auprès des chercheurs et étudiants-chercheurs.

De manière à rendre ce processus le plus simple possible et afin d'en tirer pour tous le plus grand profit, nous avons élaboré un court questionnaire qui vous permettra à la fois de satisfaire aux exigences du suivi et de nous faire part de vos commentaires et de vos besoins en matière d'éthique en cours de recherche. Ce questionnaire de suivi devra être rempli annuellement jusqu'à la fin du projet et pourra nous être retourné par courriel. La validité de l'approbation éthique est conditionnelle à ce suivi. Sur réception du dernier rapport de suivi en fin de projet, votre dossier sera clos.

Il est entendu que cela ne modifie en rien l'obligation pour le chercheur, tel qu'indiqué sur le certificat d'éthique, de signaler au CPER tout incident grave dès qu'il survient ou de lui faire part de tout changement anticipé au protocole de recherche.

Nous vous prions d'agréer, Monsieur, l'expression de nos sentiments les meilleurs,



PL/US/05

c.c. Gestion des certificats, BRDV, Luc Tremblay, Professeur titulaire, Faculté de Droit, , Claudia Escobar
p.j. Certificat CPER-14-022-D(1)

adresse postale
3744 Jean-Brillant, B-430-8
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal QC H3C 3J7
www.cper.umontreal.ca

Téléphone : 514-343-6111 poste 1896
cper@umontreal.ca

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE
- 1er renouvellement -

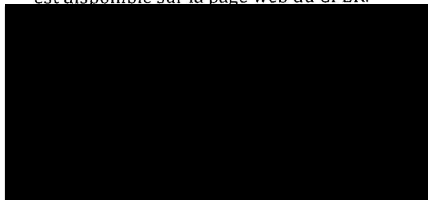
Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER), selon les procédures en vigueur et en vertu des documents relatifs au suivi qui lui a été fournis conclut qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal

Projet	
Titre du projet	Le religieux vu par le droit. Le port de signe religieux au Canada et en France
Étudiant requérant	Bertrand Lavoie [redacted] Candidat au doctorat, Faculté de Droit Université de Montréal
Sous la direction de	Luc Tremblay, Professeur titulaire, Faculté de Droit, Université de Montréal
Financement	
Organisme	Non financé
Programme	--
Titre de l'octroi si différent	--
Numéro d'octroi	--
Chercheur principal	--
No de compte	--

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CPER qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique. Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CPER.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du CPER.



10 juin 2015 Date de délivrance du renouvellement ou de la réémission*	1er juillet 2016 Date du prochain suivi
5 mars 2014 Date du certificat initial	1er juillet 2016 Date de fin de validité

*Le présent renouvellement est en continuité avec le précédent certificat

15 juin 2016

Monsieur Bertrand Lavoie
Candidat au doctorat
Faculté de Droit

OBJET: Approbation éthique (renouvellement)

M. Bertrand Lavoie,

Le *Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER)* a étudié votre demande de renouvellement pour le projet de recherche intitulé « Le religieux vu par le droit. Le port de signe religieux au Canada et en France » et a délivré le certificat d'éthique demandé suite à la satisfaction des exigences qui prévalent. Vous trouverez ci-joint une copie numérisée de votre certificat; copie également envoyée à votre directeur/directrice de recherche et à la technicienne en gestion de dossiers étudiants (TGDE) de votre département.

Notez qu'il y apparaît une mention relative à un suivi annuel et que le certificat comporte une date de fin de validité. En effet, afin de répondre aux exigences éthiques en vigueur au Canada et à l'Université de Montréal, nous devons exercer un suivi annuel auprès des chercheurs et étudiants-chercheurs.

De manière à rendre ce processus le plus simple possible et afin d'en tirer pour tous le plus grand profit, nous avons élaboré un court questionnaire qui vous permettra à la fois de satisfaire aux exigences du suivi et de nous faire part de vos commentaires et de vos besoins en matière d'éthique en cours de recherche. Ce questionnaire de suivi devra être rempli annuellement jusqu'à la fin du projet et pourra nous être retourné par courriel. La validité de l'approbation éthique est conditionnelle à ce suivi. Sur réception du dernier rapport de suivi en fin de projet, votre dossier sera clos.

Il est entendu que cela ne modifie en rien l'obligation pour le chercheur, tel qu'indiqué sur le certificat d'éthique, de signaler au CPER tout incident grave dès qu'il survient ou de lui faire part de tout changement anticipé au protocole de recherche.

Nous vous prions d'agréer, Monsieur, l'expression de nos sentiments les meilleurs,

Olivier St-Laurent, Conseiller en éthique de la recherche
Comité plurifacultaire en éthique de la recherche (CPER)
Université de Montréal

TP/OS/os

c.c. Gestion des certificats, BRDV, Luc Tremblay, Professeur titulaire, Faculté de Droit, , Claudia Escobar
p.j. Certificat CPER-14-022-D(2)

adresse postale

3744 Jean-Brillant, B-430-8
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal QC H3C 3J7
www.cper.umontreal.ca

Téléphone : 514-343-6111 poste 1896
cper@umontreal.ca

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE
- 2ième renouvellement -

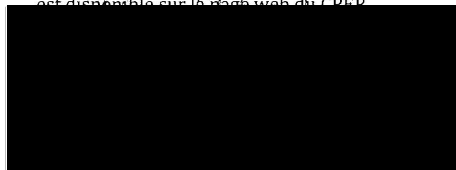
Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPEP), selon les procédures en vigueur et en vertu des documents relatifs au suivi qui lui a été fournis conclut qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal

Projet	
Titre du projet	Le religieux vu par le droit. Le port de signe religieux au Canada et en France
Étudiant requérant	Bertrand Lavoie [redacted] Candidat au doctorat, Faculté de Droit Université de Montréal
Sous la direction de	Luc Tremblay, Professeur titulaire, Faculté de Droit, Université de Montréal
Financement	
Organisme	Non financé
Programme	--
Titre de l'octroi si différent	--
Numéro d'octroi	--
Chercheur principal	--
No de compte	--

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CPER qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique. Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CPER.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur le site web du CPER.



15 juin 2016 Date de délivrance du renouvellement ou de la réémission*	1er juillet 2017 Date du prochain suivi
5 mars 2014 Date du certificat initial	1er juillet 2017 Date de fin de validité

*Le présent renouvellement est en continuité avec le précédent certificat

adresse postale
3744 Jean-Brillant B-430-8
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal QC H3C 3J7
www.cper.umontreal.ca

Téléphone : 514-343-6111 poste 1896
cper@umontreal.ca

ANNEXE D

Formulaire de consentement



FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

Titre de la recherche

Le port de signes religieux au Canada et en France.

Chercheur principal

Bertrand Lavoie, étudiant au doctorat, Faculté de droit, Université de Montréal.

Directeurs de recherche

Luc B. Tremblay, Professeur titulaire, Faculté de droit, Université de Montréal.

Olivier Beaud, Professeur et Directeur de recherche, Université Paris II Panthéon-Assas.

A) RENSEIGNEMENT AUX PARTICIPANT(ES)**1. Objectif de la recherche**

L'objectif général de la recherche doctorale est de comparer les raisons en droit canadien et français pour interdire ou autoriser le port de signes religieux dans les établissements publics et les raisons exprimées par les principales personnes concernées, celles et ceux qui portent un signe religieux.

2. Participation à la recherche

Votre participation à la recherche consiste à accorder un entretien d'environ 60 minutes où l'on vous posera des questions relativement au port d'un signe religieux. Cet entretien est enregistré sur support audio. Le lieu et la date de l'entretien seront déterminés avec le chercheur, selon vos disponibilités.

3. Confidentialité

Les renseignements personnels que vous nous donnerez demeureront strictement confidentiels. Chaque participant(e) se verra attribuer un nom fictif et seul le chercheur aura la liste des participant(es) et les noms réels correspondants. De plus, les données seront conservées dans un lieu sûr, sur un disque dur protégé et sécurisé en France (2014-2015) et au Canada (après 2015). Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. Les enregistrements seront transcrits et seront détruits, ainsi que toute information personnelle, sept ans après la fin du projet. Seules les données ne permettant pas de vous identifier seront conservées après cette période.

4. Avantages et inconvénients

En participant à cette recherche, vous pourrez contribuer à une meilleure compréhension des raisons expliquant le port de signes religieux. Il n'y a pas de risque particulier à participer à ce projet. Il est possible cependant que certaines questions puissent raviver des souvenirs liés à une expérience désagréable. De plus, si vous le désirez, le chercheur pourra vous référer à une personne-ressource. Vous pourrez à tout moment refuser de répondre à une question ou même mettre fin à l'entretien.

5. Compensation

Une compensation de 20 \$/ € vous sera offerte à la fin de l'entretien.

6. Droit de retrait

Votre participation à ce projet est entièrement volontaire et vous pouvez à tout moment vous retirer de la recherche sur simple avis verbal et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche après l'entretien, vous pouvez communiquer avec le chercheur, au mail indiqué ci-dessous. À votre demande, tous les renseignements qui vous concernent pourront aussi être détruits. Cependant, après le déclenchement du processus de publication (où seules pourront être diffusées des informations ne permettant pas de vous identifier), il sera impossible de détruire les analyses et les résultats portant sur vos données.

B) CONSENTEMENT

Je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus, avoir obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche.

Après réflexion et un délai raisonnable, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps sans préjudice et sans devoir justifier ma décision.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui Non

Signature : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les inconvénients de l'étude et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature du chercheur : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal au numéro de téléphone (001) 1-514 343 2100 ou à l'adresse courriel (mail) ombudsman@umontreal.ca (l'ombudsman accepte les appels à frais virés).

Pour toute information d'ordre éthique concernant les conditions dans lesquelles se déroule votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le coordonnateur Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPER) par courriel : cper@umontreal.ca ou par téléphone au (514) 343-6111 poste 1896. Pour plus d'information sur vos droits comme participants, vous pouvez consulter le portail des participants de l'Université de Montréal à l'adresse suivante : <http://recherche.umontreal.ca/participants>

Pour toute question relative à l'étude, ou pour vous retirer de la recherche, veuillez communiquer avec M. Bertrand Lavoie, à l'adresse courriel [REDACTED]

ANNEXE E

Lettre de remerciement



L'Université de Montréal vous remercie

L'Université de Montréal et la Faculté de Droit vous remercient de votre participation à cette recherche doctorale menée par M. Bertrand Lavoie. Vous contribuez ainsi à une meilleure compréhension des raisons expliquant le port de signes religieux.

L'Université vous assure de la confidentialité des données

Les renseignements personnels que vous avez donnés demeureront strictement confidentiels. Chaque participant(e) se verra attribuer un nom fictif et seul le chercheur aura la liste des participant(es) et les noms réels correspondants. De plus, les données seront conservées dans un lieu sûr, sur un disque dur protégé et sécurisé en France (2014-2015) et au Canada (après 2015). Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. Les enregistrements seront transcrits et seront détruits, ainsi que toute information personnelle, sept ans après la fin du projet. Seules les données ne permettant pas de vous identifier seront conservées après cette période.

Votre droit de retrait

Votre participation à ce projet est entièrement volontaire et vous pouvez à tout moment vous retirer de la recherche sur simple avis verbal et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche après l'entretien, vous pouvez communiquer avec le chercheur, au mail indiqué ci-dessous. À votre demande, tous les renseignements qui vous concernent pourront aussi être détruits. Cependant, après le déclenchement du processus de publication (où seules pourront être diffusées des informations ne permettant pas de vous identifier), il sera impossible de détruire les analyses et les résultats portant sur vos données.

Pour toute question relative à l'étude, ou pour vous retirer de la recherche, veuillez communiquer avec M. Bertrand Lavoie à l'adresse courriel [REDACTED]

Bertrand Lavoie

Doctorant
Faculté de droit, Université de Montréal
3101, Chemin de la Tour,
Montréal (Québec) Canada
H3T 1J7 (1-514-343-6124)
[REDACTED]

ANNEXE F

Présentation détaillée des participantes

Tableau 3. Portrait détaillé des participantes rencontrées en France

Nom fictif	Profil professionnel	Pays naissance	Pays parents	Âge	Ville/région	Statut matrimonial
Ameena	Secrétaire médicale-Hôpital	France	Maroc	23	Région Centre	Mariée
Amina	Adjointe d'animation-Mairie	France	Turquie	28	Île-de-France	Mariée
Astou	Projet de devenir enseignante (histoire)	Algérie	Algérie	22	Seine-Saint-Denis	Célibataire
Bassma	Projet de devenir infirmière	France	Tunisie	21	Paris	Célibataire
Chahera	Infirmière-hôpital	France	Algérie	25	Seine-Saint-Denis	Célibataire
Daulah	Projet de devenir fonctionnaire-administration/gestion	France	Algérie	21	Paris	Célibataire
Deyla	Projet de devenir fonctionnaire-gestion de comptabilité	Sénégal	Sénégal	23	Paris	Couple
Esmâ	Secrétaire médicale-hôpital	France	Liban	24	Paris	Mariée
Hania	Santé sportive-hôpital	Tunisie	Tunisie	26	Paris	Mariée
Hanifa	Infirmière-hôpital	France	Maroc	27	Paris	Célibataire
Houda	Adjointe administrative-mairie	Algérie	Algérie	28	Paris	Célibataire
Iffat	Projet de devenir enseignante (histoire)	France	Tunisie	21	Paris	Célibataire
Ilhem	Adjointe d'animation-école primaire	France	Algérie	23	Seine-Saint-Denis	Célibataire
Jamila	Projet de devenir fonctionnaire-gestion de comptabilité	France	Algérie	22	Seine-Saint-Denis	Couple
Leila	Projet de devenir enseignante (lettres)	France	Tunisie	21	Paris	Célibataire
Lila	Projet de devenir infirmière-hôpital	France	Algérie	19	Paris	Célibataire
Lina	Projet de devenir enseignante (géographie)	France	Tunisie	21	Villejuif	Célibataire
Malikah	Attachée d'administration, ministère de la Culture	France	Algérie	28	Neuilly-Plaisance	Mariée
Mariame	Adjointe administrative-mairie	France	France	32	Paris	Mariée
Nabila	Projet de devenir enseignante (lettres)	Sénégal	Sénégal	21	Paris	Célibataire
Nameeka	Projet de devenir fonctionnaire-administration/gestion	Algérie	Algérie	23	Sevran	Mariée
Nora	Projet de devenir fonctionnaire-administration/gestion	France	Algérie	25	Conflans-Sainte-Honorine	Couple
Radia	Projet de devenir infirmière-hôpital	France	Liban	21	Seine-Saint-Denis	Célibataire
Raha	Travailleuse sociale-département	France	Algérie	25	Seine-Saint-Denis	Mariée
Rehiba	Projet de devenir procureure de la République (droit)	France	Maroc	21	Île-de-France	Couple
Samya	Projet de devenir enseignante (lettres)	France	Maroc	20	Paris	Couple
Tara	Comptabilité-collectivité territoriale	France	Algérie	24	Ville Juif	Couple
Wafa	Surveillante de cantine-école	France	Algérie	23	Gennevilliers	Couple

Tableau 4. Portrait détaillé des participantes rencontrées au Québec

Nom fictif	Profil professionnel	Pays naissance	Pays parents	Âge	Ville/région	Statut matrimonial
Amira	Éducatrice, Centre de la petite enfance	Tunisie	Tunisie	21	Montréal	Couple
Aya	Projet de devenir médecin	Liban	Palestine	20	Longueuil	Célibataire
Baya	Agente socioéconomique, Revenu Québec	Algérie	Algérie	24	Montréal	Célibataire
Daria	Agente de recherche, milieu de l'éducation, Sherbrooke	Arabie Saoudite	Tunisie	26	Sherbrooke	Couple
Dina	Projet de devenir fonctionnaire-administration/gestion	Canada	Liban	25	Montréal	Célibataire
Djemila	Projet de devenir professionnelle de la santé-psychologie	Canada	Maroc	23	Montréal	Célibataire
Fatou	Projet de devenir fonctionnaire-administration	France	Mali	23	Brossard	Célibataire
Hadda	Projet de devenir fonctionnaire-administration	Maroc	Maroc	24	Montréal	Mariée
Hanima	Médecin-hôpital	Canada	Liban	29	Montréal	Couple
Ibtissam	Infirmière-hôpital	Canada	Maroc	24	Montréal	Célibataire
Hind	Projet de devenir professionnelle de la santé-psychologie	Algérie	Algérie	21	Montréal	Célibataire
Jazina	Projet de devenir enseignante (primaire)	Canada	Liban	23	Montréal	Célibataire
Jenna	Chercheuse en biologie médicale, hôpital	Maroc	Maroc	28	Montréal	Mariée
Rachida	Projet de devenir chercheuse en microbiologie-hôpital	Algérie	Algérie	21	Montréal	Célibataire
Kamar	Projet de devenir fonctionnaire-administration/ressources humaines	Algérie	Algérie	19	Laval	Célibataire
Louisa	Agente au service des communications-ministère de l'éducation	Algérie	Algérie	30	Laval	Couple
Madja	Nutritionniste-hôpital	Algérie	Algérie	25	Montréal	Célibataire
Manelle	Agente socioéconomique, Revenu Québec	Algérie	Algérie	24	Montréal	Couple
Marwa	Enseignante-école primaire	Canada	Liban	26	Montréal	Célibataire
Maysanne	Service administratif aux patients-Ministère de la santé	Canada	Liban	32	Montréal	Mariée
Naila	Projet de devenir chercheuse en infectiologie-université	Lybie	Lybie	28	Montréal	Mariée
Najia	Ortophoniste, hôpital	Canada	Maroc	31	Montréal	Célibataire
Nour	Projet de devenir fonctionnaire-administration, compatibilité	Syrie	Syrie	23	Montréal	Couple
Ritta	Interprète, agence des services sociaux	Canada	Liban	24	Montréal	Célibataire
Samia	Projet de devenir fonctionnaire-administration/ressources humaines	Syrie	Syrie	21	Montréal	Célibataire
Tamara	Projet de devenir fonctionnaire-relations internationales	Algérie	Algérie	23	Brossard	Célibataire
Taous	Projet de devenir médecin-hôpital	Algérie	Algérie	23	Montréal	Célibataire
Yara	Infirmière-hôpital	Canada	Liban	22	Montréal	Célibataire
Yazel	Infirmière-hôpital	Canada	Liban	22	Montréal	Célibataire
Yassmine	Projet de devenir enseignante (secondaire)	Canada	Liban	22	Montréal	Célibataire