

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES RÉCONCILIATIONS POSSIBLES ENTRE LA LIBERTÉ DE RELIGION ET
L'ÉGALITÉ DES SEXES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN DROIT

PAR
DANIA SULEMAN

FÉVRIER 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

D'abord et avant tout, je tiens à remercier mes directeurs de maîtrise, les professeur.e.s Rachel Chagnon et Pierre Bosset. Leur disponibilité, rigueur, conseils et appuis ont été absolument indispensables à la réalisation de ce mémoire. Je tiens également à les remercier de m'avoir offert des contrats de recherche et de correction d'examen ; sans ce soutien financier, je n'aurais pu cheminer ainsi dans mon programme de maîtrise. Merci de votre confiance!

Je tiens à remercier le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CÉETUM) de m'avoir octroyé une bourse de fin de rédaction. Votre précieuse aide m'a permis de terminer la rédaction de mon mémoire en toute tranquillité d'esprit et je vous en suis très reconnaissante!

Un merci tout spécial à ma tante Andrée et à Baya Touré ; vos relectures ont été essentielles à la rédaction de ce mémoire. Merci pour le temps que vous m'avez accordé, votre patience et votre souci du détail. Vous êtes mes encyclopédies de français préférées!

Je remercie bien évidemment mes chers parents qui m'ont toujours appuyée dans mes divers projets, aussi éclectiques soient-ils, et tout particulièrement pour celui-ci qui a nécessité un nombre incalculable d'heures et de travail. Merci pour vos encouragements et votre appui!

Je remercie aussi tous mes amies et amis, ainsi que ma sœur et mes frères, qui m'ont encouragée, m'ont invitée à donner des conférences et ont nourri mes réflexions tout au long de mon programme de maîtrise. Vous êtes précieuses et précieux!

Enfin, je remercie Cardy Lai. Cardy thank you so much for offering me your room in Toronto for me to able to write my thesis. Every night, for the past four months, I saw you sleep on a little mattress in the kitchen while I slept in your room for me to have the ease and space to finish up writing my thesis. Your generosity knows no boundary and I am forever grateful!

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
L'IDENTITÉ RELIGIEUSE DANS SON CONTEXTE SOCIAL.....	9
1.1 L'identité religion : définition et concept.....	14
1.2 L'identité religieuse au sein des premières et deuxièmes générations d'immigrants : qu'en est-il ?.....	18
1.2.1 L'immigration et le rôle social de l'espace religieux.....	19
1.2.2 Des pratiques religieuses revisitées.....	24
1.2.3 La transmission d'un héritage à la deuxième génération.....	29
1.2.4 L'expérience de la discrimination et la dignité retrouvée.....	35
1.2.5 La signification du port d'un vêtement/symbole religieux.....	40
1.3 Conclusion.....	43
CHAPITRE II	
LA LIBERTÉ DE RELIGION.....	47
2.1 Évolution jurisprudentielle canadienne sur la liberté de religion.....	53
2.1.1 <i>R. c. Big M Drug Mart</i> , [1985] 1 RCS 295 : la définition de la liberté de religion.....	54
2.1.2 <i>Syndicat Northcrest c. Amselem</i> , 2004 CSC 47 : la sincérité.....	55
2.1.3 <i>Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony</i> , 2009 CSC 37 : la portée de l'atteinte à la liberté de religion.....	57
2.1.4 <i>S.L. c. Commission scolaire des Chênes</i> , 2012 CSC 7 : l'objectivité de l'atteinte à la liberté de religion.....	58
2.1.5 <i>Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)</i> , 2015 CSC 16 : l'obligation de neutralité de l'État.....	59
2.2 Critiques doctrinales faites au sujet de la liberté de religion.....	61
2.2.1 La définition de la liberté de religion.....	61
2.2.2 L'accommodement raisonnable et l'égalité devant la loi.....	71

2.3 Jugements et décisions en matière de liberté de religion et les femmes.....	79
2.3.1 Requêtes en liberté de religion introduites par des femmes.....	81
2.3.2 Requêtes en liberté de religion opposées par des femmes.....	87
2.4 Conclusion.....	97
CHAPITRE III	
FEMMES ET LIBERTÉ DE RELIGION.....	101
3.1 Les enjeux.....	103
3.2 Les déconstructions nécessaires.....	107
3.3 Les réconciliations possibles.....	116
3.3.1 L'importance de la contextualisation.....	116
3.3.2 Trajectoires identitaires et binarité juridique.....	120
3.3.3 La lecture féministe des textes sacrés.....	125
3.3.4 L'intersectionnalité des discriminations.....	131
3.4 Conclusion.....	134
CONCLUSION.....	137
ANNEXE 1	
JUGEMENTS RÉPERTORIÉS EN MATIÈRE DE LIBERTÉ DE RELIGION ET D'ÉGALITÉ DES SEXES.....	143
BIBLIOGRAPHIE.....	147

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise aborde la potentielle tension constitutionnelle entre l'égalité des sexes et la liberté de religion. J'analyse cette problématique à partir de perspectives identitaires, féministes et juridiques ; ce mémoire interdisciplinaire combinera donc un cadre théorique basé autant sur le droit, les théories féministes et la sociologie des religions. J'envisage dans un premier temps de présenter, d'un point de vue interne à ceux qui pratiquent des vertus religieuses, les raisons identitaires, sociales et psychologiques qui contribuent à une appartenance et identité religieuses.

Dans un second temps, je regarde la manière dont les jugements de la Cour suprême du Canada et les tribunaux de droit civil se penchent sur les demandes d'accommodements raisonnables et sur la liberté de religion, surtout lorsqu'elles ont trait à l'égalité entre les sexes. Enfin, je suggère que les réconciliations entre ces deux droits sont non seulement possibles, mais peuvent être multiples et féministes. Je soutiens ainsi que le féminisme postcolonial est un cadre théorique intéressant qui permettrait de réconcilier la liberté de religion et l'égalité entre les sexes.

Mots clés : liberté de religion, égalité des sexes, droits des femmes, féminisme, théorie postcoloniale, réconciliation, agentivité, intersectionnalité.

INTRODUCTION

L'intérêt pour mon sujet de maîtrise est né du contexte politique québécois et canadien entourant la question de la laïcité étatique, les droits des femmes et les libertés religieuses. Depuis le débat portant sur les accommodements raisonnables et plus récemment avec le débat sur le projet de loi sur la « Charte des valeurs québécoises »¹, nous avons entendu plusieurs juristes² parler d'une tension « irréconciliable » entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes. Je me suis intéressée à ce sujet d'actualité et à cette apparente tension constitutionnelle entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes, afin de rechercher et d'analyser dans quelle mesure elle se manifeste réellement en droit. L'engouement médiatique généré par ce sujet durant l'année 2013-2014 avec la proposition du projet de loi sur la « Charte des valeurs québécoises » a révélé certains malaises et tensions vis-à-vis de la présence du fait religieux au Québec. Mon sujet de mémoire s'attelle à structurer la réflexion autour de cette question qui m'interpelle et dans laquelle je souhaite proposer des avenues réconciliant différentes critiques.

D'emblée, je tiens à mentionner que mon mémoire ne porte ni sur le concept de laïcité, ni sur le modèle de laïcité que le Québec devrait adopter. Par contre, je me positionne en faveur d'une laïcité « ouverte »³, et mon sujet de recherche se base sur ce

¹ P.L. 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*, 1^e sess., 40^e lég., Québec, 2013.

² Nous retrouvons notamment l'ancienne bâtonnière de Montréal, Me Julie Latour, l'ex-juge en chef Claire l'Heureux-Dubé et le professeur en droit constitutionnel Henri Brun qui ont tous appuyé la Charte des valeurs québécoises et émis l'opinion que les fonctionnaires de l'État doivent respecter un code vestimentaire exempt de symbole religieux. Chacun leur tour, ils ont émis l'avis que la religion était une atteinte aux droits des femmes. Voir : Marco Bélair-Cirino, « Des juristes veulent rectifier les faits » *Le Devoir [de Montréal]* (3 février 2014) en ligne : Le Devoir <<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/398913/des-juristes-veulent-rectifier-les-faits>> Accédé le 28 juillet 2016. [Cirino – Juristes]

³ Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008 aux p. 140-141 à la note en bas de page 13. Le rapport Bouchard-Taylor nous explique que le terme a premièrement été utilisé dans le rapport Proulx,

positionnement. En effet, afin de démontrer que des réconciliations sont possibles, voire nécessaires, entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes, je préconise la mise en place d'une laïcité dans laquelle l'État ne s'ingère pas dans la pratique religieuse de l'individu, que ce dernier soit simple citoyen ou fonctionnaire de l'État. Une laïcité dite « restrictive » a pour axe primaire la neutralité et l'apparence de neutralité de l'État, et par extension préconise même la neutralité d'apparence des fonctionnaires⁴. À l'inverse, la laïcité « ouverte » permet aux membres de communautés religieuses minoritaires d'associer librement leur observation religieuse à leur vie quotidienne⁵. Cela même lorsqu'ils ont recours aux services publics ou lors de l'exercice de leur emploi, au sein de la société québécoise et canadienne. Je ne tiens pas à faire la démonstration que la laïcité « ouverte » offre une meilleure gestion des devoirs étatiques de neutralité et du respect des libertés religieuses. Je préconise que ce type de laïcité permet un meilleur respect des libertés religieuses. Mon mémoire de maîtrise s'appuie donc sur la prémisse de la laïcité ouverte afin de proposer que l'égalité entre les sexes et la liberté de religion peuvent cohabiter sans enfreindre automatiquement les droits des femmes.

Mon intérêt pour ce sujet de maîtrise débute avec deux questions. Tout d'abord, y-a-t-il une tension « irréconciliable » entre l'égalité entre les sexes et la liberté de religion ? Si oui, dans quelle mesure se manifeste-t-elle ? Si non, qui construit cette narration d'opposition entre l'égalité entre les sexes et la liberté de religion ? Deuxièmement, comment pouvons-nous réfléchir du point de vue juridique et féministe à des réconciliations entre la liberté de religion et l'égalité des sexes ?

rédigé pour le Ministre de l'Éducation (1999), dans lequel la combinaison laïcité « ouverte » fut utilisée. [Rapport Bouchard-Taylor]

⁴ *Ibid* à la p. 20. Le rapport Bouchard-Taylor parle d'une « laïcité restrictive ».

⁵ *Supra* note 3. De plus, le rapport Bouchard-Taylor explique que la « laïcité ouverte reconnaît la nécessité que l'État soit neutre – les lois et les institutions publiques ne doivent favoriser aucune religion ni conception séculière –, mais elle reconnaît aussi l'importance pour plusieurs de la dimension spirituelle de l'existence et, partant, de la protection de la liberté de conscience et de religion ».

Afin de répondre à ces questions, le présent mémoire combine des perspectives basées autant sur le droit, les théories féministes et la sociologie des religions. En effet, je compte analyser cette problématique à partir des angles identitaires, féministes et juridiques. Les perspectives identitaires établiront en premier lieu la manière dont se construit une identité religieuse. Mon analyse du droit me permettra de décortiquer comment les tribunaux, la jurisprudence et les juristes ont développé leur rhétorique juridique au sujet de la liberté de religion. La perspective féministe - et plus précisément la perspective féministe postcoloniale - me servira quant à elle de cadre théorique par lequel sera proposée une réflexion sur les réconciliations possibles entre la liberté de religion et le droit des femmes.

Dans le cadre de ce mémoire, je regarde la manière dont les jugements de la Cour suprême et les tribunaux de droit civil se penchent sur les demandes d'accommodements raisonnables et traitent le sujet de la liberté de religion. Pour ce faire, je projette d'abord de désamorcer le contenu politique autour de l'appartenance à une religion minoritaire. En effet, l'identité et l'appartenance à une religion dite minoritaire sont souvent analysées à partir de perspectives externes à la réalité que vivent les membres de ces communautés religieuses. À titre d'exemple, le port d'un vêtement religieux est fréquemment considéré comme une forme de prosélytisme en soi⁶. Cela dit, je cherche d'abord à comprendre, du point de vue de ceux qui pratiquent des vertus religieuses, les raisons identitaires et sociales qui contribuent à leur

⁶ Khadiyatoullah Fall et Georges Vignaux, *Images de l'autre et de soi : les accommodements raisonnables entre préjugés et réalité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008 à la p. 48. Les auteurs font la remarque que les symboles religieux de communautés minoritaires sont souvent perçus comme étant volontairement exagérés [Fall – Images de l'autre]. Le rapport de la Commission Boucharde-Taylor, *ibid* note 3 à la p. 150, fait la distinction que ce sont des gestes posés qui peuvent être de nature prosélyte et non un symbole ou un vêtement religieux. L'article suivant cite le professeur Louis-Philippe Lampron qui dénonce l'amalgame courant entre le port d'un symbole religieux et le prosélytisme. Ximena Sampson, « Le projet de charte passera-t-il le test des tribunaux? » *Ici Radio-Canada* (13 septembre 2013), en ligne : Radio-Canada <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2013/09/12/003-charte-valeurs-quebecoise-constitution-juridique.shtml>> Accédé le 28 juillet 2016 [Sampson – Projet de charte].

appartenance religieuse. Cette première déconstruction de l'identité religieuse vise à relativiser dans quel contexte social l'identité religieuse se construit. Une fois ce sujet exposé, cela nous permet d'entrer dans la deuxième partie de ma recherche, qui porte sur la jurisprudence en matière de liberté de religion, sans bagage préalablement préjudiciable à l'endroit de l'identité religieuse.

En second lieu, je me penche sur la question de la liberté de religion. Comment a-t-elle évolué en droit ? Quelles ont été ses principales critiques ? Où se manifeste la question de la « tension » entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes ? Pour répondre à ces interrogations, j'étudierai dans un premier temps les jugements de la Cour suprême qui portent sur le concept de la liberté de religion, pour ensuite porter mon attention sur les critiques faites par les juristes à l'endroit de la liberté de religion. Quelles sont les revendications premières ? Puis, je me concentrerai plus spécifiquement sur les décisions et jugements qui concernent la liberté de religion et les femmes. J'exposerai les décisions portant sur des revendications de femmes réclamant leur droit à la liberté de religion tout autant que des décisions en matière de liberté de religion auxquelles des femmes se sont opposées.

Je propose d'ailleurs ici que le féminisme postcolonial est un cadre théorique intéressant, qui permettrait d'aborder la question des demandes d'accommodements religieux sans nécessairement y voir une atteinte à l'égalité des sexes. Dans cette dernière section, je regarderai les enjeux qui sont posés et les réponses données par les femmes et le féminisme postcolonial.

L'angle d'analyse choisi pour exposer mon sujet est celui de l'approche postmoderne et déconstructiviste. Ici, je tiens à mentionner que les approches féministes postcoloniales et postmodernes sont connexes, dans la mesure où toutes deux revendiquent l'inscription dans le temps de plusieurs récits possibles sur un phénomène

social afin de mieux rendre justice aux différents regards portés sur un enjeu⁷. L'un comme l'autre ont au centre de leur posture l'importance de la décentralisation des discours dominants⁸. Il y a là pour moi une continuité à réfléchir le discours juridique autour de la liberté religion selon un axe postmoderne, pour par la suite proposer des réconciliations en vertu du féminisme postcolonial. Les deux postures découlent du déconstructivisme et donnent lieu à des réflexions et raisonnements similaires sur des enjeux différents.

Deux hypothèses et une prémisse sous-tendent cette recherche. Premièrement, il existerait des « tensions » entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes dans les jugements et les décisions rendus par la Cour suprême du Canada et les cours de première instance. Si la première hypothèse est infirmée, il convient alors de se demander qui crée ces tensions. Cela dit, je me pencherai davantage sur les écrits doctrinaux et la documentation de juristes. Si la tension entre la liberté de religion et l'égalité n'est pas fortement appuyée en doctrine, c'est peut-être justement parce que ces tensions ont été créées dans un espace autre que celui de la doctrine ou des jugements. Cela constituerait la deuxième hypothèse. Enfin, ma prémisse postule que, grâce au féminisme postcolonial, il est possible de réconcilier la liberté de religion et l'égalité entre les sexes.

⁷ Julie Théroux-Séguin, *L'unité, la binarité, la multiplicité : une approche postmoderne et postcoloniale du féminisme*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, Mai 2007 [non publié] à la p. 12 : « Le féminisme d'abord en revendiquant une plus grande visibilité dans la sphère politique et les postmodernes et les postcoloniales, par leur dénonciation de la fixité et des mécanismes d'exclusion structurelle du concept d' universalisme. C'est par le questionnement autour du sujet, de son autonomie et de sa participation civique que les deux théories se rejoignent. Outre que leur approche s'oriente différemment sur plusieurs points, il est indéniable que d'un point de vue épistémologique et philosophique, ces deux théories présentent des similarités qu'elles ne peuvent que mettre en commun ».

⁸ Jane Flax, « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory » (1987) 12:4 *Signs* 621 à la p.626 « Feminist theorists enter into and echo postmodernist discourses as we have begun to deconstruct notions of reason, knowledge, or the self and to reveal the effects of the gender arrangements that lay beneath their « neutral » and universalising facades ».

Je soutiens que l'apparence de conflit entre l'égalité des sexes et la liberté de religion est plutôt de nature médiatique, spéculative et théorique, ce qui nourrit le cadre dans lequel réfléchissent les juristes. J'émetts ici la critique que cette « tension » se manifeste très peu en dehors des écrits académiques des juristes, et que la Cour suprême elle-même s'est peu souvent penchée sur un conflit entre deux droits constitutionnels tels que la liberté de religion et l'égalité entre les sexes. J'ajoute que dans les causes portant sur ces deux droits constitutionnels, la Cour omet de considérer une perspective féministe qui permettrait de concevoir le croisement entre ces deux droits.

L'originalité de mon approche se situe dans l'angle que je privilégie pour analyser mon sujet de maîtrise. J'analyse un sujet qui a fait l'objet de plusieurs débats parmi les cercles féministes, et qui a participé à l'éclosion de plusieurs crises identitaires et sociales ; un sujet qui est également à l'origine de tensions internes au sein du droit. Alors que plusieurs voient une incompatibilité entre le respect de la liberté de religion et l'égalité des sexes - dont plusieurs féministes⁹ - j'y conçois une possible réconciliation. C'est dans cette mesure que se situe la pertinence scientifique de mon sujet de recherche. En effet, il existe peu de littérature en droit qui ose réfléchir à la liberté de religion et à l'égalité entre les sexes comme étant des droits pouvant s'allier. Je rejette la conception binaire et dichotomique du droit positiviste et du féminisme radical qui ont tendance à opposer la liberté de religion à l'égalité des sexes. C'est donc dans une volonté de réunification de différents acteurs de la société et de création d'une meilleure compréhension interculturelle et intergénérationnelle, que je propose d'analyser ce sujet dans un cadre théorique postmoderne et féministe postcolonial.

⁹ Nous retrouvons d'ailleurs les « Janettes » qui appuyaient la Charte des valeurs québécoises parce que la religion est un obstacle à l'avancement des droits des femmes. Janette Bertrand, « Le manifeste des «Janette» - Aux femmes du Québec » *Le Devoir [de Montréal]* (15 octobre 2013) en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/389956/aux-femmes-du-quebec> > Accédé le 18 avril 2016 [Le manifeste des « Janette »].

Avec ce mémoire, j'espère atténuer certaines critiques existantes à l'intérieur même de la société québécoise au sujet de la liberté de religion. Le débat public portant sur la laïcité et la place de la religion tend à polariser la société en deux groupes distincts. Il y aurait d'un côté ceux qui prêchent une laïcité « fermée », qui irait au-delà de la simple séparation de l'État et de l'Église, mais qui s'ingèrerait dans la liberté individuelle d'une personne en lui imposant un certain code vestimentaire. De l'autre, ceux qui croient en une laïcité « ouverte » qui s'inscrit davantage dans l'intégration interculturelle et qui voit en l'interdiction du port des signes religieux une atteinte à la liberté d'expression et de religion. J'ose espérer qu'avec ce mémoire nous puissions réfléchir à la liberté de religion, non pas comme un obstacle à l'égalité des sexes, mais plutôt comme étant une liberté qui puisse s'allier avec l'égalité des sexes et qui, du même coup, favoriserait une meilleure compréhension féministe de l'égalité entre les sexes. À ce propos, je soutiens que la liberté de religion n'est pas un phénomène qui se vit en parallèle avec les droits protégés dans la Charte. Dans certaines instances, elle peut même promouvoir d'autres libertés telles que la liberté d'expression ou l'égalité entre les sexes. La pertinence sociale de mon mémoire de maîtrise se retrouve dans ces propositions. Ainsi je débute ce premier chapitre avec la question de l'identité religieuse. Le deuxième chapitre portera sur la jurisprudence en matière de liberté de religion ainsi que les critiques des juristes. Enfin, mon troisième chapitre portera sur le féminisme postcolonial et les réconciliations possibles avec la liberté de religion.

CHAPITRE I

L'IDENTITÉ RELIGIEUSE DANS SON CONTEXTE SOCIAL

Dans le cadre du débat sur le projet de loi proposant une « Charte des valeurs québécoises », nous avons pu entendre plusieurs opinions émises sur les symboles religieux et les identités religieuses. Plusieurs ont avancé que la religion devait se vivre dans le privé¹⁰. Les pratiques et les « symboles » religieux n'avaient donc pas leur place dans l'espace public et, encore moins dans les institutions gouvernementales, qui devaient garder un caractère neutre ou, du moins, une apparence de neutralité, voire de normalité.

Concernant les symboles religieux et les pratiques religieuses, divers acteurs politiques et sociaux québécois ont émis leurs opinions personnelles. Ainsi, pour l'ancienne Première Ministre, Pauline Marois, le port du voile islamique est un symbole d'inégalité entre les hommes et les femmes¹¹. Pour la professeure de philosophie, Louise Mailloux, la circoncision et le baptême représentent un viol de conscience¹². De l'autre côté de l'Atlantique, chez certains intellectuels français, l'identité religieuse affichée s'inscrit dans une logique d'opposition au droit et, plus largement, à la société civile¹³.

De façon quotidienne, nous avons l'occasion de lire des opinions publiques dans les médias conventionnels et les réseaux sociaux qui soulignent à quel point la présence

¹⁰ Pascale Fournier, « La femme musulmane au Canada : profane ou sacrée ? » (2007) 19:2 Canadian Journal of Women and the Law 227 à la p. 229 : « inconfort certain de l'État envers l'expression religieuse hors de la sphère privée ». [Fournier - Femmes musulmanes]

¹¹ Marie-Claude Boivin, « Manque de cohérence » *Le Devoir [de Montréal]* (22 février 2010).

¹² Martin Ouellet, « Circoncision et viol : Marois refuse de condamner les propos de sa candidate » *Le Devoir [de Montréal]* (14 mars 2014) en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/402677/circoncision-et-viol-marois-refuse-de-condamner-les-propos-de-sa-candidate> > Accédé 19 avril 2016.

¹³ Vincent Fortier, « Les incertitudes juridiques de l'identité religieuse » (2008) 38 R.D.U.S 385 à la p. 388.

des symboles religieux dans les institutions de l'État serait une violation de certains droits fondamentaux, tels que la liberté de conscience¹⁴ et l'égalité entre les sexes¹⁵. L'auteur Guy Durand, dans un essai sur le Québec et la laïcité, mentionne que plusieurs travailleurs doivent se soumettre à un uniforme, que ce soit un gardien de prison ou un chauffeur d'autobus. Pour lui la réponse est évidente : « l'uniforme a donc une priorité sur le droit individuel [de porter un vêtement religieux] »¹⁶. Cet auteur, qui articule notamment qu'un kirpan est une arme « point à la ligne », traduit d'ailleurs un malaise que plusieurs Québécois(es) ont par rapport aux vêtements à connotation religieuse des immigrants : « si des immigrants viennent chez nous, ils doivent suivre nos mœurs et s'ajuster à notre culture, comme il convient de s'adapter aux pratiques alimentaires des pays que nous visitons et d'éviter d'y transporter des modes vestimentaires acceptées ici, mais jugées abusives ou provocatrices ailleurs »¹⁷.

Les vêtements religieux des communautés immigrantes sont ainsi considérés comme ostensibles et ostentatoires, c'est-à-dire *volontairement* exagérés¹⁸. Ces positions à l'endroit du vêtement traditionnel religieux chez l'immigrant sont réductrices et simplistes. De plus, la normalisation du terme « symbole » religieux, qui malgré sa pertinence telle que nous le verrons à la prochaine section, renvoie à un sous-entendu voulant que le vêtement religieux soit en lui-même porteur d'un message prosélyte qu'il soit religieux, politique ou discriminatoire à l'endroit des femmes¹⁹. Cette

¹⁴ Annie Ève Collin, « Pourquoi j'appuierai la Charte » *Le Devoir [de Montréal]* (18 septembre 2013) en ligne : Le Devoir <<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/387709/pourquoi-j-appuierai-la-charte>> Accédé le 19 avril 2016 : « Malgré tout, j'appuierai cette Charte, parce que j'appuie la liberté de conscience et la liberté d'expression, et que l'opposition à la Charte telle qu'elle a lieu en ce moment menace cette liberté ».

¹⁵ Je pense notamment au manifeste des « Janette » : « En ce moment, le principe de l'égalité entre les sexes me semble compromis au nom de la liberté de religion. [...] Je suis donc d'accord pour qu'il y ait une Charte des valeurs québécoises ». Manifeste des « Janette », *supra* note 9.

¹⁶ Guy Durand, *Le Québec et la Laïcité : avancées et dérives*, Montréal, Les Éditions Varia, 2004 à la p. 99.

¹⁷ *Ibid* à la p. 101

¹⁸ Fall – Images de l'autre, *supra* note 6 à la p. 48.

¹⁹ Je me réfère entres autres aux commentaires de la Cour européenne des droits de l'Homme dans l'affaire *Dahlab c. Suisse*, n° 42393/98 (déc), [2001] V CEDH, dans laquelle la Cour a émis l'opinion

dernière constatation m'a amenée à poser plusieurs questions sur l'identité religieuse de « l'Autre »²⁰ en Occident. Ainsi, dans quelle mesure les premières et deuxièmes générations d'immigrants s'identifient-elles à leur religion ? Quelles sont les raisons pour lesquelles des personnes ont une identité religieuse ? Ces raisons diffèrent-elles entre les premières et deuxièmes générations d'immigrants ? Qu'est-ce qui fait en sorte qu'un immigrant tient à préserver ou à développer son identité religieuse au Québec ou plus largement en Occident ? L'identité religieuse d'un(e) immigrant(e) est-elle une réaction à un environnement dans lequel il est une minorité ? Qu'est-ce qu'un symbole religieux ?

Selon une recherche menée à la Faculté d'éducation et de théologie de l'Université de St-John, il y aurait essentiellement quatre composantes qui motivent l'identité religieuse dans une société multiculturelle, soit : « *personal factors (sex and age); contextual factors [...]; religious factors (particularly personal prayer and public attendance); and personality factors [...]* »²¹.

Dans le cadre de ce premier chapitre, nous verrons davantage les facteurs contextuels qui motivent l'identité religieuse. Ainsi, nous verrons, entre autres, quel impact l'immigration et la discrimination ont sur l'identité religieuse d'un immigrant. Nous cherchons à comprendre quel type de socialisation et rapport à autrui favorise le développement d'une identité religieuse. Cette recherche nous permettra de mieux

qu'un voile islamique était un « signe extérieur fort » et qu'il renvoyait à une forme de prosélytisme religieux. Cette opinion à l'endroit des symboles religieux, surtout des minorités, est aussi fortement percevable au Québec.

²⁰ J'entends par « l'Autre » celui qui porte en raison de sa religion des référents ou des symboliques qui ne seraient pas familiers à la société québécoise, et plus largement au monde occidental. J'utilise le terme de manière très large, celui-ci comprend, notamment et non exclusivement, les traditions religieuses musulmanes, hindoue, bouddhistes et sikh.

²¹ Andrew Village, Leslie J. Francis et Adrian Brockett, « Religious affect among adolescents in a multi-faith society: the role of personality and religious identity » (2011) 32:3 *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education* 295 à la p. 296.

percevoir qu'une pratique religieuse et une appartenance religieuse n'indiquent pas nécessairement un désir de non-intégration à la société canadienne et québécoise.

À cette fin, j'ai retenu plusieurs textes dont la recherche de terrain, faite à Montréal auprès de différentes communautés ethnoreligieuses, permet d'éclairer empiriquement cet aspect²². À défaut d'études portant spécifiquement sur la préservation de l'identité religieuse en contexte québécois, j'ai aussi retenu des articles scientifiques qui portaient sur l'identité religieuse des immigrants de la première et deuxième génération dont le contexte politique du pays était similaire à celui du Québec. Ainsi, à titre d'exemple, je propose les résultats de recherche d'un article qui discute, notamment, de l'effet de l'islamophobie sur la formation de l'identité religieuse au sein des minorités musulmanes en Allemagne et en Norvège. Le discours politique aliénant est tout aussi présent dans ces pays. En fait, un représentant du parti social démocratique allemand se positionne contre l'immigration des musulmans en Allemagne parce que ceux-ci sont une menace à la démocratie libérale allemande²³. On peut retrouver certains discours similaires au Québec²⁴. Dans ce contexte, il m'est apparu que la recherche de terrain se situant en Allemagne, en Norvège ou en France pouvait être pertinente.

J'ai aussi retenu des articles qui portent sur l'identité des jeunes immigrants chrétiens, mais seulement concernant la place de l'Église dans leur communauté et non, au niveau des vêtements et pratiques religieuses. Malgré les données intéressantes, il n'en demeure pas moins que les symboliques religieuses chrétiennes coréennes sont, tout de

²² Bénéaïche - Jeunes adultes d'origine maghrébine, *infra* note 29. Bradley - réfugiés tamouls hindous, *infra* note 47. Boisvert – temple hindou tamoul, *infra* note 48.

²³ Jonas R. Kunst et al., « Coping with Islamophobia : The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation » (2012) 35 *International Journal of Intercultural Relation* 518 à la p. 519. [Kunst - Coping with Islamophobia]

²⁴ Paul Journet, « Charte de la laïcité : « Indispensable » contre l'intégrisme » *La Presse canadienne* (11 janvier 2014) en ligne : La presse <<http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201401/10/01-4727669-charte-de-la-laicite-indispensable-contre-lintegrisme.php>> Accédé le 19 août 2016.

même, très similaires au patrimoine religieux judéo-chrétien occidental. J'ai donc retenu les articles sur les communautés chrétiennes aux États-Unis dans la mesure où le processus d'immigration est similaire et où l'Église, en tant que lieu communautaire, vient jouer un rôle primordial dans cette réconciliation entre deux systèmes de valeurs. Cependant, pour les autres aspects de ma recherche, dont les vêtements religieux, j'ai retenu les articles qui portaient sur les communautés immigrantes qui pratiquent une religion qui peut être qualifiée d'étrangère ou nouvelle pour la société québécoise et, de façon plus large, pour la société occidentale également. Il va sans dire que le christianisme est la religion la plus présente en Occident ; à Montréal seulement, le christianisme représente 84,56% du portrait global du fait religieux avec plus de deux cents lieux de culte²⁵. Une religion soi-disant nouvelle pour une société se démarquerait surtout à travers ses pratiques religieuses, ses textes sacrés, ses références religieuses et, dans certains cas, ses vêtements religieux qui sortent du cadre normatif judéo-chrétien. Je tiens à mentionner que j'ai trouvé davantage d'articles et de monographies sur les communautés musulmanes en Europe et au Québec, sans doute parce qu'il s'agit d'une minorité ethnoreligieuse qui semble actuellement « déranger »²⁶. J'ai toutefois tenté de rendre le texte plus équilibré possible, en traitant également des différentes dynamiques et composantes de l'identité religieuse avec des études sur différentes communautés religieuses.

Je propose une recherche qui sera essentiellement divisée en deux grandes sections. La première portera sur des définitions afin de mieux comprendre dans quelles perspectives j'utilise des termes tels que « symbole religieux », « religion » et « identité religieuse ».

²⁵ Dominique Quirion, « Spatialisation du sacré et cohabitation interreligieuse dans l'espace montréalais » (2011) 77 *Études d'histoire religieuse* 85 aux p. 88 et 89.

²⁶ Fournier - Femmes musulmanes, *supra* note 10 à la p. 230.

Dans un deuxième temps, j'aborderai la majeure partie de ce chapitre, c'est-à-dire l'élaboration des raisons contextuelles pour lesquelles les premières et deuxièmes générations d'immigrants s'identifient positivement auprès d'une religion. Nous verrons donc quelle importance prend le lieu religieux lors de l'expérience de l'immigration. Par la suite, dans quelles mesures se vivent les pratiques religieuses puis, avec quelles intentions sont transmises l'identité religieuse à la seconde génération et comment cette dernière peut s'identifier différemment à leur religion que la première génération. Également, dans quelle mesure une expérience de discrimination forge une identité religieuse et, enfin, quelle signification porte le vêtement religieux.

1.1 L'identité religion : définition et concept

Le terme « religion » prendrait ses racines du mot latin *religare* qui signifie ce qui relie. Le professeur de sciences des religions Rousseau propose la définition suivante, que je retiens :

« [la religion] est un ensemble de pratiques symboliques possédant sa structure propre mettant en relation des représentations générales et particulières du monde, des rituels permettant d'effectuer les transitions de phases dans les cycles de l'existence et de traverser les situations de crise, ainsi que des règles constituant un code des conduites morales. Cet ensemble est porté par une communauté au sein de laquelle se déploient variablement des rôles sociaux spécialisés »²⁷

Selon lui, la religiosité d'une personne s'exprime notamment par des pratiques religieuses et des registres symboliques²⁸. Pour le but de ce travail, je porte plutôt une attention sur ce que je considère être une identité religieuse affirmée. Ma propre

²⁷ Louis Rousseau et Frank William Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, à la p.10.

²⁸ Louis Rousseau, *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012 à la p. 20.

définition et compréhension de cette identité religieuse est la suivante : celle qui a une dimension externe, apparente, qu'elle soit manifestée par une certaine pratique religieuse, notamment par le port de vêtement religieux ou par la fréquentation des lieux religieux. Il ne s'agit donc pas simplement du domaine de la croyance car il y a, à travers l'identité religieuse affirmée, une identité qui est transparente et présente aux yeux de tous, à travers un vêtement religieux, ou du moins, aux yeux d'une communauté ethnoreligieuse, à travers la fréquentation des lieux sacrés. Je m'intéresse donc à cette identité religieuse apparente, celle qui est identifiable aux yeux de la société ou du moins de la communauté religieuse. Il doit donc nécessairement y avoir une question de visibilité et d'affirmation. C'est avec ces concepts que je m'intéresse et discute de l'identité religieuse.

À titre d'exemple, dans le mémoire de maîtrise de Bénéaïche, certains de ses intervenants se qualifiaient de musulmans, mais au sens culturel puisque ceux-ci sont nés musulmans²⁹. Or, les participants n'indiquaient aucune pratique religieuse et aucun intérêt pour la religion. Ce profil m'intéressera donc moins dans le cadre de cette recherche-ci. Je tiens plutôt à comprendre une identité religieuse qui est consciente et assumée.

Concernant les symboles religieux, le philosophe Paul Tillich propose une définition en quatre temps, dont je ne retiens que la première et dernière caractéristique :

« The first and basic characteristic of the symbol is its figurative quality. This implies that the inner attitude which is oriented to the symbol does not have the symbol itself in view but rather that which is symbolized in it. [...] The fourth characteristic of the symbol is its acceptability as such. This implies that the symbol is socially rooted and socially supported. Hence it is not

²⁹ Rahabi Bénéaïche, *Identité et rapport à la culture arabo-musulmane : enquête exploratoire auprès des jeunes adultes d'origine maghrébine résidant à Montréal*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal, Février 2011 [non publié] à la p. 7. [Bénéaïche - Jeunes adultes d'origine maghrébine]

correct to say that a thing is first a symbol and then gains acceptance; the process of becoming a symbol and the acceptance of it as a symbol belong together »³⁰

Cette première caractéristique est très importante et j’y reviendrai plus loin dans le texte, parce qu’il est important de garder en tête que le « symbole religieux » porte en lui-même une signification métaphysique et spirituelle. Elle représente souvent une vertu religieuse à perfectionner.

Puis, la reconnaissance sociale dont l’auteur discute est *a priori* et, à mon avis, celle de la communauté religieuse envers ce symbole. Ce symbole religieux n’est pas forcément accepté par la société au sens plus large, il peut d’ailleurs créer certains malaises. Ainsi, le symbole religieux peut être aux antipodes culturels d’une société, je pense notamment au kirpan³¹ et au voile islamique qui ont été décriés sur différentes plateformes³². Par ailleurs, lorsqu’il s’agira de la question des symboles religieux, j’inclurai, à ce titre, les vêtements religieux. J’interchangerai donc souvent les termes entre vêtement religieux et symboles religieux, quoique je demeure consciente que certains symboles ne sont pas des « vêtements » à proprement parler, notamment le kirpan.

Inversement, la *religiosité symbolique* est plutôt définie comme étant une observation des symboles religieux, et j’avance ici des pratiques religieuses, qui ne créent pas de conflit avec le mode de vie séculier :

³⁰ Paul Tillich, « The Religious Symbol » (1958) 87:3 Daedalus, Symbolism in Religion and Literature 3 aux p. 3-4.

³¹ Cynthia Keppley Mahmood, « Sikhs in Canada : Identity and Commitment » dans Paul Bramadat and David Seljak, dir, *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009 52 à la p. 61. Selon l’auteure, ce débat autour du port du kirpan semble important au Canada comme aux États-Unis. [Keppley – Sikhs in Canada]

³² Yolande Gaedeh, « Charte des valeurs québécoises – Laïcité : quatre mises au point essentielles » *Le Devoir [de Montréal]* (13 septembre 2013) en ligne : Le Devoir <<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/387315/laicite-quatre-mises-au-point-essentielles>> Accédé le 19 août 2016.

« Symbolic religiosity refers to the consumption of religious symbols, apart from regular participation in a religious culture and in religious affiliations — other than for purely secular purposes. As a sacred rather than secular activity, symbolic religiosity is presumably not as often a leisure-time activity as symbolic ethnicity, but none the less, it involves the consumption of religious symbols in such a way as to create no complications or barriers for dominant secular lifestyles »³³

Sans vouloir m'y attarder, j'inclus une parenthèse sur le yoga qui, à l'origine, était une pratique religieuse de l'hindouisme et a été adoptée en Occident à des fins d'activités récréatives et sportives³⁴. Le yoga a donc, en Occident, perdu sa connotation religieuse hindoue³⁵. Il est de l'ordre du spirituel, du bien-être mental et de l'activité physique³⁶. Ainsi, une séance de yoga au parc avec des chants hindous ne générerait pas de malaise puisqu'il a été culturellement accepté en Occident³⁷, alors qu'une prière traditionnelle musulmane, avec un mouvement corporel, susciterait des réactions négatives³⁸. Nous verrons dans le texte que certaines communautés immigrantes ont adopté une religiosité symbolique au lieu de symboles religieux ou, du moins, ont revisité leurs pratiques religieuses, afin de faciliter leur intégration au Canada et de se mettre à l'abri de critiques.

Ce que nous entendons par la première génération d'immigrants, ce sont des individus qui se sont installés dans un nouveau pays d'accueil à l'âge adulte. Quant à la deuxième

³³ Herbert J. Gans, « Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation » (1994) 17:4 *Ethnic and Racial Studies* 577 à la p. 585.

³⁴ Sarah Mostafa-Kamel, *Taking Yoga Off our Mat: Approaching Montreal's Yoga Culture With a Critical Lens*, mémoire de maîtrise en science de l'éducation, Université McGill, Décembre 2014 [non publié] à la p. 16.

³⁵ *Ibid* à la p.18.

³⁶ *Ibid* à la p.15.

³⁷ *Ibid* à la p.72.

³⁸ Ashley Coleman, « 'Born-again' Christian government worker could face hate-crime charges after she was caught on camera throwing coffee and ranting at Muslims praying in a park » *Daily Mail [United Kingdom]* (9 décembre 2015) en ligne: Daily Mail <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3353454/Woman-tosses-coffee-praying-Muslim-men-California-park.html>> Accédé le 15 juin 2016.

génération d'immigrants, il s'agit soit des enfants de la première génération d'immigrants nés dans le pays d'accueil ou des enfants arrivés en bas âge avec leurs parents³⁹. Ils ont essentiellement fréquenté les établissements scolaires du pays d'accueil⁴⁰.

Avant d'entamer la deuxième partie de la recherche, il faut citer l'auteure Khadiyatoula Fall, qui fait une observation très intéressante concernant la visibilité du fait religieux immigrant et ses symboles religieux :

« La difficulté est que ces signes apparemment « visibles » sont le plus souvent « invisibles », autrement dit : dans la plupart des cas, les « autres » se révèlent incapables de les lire, donc de les comprendre et de les interpréter dans leur contexte d'origine. Prescriptions formelles chez l'autre, inconnues chez soi, elles peuvent alors susciter incompréhension et rejet »⁴¹

En poursuivant cette réflexion et étant donné leur « invisibilité », qu'en est-il vraiment de l'identité religieuse au sein des premières et deuxième générations d'immigrants ? J'expose dans les prochaines pages ce que la littérature en études des sciences sociales⁴² a écrit sur le sujet.

1.2 L'identité religieuse au sein des premières et deuxième générations d'immigrants : qu'en est-il ?

Plusieurs auteurs⁴³ abordent la question de l'identité religieuse au sein des premières et deuxième générations d'immigrants comme n'étant pas singulière, mais comportant

³⁹Alex Baril, « Jeunes immigrants et religion : une revue de littérature », Cahier de recherche no.12, Université du Québec à Montréal, avril 2006 à la p. 17. [Baril – Revue de littérature]

⁴⁰ *Ibid* à la p. 18.

⁴¹ Fall - Images de l'autres, *supra* note 6 à la p. 48.

⁴² Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 41. En effet, la plupart de la littérature sur l'identité ethnoreligieuse se situe à partir d'une perspective psychologique et sociologique.

⁴³ *Ibid* à la p. 44.

en soi plusieurs autres identités. Tel que nous le verrons plus loin, il y a un amalgame naturel qui se fait entre l'ethnicité et la religion qui permet une recombinaison identitaire métissée. Selon le docteur en sociologie, Albert Bastenier, cette recombinaison identitaire à travers, notamment, la religion permet aux immigrants de « renégocier leur place dans les sociétés d'immigration »⁴⁴.

La religion vient, non seulement donner un sens à ces expériences, mais permet aussi de tisser des liens communautaires au sein du lieu religieux. Le temple, la mosquée, l'église ethnique deviennent donc aussi des espaces de rencontre qui dépassent le lieu de la simple performance de pratiques religieuses. Je poursuis donc cette recherche en discutant premièrement de cet espace religieux comme étant un des lieux déterminants pour la formation de cette identité religieuse.

1.2.1 L'immigration et le rôle social de l'espace religieux

Relativement à la question de l'identité religieuse, la professeure Danièle Hervieu-Léger propose que l'identité religieuse réponde à quatre logiques : la logique communautaire, émotionnelle, éthique et culturelle⁴⁵. D'après les recherches de terrain, l'espace religieux sacré répond à la logique communautaire, soit un des aspects de l'identité religieuse⁴⁶.

Après avoir étudié la communauté sri-lankaise à Montréal, le candidat au doctorat à l'UQÀM, Mark Bradley, expose, dans le cadre de son mémoire de maîtrise, que pour

⁴⁴ Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Sociologie d'aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France, 2004 aux p. 234-235. [Bastenier – ethnicité et racisme]

⁴⁵ Danièle Hervieu-Léger, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche » (1997) 44:1 *Social Compass* 131 à la p. 135.

⁴⁶ Kyoung Ok Seol et Richard M. Lee, « The Effects of Religious Socialization and Religious Identity on Psychosocial Functioning in Korean American Adolescents From Immigrant Families » (2012) 26:3 *Journal of Family* 371 à la p. 372. [Seol et Lee – Effects of Religious Socialization]

cette communauté immigrante hindoue, le temple a une signification beaucoup plus importante que celle d'un lieu de pratiques religieuses. Celui-ci est un espace de rassemblement où plusieurs activités ont lieu qui ne sont pas d'ordre religieux. Un des intervenants sri-lankais mentionne ce que signifie, entre autres, le temple hindou pour lui : « *The temple is also one of the places where you can do some community service so I started to do some community service at the temple. By doing some community service, you are forced to come more. You have to visit more the temple. [...] yeah I'm more religious now* »⁴⁷.

D'ailleurs, le temple hindou lui-même devient un espace multifonctionnel. Il est non seulement un lieu de transition entre « le contexte d'immigration et la culture de provenance »⁴⁸, mais il permet aussi de « recréer, partiellement à tout le moins, la structure sociale du pays d'origine »⁴⁹. Le chercheur Mathieu Boisvert pèse ses mots lorsqu'il conclut que ce temple hindou est une « structure physique et symbolique permettant de générer et de donner vie à tout un univers de sens »⁵⁰.

Lors de son étude de terrain dans le cadre de sa maîtrise, Rahabi Bénéaïche cite l'expérience d'un intervenant d'origine algérienne qui explique comment, à travers le processus d'immigration, il a renoué avec sa religion :

« En fait, c'est en 1998, j'étais seul, je galérais, c'était dur la solitude, la misère. Au début je ne gagnais pas beaucoup et je buvais de l'alcool pour oublier, mais un jour au restaurant où je travaillais, j'ai rencontré un marocain, il s'appelait Hicham, je me rappelle c'était en hiver pendant le

⁴⁷ Mark Bradley, *La transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration : le cas des réfugiés tamouls hindous d'origine sri-lankaise à Montréal*, mémoire de maîtrise en sciences des religions, Université du Québec à Montréal, Décembre 2007 [non publié] à la p. 100. [Bradley - réfugiés tamouls hindous]

⁴⁸ Mathieu Boisvert, « Le temple hindou tamoul montréalais, une institution culturelle » dans Louis Rousseau, dir, *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, 153 à la p. 169. [Boisvert – temple hindou tamoul]

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid* à la p. 170.

ramadan, je ne le faisais même pas, il m'a amené chez lui et m'a donné à manger, c'est là que j'ai eu un flash, pourquoi est-ce que l'islam était si important chez nous, je veux parler de l'entraide, ici tu peux crever personne en a rien à foutre, alors qu'un de mes frères m'a relevé, m'a donné à manger. [...] Tu comprends pourquoi pour moi la religion est importante? C'est la base, je me dis que même en faisant une job qui ne me plaît pas plus que ça, ce n'est pas ça qui importe le plus important c'est ma femme, ma famille et ma religion »⁵¹

Cet individu associe la religion à la solidarité, à l'entraide et au partage, « sa religiosité est [ainsi] un vecteur de stabilité dans sa vie de tous les jours »⁵². Les mêmes observations, soit au niveau du rôle social de la religion, ont été retrouvées au sein de la communauté bouddhiste cambodgienne à Montréal :

« Lors des observations participantes sur le terrain, il est d'ailleurs clairement apparu que la pagode, espace communautaire bouddhiste par excellence, était un haut lieu de socialisation et de production de l'ethnicité khmère. [...] nombre de répondant [...] affirment fréquenter la pagode d'abord et avant tout afin d'y rencontrer des amis »⁵³

Il en va de même pour les Coréens chrétiens dont l'Église permet de nourrir des besoins de socialisation :

« meeting the need of immigrants for maintenance of social interactions and friendship networks with fellow Koreans may be the most important social function of Korean ethnic churches [...] Another major social function of Korean immigrant churches is to provide a variety of services for church members. New immigrants need different kinds of information and services for the initial immigration orientation and successful adjustment in the United States [...] Another important social function of Korean immigrant

⁵¹ Bénéaïche - jeunes adultes d'origine maghrébine, *supra* note 29 à la p. 86.

⁵² *Ibid* à la p. 87.

⁵³ Annie Létourneau, « Reconstruire et transmettre le bouddhisme cambodgien en contexte migratoire postgénocidaire » dans Louis Rousseau, dir, *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, 69 à la p. 91. [Létourneau – bouddhisme cambodgien]

churches in to provide social status and social positions to Koreans immigrants »⁵⁴

Les lieux religieux répondent à un besoin de se retrouver en collectivité, soit à la logique communautaire. Ce qui *a priori* est un espace de dévotion religieuse, devient aussi conjointement un espace de rassemblement, de recueil et d'échange. L'espace religieux, tel que le temple, l'église ethnique ou la mosquée, devient un lieu où coexistent la pratique religieuse et le lien communautaire : « l'affiliation et la pratique religieuses remplissent des fonctions sociales chez les personnes immigrantes de première génération, en permettant, notamment, une plus grande cohésion du groupe ethnique »⁵⁵.

D'après les études de terrain de la chercheuse en anthropologie, Josiane Le Gall, les femmes musulmanes immigrantes fréquentent elles aussi la mosquée afin de rencontrer leurs paires. Selon une intervenante, la mosquée « facilite le rassemblement des familles musulmanes »⁵⁶.

L'identité religieuse à travers la fréquentation des lieux religieux se trouve donc régénérée. Le lieu religieux permet, notamment, à un immigrant de se placer dans une collectivité et de sortir de l'isolement de l'immigration. La religion permet donc une appartenance à un groupe⁵⁷ et un ancrage dans un système de valeur : « dans ces conditions d'éloignement, l'arrivée du sujet [l'intervenant est d'origine algérienne] dans une société que ce dernier perçoit comme anémique, crée un besoin du retour à

⁵⁴ Pyong Gap Min, « The structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States » (1992) 26:4 International Migration Review aux p. 1384-1385 et 1388.

⁵⁵ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 25.

⁵⁶ Josiane Le Gall, « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal » (2003) 27:1 Anthropologie et Sociétés 131 à la p. 137. [Le Gall – shi'tes libanaises]

⁵⁷ Bradley - réfugiés tamouls hindous, *supra* note 47 à la p. 30.

une source plus proche de ses valeurs »⁵⁸. Ce retour, ou continuité, à la religion « se révèle une source de distinction et de valorisation »⁵⁹.

Les chercheurs Bankston et Zhou ont aussi noté qu'il y a « *a clear positive relationship between religious participation and social adjustment* »⁶⁰. La religion permettrait donc une meilleure intégration dans le pays d'accueil. Ceci est également le cas des Africains chrétiens pentecôtistes : « pour tous, sauf une [participante], l'importance du rôle de la prière et de la foi dans le difficile processus d'intégration était une évidence »⁶¹.

Dans sa revue de littérature, les professeurs Kim et Pyle citent cinq raisons qui expliquent dans quelle mesure l'église coréenne permet une meilleure intégration :

« 1) promoting fellowship and advice on social services; 2) preserving the ethnic culture; 3) providing counselling and advice on social services; 4) reinforcing members' social status and position; and 5) sharing information with respect to math-making and entrepreneurial opportunities »⁶²

Ces atouts et fonctions de l'espace religieux permettent une meilleure communication des apprentissages et des services offerts pour les immigrants. Ainsi, une première déconstruction de l'idée qu'on se fait de l'identité religieuse et des lieux religieux devrait être que la religion et ses institutions viennent jouer un rôle social important dans lesquels sont offerts des espaces d'émancipation, de socialisation, d'adaptation et de valorisation pour ses adeptes. Elle permet somme toute une meilleure intégration, un processus non négligeable et important dans la vie d'un immigrant. Si nous prenons

⁵⁸ Bénéïche - jeunes adultes d'origine maghrébine, *supra* note 29 à la p. 84.

⁵⁹ Le Gall – shi'ites libanaises, *supra* note 56 à la p. 140.

⁶⁰ Carl L.III Bankston et Min Zhou, « The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents » (1996) 38:1 *Review of Religious Research* 18 à la p. 30-31.

⁶¹ Louis Rousseau, « Mystique pragmatique de convertis pentecôtistes d'origine africaine » dans Louis Rousseau, dir, *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, 327 à la p. 355.

⁶² Henry H. Kim et Ralph E. Pyle, « An Exception to the Exception: Second Generation Korean American Church Participation » (2004) 51:3 *Social Compass* 321 à la p. 323.

les cas exposés ci-haut, il ne s'agit donc pas d'un lieu austère dans lequel ne se véhiculent que des prêches sur les exigences des pratiques religieuses ; en fait, c'est un espace avant tout convivial qui se prête à l'interaction humaine. Reconnaître cette dimension du lieu religieux et, par le fait même, de l'identité religieuse de l'immigrant, nous permettrait de relativiser dans quel contexte se tissent des liens dans les communautés religieuses. La fréquentation des lieux religieux n'émanerait donc pas d'un désir de rejeter les « valeurs » du pays d'accueil et de se renfermer dans ses mœurs, mais plutôt, servirait à créer une communauté de partage.

1.2.2 Des pratiques religieuses revisitées

Pour élaborer brièvement sur ces pratiques religieuses, il est intéressant de noter que, parmi les recherches du professeur en religion Alf Hiltebeitel, celui-ci a observé que, dans les pays d'origine, la pratique religieuse était de l'ordre de l'automatisme : « *if you ask why these people perform the rites the way they do, you will invariably hear that they do it because their ancestors did it and because it is custom, not because it fulfills some doctrine or teaching* »⁶³.

Malgré le fait que cette observation ait été faite dans le contexte des Hindous, il n'en demeure pas moins qu'elle puisse s'appliquer tout aussi bien à des membres de la communauté maghrébine musulmane de Montréal. L'étudiant à la maîtrise Bénéaïche cite le témoignage d'un intervenant qui mentionne que la pratique religieuse dans son pays d'origine, le Maroc, était naturelle pour lui⁶⁴. Par contre, en arrivant ici, il a délaissé sa pratique religieuse. Le chapitre de l'auteure Anne Létourneau sur la communauté bouddhiste, dans l'ouvrage « Le Québec après Bouchard-Taylor »,

⁶³ Alf Hiltebeitel, « Of Camphor and Coconuts » (1991) 15:3 Wilson Quarterly 26 à la p. 26. Citation initialement trouvée dans Bradley - réfugiés tamouls hindous, *supra* note 47 à la p.54.

⁶⁴ Bénéaïche - jeunes adultes d'origine maghrébine, *supra* note 29 à la p.71.

mentionne le même fait, soit « qu'en l'absence de [la] famille, restée au Vietnam, [le répondant] pratique moins [la religion bouddhiste] »⁶⁵.

D'ailleurs, dans certains cas, il y a un abandon complet de certaines pratiques religieuses. Pour la communauté sri-lankaise de Montréal, les pratiques relativement strictes concernant le jeûne du matin et la visite au temple sur une base quotidienne, pour offrir des offrandes, ont été abandonnées et ce, parmi les plus jeunes aussi⁶⁶. Concernant le port d'un symbole religieux, les femmes ont, pour la plupart, abandonné le port du sari, qui devient prescrit, dès l'âge de la puberté, dans leur quotidien⁶⁷. Du côté des hommes, ils ont eux aussi abandonné, une fois arrivés à Montréal, le port du *verti* et du *shawl*, qui est essentiellement une longue jupe blanche, puisque celui-ci a été jugé aliénant⁶⁸. Tous les intervenants dans l'étude avaient d'ailleurs adopté une tenue vestimentaire occidentale.

Pour la communauté musulmane montréalaise, plusieurs intervenants ont mentionné qu'ils ont surtout dû accommoder les moments de prière. Ainsi, plusieurs trouvent difficile de performer leurs cinq prières par jour aux heures requises, les intervenants avouent donc souvent reporter les prières du jour avec celles de la nuit afin de ne pas incommoder leur employeur⁶⁹.

Un autre constat serait qu'il y a plus d'accommodements de la part d'un immigrant quant à ses pratiques religieuses que l'idée populaire semble lui associer. Ainsi, chaque communauté, que ce soit au niveau collectif ou individuel, semble avoir accommodé

⁶⁵ Létourneau – bouddhisme cambodgien, *supra* note 53 à la p.98.

⁶⁶ Bradley - réfugiés tamouls hindous, *supra* note 47 à la p.80.

⁶⁷ *Ibid* à la p.96.

⁶⁸ *Ibid* à la p.97.

⁶⁹ Jean-René Milot et Raymonde Venditti, « 'C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam' ». Impact de la migration sur l'identité ethno-religieuse de musulmans d'origine maghrébine » dans Louis Rousseau, dir, *Le Québec après Bouchard-Taylor*, Québec, Presses Université du Québec, 2012, 241 à la p. 257. [Milot – impact de la migration]

ses valeurs et pratiques religieuses à son nouvel environnement. Rares sont les cas de figures qui continuent de respecter avec la même application les pratiques religieuses telles qu'elles étaient vécues dans les pays d'origine. Tous semblent reconnaître que l'espace public et social de la société hôte est différent et qu'un ajustement et un remaniement sont nécessaires. Cet ajustement et ses subtilités peuvent ne pas sembler apparents pour la société majoritaire. Ainsi, lorsque nous prenons le cas de figure d'une femme musulmane qui porte le voile, un individu peut tout simplement s'arrêter au fait qu'elle porte un voile. Or, plusieurs études démontrent que de nouvelles tendances « *Hijabi fashionista* », c'est-à-dire le port et l'agencement du voile islamique avec une apparence très en vogue, ont émergé dans les contextes culturels occidentaux⁷⁰. Ces femmes osent réfléchir à leur voile mais avec des vêtements esthétiquement occidentaux. Voilà un cas de figure où la pratique religieuse a été adaptée à un contexte culturel différent, mais dont la subtilité de l'ajustement peut échapper à la société majoritaire. Nous reviendrons d'ailleurs sur la signification des vêtements et/ou symboles religieux dans une section ultérieure.

Enfin, malgré l'abandon d'un automatisme religieux plus tôt décrit et une reconfiguration des pratiques religieuses, il demeure que, pour la plupart des communautés religieuses minoritaires, la religion figure parmi les éléments les plus importants⁷¹. Certains rites continuent de prendre toute leur importance et ne semblent

⁷⁰ Saba Alvi, *Voguing the Veil : Exploring an Emerging Youth Subculture of Muslim Women Fashioning a New Canadian Identity*, thèse de doctorat en éducation, Université d'Ottawa, 2013 [non publiée] à la p. 205.

⁷¹ Johanne Van Djik et Ghada Botros, « The importance of ethnicity and religion in the life cycle of immigrant churches: a comparison of Coptic and Calvinist churches » (2009) 41:1-2 *Canadian Ethnic Studies* 191 à la p. 192: « Religion and religious institutions played a salient role in the lives of immigrants and their children (Warner and Wittner 1998; Smith 1978; Williams 1988). As early as the 1920s, Herberg (1960, 27-28) argued that, for the immigrant to the United States, "it was largely in and through his religion that he, or rather his children and grandchildren, found an identifiable place in American life." Smith (1978) went further, arguing that immigration in itself is a "theologizing experience," whereby immigrants become more religious as they settle in a new country. The establishment of immigrant religious institutions became the means to achieve cultural reproduction, pass on the heritage and religion to their children, negotiate and construct ethno-religious identities, and integrate newcomers (Akhtar 1999; Warner and Wittner 1998, 16) »

pas être désuets ou modifiés, tel que l'observation du Shabbat pour les communautés juives⁷². Également, le Ramadan pour les communautés musulmanes :

« En plus d'être la prescription religieuse la plus observée, le Ramadan renforce le sentiment d'appartenance en créant un sens d'identité collective. Puisque les migrantes sont conscientes de partager ce moment avec l'ensemble des fidèles dispersés dans le monde, le jeûne devient une des pratiques principales par laquelle s'exprime l'attachement à l'unité spirituelle des musulmans, comme l'indique Maha : « Je jeûne comme le font des millions de musulmans à travers le monde »⁷³ »⁷³

Or, si l'appartenance à une identité collective est bien présente parmi les immigrants de première génération, il en irait autrement parmi les immigrants de deuxième génération puisque ceux-ci, nés dans le pays d'accueil ou arrivés en bas-âge, ne vivent pas l'expérience de l'immigration. Leurs repères culturels et sociaux sont ceux du pays d'accueil. Dans cet ordre d'idée, Baril rapporte l'observation de la professeure Jocelyne Cesari, soit qu'une des différences majeures entre la première génération et la deuxième génération d'immigrants est le fait que la deuxième génération revendique beaucoup plus une identité religieuse individuelle :

« [C]et individualisme qui marque l'identité religieuse des jeunes de deuxième génération, et conséquemment la moins grande influence qu'exerce leur appartenance religieuse sur leurs comportements quotidiens, est un élément qui permet d'établir une réelle différence entre la première et la seconde génération »⁷⁴

Le mémoire de maîtrise de Bénéaïche mentionne ce même phénomène chez la seconde génération d'immigrants : « les jeunes d'origine arabo-musulmane ne s'identifient pas à leurs parents, c'est-à-dire comme des « blédards » [comme des immigrants]. Au

⁷² Rachel Elizabeth Eisen, *Connected to Community: Jewish Ritual, Meaning, and Gender at Brandeis University*, mémoire de maîtrise en arts en science, Université de Brandeis, Mai 2016 [non publié] aux p. 54-55.

⁷³ Le Gall – shi'ites libanaises, *supra* note 56 à la p. 139.

⁷⁴ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 77.

contraire, ils revendiquent une identité métissée unissant la modernité consummatrice et les valeurs religieuses »⁷⁵.

Ceci est d'ailleurs observable lors de l'entrevue d'une jeune marocaine qui mentionne que son intérêt pour l'Islam se situe davantage dans le soufisme, soit la dimension ésotérique de l'Islam. Elle préfère désormais se concentrer sur une pratique plus individuelle qu'elle considère beaucoup plus souple et conciliante⁷⁶. Sa pratique diverge de celle de ces parents : « en se détachant de la pratique conventionnelle, Khadija ne sent pas une rupture, mais plutôt une continuité ritualiste. La fixité du rite parental, tel qu'elle le perçoit, est connotée d'une morale assujettissante »⁷⁷.

Malgré le fait que les deuxièmes générations d'immigrants sont souvent amenées à revoir l'héritage religieux légué par leurs parents, ces jeunes considèrent toutefois que leur identité religieuse est une partie intégrale de leur personne. La religion représente une des cinq composantes les plus importantes dans leur vie :

« Une étude quantitative réalisée auprès de 1217 jeunes de diverses communautés ethniques/culturelles [...] montre que 74% des jeunes répondants considèrent leurs croyances et leurs convictions religieuses comme étant très importantes pour eux, ce qui laisse la religion dans les cinq premiers éléments les plus importants dans la construction de leur identité »⁷⁸.

Ils ont vraisemblablement reçu une éducation religieuse qui nourrit cette identité religieuse. D'ailleurs, d'après l'anthropologue Le Gall, la fréquentation des lieux religieux par les familles, sont des espaces de « formation et d'éducation [qui

⁷⁵ Bénéaïche - jeunes adultes d'origine maghrébine, *supra* note 29 à la p.51.

⁷⁶ *Ibid* à la p. 83.

⁷⁷ *Ibid* à la p. 88.

⁷⁸ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 24.

favorisent] la transmission des valeurs islamiques aux enfants, particulièrement lors des fêtes et cérémonies religieuses »⁷⁹.

On peut alors se demander dans quel contexte et avec quelle intention les premières générations d'immigrants transmettent leurs valeurs et pratiques religieuses à leur progéniture.

1.2.3 La transmission d'un héritage à la deuxième génération

Plusieurs chercheurs, lors de leurs études de terrain, ont observé que plusieurs autres identités s'entremêlaient dans l'identité religieuse⁸⁰. À ce sujet, plusieurs études citées par Baril ont clairement dénoté qu'un rapprochement très étroit était fait entre ethnicité et religion pour la plupart des premières et deuxièmes générations d'immigrants, au point où il est parfois difficile de les distinguer clairement⁸¹. Il y a une alternance très naturelle entre les mots qui semblent dénoter que les deux forment un tout : « plusieurs adolescentes et adolescents confondent les deux et utilisent les termes se référant à leur ethnicité (par exemple Pakistanais) et à leur appartenance religieuse (par exemple musulman) de manière indifférenciée, comme si ces mots étaient interchangeable »⁸².

À cet effet, le chercheur Baril mentionne la recherche de Yalçın-Heckmann sur des jeunes musulmans allemands qui démontre bien ce phénomène. Lorsqu'on leur demandait d'expliquer quelle est la culture arabe, 94% des intervenants ont répondu par la religion⁸³.

⁷⁹ Le Gall – shi'ites libanaises, *supra* note 56 à la p. 138.

⁸⁰ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 44.

⁸¹ *Ibid* à la p. 27.

⁸² *Ibid* à la p. 85.

⁸³ *Ibid* à la p. 86.

Selon l'auteure Ajrouch, cela s'explique, entre autres, par le fait que les adolescents apprennent simultanément qu'ils sont à la fois musulmans et arabes⁸⁴. L'auteure Barnajee explique d'ailleurs qu'il y a une alternance entre les identités dépendamment du contexte social : « *Men and women shift back and fourth among many identities : Canadian, Hindu, South Asian, man, woman, Alberta, etc. Social context tends to shape the identity one may choose to emphasize* »⁸⁵.

Cela étant dit, d'après des études de terrain, il serait plus facile pour un parent de transmettre son identité religieuse que son identité ethnique ou linguistique à son enfant. Les recherches de terrain du doctorant Bradley confirment qu'il est plus facile pour le parent de transmettre l'identité religieuse⁸⁶. Les répondants ont affirmé avoir eu une plus grande difficulté à transmettre leur langue maternelle auprès de leurs enfants, soit la deuxième génération d'immigrants⁸⁷. À défaut de pouvoir enseigner leur langue à leurs enfants, ceux-ci transmettent donc, de manière plus assidue, les valeurs et les pratiques religieuses à leur progéniture.

Selon les recherches de Seol et Lee, il y aurait trois types de transmission de la religion aux enfants, soit la transmission unidirectionnelle, bidirectionnelle et canalisatrice :

« Researchers have proposed three models of religious socialization (i.e., unidirectional, bidirectional, and channeling; Flor & Knapp, 2001; Martin, White, & Perlman, 2003; Schwartz, 2006). The unidirectional transmission model views children as passive recipients and parents as dominant and active socialization agents who model religious involvement to their children (Oman & Thoresen, 2003). [...] The bidirectional transaction model of religious socialization challenges the earlier unidirectional model and gives

⁸⁴ Kristine J. Ajrouch, « Gender, Race, and Symbolic Boundaries : Contested Spaces of Identity Among Arab American Adolescents » (2004) 47:4 *Social Perspectives* 371 à la p. 385.

⁸⁵ Sikata Banerjee et Harold Coward, « Hindus in Canada : Negotiating Identity in a "Different" Homeland » dans Paul Bramadat and David Seljak, dir, *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, 30 à la p. 39. [Barnajee - Hindus in Canada]

⁸⁶ Bradley - réfugiés tamouls hindous, *supra* note 47 aux p.108-109.

⁸⁷ *Ibid* à la p. 106.

the recipients of socialization (i.e., the children) a more active role. This model suggests that children actively seek opportunities for religious socialization by initiating conversations about religion, and parents and children mutually influence each other. Boyatzis and Janicki (2003) directly tested these two competing models by analyzing religious dialogues between parents and children. [...] Youth-centered conversations were also more conducive to adolescents' own religious identity development. Although the bidirectional model of religious socialization acknowledges children have a more active and equal role in their socialization processes, both the unidirectional and bidirectional models of religious socialization place heavy emphasis on parents. The channeling model of religious socialization expands the pool of socialization agents beyond parents to peers and members of religious communities, such as religious leaders and mentors (Martin et al., 2003). The channeling model posits that, while parents have direct influence on their children's religiosity during childhood, parents also channel children to religious communities wherein children can socialize with religious peers and mentors who foster children's religiosity more directly during adolescence and adulthood (Cornwall, 1988). Using the National Longitudinal Study of Adolescent Health data, for example, Regnerus, Smith, and Smith (2004) found support for the notion that the religiosity of friends and school context contribute to the importance of religion and the religious service attendance of adolescents »⁸⁸

Ainsi, d'après les lectures faites, il semblerait que les parents de premières générations d'immigrants tendent à correspondre aux modèles unidirectionnels et bidirectionnels de transmission de l'identité religieuse. Selon les recherches de Bénéaïche, un des intervenants réitère qu'il est très important que son enfant fréquente une école musulmane afin qu'il connaisse les bases de sa religion. Bénéaïche mentionne que, pour cet intervenant, la difficulté d'inculquer des valeurs religieuses serait la conséquence de « l'éclatement de certaines normes [traditionnelles] »⁸⁹. Il en va de même pour un autre intervenant qui met l'accent sur l'importance de transmettre des valeurs religieuses à sa progéniture pour que les enfants « sachent d'où ils viennent »⁹⁰. La chercheuse Le Gall observe la même conclusion lorsque ces interlocutrices

⁸⁸ Seol et Lee – Effects of Religious Socialization, *supra* note 46 aux p 371 et 372.

⁸⁹ Bénéaïche - jeunes adultes d'origine maghrébine, *supra* note 29 à la p.85.

⁹⁰ *Ibid* à la p. 87.

musulmanes shi'ites ont affirmé l'importance de transmettre leur religion à leur enfant précisément pour « échapper aux dangers qu'elles perçoivent dans leur nouvel environnement (alcoolisme, suicide, délinquance) et qu'elles attribuent à un vide moral et spirituel »⁹¹.

Un amalgame est fait entre l'appartenance religieuse et ethnique ; cette identité religieuse devient donc aussi un moyen par lequel les valeurs traditionnelles et culturelles du pays d'origine sont enseignées. Il y a donc un sentiment de sécurité qui se crée à savoir que l'enfant connaîtra ses racines premières. En fait, certaines études vont d'ailleurs confirmer qu'avec la venue de la maternité, il y a un nouvel intérêt pour la religion qui se crée parce qu'il y a un désir de transmettre, à son enfant, son héritage culturel et religieux⁹².

Cette transmission de la religion est plus facile à perpétuer étant donné le « processus de socialisation religieuse »⁹³. Il est entendu par ce concept, qu'étant donné la reconfiguration du lieu religieux, tel que vu plus haut, il y a une grande facilité de pouvoir transmettre cette identité. Cette socialisation incite au regroupement et à la mobilisation⁹⁴.

Or, les deuxièmes générations d'immigrants sont souvent amenées à réconcilier deux systèmes de valeurs, deux mondes. À titre d'exemple, plusieurs jeunes Hindous se questionnent et essaient de réconcilier leurs valeurs d'égalité et le système de caste au sein de leur religion⁹⁵. Ainsi, devant l'insécurité que leurs enfants puissent oublier leurs

⁹¹ Le Gall – shi'ites libanaises, *supra* note 56 à la p. 140.

⁹² Barnajee - Hindus in Canada, *supra* note 85 à la p. 39: « When I became a mother, I realized I had to be involved in my culture ».

⁹³ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p.73.

⁹⁴ *Ibid* à la p. 75.

⁹⁵ Barnajee - Hindus in Canada, *supra* note 85 à la p. 44.

origines premières et leurs valeurs traditionnelles, plusieurs parents mettent l'accent sur l'éducation religieuse.

De manière assez intéressante, les deuxièmes générations d'immigrants, peut-être dans une volonté de se distancer de l'automatisme religieux de leurs parents, ont une relecture du religieux qui tend à vouloir découvrir « la vraie vérité » de leur religion qui n'est pas teintée par des normes et des traditions culturelles ethniques. C'était en fait le cas des deux plus jeunes participants de la recherche de Bradley. Parmi tous les participants, ce sont eux qui avaient une pratique développée et très présente dans leur quotidien : « certains des plus jeunes (H2, F2) vivent plus intensément leur religion, maintenant qu'ils ont atteint l'âge adulte alors que, dans leur enfance, ils ne faisaient que suivre les plus vieux et imiter les gestes que ceux-ci posaient »⁹⁶. D'ailleurs, la jeune femme, F2, a redécouvert sa religion hindoue à travers une discussion avec un Québécois converti au sikhisme⁹⁷.

Tel qu'en fait mention Alex Baril dans sa revue de littérature, plusieurs théoriciens observent une identité religieuse renouvelée chez les deuxièmes générations d'immigrants :

« En effet, plusieurs théoriciennes et théoriciens rapportent des cas où les jeunes ont un attachement religieux plus prononcé que celui de leurs parents. Mikhaël Elbaz, dans son étude sur les jeunes Juifs sépharades, observe des changements très significatifs entre la première et la seconde génération concernant l'identité et les pratiques religieuses. Il parle même d'un processus de « rejudaïsation » chez la deuxième génération. D'autres auteures et auteurs font référence au phénomène, soulevé indirectement un peu plus tôt dans ce rapport, de l'adhésion religieuse pour des motifs culturels et sociaux chez la première génération et une adhésion religieuse des motifs plus strictement religieux comme tel chez la deuxième génération,

⁹⁶ Bradley - réfugiés tamouls hindous, *supra* note 47 à la p. 100.

⁹⁷ *Ibid.*

bien que l'église continue de jouer des rôles sociaux pour cet tranche d'âge »⁹⁸

L'auteure Jessica Jacobson a trouvé des données similaires au sein des secondes générations d'immigrants :

« Many of the respondents criticized their parents for maintaining interpretations of Islam which are excessively confining and narrow, and based their arguments on the notion of there being a distinction between the ethnic culture to which their parents adhere (believing mistakenly that this is an expression of Islamic culture) and the 'true' teachings of Islam »⁹⁹

Somme toute, les enfants d'immigrants correspondent aussi à la troisième figure de transmission de l'identité religieuse, soit celle de la transmission « canalisatrice », dans laquelle ils cherchent pour eux-mêmes des réponses à leurs questions. Cette identité religieuse auprès de la seconde génération ne serait pas que le fruit des efforts des parents, mais serait aussi autonome et indépendante de l'héritage religieux des parents. Le chercheur Lagrange mentionne que l'identité religieuse chez la deuxième génération d'immigrants se forme non seulement par la transmission d'un héritage mais aussi en réponse à leur environnement :

« Pour eux, la question identitaire est sans doute plus ouverte et plus sensible puisqu'ils sont dans le cas de définir leur identité par des emprunts et des répudiations spécifiques aux deux espaces : la société hôte et la société d'origine. On peut schématiquement suggérer que les attitudes religieuses se forment à la fois par socialisation au sein des groupes primaires – famille, quartier, groupes de pairs – c'est la dimension d'héritage. On sait que les déterminations qui relèvent du legs, de ce qui est transmis se dilue en passant des immigrés aux descendants, des parents aux enfants. En revanche, ce qui est formé en réponse aux exigences du présent – incertitudes de la vie, désir

⁹⁸ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 94.

⁹⁹ Jessica Jacobson, *Islam in Transition. Religion and Identity Among British Pakistani Youth*, Londres, Routledge, 1998 à la p. 145.

d'affirmation de soi ou de reconnaissance peut baisser ou au contraire s'élever avec l'inquiétude sociale »¹⁰⁰

Ainsi, les secondes générations d'immigrants, ayant déjà reçu une éducation religieuse transmise par leurs parents, vont puiser dans cette identité et dans ces valeurs religieuses afin de donner un sens aux expériences qu'ils vivent en tant que minorité, malgré le fait qu'ils n'ont pas vécu le processus d'immigration.

1.2.4 L'expérience de la discrimination et la dignité retrouvée

En fait, concernant l'expérience d'être minoritaire pour les deuxièmes générations d'immigrants, des auteurs remarquent que « l'ethnicité [qui se confond à la religion tel que vu plus haut] intervient directement dans le développement de l'identité de l'adolescent puisqu'elle amène les jeunes à vivre des expériences différentes [...] étant donné leur statut de personnes appartenant à des groupes minorisés »¹⁰¹.

En fait, malgré le fait qu'ils n'ont pas connu l'immigration, les deuxièmes générations d'immigrants deviennent toutefois conscientes qu'elles sont minoritaires dans leur pays. Ainsi, leur identité religieuse minoritaire est non seulement le fruit de leur bagage familial et culturel, soit par la transmission d'un héritage, mais peut également être une identité qui s'est construite en relation avec leur environnement dans lequel ils vivent une altérité. Cet environnement peut se résumer à des expériences de stigmatisation et de discrimination.

La professeure Kelly H. Chong élabore notamment sur la formation d'une ethnicité défensive chez les jeunes de la deuxième génération : « le fait d'être un groupe

¹⁰⁰ Hugues Lagrange, « Pratique religieuse et religiosité parmi les immigrés et les descendants d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie en France » (2013) Notes & Documents, Paris, OSC, Sciences Po/CNRS à la p. 3.

¹⁰¹ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 20.

minoritaire dans la société dominante, de vivre certaines exclusions, de la marginalisation et de la discrimination, façonne l'identité ethnique des adolescentes et adolescents »¹⁰². Elle écrira qu'elle perçoit chez les individus qui se rendent régulièrement à l'église coréenne un moyen de préserver et de « défendre » leur identité ethnoreligieuse en réponse à la marginalisation qu'ils vivent¹⁰³.

Toutefois, ce que certains chercheurs décrivent comme une identité « réactive » ou « défensive », d'autres le perçoivent plutôt un retour à une dignité perdue : « la stigmatisation d'une population peut faire émerger une forme de dignité retrouvée dans un retournement de stigmaté. Dans ce dernier cas, l'exemple le plus probant d'un retournement de stigmaté est le slogan *black is beautiful* »¹⁰⁴.

Dans le même ordre d'idée, le philosophe Albert Bastenier explique comment la religion, et non l'activisme social, vient redonner ce sentiment de dignité à ceux qui vivent une forme de discrimination et d'aliénation :

« Au-delà de l'exclusion socio-économique qui les accable, c'est donc le sentiment d'être réduits à un statut culturellement inférieur qui les révolte surtout. Et selon toute vraisemblance, c'est la raison principale qui les pousse à diriger leurs énergies non pas vers l'action militante du monde ouvrier auquel la majorité d'entre eux appartiennent pourtant, mais vers l'élaboration de référents ethnosymboliques qui, pour eux, sont non pas à la source d'une régression ou de ghettos, mais d'une dignité restaurée »¹⁰⁵

Ainsi, la religion aide le jeune ou la personne minorisée à retrouver un équilibre quand il éprouve des anxiétés : « *religion can act as a mediator by helping minorities to cope*

¹⁰² *Ibid* à la p. 71.

¹⁰³ *Ibid* à la p. 89.

¹⁰⁴ Bénéaïche - jeunes adultes d'origine maghrébine, *supra* note 29 à la p. 38.

¹⁰⁵ Bastenier – ethnicité et racisme, *supra* note 44 aux p. 240-241.

with acculturative stress and social isolation, thereby easing their adaptation to the society »¹⁰⁶.

L'auteur Baril rapporte les données des chercheurs, Steven Vertovec et Alisdair Rogers, qui énoncent neuf facteurs qui interviennent dans le processus identitaire religieux chez les jeunes musulmans. Je retiens les deux premiers facteurs étant donné leur pertinence pour cette partie du mémoire, soit que : « [1] l'intérêt des jeunes pour leur religion en tant que symbole représentatif de résistance à certaines formes de discrimination et d'exclusion qu'ils vivent dans la société d'accueil [2] la prise de conscience faite par les jeunes à l'égard de leur condition de personnes immigrantes de deuxième génération »¹⁰⁷.

Une série d'études sur les jeunes musulmans en France et en Australie démontrent les mêmes raisons d'un retour vers le religieux :

« En France, des études sociologiques récentes, notamment celles de Khosrokhavar (1997), Babès (1997) et Céu Cunha (1996), signalent une « réislamisation » chez les jeunes d'origine maghrébine. Pour ces jeunes, l'interrogation identitaire trouve une réponse dans des pratiques religieuses qui rompent avec l'islam transmis par les parents. Pour Khosrokhavar (1997), l'éveil identitaire correspond à un repli identitaire en réaction au racisme et à la discrimination, comme l'avait observé Humphrey (1987) en Australie chez des musulmans libanais ou, dans certains cas, à une recherche de spiritualité que ne satisfait pas la société française. Selon Cesari (1998), la ferveur religieuse et la revendication d'une identité islamiste par les filles correspondraient davantage à une remise en cause de l'autorité parentale »¹⁰⁸

¹⁰⁶ Kunst - Coping with Islamophobia, *supra* note 23 à la p. 520.

¹⁰⁷ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 76.

¹⁰⁸ Le Gall – shi'ites libanaises, *supra* note 56 à la p. 132. Leila Babès, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Les Éditions, 1997. Maria Do Céu Cunha, « Pratique religieuse des jeunes musulmans dans une cité de banlieue parisienne » (1996) 8:45 *Migrations Sociétés* 105. Jocelyn Cesari, *Musulmans et Républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Éditions Complexe de l'Atelier, 1998. Michael Humphrey, « Community, Mosque and Ethnic Politics » (1987) 23:2 *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 233. Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

D'ailleurs, l'auteure, Jessica Jacobson, mentionne que s'identifier en tant que musulman pour l'individu minorisé permet de réclamer une identité qui a un poids et un sens : « *the self-identification of 'Muslim' has connotations of faith and even fervour, it seems that these young people perceive this to be an identity that is assertive and also, perhaps, more meaningful* »¹⁰⁹.

La doctorante et chargée de cours à Yale, Dhooleka Sarhadi Raj, constate cette même observation et ce, même parmi les jeunes Hindous qui ne pratiquent pas leur religion : « *the creation of boundaries, of difference are emphasized and may be the reason that simply being a Hindu is stressed over the details of Hindu practice* »¹¹⁰.

Ceci semble également être le cas des jeunes arabes musulmans et chrétiens de Montréal. Le professeur de sociologie Paul Eid a observé, d'après ses études de terrain, que les répondants ont un très grand attachement à leur identité religieuse malgré le fait qu'ils ne soient pas nécessairement pratiquants : « *respondents tend more to have a strong sense of attachment to their religious culture and feel they are under an obligation to their religious community than to actually practise religion and be involved with, and socialized into, groups of religious peers* »¹¹¹. D'ailleurs, selon les recherches de Eid, les Arabes de deuxième génération à Montréal, qu'ils soient pratiquants ou non, se rendent fréquemment aux activités sociales organisées par leurs institutions religieuses.¹¹² Le professeur Eid souligne également que l'expérience de la discrimination incite plusieurs jeunes Arabes à aller puiser dans leur identité religieuse afin de donner un sens aux expériences qu'ils vivent¹¹³. Il ne résume pas l'identité

¹⁰⁹ Baril – Revue de littérature, *supra* note 39 à la p. 77.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Paul Eid, *Being Arab : Ethnic and Religious identity building among Second generation youth Montreal, Montréal*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007 à la p. 104.

¹¹² *Ibid* à la p. 118.

¹¹³ *Ibid* à la p. 172.

religieuse des jeunes arabes montréalais uniquement à une réponse à l'expérience de discrimination. Par contre, il ne discrédite pas l'idée que ces expériences négatives peuvent pousser un(e) jeune vers une communauté d'appartenance ethnoreligieuse qui offre un espace de valorisation.

En effet, selon une recherche auprès de jeunes musulmans en Allemagne et en Norvège sur la conséquence de l'islamophobie sur la formation de l'identité, les chercheurs confirment que la religion permet effectivement de gérer la stigmatisation vécue dans une société¹¹⁴.

Cette stigmatisation vécue peut notamment naître d'un rejet du port du symbole religieux par la majorité de la société hôte. Ce qui *a priori* est porté pour des raisons religieuses peuvent par la suite devenir politiques, sociales ou culturelles. À ce sujet, la professeure, Pascale Fournier, rapporte les études de la sociologue Anna Korteweg à l'endroit du voile porté en Hollande. En fait, le fait de constamment cibler un symbole en le rendant hostile rajoute une autre couche de signification au vêtement religieux. Dans cette optique, ce qui, initialement, était un symbole religieux personnel peut devenir un symbole de contestation :

« Korteweg presents here a case study of the Dutch debates on the headscarf, which is directly related to discussions on the burqa bans. The peculiar proposal of the Dutch far right – a tax on the wearing of headscarves instead of an outright ban – allows us to better conceive the distributive stakes of state laws regulating the veil/headscarf. In this case, there is no absolute prohibition, only the idea that the headscarf produces social costs ('pollution', according to the far right) that must be compensated. [...] For instance, her interviews reveal that because of the debates around the proposal of the 'headrag tax', the headscarf 'is increasingly not a religious symbol but a sign of protest'. Relying on her fieldwork, Korteweg further notes that 'making the headscarf taxable would not remove it from the public

¹¹⁴ Kunst - Coping with Islamophobia, *supra* note 23 à la p. 526.

sphere but attach a new layer of meaning to the cloth, [which would be] worn by the truly devout or the truly rejectionist' »¹¹⁵

Toutefois, au-delà de ces nouvelles couches de signification qui peuvent se rajouter au port d'un vêtement religieux, quels sont les premiers motifs qui poussent un individu, qu'il soit de la première ou de la deuxième génération d'immigrants, à porter un vêtement religieux ?

1.2.5 La signification du port d'un vêtement/symbole religieux

Cet attachement à la religion que nous venons de voir peut se refléter notamment par le port d'un signe religieux. Le port d'un symbole religieux peut être, soit le fruit d'un éveil religieux, soit la continuité naturelle d'une pratique religieuse antérieurement adoptée. Et, soyons clair, le vêtement religieux pour les communautés religieuses n'est jamais distingué *a priori* comme étant « ostentatoire », il le devient parce qu'il est perçu comme étant hostile à la société d'accueil. Le propre d'un symbole est qu'il transmet un message immédiatement sans nécessairement avoir besoin d'une conversation. Ainsi, lorsqu'une personne porte une kippa ou un turban, son identité religieuse est immédiatement saisie par autrui, sans qu'il y ait nécessairement une intention d'émettre un message sur son identité religieuse. En fait, le port d'un symbole religieux n'est pas

¹¹⁵ Pascale Fournier, « Headscarf and burqa controversies at the crossroad of politics, society and law headscarf » (2013) 19:6 *Social Identities* 689 à la p. 692. Ce projet de loi est particulièrement intéressant parce qu'il ressemble en quelque sorte au projet de loi-60 de la « Charte des valeurs québécoises » que le Parti Québécois a voulu adopter. Le projet de loi danois proposait d'imposer une taxe aux individus qui porteraient un symbole religieux parce que ce dernier serait une sorte de « pollution oculaire ». Bien entendu, ce projet de loi n'a pas passé, tout comme le projet de loi-60. Or, il y a, à mon avis, un rapprochement que l'on peut faire avec la « Charte des valeurs québécoises » qui, elle aussi, tentait d'interdire le port d'un symbole religieux jugé « ostentatoire », soit un symbole qui serait de l'ordre de l'exagéré, qui serait trop apparent. Dans les deux cas, il est évident que le port de signes religieux est un irritant et que les projets de loi cherchaient à soit minimiser la présence oculaire de ces symboles ou soit, du moins, les aliéner en leur obligeant de payer une taxe ou de vivre un congédiement pour défaut de respecter la loi. Ainsi, il n'aurait pas été étonnant que, suite à l'adoption du projet de loi-60, plusieurs femmes auraient osé porter le voile islamique, ou d'autres formes de symboles religieux jugés ostentatoires, à titre de protestation contre cette mesure politique. [Fournier – Headscarf and burqa]

toujours animé par un désir de manifester son appartenance ou son identité religieuse, quoique le symbole a très souvent pour effet d'identifier une personne à une religion. Or, le symbole religieux, qu'il soit une kippa, un voile ou un turban, est souvent lui-même une pratique religieuse et non uniquement un désir d'être identifié publiquement. Ce « symbole » religieux n'est donc pas exclusivement un marqueur d'identité.

Ainsi, pour le juif, la kippa représente un rappel constant de l'omniprésence de Dieu¹¹⁶. Pour le sikh, afin de compléter le cycle de pureté, il devra, entre autres, porter une brosse à cheveux sur lui qui symbolise la propreté¹¹⁷. Pour la musulmane, le voile est une extension matérielle des vertus de modestie et d'humilité, très priorisées dans l'Islam¹¹⁸, qui doivent d'ailleurs se manifester tant dans le comportement, les gestes que dans l'habillement vestimentaire¹¹⁹. C'est une vertu qui s'applique, de façon égalitaire, aux hommes aussi¹²⁰. Par ailleurs, pour certaines femmes musulmanes, le choix du port du voile relève parfois d'une option féministe afin de s'opposer aux *diktats* de la femme-objet¹²¹. Pour d'autres, le port du voile n'est pas une question d'héritage culturel reçu mais bien d'un choix religieux¹²².

Le *vibhuti*, au sein des hindous sri-lankais, est une poussière de cendre appliquée sur le front qui est un rappel de la mortalité des êtres humains : « [c]ette pratique [...] sert

¹¹⁶ Lorne Rozovsky, « The Kippah (Skullcap) » en ligne : Chabad <http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/607780/jewish/The-Kippah-Skullcap.htm> Accédé le 20 août 2016.

¹¹⁷ Keppley – Sikhs in Canada, *supra* note 31 à la p. 54.

¹¹⁸ Elissa Woodruff et al, « Humility and Religion: Benefits, Difficulties, and a Model of Religious Tolerance » dans Chu Kim-Prieto, dir, *Religion and Spirituality across Cultures*, Dordrecht (Netherlands), Springer Publishing, volume 9, 2014, 271 à la p. 273.

¹¹⁹ Milot – impact de la migration, *supra* 69 à la p.260.

¹²⁰ Cair Chicago, « Understanding Modesty – A look at Muslim men » (25 avril 2015) en ligne : Cair Chicago <<http://www.cairchicago.org/blog/2012/04/understanding-modesty-a-look-at-muslim-men/>> Accédé le 20 avril 2016.

¹²¹ Paul Eid, « Balancing agency, gender and race: how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab? » (2015) 38:11 *Ethnic and Racial Studies* 1 à la p. 3. [Eid – Balancing agency]

¹²² Milot – impact de la migration, *supra* 69 à la p. 261.

à rappeler sans cesse au fidèle le sort qui l'attend après la mort : en effet, son corps ne sera pas enterré, mais brûlé. *It reflects that the life is not euh... permanent. { ..} we are going to be a handful of ash, so we have to live a good living (F1) »*¹²³

Le kirpan, soit le petit couteau en métal porté dans un morceau de tissu, quant à lui symbolise la protection et la justice qu'un Sikh doit offrir à sa communauté et société¹²⁴. Le mot kirpan viendrait du mot « kirpa » qui signifie la miséricorde et « aan » qui veut dire l'honneur¹²⁵.

Ainsi, ces « symboles » religieux sont des symboles dans la mesure où ils sont une manifestation matérielle d'une vertu ou d'une croyance métaphysique. Le port du symbole fait partie de la pratique religieuse. Ces symboles peuvent prendre une tournure politique. Or, parmi toutes les recherches que j'ai pu lire, aucune ne semble indiquer qu'un vêtement religieux soit porté *a priori*, et majoritairement, en tant que revendication politique. Il serait somme toute une continuité logique de la foi qui anime l'individu. Cette foi peut, en revanche, être le fruit d'une transmission d'un héritage et, conjointement ou pas, une manière de trouver une dignité dans sa vie.

Cependant, parmi tous les symboles et/ou vêtements religieux énumérés, aucun ne semble autant « poser problème » que celui du voile islamique, que ce soit le hijab et encore davantage, le niqab. Le hijab pose un « problème » dans la mesure où il semble remettre en perspective le fait qu'une femme puisse réclamer son identité de femme et de religion simultanément. Cette tension, ou apparence de tension, entre la religion et l'égalité entre les sexes est au cœur de cette recherche. Il va sans dire que les religions sont souvent caractérisées par leurs structures, textes et institutions comme étant

¹²³ Bradley - réfugiés tamouls hindous, *supra* note 47 à la p. 118.

¹²⁴ Muninder K. Ahluwalia, Anna Flores Locke et Steven Hylton, « Sikhism and Positive Psychology » dans Chu Kim-Prieto, dir, *Religion and Spirituality across Cultures*, Dordrecht (Netherlands), Springer Publishing, volume 9, 2014, 125 à la p. 126.

¹²⁵ *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 SCC 6 au para. 37. [Multani]

hautement patriarcales, et ce, que ce soit parmi les grandes religions du monde¹²⁶ ou les nouvelles formes de religions, dont la figure du guide spirituel est souvent un homme¹²⁷. Le Christianisme, suivant la narration biblique de la création d'Adam et d'Ève, perçoit la femme comme étant subordonnée à l'homme¹²⁸ ; pour la religion juive, la femme ne peut avoir droit à son divorce sans la répudiation unilatérale de son mari, soit ici l'institution du « *Get* »¹²⁹ ; l'Islam ne permet pas à la femme d'obtenir la même portion de son héritage qu'un homme de sa famille¹³⁰ ; certains courants du Bouddhisme interdisent à une femme moine d'obtenir le statut le plus haut de l'ordination¹³¹ ; et au sein de l'Hindouisme « radical », une femme n'a pas le droit de se remarier suite au décès de son mari¹³². Et ce sont que quelques exemples qui peuvent être mentionnés parmi tant d'autre.

Tous ces archétypes sont des rappels que les grandes religions du monde n'offriraient pas *a priori* des espaces égalitaires aux femmes. Dans les prochaines sections, nous verrons dans quelles mesures ces tensions se manifestent en droit, si c'est le cas. Surtout nous verrons quelles réponses ont été données par les femmes et par le féminisme postcolonial, qui vise à réfléchir autant à la religion et à l'égalité entre les sexes dans une perspective de réconciliation. Ces réponses, ou réactions, par les femmes

¹²⁶ Paula M. Coe, William R. Eakon et Jay B. McDaniel, *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1991.

¹²⁷ Susan J. Palmer, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1994 aux p. 106, 228-230 et 248.

¹²⁸ Jennifer Emily Sims, *Christian Patriarchy and the liberation of Eve*, mémoire de maîtrise, faculté des études libérales (*Liberal Studies*), Université de Georgetown, 2016 [non publié].

¹²⁹ Faye Lisa Rosenberg, *Jewish women praying for divorce: The plight of agunot in contemporary*, thèse de doctorat, faculté des sciences sociales, Université de York, 1999 [non publiée].

¹³⁰ Bernard Durand, *Droit musulman, droit successoral : farâ'idh*, Paris, Litec, 1991.

¹³¹ Monica Lindberg Falk, « Feminism, Buddhism and transnational women's movements in Thailand » dans Mina Roces et Louise Edwards, dir, *Women's Movements in Asia: Feminisms and Transnational Activism*, London & New York, Routledge, 2010, chapitre 7. [Falk – Feminism, Buddhism]

¹³² Gavin D. Flood, *An introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 à la p. 66.

soulignent par le fait même leur « agentivité »¹³³ et leur désir de contribuer à une réforme de l'espace qui leur est attribué.

1.3 Conclusion

Tout compte fait, si l'on peut résumer cette première partie du mémoire, l'identité religieuse serait nourrie par divers facteurs. En premier lieu, l'immigration, en tant qu'expérience d'isolement, incite plusieurs immigrants à se tourner ou à approfondir des liens avec leur communauté religieuse respective. Le lieu religieux sacré devient ainsi un espace où les immigrants qui partagent un même credo peuvent socialiser. D'ailleurs, cette socialisation permet une meilleure intégration de par les échanges sur les services et les liens communautaires qui s'y tissent.

En revanche, l'exploitation de ces lieux nourrit aussi une pratique religieuse et incite donc à une plus grande affirmation de l'identité religieuse. Cette identité religieuse est primordiale pour les parents et ces derniers tiennent absolument à la transmettre à leur progéniture. Les parents se rendent compte de la difficulté de transmettre une identité ethnique complète et optent davantage pour transmettre une identité religieuse qui regroupe, d'ailleurs, les valeurs traditionnelles partagées au sein de la culture ethnique de l'immigrant de la première génération.

Ayant reçu cette éducation, les jeunes de la deuxième génération puisent dans cette identité pour, soit coopérer avec l'expérience d'altérité afin de trouver leur niche en tant qu'individu « minorisé », soit trouver une dignité après avoir vécu des expériences de discrimination. Ce renouvellement dans l'identité religieuse, qu'elle soit auprès des premières ou des deuxièmes générations, peut inciter certains individus à affirmer

¹³³ Jacques Guilhaumou, « Autour du concept d'agentivité » (2012) 41 Rives méditerranéennes 25 à la p. 27. Je reviendrai d'ailleurs sur le concept « d'agentivité » au troisième chapitre. [Guilhaumou – concept d'agentivité]

davantage cette identité avec le port d'un symbole ou vêtement religieux. Celui-ci est donc une réflexion de l'état d'âme et des croyances de l'individu. Le symbole religieux, tout compte fait, possède une vertu ou une croyance que la religion met en valeur.

Il y a plusieurs facettes à l'identité religieuse et cette dernière ne peut pas se résumer seulement à une réaction face à son environnement. Également, l'immigrant religieux n'est pas religieux uniquement en réaction à son expérience d'immigration. Par contre, l'immigrant va puiser dans un registre religieux pour donner un sens à une difficulté qu'il vit, que ce soit le processus d'immigration ou une stigmatisation vécue. Il s'agissait ici de comprendre certains des facteurs contextuels qui peuvent animer cette identité religieuse au sein des premières et des deuxièmes générations d'immigrants.

Il serait intéressant de vérifier, au cours des prochaines générations, voire les troisièmes et quatrièmes générations d'immigrants, si les théories assimilationnistes s'avèreront justes. Une personne « minorisée » finit-elle par s'assimiler complètement au cours des générations ? Si ce n'est pas le cas, qu'est-ce qui anime son identité ethnoreligieuse ? Pour le moment, il appert que les premières et les deuxièmes générations d'immigrants ont toujours un sens d'appartenance bien présent à leur religion.

Ce premier chapitre visait à déconstruire l'idée préconçue que nous pouvons avoir de l'identité religieuse des immigrants de première et deuxième génération. Il s'agissait de mettre en perspective dans quels contextes elle se forme, se perpétue et se transmet. Le but premier était de nous départir de la « politisation » qui entoure l'identité religieuse pour la placer dans sa trajectoire identitaire. Cela dit, il demeure que plusieurs perçoivent en la religion un rapport de forces qui vise à dominer les femmes et qui les maintient dans un statut inférieur aux hommes. À ce propos, comme nous l'avons vu en introduction, plusieurs juristes parlent d'une tension « irréconciliable » entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes. Plusieurs enjeux peuvent se poser pour les femmes religieuses, notamment en termes d'accès à des espaces et à des droits

jugés égaux à ceux accordés aux hommes. La question suivante est celle de savoir si le droit canadien, tant au niveau des tribunaux des droits de la personne que des instances civiles, fait lui-même état de ce conflit entre l'égalité des sexes et la liberté de religion. Le prochain chapitre portera essentiellement sur cette dynamique.

CHAPITRE II

LA LIBERTÉ DE RELIGION

Si la liberté de religion au Canada semble être acquise de nos jours, tel n'a pas toujours été le cas en Occident. En fait, le concept de la liberté de religion vient de l'Époque des Lumières. Au 16^{ème} siècle, les traités de Westphalie, concluant la Guerre de trente ans¹³⁴ avaient entériné le principe de *Ejus regio, ejus religio*¹³⁵. Ainsi, la liberté de religion était limitée à la religion du Roi. Par ailleurs, les traités de Westphalie ont pris naissance dans un contexte où différentes communautés religieuses minoritaires étaient perçues comme une menace à l'ordre public et pour l'unité religieuse majoritaire des États¹³⁶. À cette époque, plusieurs pays européens tentaient de se débarrasser de leur diversité religieuse afin de former des États exclusivement chrétiens, qu'ils soient catholiques ou protestants. Ayant créé des pays qui comprenaient très peu de minorités religieuses, ceux-ci ont éventuellement développé leur laïcité comme étant un concept visant la gestion de la présence religieuse chrétienne¹³⁷. À titre d'exemple, l'historien Jean Baubérot rappelle que, dans le contexte français, la laïcité agissait à titre d'outil pacificateur entre les acteurs politiques et les institutions catholiques¹³⁸. Loin d'être pluraliste, cette conception européenne de la laïcité aurait été mise en place afin de gérer les dominations intra-religieuses chrétiennes et non inter-religieuses¹³⁹. En d'autres mots, la laïcité occidentale a débuté en réglementant la manière dont les

¹³⁴ Guerre qui opposa les catholiques et protestants d'Europe entre 1618 et 1648.

¹³⁵ Lorenzo Zucca, « Lautsi: A Commentary on a decision by the ECtHR Grand Chamber » (2013) 11:1 *J-CON* 218 à la p. 223. [Zucca – Lautsi]

¹³⁶ Linde Lindkvist, « The Politics of Article 18: Religious Liberty in the Universal Declaration of Human Rights » (2013) 4:3 *Humanity* 429 à la p. 434. [Lindkvist – Politics of Article 18]

¹³⁷ Yadh Ben Achour, *La Cour européenne des droits de l'Homme et la liberté de religion*, Paris, Université Pathéon-Assas (Paris II), 2005 à la p. 48.

¹³⁸ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Éditions du Seuil, 2004. Lu dans l'article de Valérie Amiraux et David Koussens, « From Law to Narratives. Unveiling Contemporary French Secularism » (2013) 19 *RECODE* 1 à la p. 4.

¹³⁹ Rajeev Bhargava, « Political secularism: why it is needed and what can be learned from its Indian version », dans Geoffrey Brahm Levey et Tariq Modood, dir, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2008, 82 à la p. 99.

institutions religieuses assujettissaient les membres de la communauté chrétienne, et non en gérant la place qu'occupaient les diverses minorités dans la société, dont les minorités religieuses. Ces dernières étaient persécutées et marginalisées¹⁴⁰, et étaient, en réalité, quasi inexistantes.

Au 17^{ème} siècle, le sentiment ambiant face aux différences religieuses n'était donc pas celui de la liberté religieuse, mais celui de la « *religious toleration* ». Ce concept est amplement expliqué dans le texte « *A Secular Europe : Law and Religion in the European Constitutional Landscape* » du doctorant Lorenzo Zucca :

« I will start with one definition of religious toleration given by the Oxford English Dictionary (OED): 'Allowance (with or without limitations), by the ruling power, of the exercise of religion otherwise than in the form officially established or recognized.' One of the striking elements of this definition is the suggestion that there is an established religion to start with. According to this definition, toleration implies an act of establishment of a religion. Albeit striking, this is not inconsistent with the present existence of an established Church of England and with many other *de jure* established churches in Europe, not to speak of *de facto* established churches. The second, closely connected, element of the definition is that there is an asymmetry between the majority and the minorities. The religion of the majority is free by definition, while minority religions are permitted by political fiat. Here lies the third element of the definition: this allowance is given out by the ruling power: it is a top-down concession that can be revoked whenever the ruling power decides to do so. And the ruling power can also decide (fourth element) whether or not to impose limits to the allowance which they have graciously granted.

There may be disagreement about the scope of toleration, but there is agreement as to its point. Toleration carves out a space between right and wrong beliefs. It is the space of tolerable wrong beliefs »¹⁴¹

¹⁴⁰ Gregory Baum, « La liberté et les religions » dans Peter Leuprecht et Josiane Boulad-Ayoub, dir, *Le sens de la liberté*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, 47 à la p. 48.

¹⁴¹ Lorenzo Zucca, *A secular Europe : Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford, University Press Scholarship Online, 2013, chapter 1 à la p.2. [Zucca – Secular Europe]

Ce dernier soutient que la « *toleration* » est un jugement moralisateur porté sur la foi, les croyances et les pratiques d'un individu, alors que la tolérance serait une approche non moralisatrice des croyances d'autrui. Selon lui, la « *toleration* », et non la tolérance, est un des sentiments que l'Europe a hérité à l'endroit des minorités religieuses¹⁴². Les pays occidentaux auraient conséquemment hérité du sentiment d'incompatibilité entre la liberté de religion et l'ordre public. John Locke, dans son écrit « *A Letter Concerning Toleration* »¹⁴³, serait le premier à avoir articulé le concept de « *toleration* » en mentionnant que les religions minoritaires se doivent d'être réglementées (*policed*)¹⁴⁴. Ainsi, la « *toleration* » du 17^{ème} siècle allait de pair avec la criminalisation de certaines minorités religieuses¹⁴⁵. Selon Zucca, cela demeure toujours l'un des héritages de la « *toleration* » en Occident¹⁴⁶.

Cette incompatibilité est souvent reflétée dans le langage juridique lorsque le terme « tension » est évoqué pour discuter de la dynamique entre la liberté de religion et les valeurs démocratiques ou l'égalité entre les sexes. À cet effet, le juge Lebel, de la Cour suprême du Canada (ci-après la « Cour suprême »), a lui-même employé le terme « *clash* »¹⁴⁷, soit un terme considérablement divisif qui rappelle les écrits de Samuel Huntington concernant la supposée incompatibilité entre les valeurs occidentales et le

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ John Locke, « *A Letter Concerning Toleration* » dans *The Works of John Locke: A New Edition, Corrected*, Londres, Tegg et al., vol. 6, 1823.

¹⁴⁴ Zucca – *Secular Europe*, *supra* note 141.

¹⁴⁵ *Ibid* à la p. 3.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *R. v. N.S.*, 2012 SCC 72 aux para. 59-60. Dans le jugement en français, le terme « conflit » a été utilisé. *R. c. N.S.*, 2012 CSC 72 aux para. 59-60 [*N.S.*]. L'avocate Fathima Cader note d'ailleurs qu'il a été le seul juge à utiliser le terme « clash » : « His was the only judgment to use word “clash.” The only other place it was used in this case was in the MCC’s factum. All the other judges, parties, and interveners used the more common adjectives “competing” and “conflicting.” While the MCC used “clash” to describe an allegedly inherent conflict between Muslims and Canada, Lebel J appropriated it here to describe an allegedly inherent conflict between a Muslim sexual assault complainant and the Canadian courtroom ». Fathima Cader, « Made you look: niqabs, the Muslim Canadian Congress, and *R. v. NS* », (2013) 31 Windsor Y B Access Just 67 à la p. 88. [Cader – Made you look]

monde musulman¹⁴⁸, pour nommer la « tension » constitutionnelle entre le droit à la liberté de religion de porter un niqab lors d'un témoignage à la Cour et le droit à un procès équitable¹⁴⁹.

Dans l'arrêt *Morgentaler*¹⁵⁰, la juge Wilson indiquait qu'il existe une « contradiction » entre le préambule de la *Charte canadienne des droits et libertés*¹⁵¹ (ci-après la « Charte canadienne ») qui fait référence à la suprématie de Dieu et les valeurs démocratiques de la société canadienne¹⁵². À ce sujet, la professeure Lorne Sossin juge que cette référence à la suprématie de Dieu se traduit comme un vœu de fidélité à l'endroit des idéaux judéo-chrétiens¹⁵³. À cela, se rajoutent les multiples sorties médiatiques de juristes qui, eux aussi, expriment qu'il existe une tension entre l'égalité des sexes et la liberté de religion¹⁵⁴. Par exemple, l'ex-juge de la Cour suprême, Claire l'Heureux-Dubé, qui, lors des débats sur la « Charte des valeurs québécoises », jugeait que la religion était un frein à l'égalité entre les hommes et les femmes¹⁵⁵. Pour l'étudiant au doctorat à l'Université de Montréal, Éric Sévigny, il est indéniable que, dans la société québécoise, il y a une « croyance répandue [qui] veut que la liberté de religion soit responsable de la subordination des femmes aux hommes »¹⁵⁶. Conséquemment, la liberté de religion se doit d'être restreinte afin de favoriser l'égalité entre les sexes.

¹⁴⁸ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

¹⁴⁹ *Supra* note 147.

¹⁵⁰ *R. v. Morgentaler*, [1988] 1 RCS 30. [*R. v. Morgentaler*]

¹⁵¹ *Charte canadienne des droits et libertés*, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R.-U.), 1982, c.11.

¹⁵² David M. Brown, « Freedom from or Freedom for? : Religion as a case study in defining the content of Charter rights », (1999-2000) 33 U. Brit. Colum. L. Rev. 551 à la p. 561. [Brown – Freedom]

¹⁵³ Lorne Sossin, « God at work: Religion in the workplace and the limits of pluralism in Canada » (2009) 30 *Comparative Labour Law & Policy Journal* 485 à la p. 480. [Sossin – God at Work]

¹⁵⁴ Cirino – Juristes, *supra* note 2.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Éric Sévigny, « L'articulation des droits : égalité des sexes et liberté de religion au Québec » (2012) 3 *Revue Phares* 13 à la p. 13. [Sévigny – Articulation]

Cette idée que la liberté de religion enfreint les droits des femmes se retrouve également répandue au niveau international¹⁵⁷.

Considérant le fait que des juristes observent et soulignent cette tension, je cherche ici à analyser dans quelle mesure cette tension se manifeste réellement dans la jurisprudence et la doctrine canadienne. Ainsi, je tente de vérifier si la jurisprudence affirme elle-même l'existence d'une inadéquation entre l'égalité des sexes ou les valeurs démocratiques et la liberté de religion. De plus, je cherche à exposer les problématiques et les questions soulevées par la doctrine.

Afin de répondre à ces interrogations, ce chapitre est divisé en trois volets. Dans un premier temps, j'élaborerai brièvement sur l'évolution jurisprudentielle de la Cour suprême du Canada en matière de liberté de religion. Dans un deuxième temps, je considérerai les critiques soulevées par la doctrine au sujet de la liberté de religion au Canada et des accommodements religieux. Finalement, dans un troisième temps, je présenterai les jugements qui ont porté sur la question des femmes et de la liberté de religion au Canada.

Je souligne que j'ai entrepris une recherche méthodique des jugements et décisions dans lesquels se trouvait un enjeu entre la liberté de religion et les femmes. Je me suis particulièrement attardée sur les décisions du Tribunal des droits de la personne au Québec et en Ontario. Également, j'ai retenu les jugements des cours d'instance civile et de Common Law sur la liberté de la religion et les femmes.

Pour ce faire, j'ai utilisé les mots clés de recherche suivants :

¹⁵⁷ Alison Stuart, « Freedom of Religion and Gender Equality: Inclusive or Exclusive? » (2010) 10:3 Human Rights Law Review 429 à la p. 430 : « It is recognized in international and regional fora that 'women's rights are often curtailed or violated in the name of religion' ».

« "liberté de religion" ou "religious freedom" ou "freedom of religion" ou "liberty of religion" ou "liberté religieuse" et femme ou women ou woman ou gender et discrimination »

Sur 357 jugements répertoriés, seulement 37 jugements¹⁵⁸ portent directement sur un enjeu croisé entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes. Sur ces 37 jugements, je présente une dizaine de décisions dans lesquelles les questions de liberté de religion et des droits des femmes sont plus présentes. C'est à partir de ces études de cas que j'entamerai une analyse plus approfondie des réconciliations possibles entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes au troisième chapitre.

Je tiens à préciser que je n'ai retenu aucune décision de la Cour fédérale ou de la Commission de l'immigration et du statut de réfugié sur des demandes d'immigration ou de statut de réfugié qui portait sur la question de la liberté de religion et l'immigration ou le statut de réfugié. J'ometts ces jugements, non pas parce qu'ils ne représentent pas un discours juridique sur la liberté de religion qui soit pertinent à analyser, mais plutôt, parce que je me concentre à étudier la question du discours juridique sur la liberté de religion et les femmes dans le contexte de la citoyenneté canadienne. Je m'intéresse aux enjeux de la liberté de religion qui se manifestent plus particulièrement dans le milieu canadien et québécois ; les jugements en matière d'immigration ou de statut de réfugiés ne correspondent donc pas à mon cadre analytique.

Ce qui suit est tout d'abord une présentation des jugements fondateurs de la Cour suprême du Canada en matière de liberté de religion qui ont façonné la définition et la latitude juridique accordée à la liberté de religion.

¹⁵⁸ Voir la liste des jugements à l'annexe I.

2.1 Évolution jurisprudentielle canadienne sur la liberté de religion

Lors de son adoption en 1982, la *Charte canadienne des droits et libertés* a entériné à l'article 2(a) le principe que la liberté de religion est une liberté fondamentale. De plus, la Charte canadienne accentue l'importance de la liberté de religion en mentionnant que nul ne peut être discriminé, notamment, sur la base de sa religion :

« 15. (1) La loi ne fait acception 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 déficiences mentales ou physiques »

La Charte canadienne réitère aussi l'importance de préserver le multiculturalisme canadien :

« 27. Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens. »

La professeure Margaret Ogilvie explique que la Charte canadienne garantit, ou peut limiter, la liberté de religion de cinq manières :

« a) section 2(a) itself creates an equivalence between religion and conscience, which need not be religious; b) section 15 reduces religion to one of many categories vying for 'equality'; c) section 27 requires that the Charter be interpreted so as to preserve and enhance multicultural heritages, thereby suggesting that all cultures, under many of which religion may be subsumed, are to be protected; d) section 29 privileges existing denominational schools and therefore certain denominations; and e) section 1 gives courts discretion to qualify the fundamental freedoms guaranteed by the Charter, including the fundamental freedom of religion by 'such

reasonable limits prescribed by law as can be demonstrably justified in a free and democratic society »¹⁵⁹

Ces articles, et surtout les articles 2(a) et 15(1), ont reçu plusieurs interprétations de la part de la Cour suprême du Canada afin de circonscrire ce qu'est la liberté de religion. Le premier arrêt qui interprète la liberté de religion en lui donnant une définition propre, et qui, par ailleurs, demeure la définition la plus importante¹⁶⁰, est la décision *Big M Drug Mart*¹⁶¹.

2.1.1 *R. c. Big M Drug Mart*, [1985] 1 RCS 295 : la définition de la liberté de religion

En 1985, la Cour suprême a dû se pencher sur le cas de la compagnie Big M Drug Mart qui s'était vu imposer une amende pénale parce qu'elle offrait des services et vendait des biens le dimanche. La *Loi sur le dimanche*, ou « *Lord's Day Act* », dans la version anglaise plus explicite, obligeait tout commerce à observer le dimanche en tant que journée religieuse. La Cour suprême devait se pencher sur la violation de la liberté de religion et de conscience de ceux qui ne désiraient pas observer le dimanche à titre de journée religieuse en vertu de la *Loi sur le dimanche*. La Cour suprême a jugé que la loi était inconstitutionnelle et qu'il n'y avait pas de fondement laïque à cette loi. La Cour a précisé que le but de la loi était purement religieux et donc, n'était pas valide. La Cour suprême mentionne que, dans la mesure où cette loi « astreint l'ensemble de la population à un idéal sectaire chrétien »¹⁶², celle-ci va à l'encontre de l'esprit de la *Charte canadienne des droits et libertés* et est, par conséquent, discriminatoire envers les non-chrétiens.

¹⁵⁹ Margaret H. Ogilvie, « After the Charter : Religious free expression and other legal fictions in Canada » (2002) 2:2 Oxford U. Commw. L.J. 219 à la p. 222. [Ogilvie – After the Charter]

¹⁶⁰ Brown – freedom, *supra* note 152 à la p. 565: « Later decisions have described this passage as expressing the “core” or “essence” of freedom of religion ».

¹⁶¹ *R. c. Big M Drug Mart*, [1985] 1 RCS 295.

¹⁶² *Ibid* au para. 97.

Dans cet arrêt, la Cour suprême a donné une première version de ce que comprend la liberté de religion :

« Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation. Toutefois, ce concept signifie beaucoup plus que cela. [...] La liberté au sens large comporte l'absence de coercition et de contrainte et le droit de manifester ses croyances et pratiques. La liberté signifie que, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publics ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui, nul ne peut être forcé d'agir contrairement à ses croyances ou à sa conscience »¹⁶³

Le professeur David Koussens décrit cette première définition de la liberté de religion de la façon suivante : « résolument libérale, la liberté de conscience et de religion n'est pas pour autant une liberté absolue »¹⁶⁴. Le concept de la liberté de religion est donc d'ores et déjà analysé avec une forme de précaution. La Cour suprême souligne, dès lors, que la liberté de religion peut être limitée, si elle entre en conflit avec les libertés d'autrui et l'ordre public. Ainsi, à titre d'exemple, dans l'arrêt *B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto*¹⁶⁵, la juge L'Heureux-Dubé a estimé que la liberté de religion des parents qui s'opposaient à la transfusion sanguine donnée à leur fille, ne pouvait nuire à la santé de leur enfant.

2.1.2 *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 SCC 47 : la sincérité

¹⁶³ *Ibid* aux para. 94 et 95.

¹⁶⁴ 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* 811 à la p. 821.

¹⁶⁵ *B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto*, [1995] 1 RCS 315.

Par la suite, l'arrêt *Amselem* a ajouté la notion de sincérité dans la définition de la liberté de religion. Ce cas est survenu suite à la mise en place de succahs, soient des abris temporaires ornés de branches, sur les balcons de résidents juifs orthodoxes. Le syndicat de copropriétaires Northcrest s'est opposé à l'installation des succahs sur chaque balcon en indiquant que c'était contraire aux règlements de l'immeuble. Il a plutôt offert la possibilité de construire une succah dans les jardins communs de l'immeuble afin qu'elle soit partagée par les différentes familles qui célèbrent la Succot, une fête juive qui rappelle les 40 ans d'exil après leur exode d'Égypte. Les appelants ont refusé cet accommodement en expliquant que cela ne correspondait pas aux exigences entourant cette fête religieuse. La Cour suprême souligne que ce n'est pas à la Cour de juger de la validité théologique d'une pratique religieuse pourvu qu'elle soit minimalement rattachée à une croyance religieuse. En d'autres mots, un(e) croyant(e) peut interpréter sa religion et ses pratiques sans que celles-ci soient rattachées à une autorité religieuse reconnue, pourvu qu'il ou elle fasse preuve de sincérité :

« La liberté de se livrer à des pratiques et d'entretenir des croyances ayant un lien avec une religion, pratiques et croyances que l'intéressé exerce ou manifeste sincèrement, selon le cas, dans le but de communiquer avec une entité divine ou dans le cadre de sa foi spirituelle, indépendamment de la question de savoir si la pratique ou la croyance est prescrite par un dogme religieux officiel ou conforme à la position de représentants religieux.

[...]

[L]a première étape que doit franchir le demandeur pour démontrer l'atteinte à sa liberté de religion consiste à établir qu'il croit sincèrement à une pratique ou à une croyance ayant un lien avec la religion. La seconde étape consiste à démontrer que la conduite qu'il reproche à un tiers nuit d'une manière plus que négligeable à sa capacité de se conformer à cette pratique ou croyance
 »¹⁶⁶

¹⁶⁶ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47 aux para. 46 et 65. [*Amselem*]

Enfin, la Cour suprême a jugé que la liberté de religion des familles juives orthodoxes avait été enfreinte et que le peu de préjudices subis par le syndicat ne pouvait limiter leur liberté de religion. De plus, la Cour a mentionné qu'une succah sur un balcon, pendant neuf jours de l'année, n'affecterait pas la valeur de la propriété privée de l'immeuble et, par conséquent, l'argument avancé par le syndicat selon lequel l'immeuble allait subir une perte de valeur, par manque d'esthétisme, n'était pas valable. La Cour suprême souligne également que le respect des fêtes religieuses est d'autant plus important, étant donné le contexte multiculturel de la société canadienne.

2.1.3 *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009 CSC 37 : la portée de l'atteinte à la liberté de religion

En 2003, le gouvernement albertain a modifié le règlement *Operator Licensing and Vehicle Control Regulation* qui permettait au registraire d'accorder des exemptions de photo obligatoire sur les permis de conduire. Jusqu'à ce moment, le gouvernement albertain accommodait la communauté huttérienne, qui refuse d'être pris en photo par croyance religieuse. À partir de l'adoption du règlement, et dans le but prévenir le vol d'identité, la prise de photo est exigée.

La Cour suprême a jugé que la nouvelle loi albertaine était constitutionnelle et que conduire est un privilège et non un droit. De plus, la Cour a fait remarquer que le but poursuivi par l'État, soit celui de prévenir la fraude, est non seulement justifiable et nécessaire, mais urgent et réel¹⁶⁷, étant donné le nombre croissant de vols d'identité. La Cour suprême a ainsi restreint la portée de la liberté de religion en soulignant que « la simple prétention d'un plaignant qu'une restriction particulière nuit à sa pratique

¹⁶⁷ *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009 CSC 37 au para. 47. [Hutterian]

religieuse n'établit pas à elle seule la gravité de la restriction aux fins de l'analyse de la proportionnalité »¹⁶⁸.

Ainsi, pour le professeur José Woehrling, la Cour suprême présente un test en deux temps qui abaisse le fardeau de la preuve du gouvernement :

« D'une part, les juges majoritaires se montrent plus exigeants sur la gravité du fardeau qui doit peser sur l'exercice de la liberté de religion : d'autre part, une fois constatée l'atteinte à la liberté de religion, ils abaissent le seuil de difficulté, pour le gouvernement, de la justification de celle-ci sous l'article 1 de la Charte canadienne. [...] c'est l'examen des effets préjudiciables sur la liberté de religion qui retient véritablement l'attention de la juge en chef, car c'est là qu'elle effectue une minimisation de la liberté de religion qui constitue une des trois innovations les plus importantes de l'arrêt par rapport à la jurisprudence antérieure de la Cour suprême »¹⁶⁹

Toutefois, les juges dissidents Abella, LeBel et Fish ont considéré que l'exemption octroyée aux Huttériens n'empêchait pas la poursuite du but poursuivi par l'État albertain, mais qu'inversement, le préjudice subi de ne pas avoir un permis de conduire serait plus dévastateur pour les Huttériens, étant donné la restriction de mobilité que cela leur imposerait. Ceux-ci étaient donc en faveur d'une exception faite à la communauté huttérienne.

2.1.4 *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012 CSC 7 : l'objectivité de l'atteinte à la liberté de religion

En 2008, des parents catholiques ont voulu faire exempter leurs enfants, pour des motifs humanitaires (possibilité prévue par la loi), du cours *Éthique et culture*

¹⁶⁸ *Ibid* au para. 90.

¹⁶⁹ José Woehrling, « Quand la Cour suprême s'applique à restreindre la portée de la liberté de religion : l'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson colony* » (2009) 45 R.J.T. n.s. 7 au préambule et à la p. 28.

religieuse puisque ce cours, offrant une présentation neutre du phénomène religieux, était contraire à leurs croyances religieuses et à l'éducation religieuse qu'ils donnaient à leurs enfants. La commission scolaire n'a pas accordé cette exemption aux enfants, les enjoignant ainsi d'être présents lors de ce cours.

La Cour suprême a noté que le but premier de l'État en instituant ce cours obligatoire n'était pas de transmettre une certaine doctrine sur le relativisme moral ni même d'influencer les enfants vers des croyances particulières. La Cour suprême soutient, entre autres, qu'exposer des jeunes enfants à différentes traditions religieuses et à différentes philosophies de vie ne constitue pas de l'endoctrinement et, par conséquent, ne nuit pas à l'éducation religieuse que donne un parent à son enfant¹⁷⁰. À cet effet, la Cour souligne que l'appelant devait démontrer objectivement l'atteinte à sa liberté de religion et à son désir de transmission de sa religion à sa progéniture : « [p]our s'acquitter de leur fardeau à l'étape de la preuve de l'atteinte, les appelants devaient démontrer que le programme ÉCR constituait, objectivement, une entrave à leur capacité de transmettre leur foi à leurs enfants »¹⁷¹. Selon la professeure Ogilvie, l'arrêt *S.L.* serait une réponse à l'échec du test de sincérité de l'arrêt *Amselem* en requérant des plaignants qu'ils démontrent explicitement en quoi leurs croyances sincères devraient être accommodées¹⁷².

2.1.5 *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, 2015 CSC 16 : l'obligation de neutralité de l'État

Dernièrement, la Cour suprême a statué sur le droit du maire de la Ville de Saguenay de réciter une prière au début des séances publiques du conseil municipal. Le requérant,

¹⁷⁰ *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, [2012] 1 RCS 235 aux paras. 37 et 40.

¹⁷¹ *Ibid* au para. 27.

¹⁷² Margaret Ogilvie, « What's sincerity got to do with it? Freedom of religion in Canada » (2012) 14:3 *Ecc. L. J.* 417 à la p. 422. [Ogilvie – Sincerity]

M. Simoneau, soutenu par le Mouvement laïque québécois, était athée et ne souscrivait pas à cette récitation d'une prière en début de séance. Le plaignant se disait victime de discrimination puisqu'il devait quitter la salle à chaque fois que la récitation débutait. Le maire affirmait pour sa part que la récitation d'une prière était protégée par sa liberté de religion et de conscience. La Cour suprême a donné raison au requérant en rappelant d'ailleurs les obligations de neutralité d'un État :

« [74] En n'exprimant aucune préférence, l'État s'assure de préserver un espace public neutre et sans discrimination à l'intérieur duquel tous bénéficient également d'une véritable liberté de croire ou ne pas croire, en ce que tous sont également valorisés. Je précise qu'un espace public neutre ne signifie pas l'homogénéisation des acteurs privés qui s'y trouvent. La neutralité est celle des institutions et de l'État, non celle des individus (voir R. c. N.S., 2012 CSC 72, 2012 CSC 72 (CanLII), [2012] 3 R.C.S. 726, par. 31 et 50-51). Un espace public neutre, libre de contraintes, de pressions et de jugements de la part des pouvoirs publics en matière de spiritualité, tend au contraire à protéger la liberté et la dignité de chacun. De ce fait, la neutralité de l'espace public favorise la préservation et la promotion du caractère multiculturel de la société canadienne que consacre l'art. 27 de la Charte canadienne. Cet article implique que l'interprétation du devoir de neutralité de l'État se fait non seulement en conformité avec les objectifs de protection de la Charte canadienne, mais également dans un but de promotion et d'amélioration de la diversité.

[...]

[78] Avec égards, le présent débat ne porte pas sur la laïcité intégrale, mais bien sur la neutralité réelle de l'État et la discrimination qui résulte de son non-respect. À ce chapitre, contrairement à ce que suggère la Cour d'appel, je ne crois pas que l'obligation de l'État de demeurer neutre en matière religieuse soit conciliable avec une bienveillance qui lui permettrait d'adhérer à une croyance religieuse. La neutralité de l'État, comme en convient d'ailleurs la Cour d'appel (par. 76 et 78), impose à celui-ci de ne pas encourager ni décourager quelque forme de conviction religieuse que ce soit. Si, sous le couvert d'une réalité culturelle, historique ou patrimoniale, l'État adhère à une forme d'expression religieuse, il ne respecte pas son obligation de neutralité. Quand cette expression religieuse crée, en outre, une distinction, exclusion ou préférence qui a pour effet de détruire ou de

compromettre le droit à la pleine égalité dans la reconnaissance et l'exercice de la liberté de conscience et de religion, une discrimination existe »

[Nous soulignons]

Cette vision de la neutralité étatique et la liberté de religion envisage un espace dans lequel les individus sont libres de pratiquer leur religion, alors que l'État lui-même ne peut privilégier une expression religieuse dans ses politiques ou représentations publiques.

Ainsi, lorsque nous retraçons la chronologie des jugements de la Cour suprême, nous nous rendons compte qu'elle est, en effet, partie d'une définition essentiellement très large de la liberté de religion pour éventuellement retenir une définition plus restreinte en y incluant différentes notions. Au fil des années, la Cour a incorporé la notion de sincérité dans la définition de la liberté de religion et, par la suite, a restreint la portée de la liberté en rendant plus difficile la preuve d'une atteinte à la liberté de religion. C'est sur le premier élément, la définition même de la liberté de religion, que j'entame cette prochaine section, c'est-à-dire celle des critiques soulevées par la doctrine.

2.2 Critiques doctrinales faites au sujet de la liberté de religion

Cette deuxième section se penche davantage sur les écrits des juristes qui se sont intéressés à la liberté de religion. Ayant précédemment vu quelle est la conception jurisprudentielle actuelle de la liberté de religion, il s'agit maintenant de présenter les points de vue des juristes à l'endroit de la liberté de religion. Cet exercice vise aussi à déterminer si les juristes, dans leurs écrits académiques, font état d'une incompatibilité entre la liberté de religion et l'égalité des sexes.

2.2.1 La définition de la liberté de religion

Certains juristes, tels que nous les verrons dans cette section, contestent la définition large de la liberté de religion offerte par la Cour suprême. Nous retrouvons parmi eux le professeur Louis-Philippe Lampron, qui soutient qu'il s'agirait là d'un moyen juridique de valider plusieurs croyances au nom de la sincérité alors que ces croyances n'auraient pas nécessairement de fondement religieux valide. Le professeur Lampron considère que les critères établis par la Cour suprême en matière de liberté de religion ne permettent pas de départager entre les convictions personnelles et les convictions religieuses¹⁷³. Ce dernier considère que légitimer des croyances sans en vérifier le fondement religieux, soit par le biais d'une confirmation d'experts ou d'autorités religieuses, aura, pour effet ultime, de limiter le rôle de la Cour suprême en matière de liberté de religion :

« La principale conséquence de la très grande subjectivité du double critère établi par la Cour suprême du Canada est de rendre extrêmement difficile toute possibilité d'intervention judiciaire dans le but de valablement évaluer et, dans certains cas, de contredire la parole d'un requérant qui alléguerait que la croyance qu'il entend faire respecter peut effectivement être couverte par la définition de « convictions religieuses » »¹⁷⁴

Les arguments avancés par le professeur Lampron nous paraissent problématiques. Le juriste sous-entend qu'à travers l'octroi d'une portée large à la liberté de religion, différents acteurs de la société chercheront à tirer profit de cette ouverture afin de réclamer des droits déraisonnables en matière de liberté de religion, droits qui n'auraient aucun fondement religieux. Selon le philosophe Daniel Weinstock, aujourd'hui professeur à la faculté de droit de McGill, ce type de méfiance semble être « moralement humiliante » envers ces communautés : « *There seems something morally galling about someone "taking advantage" of a legal regime granting*

¹⁷³ Louis-Philippe Lampron, « Pour que la tempête ne s'étende jamais hors du verre d'eau : réflexions sur la protection des convictions religieuses au Canada » (2010) 55 McGill L. J. 743 à la p. 748. [Lampron – convictions religieuses au Canada]

¹⁷⁴ *Ibid* à la p. 757.

accommodation to people to allow them to better observe their religious faith in order to fulfill an end having nothing to do with that purpose »¹⁷⁵. Il met d'ailleurs en exemple que si des parents prennent leur congé de maternité et de paternité pour ensuite faire garder leur enfant afin de réaliser des projets personnels, nous ne dirions pas que leur droit au congé de maternité et paternité devrait leur être retiré¹⁷⁶. Similairement, s'il y a des acteurs de la société qui bénéficient d'avantages sous prétexte de leur religion, ce n'est pas là une raison pour retirer le droit à un accommodement raisonnable à tout un groupe :

« We abstain from making rights and entitlements conditional upon people making use of them for reasons that conform to the purpose for which they were enacted at least in part because we worry about licensing meddlesomeness of the part of public institutions such as Courts. We don't want Courts determining someone has a right on the basis of their delving to too great a degree into people's lives to determine whether they are actually "good Jews" (or good Catholics, or good Muslims, and so on) »¹⁷⁷

Le professeur Lampron explique quant à lui que de ne pas permettre de vérifier la validité d'une croyance religieuse par des autorités religieuses, pourrait mener à une restriction des interventions judiciaires¹⁷⁸. C'est ce que professeur Patrick Taillon nomme la « politique du laisser-faire »¹⁷⁹. Pour ce dernier, la liberté de religion va de pair avec la neutralité de l'État et la non-intervention en matière religieuse, ce qui permet la mise en place et le maintien de pratiques religieuses dites inégalitaires envers les femmes¹⁸⁰, puisque « reconnaître que certaines pratiques religieuses peuvent être

¹⁷⁵ Daniel Weinstock, « Beyond Objective and Subjective: Assessing the Legitimacy of Religious Claims to Accommodation » (2011) 6:2 Les ateliers de l'éthique 155 à la p.160. [Weinstock – Beyond Objective]

¹⁷⁶ *Ibid*

¹⁷⁷ *Ibid* à la p. 161.

¹⁷⁸ Lampron – convictions religieuses au Canada, *supra* note 173 à la p.757.

¹⁷⁹ Patrick Taillon, « Entre « non-intervention » et « non-domination » : la conception de la liberté mise en avant par la Cour suprême du Canada » dans Louise Langevin et al., *L'affaire Bruker c. Marcovitz : variations sur un thème*, (2008) 49 :4 Les Cahiers de droit 686 à la p.689.

¹⁸⁰ *Ibid*.

contraires au principe d'égalité homme-femme serait une forme d'ingérence des tribunaux à l'opposé de cette politique de neutralité et de non-intervention »¹⁸¹.

Or, la preuve semble indiquer, notamment dans les arrêts vus précédemment, que les pratiques religieuses accommodées étaient fondées sur des croyances et des pratiques religieuses largement reconnues, à défaut d'être nécessairement majoritaires ou partagées par tous. L'argument de la validation d'une croyance religieuse par une autorité religieuse reconnue laisse par ailleurs sous-entendre que le fait religieux et la pratique religieuse sont des phénomènes monolithiques et homogènes qui suivent une hiérarchie organisée. Cela est lié à une conception judéo-chrétienne, plus particulièrement catholique, de ce qu'est une religion ou une croyance religieuse. Selon cette perception, la religion doit nécessairement être liée à une institution. Or, tel que le rappelle la professeure Anne Saris, la réalité est telle qu'il y a des communautés religieuses avec des interprétations textuelles diverses au sein même d'une religion¹⁸². Ainsi, « la communauté juive » ou « la communauté musulmane » n'existe pas dans les faits¹⁸³. Une « communauté » religieuse se vit dans la pluralité. Il s'avère que très peu de religions ont une institution formelle, telle le Vatican, qui délimite les paramètres des pratiques religieuses¹⁸⁴, en commençant par les dénominations chrétiennes protestantes. Il est intéressant de noter à ce propos les différentes conceptions de la liberté de religion qui existent au Québec par rapport au Canada. Selon différents juristes¹⁸⁵, le Québec aurait une vision de la religion qui appelle à la

¹⁸¹ *Ibid* à la p.690.

¹⁸² Anne Saris, « La gestion de l'hétérogénéité normative par le droit étatique » dans Paul Eid, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier, dir, *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 141 à la p. 150-151.

¹⁸³ *Ibid*.

¹⁸⁴ Joan Wallach Scott, *Politics of the veil*, Princeton, Prince University Press, 2007 à la p.6 : « Indeed Islam is historically decentralized; unlike Catholicism, with its headquarters in Rome and a single figure of authority at its head, Islamic theology is articulated through continuing debate and interpretation, much like Jewish theology ». [Scott – Politics of the veil]

¹⁸⁵ Richard Moon, « Religious Commitment and Identity: *Syndicat Northcrest v. Amselem* » (2005) 29:2 Supreme Court Law Review 202 à la p. 209. Grammond – convergence ou conflit, *infra* note 186.

soumission, à l'observation de règles rigides et relève du privé. Par contre, au Canada anglais, inspiré par une tradition plutôt protestante de la religion, les croyants mettraient plutôt l'accent sur « la conscience individuelle et sur l'établissement d'une relation directe entre le croyant et l'être divin. Dans une telle conception, le religieux n'est pas synonyme d'obligation, de conformité au dogme, mais plutôt de la quête spirituelle de l'individu »¹⁸⁶.

Pour revenir sur le concept de décentralisation de la liberté de religion, je prends en exemple le texte de Stéphanie Latte Abdallah, portant sur le féminisme islamique, qui démontre que différentes interprétations peuvent être faites d'un texte religieux¹⁸⁷. Or, cette lecture féministe d'un texte religieux n'est pas nécessairement approuvée par les hautes autorités islamiques. Malgré cette non-reconnaissance, il n'en demeure pas moins que cette interprétation féministe de la religion musulmane existe et qu'elle fraie son chemin dans les communautés musulmanes¹⁸⁸. Devant de telles dissensions, la Cour doit-elle prioriser les interprétations des autorités religieuses « reconnues » ou permettre à différentes interprétations religieuses de coexister ? Tout comme le mentionne le professeur Weinstock¹⁸⁹, je suis d'avis que permettre à différentes interprétations et phénomènes religieux de coexister, sans devoir en vérifier la validité auprès d'une instance religieuse, favorise non seulement la démocratisation et la

¹⁸⁶ Sébastien Grammond, « Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion : convergence ou conflit ? » (2009) 43 R.J.T. n.s. 83 à la p. 98. [Grammond – convergence ou conflit]

¹⁸⁷ Stéphanie Latte Abdallah, « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle » (2010) 128 Remm 13 à la p.16-17.

¹⁸⁸ Ibtissam Bouachrine, *Women and Islam: Myths, Apologies and Limits of Feminist Critique*, Lanham, Lexington Books, 2014 à la p.51.

¹⁸⁹ Weinstock – Beyond Objective, *supra* note 175 à la p. 164 : « But in claiming, (say), that Orthodox Judaism is a “better” interpretation than Liberal Judaism, the Court, and therefore the State, is departing from that structure. It is now saying that the claims of one religious group are more credible as interpretations of the religion in question than are those of another, and that in virtue of that fact demands for accommodation that flow from it will be granted, whereas those that flow from the other will be denied. If we believe that neutrality is particularly important in the State’s treatment of religion, then we have reason to believe that Courts should not be involved in the business of determining religious facts of the matter ».

décentralisation de la religion mais, également, la reconnaissance de différentes croyances religieuses et areligieuses.

Quant à elle, la professeure Kathryn Bromley Chan mentionne que la Cour suprême offre une vision très individuelle de la religion qui met l'accent sur la subjectivité, l'autodétermination et le choix personnel¹⁹⁰. Le professeur Howard Kislowicz fait la même observation : que la définition est trop centrée sur l'individu et omet le fait que la religion se vit en collectivité ; la définition de la liberté de religion ne reconnaîtrait donc pas une partie essentielle de l'identité religieuse¹⁹¹. Pour la professeure Chan, cela pose un problème dans la mesure où plusieurs croyances religieuses sont plutôt fondées sur la soumission, l'engagement personnel et l'esprit communautaire¹⁹². Ainsi, pour la professeure Chan, offrir une définition centrée sur la subjectivité risque d'aliéner des communautés religieuses qui ont une perception autre de leurs croyances religieuses qui ne seraient pas le fruit d'une interprétation personnelle :

« How these narratives may impact religious communities' commitments to the Supreme Court's interpretation of religious freedom, and explores the possibility that *Syndicat Northcrest v. Amselem* may actually alienate the Court further from the religious communities it seeks to control and protect »¹⁹³

¹⁹⁰ Kathryn Bromley Chan, « The Duelling Narratives of Religious Freedom: A comment on *Syndicat Northcrest v. Amselem* », (2005-2006) 43 Alta. L. Rev. 451 à la p. 452. [Chan-Dueling Narratives]

¹⁹¹ Howard Kislowicz, « Freedom of Religion and Canada's Commitments to Multiculturalism », (2012) 31 N.J.C.L. 1 à la p. 15: « My point for present purposes is that there is likely a disparity between the judicial version of religion and the actual experience of many religious Canadians. If judicial positions about the nature of religion articulated by the Supreme Court of Canada are inconsistent with the viewpoints of religious minorities, this can be viewed as a failure to recognize a minority viewpoint. This is significant as a matter of principle because, as noted above, a significant harm can arise through the non- or misrecognition of one's cultural identity. If Canadian courts are committed to protecting religious minorities from the "tyranny of the majority," they should also refrain from imposing a definition of religion that fails to take into account the diversity of Canadian religious experience ». [Kislowicz – Freedom of Religion]

¹⁹² Chan-Dueling Narratives, *supra* note 190.

¹⁹³ *Ibid.*

Bien que je veuille concéder qu'une définition centrée essentiellement sur l'individu puisse aliéner les communautés religieuses qui ne se reconnaîtront pas dans cette dynamique, je considère tout de même qu'une définition, centrée sur l'individu, permet la reconnaissance d'une relation au religieux qui inclut l'appartenance à une collectivité, alors que l'inverse serait plus difficile. En fait, si la Cour avait opté pour une définition restrictive de la liberté de religion, en mentionnant des caractéristiques qui semblent hautement caricaturales de la religion, comme celle de la soumission ou d'un lien exclusif à une communauté, elle aurait *de facto* perdu un lien avec plusieurs communautés religieuses et individus religieux qui ne se reconnaîtraient pas dans ces caractéristiques plus austères de la religion. D'ailleurs, comme le prétend la professeure Chan, si la Cour s'était aliénée des communautés plus conservatrices suite à l'arrêt *Amselem*, comment expliquer qu'une communauté telle que les Huttériens, vivant en marge de la société, se soit rendue jusqu'à la plus haute instance judiciaire afin que leurs droits à la liberté de religion soient protégés ? De toute évidence, offrir une large portée à la définition de la liberté de religion ne conduit pas nécessairement à un repli communautaire religieux.

Le professeur Benjamin Berger, qui fait une observation similaire à l'effet que la culture du droit privilégie l'autonomie et le choix sur l'identité, l'individu au groupe et insiste sur une distinction entre les espaces publics et privés¹⁹⁴, critique également le fait que la liberté de religion n'est envisagée que lorsqu'elle enfreint des espaces de droit :

« The limit of a court's ability to reconcile a religious practice within legal space is one boundary of religious freedom.

Amselem, the case regarding the erection of a succah on a condominium balcony discussed above, demonstrates a similar dynamic. Quite simply, the

¹⁹⁴ Benjamin L. Berger, « Law's Religion: Rendering Culture » (2007) 45:2 Osgoode Hall Law Journal 277.

matter would not have been of constitutional or legal moment were it not for the transgression of law's spatial aesthetics. Had Mr. Amselem enjoyed a fee simple property interest in his balcony, the matter would not appear as a question of religious freedom – there would have been no legal issue because Mr. Amselem's religious expression would have conformed to the spatial categories imagined by the constitutional rule of law. As a purely private expression, there would, in short, be no issue of religious freedom »¹⁹⁵

La liberté de religion se vit tant au privé que dans les espaces publics, et si le droit doit plutôt gérer des cas, en matière de liberté de religion, qui enfreignent des espaces publics, cela n'équivaut pas à un rejet de reconnaissance de la présence de la religion dans l'espace privé. L'arrêt *Ross c. Conseil scolaire du district no 15 du Nouveau-Brunswick*¹⁹⁶ prouve que les propos antisémites, tenus par un enseignant en dehors de son travail, ne pouvaient être inclus dans sa liberté de religion. Ceci est une décision où la Cour suprême s'est penchée sur des propos, fondés sur la croyance chrétienne d'un individu, tenus dans son « espace privé », dans son temps libre.

Quant à la professeure Ogilvie, celle-ci juge que la Cour suprême n'est pas explicite à l'endroit de la latitude offerte aux attitudes religieuses, plus particulièrement le prosélytisme religieux et s'il est légalement permmissible : « *the failure of the court to give any substantive content at all to 'conduct' suggests that silence is, indeed, the required conduct in law. But expression is intimately linked with belief for most religious people, especially for Christians and Muslims, the two largest religious groups in Canada, which place a duty on believers to evangelize* »¹⁹⁷. La perception selon laquelle des groupes religieux, tels que les chrétiens et les musulmans, ont des devoirs d'évangélisation, se trouve à être fort essentialiste à leur endroit. Je suis plutôt d'avis que la Cour n'a pas à se pencher d'avance et directement sur les types de conduites jugées normales, raisonnables ou excessives, sans que cela se situe dans un

¹⁹⁵ Benjamin L. Berger, « The Aesthetics of Religious Freedom » (2012) 33 *Comparative Research in Law & Political Economy* 1 à la p.11.

¹⁹⁶ *Ross c. Conseil scolaire du district no 15 du Nouveau-Brunswick*, [1996] 1 RCS 825

¹⁹⁷ Ogilvie – After the Charter, *supra* note 159 à la p. 232.

cadre normatif concernant ce qui est une conduite « normale ». J'ose croire que la Cour laisse cette question de conduites dans un flou juridique, précisément afin que ces interactions puissent se construire organiquement dans un rapport en dehors du droit et de la « légalité ». Si, par contre, un discours haineux et violent est professé, la Cour pourra certainement juger de la légalité de tenir un tel discours tel qu'elle l'a fait avec le cas *Ross c. Conseil scolaire du district no 15 du Nouveau-Brunswick*, mentionné précédemment.

En revanche, une critique à laquelle j'adhère est celle du professeur Paul Horwitz. Selon lui, le problème ne se situe pas tant dans la présomption de mauvaise foi des requérants qui abuseraient du système judiciaire, afin de recevoir un privilège au sein même de la société canadienne, mais se situe, plutôt, dans le pouvoir judiciaire de décider ce qui est une croyance sincère valide. Horwitz fait la promotion d'une définition plus claire de la liberté religieuse, mais pour des raisons sensiblement différentes que celles du professeur Lampron :

« A clear definition will ease any uncertainty on the part of the courts. It will also remove the possibility that individual judges will craft biased definitions of religion that reflect a majoritarian skepticism about the claims of religious adherents whose beliefs and practices do not resemble the tenets of mainstream religions.

[...]

As Winnifred Fallers Sullivan notes,

How the courts talk about religion is critical, because the texture of the public discourse about religion creates a culture about religion. People's lives are given meaning in the spaces created by words. If the courts distort ... religion when they talk about it, they both do violence to peoples' experiences and undermine their own authority »¹⁹⁸

¹⁹⁸ Paul Horwitz, « The Sources and Limits of Freedom of Religion in a Liberal Democracy: Section 2(a) and Beyond » (1996) 54 U. Toronto Fac. L. Rev. 1 à la p. 7.

Le paradoxe semble être le suivant : si la Cour opte pour une définition claire, elle risque d'invalider des croyances jugées marginales ; et si elle maintient une conception large de la liberté de religion, elle place entre les mains exclusives des juges la décision de choisir ce qui est une croyance religieuse sincère. Cette analyse rappelle, d'ailleurs, les travaux du professeur Robert Cover sur la nature « jurispathique » des tribunaux¹⁹⁹. Cette fonction jurispathique se définit par la latitude qu'ont les juges de choisir parmi les différentes interprétations possibles d'un texte de loi. Selon le professeur Brett G. Scharffs, qui s'appuie sur les travaux de Cover, lorsque la Cour choisit et entérine une interprétation, elle peut incarner une violence institutionnelle à l'égard d'une personne ou d'un groupe, puisqu'elle lui nie la validité et la légitimité de son vécu avec la religion et l'interprétation qu'elle lui donne :

« But when courts speak, they speak with an authority and a finality that chooses which meaning among several will be given official sanction and enjoy the coercive imprimatur of the state. Most often, when the courts speak, alternate meanings are destroyed. As Justice Jackson memorably described it, the Supreme Court is “not final because we are infallible, but we are infallible only because we are final.

Although we may resist the notion that the Supreme Court is ultimately final, Jackson's point is nevertheless a very strong one. Jurispathic power is the power to kill legal meaning. As Cover says in *Violence and the Word*, “legal interpretation takes place on a field of pain and death.” When judges speak, individuals lose. They may lose their property, they may lose their liberty, or they may even lose their life. And so to speak of them as simple interpreters of text misses something significant about the institutional violence that they wield »²⁰⁰

[Omission des notes en bas de page]

¹⁹⁹ Robert Cover, « Nomos and Narrative » (1983-1984) 97 *Harvard Law Review* 4 à la p 4.

²⁰⁰ Brett G. Scharffs, « The Role of Judges in Determining the Meaning of Religious Symbols » dans Jeroen Temperman, dir, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff, 2012, 35 à la p. 49.

Si nous avons à résumer cette section quant aux critiques des juristes, celles-ci ne portent pas spécifiquement sur le rapport entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Outre le professeur Taillon qui le mentionne spécifiquement, les critiques semblent plus enclines à critiquer la définition même de la liberté de religion, jugée inadéquate, soit parce qu'elle ne permettrait pas un contrôle judiciaire efficace ou parce qu'elle ne serait pas représentative des religions qui vivent plutôt leurs croyances et pratiques en collectivité, et ne seraient pas un phénomène associé à la croyance sincère et individuelle. D'autres juristes tels que le professeur Horwitz s'inquiètent plutôt du langage employé par la Cour et des pratiques religieuses validées par la Cour. La question de la validation d'une pratique religieuse a notamment été abordée à l'arrêt *Hutterian*²⁰¹ dans lequel la communauté hutterienne n'a pu faire reconnaître que devoir être photographié pour un permis de conduire porte atteinte à leur liberté de religion.

Le professeur Horwitz cible une problématique bien réelle, celle du langage employé lorsque l'on fait allusion à la religion et de la violence que cela peut engendrer à l'endroit des expériences personnelles de ceux qui observent des pratiques religieuses. Cette problématique a pu être perçue lors des débats et des enjeux portant sur les « accommodements raisonnables ». La prochaine section explore particulièrement les critiques des juristes faites à l'endroit de l'accommodement religieux.

2.2.2 L'accommodement raisonnable et l'égalité devant la loi

Au cours des dernières années, le sujet des accommodements raisonnables est devenu un terrain fertile aux diverses opinions sur le fait religieux au Québec et au Canada et, en conséquence, a donné lieu à plusieurs propos xénophobes²⁰². Lors des débats sur les accommodements raisonnables au Québec, plusieurs dénonçaient les excès des

²⁰¹ *Hutterian*, supra note 167.

²⁰² Paul Eid et al., *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009 en préface.

demandes religieuses, les percevant comme des passe-droits, une non-intégration aux valeurs canadiennes-québécoises et, en plus, une manière de ne pas respecter l'État de droit. Le multiculturalisme était présenté comme un modèle de « gestion » des minorités dans lequel les communautés culturelles-religieuses peuvent déposer toute sortes de requêtes au détriment des valeurs de la société hôte, telles que le respect des droits des femmes²⁰³. Cette perception se convertissait en termes de « valeurs positives » et de « valeurs progressives » opposés aux « valeurs négatives » et de « valeurs traditionnelles » des immigrants²⁰⁴.

Le rapport Bouchard-Taylor rappelle sommairement certains propos tenus à l'égard des minorités religieuses :

« 1. La vague d'accommodements est incontrôlable, ce qui est dû en bonne partie à l'effet corrosif des chartes (tyrannie des tribunaux, excès de judiciarisation, dépossession, aliénation du citoyen).

2. Les accommodements sont un processus à sens unique. Ce sont toujours les immigrants (considérés comme les principaux demandeurs) qui l'emportent, il est impossible de leur dire non sous peine de stigmatisation (accusation de xénophobie, de racisme). [...]

3. Ces immigrants demandeurs font preuve d'acharnement, d'intolérance. Ils sont trop sûrs d'eux, intransigeants, et ils refusent le compromis, ce qui est contraire à la culture d'ici. « Le port du foulard est un signe d'arrogance »

4. Ils refusent de s'intégrer, ils rejettent les règles de notre société, ils rompent ainsi le pacte implicite avec la société d'accueil (confiance mutuelle, interculturalisme, réciprocité, etc.) »²⁰⁵

[Omission des notes en bas de page]

²⁰³ Maleiha Malik, « 'Progressive Multiculturalism': Minority Women and Cultural Diversity » (2010) 17 *International Journal on Minority and Group Rights* 447 à la p. 450.

²⁰⁴ *Ibid* à la p. 451.

²⁰⁵ Rapport Bouchard-Taylor, *supra* note 3 à la p. 67.

Certaines critiques voient d'ailleurs la *Charte canadienne des droits et libertés* comme l'outil juridique par excellence permettant des exemptions au respect de la loi ; que ces requêtes d'accommodements pour l'égalité sont en réalité des avantages politiques reçus de la Cour²⁰⁶.

Le professeur José Woehrling explique que l'accommodement se veut une obligation de moyens par lesquels un employeur (puisque les demandes d'accommodements se situent souvent dans les relations de travail) essaie de négocier, avec son employé, une entente pour un accommodement raisonnable²⁰⁷. Woehrling qualifie « d'effort d'accommodement » le processus de négociation permettant de trouver une solution d'accommodement à l'endroit d'un employé²⁰⁸. C'est précisément cette dynamique hiérarchique que dénonce la professeure Lori G. Beaman en rappelant tout le rapport de force qui se trouve derrière ce langage « d'accommodement » et de « tolérance ». Selon Beaman, le terme « accommodement raisonnable » révèle sa nature intrinsèque qui est celle d'un rapport colonialiste de l'État à l'endroit de différents citoyens. Elle suggère qu'« accommoder » un individu ou un groupe démontre tout le rapport de force de l'État à l'égard de ses minorités :

« Concepts of tolerance and accommodation work to undermine any substantive or deep sense of equality. Concepts such as these do important and damaging work in that the power relations they maintain are based in inequality. They invoke a colonial privilege that "we" will accommodate "you." [...] The language of accommodation is not just another way to claim equality. It is a framework that opens space for the continuation of power

²⁰⁶ Shannon Ishiyama Smithey, « Religious Freedom and Equality Concerns under the Canadian Charter of Rights and Freedoms » (2001) 34:1 *Revue canadienne de science politique* 85 à la p. 86. [Smithey – Freedom]

²⁰⁷ José Woehrling, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », (1997-1998) 43 *McGill L. J.* 325 à la p. 344. [Woehrling – Accommodement]

²⁰⁸ *Ibid.*

relations that impede, rather than promote, the equality of minority groups »²⁰⁹

Tel que le mentionne le professeur Kislowicz, celui qui « tolère » est toujours distingué comme étant la partie neutre²¹⁰. Il ajoute également que les minorités viennent à être essentialisées dans leurs identités religieuses, étant perçues comme composée d'individus avec des identités singulières. Le professeur Richard Moon dénonce aussi le fait que lorsque l'expression religieuse d'une personne est niée ou interdite par l'État, on lui nie également sa part d'égalité :

« If religion is an aspect of the individual's identity, then when the state treats his/her religious practices/beliefs as less important or less true than the practices of others, or when it marginalizes her/his religious community in some way, it is not simply rejecting the individual's views and values; it is denying her/his equal worth »²¹¹

En fait, dans la mesure où un groupe ou une minorité a peu de capital social, financier ou politique, ils se retrouveront *de facto* marginalisés et aliénés de cette « société ». Il est donc peu surprenant de remarquer que des lois attentatoires aux droits de certaines minorités soient subséquemment adoptées, d'où l'importance de parler « d'égalité substantive » comme l'explique la professeur Beaman, au lieu « d'accommodement raisonnable » et encore moins, « d'effort d'accommodement » ou de « faux accommodement » pour qualifier les accommodements dits déraisonnables²¹².

²⁰⁹ Lori G. Beaman, « "It was all slightly unreal": What's Wrong with Tolerance and Accommodation in the Adjudication of Religious Freedom? » (2011) 23 Can. J. Women & L. 442 à la p. 443 et 449. [Beaman – What's Wrong with Tolerance]

²¹⁰ Kislowicz – Freedom of Religion, *supra* note 191 à la p. 20.

²¹¹ Richard Moon, « Christianity, Multiculturalism, and National Identity: A Canadian Comment on Lautsi and Others v. Italy » in Part IV of Jeroen Temperman, dir, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff, 2012, 241 à la p. 266.

²¹² Louise Langevin et al., « L'affaire *Bruker c. Marcovitz* : variations sur un thème » (2008) 49 :4 Les Cahiers de droit 655 à la p.668. La professeure Louise Langevin a utilisé ce terme pour dénoncer les diverses demandes d'accommodement qu'elle jugeait déraisonnables. [Langevin et al. – *Bruker*]

L'étudiant au doctorat, Éric Sévigny, soutient quant à lui que l'accommodement devrait plutôt être vu comme un désir d'intégration de la part d'une minorité :

« À titre d'exemple, en raison de demande de la part de Sikhs, le code vestimentaire de la Gendarmerie royale du Canada a été modifié afin de permettre le port du turban, lequel est imposé par la religion sikhe. La demande des Sikhs vise à préserver leurs rites culturels et peut être perçue comme un repli identitaire. Toutefois, la requête des Sikhs témoigne de leur volonté de s'intégrer à la société. En effet, s'ils ne souhaitaient pas participer au tissu social canadien, les Sikhs n'auraient pas demandé d'accommodement en matière de code vestimentaire afin de joindre l'institution publique qu'est la Gendarmerie »²¹³

Hormis le fait que je sois en désaccord avec le terme « imposé » par la religion, puisque ce terme renvoie, une fois de plus, aux caractéristiques coercitives de la religion, je partage toutefois sa réflexion quant à la nature d'un accommodement. Il ne s'agit donc pas de parler d'un accommodement, mais bien du droit à l'égalité. Une égalité d'opportunité, d'expression et de *visibilité*. En fait, étant donné la connotation péjorative de « l'accommodement religieux »²¹⁴, plusieurs requérants de religions non majoritaires en sol canadien vivent un malaise à demander un accommodement. Ils se retrouvent donc souvent à ne rien demander ou à vivre en cachette leurs pratiques religieuses afin de ne pas incommoder leur employeur²¹⁵, tel que nous avons vu au chapitre 1 à la section ii). Certaines études semblent confirmer en fait que la majorité

²¹³ Sévigny – Articulation, *supra* note 156 à la p.21.

²¹⁴ Voir la citation du rapport Bouchard-Taylor et la perception négative des accommodements religieux, *supra* note 205.

²¹⁵ Milot – impact de la migration, *supra* note 69 à la p. 257. Par ailleurs, la Fédération des chambres de commerce du Québec lors d'une consultation avec ses membres, qui proviennent de différents secteurs de l'économie québécoise, ont confirmé que les demandes d'accommodement religieux à l'emploi sont anecdotiques, voir le mémoire de la Fédération des chambres de commerce du Québec, « 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 » déposé à l'Assemblée nationale, (janvier 2014) à la p.3 en ligne : [FCCQ] <http://www.fccq.ca/pdf/publications/memoires_etudes/2014/01-13-2014-Charte-Memoire-FCCQ.pdf>.

de demandeurs d'accommodements sont chrétiens²¹⁶, qui, somme toute, sont perçus, de par l'héritage historique, comme étant bien plus intégrés dans le tissu social canadien-qubécois que les minorités religieuses récemment immigrées au Québec, telles que les musulmans ou les sihs. L'accommodement religieux du chrétien n'est donc pas perçu comme étant le résultat d'une non-intégration à la société québécoise ou canadienne. Ainsi, le paradoxe de l'accommodement religieux est qu'il est fonctionnel et efficace pour des groupes religieux qui sont déjà majoritaires au Canada, afin de leur offrir des espaces dans lesquels ils peuvent, notamment, réconcilier leur travail et leur observation religieuse. Par contre, et inversement, il devient un outil politique pour parler de la non-intégration des communautés religieuses minoritaires. La professeure Lorne Sossin observe que malgré le fait que des lois interdisent la discrimination et promeuvent le pluralisme religieux, ces lois maintiennent l'idée qu'il y a une majorité religieuse qui est la norme et des minorités qui doivent être accommodées²¹⁷.

Le rapport Bouchard-Taylor rappelle que, de par l'héritage culturel québécois, les pratiquants chrétiens se retrouvent bien souvent accommodés de façon plus naturelle que les citoyens non chrétiens :

« L'ancienne loi sur le dimanche, les privilèges accordés aux catholiques et aux protestants en matière d'enseignement de la religion dans les écoles publiques, la récitation d'une prière au début des séances d'un conseil municipal [avant le jugement *Saguénay* de la Cour suprême], l'utilisation de la Bible pour la prestation du serment en cour constituent des formes d'affirmation de la religion de la majorité. Dans tous ces cas, les chrétiens pratiquants se trouvent favorisés, tandis que les non-chrétiens sont contraints de respecter une loi ou une norme en porte-à-faux avec leurs convictions de conscience »²¹⁸

²¹⁶ Rapport Bouchard-Taylor, *supra* note 3 à la note en bas de page 53.

²¹⁷ Sossin – God at Work, *supra* note 153 aux p. 487-488.

²¹⁸ Rapport Bouchard-Taylor, *supra* note 3 à la p. 152.

Le professeur Weinstock soutient que les minorités religieuses qui se présentent devant une instance judiciaire pour faire valoir leur liberté de religion perçoivent la Cour comme étant une incarnation de l'État, soit l'institution qui les opprime. Ainsi, il peut y avoir une réelle préoccupation que les décisions des juges, qui, pour la plupart, ne sont pas issus d'une communauté religieuse ou culturelle minoritaire, ne soient pas légitimes aux yeux de ces minorités²¹⁹. D'où l'importance selon lui de ne pas prioriser des interprétations religieuses sur d'autres par l'entremise d'expert en matière religieuse. C'est dans cette optique que la professeure Margaret Ogilvie considère qu'il est tout à fait raisonnable, voire crucial, de s'assurer que les minorités aient droit à des espaces qui soient respectueux de leur religiosité :

« Minorities with the least demographic or cultural resonance in the surrounding society may experience greater difficulty in passing on their religious values to their children. Majority religions will suffer less: a Roman Catholic child in Quebec can hardly miss the general social reinforcement of Roman Catholicism through language, architecture, general culture and history, whereas a minority religion child will find no reinforcement of their religious tradition in the wider society. Indirectly, the majority religion will continue to be privileged, even in a province in which state neutrality and laïcité have reached secular dogmatic stature »²²⁰

Pour l'avocat David M. Brown, il ne s'agit pas de parler d'un *traitement différentiel* tel que le fait la Cour suprême, mais d'un *traitement égal* à l'égard des religions présentes au Canada²²¹. Néanmoins, il appert que la Cour suprême s'est montrée rigoureuse dans son application de la liberté de religion. Tel que mentionné par la professeure Shannon

²¹⁹ Weinstock – Beyond Objective, *supra* note 175 à la p.164.

²²⁰ Ogilvie – Sincerity, *supra* note 172 à la p. 424.

²²¹ Brown – freedom, *supra* note 152 à la p. 568 : « Perhaps the Chief Justice was suggesting that in light of the predominant place enjoyed by Christianity in Canadian history, certain laws which emerged from that environment would have to accommodate the new social reality of the presence in Canada of adherents of other faiths. Yet, this would command equal treatment of all religions, not differential treatment. The danger inherent in justifying differential treatment of religions is that it can serve as an excuse to diminish the legal protection afforded to all religions ».

Smithey, la Cour suprême a, maintes fois, invalidé des politiques gouvernementales qui tendaient à favoriser une philosophie religieuse dominante :

« The courts have created a Canadian anti-establishment clause. Citing the need to protect minority religious communities, judges have often struck down government policy that favoured a particular religious viewpoint. With the exception of the outcome in Edwards, minority religious groups have found decisions more respectful of their equality rights than left-wing Charter critics would predict. Clearly, Canadian judges are more sensitive to multiculturalism than some of their critics expect them to be »²²²

Cette sensibilité semble être clairement exprimée dans le dernier jugement de la Cour suprême à l'endroit de la prière catholique récitée à l'ouverture des séances d'un conseil municipal. Cet arrêt n'est pas un jugement en faveur d'une laïcité fermée ou d'un athéisme étatique, mais bien plus d'une sensibilité à l'effet que le Canada jouit d'une société multiculturelle et donc, qu'il est important que l'État ne favorise pas une expression religieuse particulière, tel que mentionné plus haut.

Toutefois, certains craignent que les cours canadiennes ne deviennent des plate-formes par lesquelles des litiges purement religieux seraient résolus, et ce, au point où la Cour suprême a dû mentionner qu'elle ne se pencherait pas sur un litige de nature purement religieuse²²³. Malgré cette affirmation de la Cour suprême, l'auteure Francesca Astengo juge que l'arrêt *Bruker c. Markovitz*²²⁴ est un exemple de litige purement religieux qui s'est retrouvé devant les cours canadiennes²²⁵. Il s'agit du cas d'une femme juive mariée à un homme juif qui a obtenu son divorce religieux plus de 15 ans après leur divorce civil. Dans cet arrêt, la juge Abella fait état de l'inégalité que Mme Bruker vit entre ses droits civils, dont son droit à l'égalité devant la loi qui lui permet

²²² Smithey – Freedom, *supra* note 206 à la p. 97.

²²³ Iain T. Benson, « The freedom of conscience and religion in Canada: Challenges and Opportunities », [2007] 21 Emory Int'l L. Rev. 111 à la p. 126.

²²⁴ *Bruker c. Markovitz*, [2007] 3 R.C.S. 607 [*Bruker*]

²²⁵ Francesca Astengo, « Liberté de religion ou égalité entre les sexes ? La Cour suprême du Canada se prononce sur un cas de divorce » (2008-2009) 39 R.D.U.S. 509 à la p. 529.

non seulement de divorcer mais aussi d'initier les démarches de divorce, et ses droits religieux qui ne lui permettent pas de divorcer sans le consentement de son mari.

Dans la prochaine section, je souhaite exposer les différents jugements qui se sont penchés sur un cas de liberté de religion relié directement à une question de droit à l'égalité entre les sexes.

2.3 Jugements et décisions en matière de liberté de religion et les femmes

Avant même l'arrêt *Bruker*, le Canada avait amendé la *Loi sur le divorce* pour prévoir des sanctions à l'endroit d'un conjoint qui n'accorderait pas le divorce religieux à sa femme, suite à un divorce civil :

« 16 - La Loi sur le divorce a été amendée en 1990 pour permettre à un tribunal d'imposer certaines sanctions à un époux qui refuse de lever un obstacle au remariage religieux de son conjoint alors que pareille décision lui appartient entièrement.

Ces changements, demandés par la communauté juive, ont pour but d'éviter que le refus d'accepter ou d'accorder un divorce religieux serve d'outil de marchandage en vue d'obtenir des concessions en matière de garde, d'accès ou d'aliments.

En effet dans le judaïsme, le divorce «religieux» est un acte qui relève des conjoints et non des rabbins. Les conjoints sont divorcés lorsque le mari accorde le «Get» à sa femme et que celle-ci l'accepte. Sans le «Get», le remariage religieux d'une femme juive est impossible, tandis que celui d'un homme juif, quoique difficile, est possible. Au surplus, l'absence de «Get» affecte le statut, au sein de la religion juive, des enfants nés du remariage civil de la personne qui n'a pas obtenu le «Get».

Les modifications apportées à la Loi sur le divorce visent à protéger la femme ou l'homme dont le conjoint utilise le «Get» comme outil de marchandage. Les tribunaux peuvent maintenant refuser d'accueillir les demandes en divorce présentées par des personnes qui tentent d'utiliser le «Get» à cette fin, à moins qu'elles consentent à supprimer les obstacles au

remariage de leur conjoint. On vise ainsi à encourager chacun des époux, et les femmes en particulier, à faire pleinement valoir les droits que la loi civile leur accorde »²²⁶

Plusieurs jugements répertoriés ne mettent pas en cause ces deux droits explicitement mais lient des enjeux entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. On trouve dans cette catégorie, par exemple, des jugements portant sur le « Get » ayant suivi la décision *Bruker*, tels que : *D.A. c. J.H.*, 2008 QCCS 838 ; *A. D. c. J. P.*, 2004 CanLII 9414 (QC CS) ; *Droit de la famille — 112747*, 2011 QCCA 1580. Nous retenons plus particulièrement la décision *D.A. c. Emanuel*, 2012 QCCS 1395. Dans cette affaire, le mari a voulu faire rejeter la requête par un moyen préliminaire en tentant de se dissocier de l'arrêt *Bruker*. Sa femme a introduit une requête civile, pour outrage au tribunal, contre son mari, suite au refus de celui-ci de consentir au divorce, malgré les nombreuses demandes faites de sa part et par des rabbins²²⁷. Dans l'arrêt *Bruker*, la majorité avait considéré que « l'engagement du mari d'accorder le « Get » à son épouse à l'intérieur d'une entente relative aux mesures accessoires au divorce, constitue une obligation contractuelle valide et exécutoire en droit québécois »²²⁸. Le mari, dans la décision *D.A. c. Emanuel*, a donc plaidé qu'il n'avait jamais signé une telle entente lors de leur divorce au civil. La femme répond, quant à elle, que ces mesures accessoires au divorce sont implicites. Le juge a fini par conclure que le droit « clair qu'invoquent les procureurs de Monsieur n'est pas aussi limpide. Il n'apparaît pas évident non plus que ces prétentions n'ont aucune chance de succès »²²⁹. Sur ce, la Cour rejette la requête en irrecevabilité de Monsieur. Ainsi, la Cour tente de maintenir un lien avec l'arrêt *Bruker*, afin de préserver les chances de recours de Madame.

²²⁶ *D.A. c. Emanuel*, 2012 QCCS 1395

²²⁷ *Ibid* au para. 5.

²²⁸ *Ibid* au para. 28.

²²⁹ *Ibid* au para. 32.

Même si la liberté de religion ou le droit à l'égalité entre les sexes n'a pas été formellement plaidé, il appert que ce cas met en lumière ces deux droits : c'est-à-dire la liberté de religion de Monsieur, consistant à pouvoir se conformer aux droits accordés par sa religion, et le droit à l'égalité de sa femme, consistant à obtenir son émancipation d'un mariage tout en respectant les principes de sa religion.

La prochaine section présente les décisions où les liens entre la liberté de religion et l'égalité des sexes sont plus évidents.

2.3.1 Requêtes fondées sur la liberté de religion introduites par des femmes

R. c. N.S., 2012 CSC 72 :

N.S. porte plainte au criminel contre des membres de sa famille, à savoir un oncle et un cousin, pour agression sexuelle. En première instance, les accusés allèguent que le fait qu'elle témoigne avec son niqab empiète sur leur droit à un procès équitable, puisque cela empêcherait la partie défenderesse de faire un contre-interrogatoire approprié. Cette question du droit constitutionnel de l'accusé à un procès équitable versus le droit de la plaignante de recourir à sa liberté de religion et, par le fait même, j'ajouterais son droit de faire valoir ses droits civiques de façon égalitaire, se rend jusqu'en Cour suprême.

Une majorité de juges de la Cour suprême établit que le port du niqab, lors d'un témoignage, limite le droit à un procès équitable pour l'accusé mais qu'empêcher une femme de témoigner avec son niqab peut dissuader cette femme de porter plainte en premier lieu. En conséquence, la Cour suprême formule une liste de questions permettant de décider si un témoin peut porter ou non le niqab lors d'un témoignage à la Cour :

« [3] Pour les motifs qui suivent, je conclus que la personne appelée à témoigner qui souhaite, pour des motifs religieux sincères, porter le niqab pendant son témoignage dans une instance criminelle sera obligée de l'enlever si les deux conditions suivantes sont respectées :

- a) l'obligation qui lui est faite d'enlever le niqab est nécessaire pour écarter un risque sérieux que le procès soit inéquitable, vu l'absence d'autres mesures raisonnables pouvant écarter ce risque;
- b) les effets bénéfiques de l'obligation d'enlever le niqab, y compris ses effets sur l'équité du procès, sont plus importants que ses effets préjudiciables, y compris ses effets sur la liberté de religion »

Ces questions furent renvoyées au juge de première instance afin de déterminer si N.S. pouvait porter le niqab lors de son témoignage²³⁰. Cela confirme l'approche de la Cour suprême selon laquelle chaque demande d'accommodement doit être analysée au cas par cas. À cet effet, la Cour suprême a jugé qu'il n'y avait pas de réponse précise et concluante et qu'aucune des deux options suivantes, soit que le niqab doit être enlevé ou soit qu'il est permis en tout temps, ne peut être retenue *a priori*.

La Cour suprême a aussi désapprouvé les propos du juge de première instance, qui avait fait la remarque que la croyance religieuse de N.S. n'est pas si « forte » puisqu'elle avait déjà enlevé son niqab pour prendre la photo de son permis de conduire, en précisant qu'il ne s'agit pas de la vigueur de la croyance qui doit être retenue, mais de sa sincérité. En fait, « il suffit que la croyance soit sincère pour conclure qu'elle est protégée »²³¹. En l'occurrence, N.S. avait une croyance sincère à l'effet qu'elle devait porter le niqab. Je reviendrai sur ce jugement dans le troisième chapitre pour mettre en lumière la lecture genrée et féministe de la juge Abella.

²³⁰ Le juge de première instance, après avoir appliqué le test de la majorité de la Cour suprême, a conclu que N.S. devait enlever son niqab pour témoigner contre les accusés. Celle-ci a retiré sa plainte. *R. v. N.S.* (24 April 2013), Toronto (ON OCJ) [N.S. – Toronto]

²³¹ N.S., *supra* note 147 au para. 13.

Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration), 2015 CF 156 :

Pour poursuivre avec une problématique similaire, il y a un an, la Cour fédérale a dû statuer sur la validité du port du niqab, lors d'une cérémonie de serment de citoyenneté. Il s'agit du cas de Mme Ishaq qui, lors de son serment de citoyenneté, avait refusé d'enlever son niqab.

L'article 6.5 du Guide des politiques de Citoyenneté et Immigration, intitulé *CP 15 : Guide pour les cérémonies de citoyenneté* (ci-après le « Guide »), prévoit que « [l]es candidats [à la citoyenneté] portant un vêtement leur couvrant le visage devront retirer ce vêtement pour la prestation du serment au cours de la cérémonie »²³². S'ils ne se conforment pas à ce règlement, des pénalités peuvent en découler dont la possibilité de ne pas recevoir sa citoyenneté. Mme Ishaq s'objecte à ce règlement, en mentionnant que ses croyances religieuses ne lui permettent pas d'enlever son niqab en public²³³. Un accommodement lui a été proposé, celui de se tenir derrière le groupe, lors de son serment de citoyenneté, ce qu'elle a refusé en mentionnant que l'officier de justice peut être un homme ou que des photographes peuvent être présents.

Mme Ishaq a plaidé que cette mesure, prévue à l'article 6.5, était discriminatoire à son égard, non seulement en fonction de sa religion mais également en fonction de son sexe :

« [24] La demanderesse soutient par ailleurs que la Politique est contraire au paragraphe 15(1) de la Charte, qui interdit la discrimination fondée sur la religion et le sexe. Bien que la Politique soit formulée en termes neutres, elle a, selon la demanderesse, un effet disproportionné sur les musulmanes comme elle et perpétue les stéréotypes et les préjugés qu'on exerce à leur encontre, ainsi que l'a reconnu la Cour d'appel de l'Ontario dans l'arrêt *R c*

²³² *Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)*, 2015 CF 156 au para. 5. [*Ishaq*]

²³³ *Ibid* au para. 6.

NS, 2010 ONCA 670 (CanLII); 102 OR (3d) 161, au paragraphe 79, conf. par 2012 CSC 72 (CanLII); [2012] 3 RCS 726 (NS (CSC)).

[...]

[26] De plus, la demanderesse fait valoir que la Politique ne porte pas une atteinte minimale à ses droits et libertés. Il ressort de la preuve dont dispose la Cour que la Politique touche environ une centaine de femmes par année, et que le serment prend moins d'une minute à réciter. Selon la demanderesse, il serait facile pour un juge ou une agente de la citoyenneté d'entendre le serment de ces femmes en privé s'il y avait un doute qu'elles l'aient récité, ce qu'on avait l'habitude de faire avant l'adoption de la Politique. Subsidiairement, les femmes telles que la demanderesse pourraient être assises plus près des agents ou porter un microphone, ce qui permettrait aux agents de les entendre prêter le serment. Elle ajoute que ces méthodes sont nettement moins intrusives et garantissent davantage qu'une femme portant le niqab a prêté le serment; en outre, le défendeur n'a offert aucune justification pour avoir adopté une politique nettement plus stricte, qui oblige à retirer les vêtements couvrant le visage »

Le gouvernement répond que la Politique touche effectivement plus les musulmanes qu'un autre groupe de citoyen. Or, il prétend que l'intention derrière l'adoption de ce Guide n'était pas de créer une discrimination en fonction de la religion. De plus, le défendeur prétend également que les effets ne sont pas excessifs puisqu'il ne s'agit, pour Mme Ishaq, que d'enlever son voile le temps de prêter serment.

Le juge a basé son analyse sur des considérations de droit administratif en concluant que la Politique mise en place limite l'action des juges lors de la cérémonie de citoyenneté :

« [53] Dans la mesure où un juge de la citoyenneté n'a pas d'autre choix que d'appliquer la Politique, l'imposition de cette obligation impérative à un juge de la citoyenneté est contraire à l'alinéa 17(1)b) du Règlement, qui oblige le juge de la citoyenneté à « faire prêter le serment de citoyenneté avec dignité et solennité, tout en accordant la plus grande liberté possible pour ce qui est de la profession de foi religieuse ou l'affirmation solennelle des nouveaux citoyens » [non souligné dans l'original]. À cet égard, la « profession de foi

religieuse » n'a pas seulement rapport au simple fait de prêter serment en soi, en permettant aux candidats de prêter le serment sur le livre saint de leur choix ou, dans le cas d'une affirmation solennelle, sur aucun livre du tout. Elle s'étend plutôt à la manière dont le serment est administré et aux circonstances dans lesquelles les candidats sont tenus de le prêter. En outre, le défendeur concède qu'à cet égard, les juges de la citoyenneté sont des [TRADUCTION] « décideurs quasi judiciaires mandatés par la loi pour administrer les cérémonies de citoyenneté » »

De cette façon, puisque le juge considère la Politique invalide au niveau administratif, quant aux pouvoirs accordés aux juges, la Cour fédérale ne s'est pas penchée sur les questions de droits constitutionnels. La décision *Ishaq* est un exemple de décision dans laquelle, *a priori*, les questions constitutionnelles semblent présentes et importantes. Or, la question administrative du pouvoir accordé au juge a résolu le cas, sans que le juge n'ait même eu à se pencher sur la validité constitutionnelle d'une politique qui restreint le port du niqab pour Mme Ishaq. Nous reviendrons sur ce concept pour démontrer que, parfois, il y a apparence de conflit plutôt qu'un conflit réel entre la liberté de religion et d'autres droits fondamentaux, dont le droit à l'égalité entre les sexes.

***Hamel v. RSVP Customer Care Centers (No. 2)*, 2008 BCHRT 131 :**

Nous avons pu retracer quelques décisions en matière de discrimination ou d'harcèlement à l'emploi, tel que : *Rajeb et Solutions d'affaires Konica Minolta*, 2010 QCCLP 5139 ; *Audmax Inc. v. Ontario Human Rights Tribunal*, 2011 ONSC 315 ; *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Normandin*, 2014 QCTDP 8. Outre la dernière décision citée, aucune autre n'a reconnu la discrimination que la plaignante prétend avoir subi, en fonction de sa religion et de son sexe.

À titre d'exemple, la décision *Hamel v. RSVP Customer Care Centers (No. 2)*, 2008 BCHRT 131 porte sur le recours d'une dame, plaidant avoir subi une discrimination

dans le cadre son emploi, en raison de sa religion, qui lui requiert de s'abstenir de serrer la main aux hommes. En fait, quelques jours après son embauche et lors de sa formation, Mme Hamel a refusé de serrer la main d'un superviseur et a, par la suite, été interpellée quant à l'exécution de son travail. La journée suivante, elle a été remerciée pour ses services. Selon Mme Hamel, il s'agissait d'une discrimination en fonction de sa religion, et j'ajouterais également un non-respect de son droit en tant que femme à disposer de son corps librement. Or, la Cour n'a pas reconnu les allégations de Mme Hamel, en notant que :

« [31] I note that Ms. Hamel states that she sincerely believes that because she refused to shake hands with male supervisors, she was discriminated against. However, in my view, based on a review of all the material provided, even when the areas of disagreement are taken into account, her assertion does not go beyond speculation. There is nothing in the evidence beyond conjecture to indicate that her religious beliefs resulted in the unfair treatment she says she received »

Comme résultat, la Cour a rejeté la plainte de Mme Hamel et a jugé qu'il n'y aurait pas de « chance » raisonnable que son recours puisse être démontré selon une prépondérance de preuve.²³⁴

Plusieurs décisions qui portent sur la liberté de religion ont en fait été rejetées pour faute de preuve, et ce, que les recours portent sur le droit à la liberté de religion ou sur le droit de ne pas subir les effets de la religion. Nous trouvons en ce sens les décisions *McKenzie v. Isla*, 2012 HRTO 1908, *Watt v. The Abbotsford Times and others*, 2009 BCHRT 141, *Dallaire v. Les Chevaliers de Colomb*, 2011 HRTO 639, qui portent essentiellement sur le droit à la liberté de religion auquel s'opposaient des femmes heurtées par les actions ou les paroles des hommes. Par exemple, la décision *Dallaire* porte sur le recours d'une femme contre une organisation catholique de charité, ayant

²³⁴ *Hamel v. RSVP Customer Care Centers (No. 2)*, 2008 BCHRT 131 au para. 32.

érigé des monuments portant la rubrique suivante : « *Let us pray that all life rests in the hands of God from conception until natural death* »²³⁵. Selon la demanderesse, cette inscription se positionne contre l'avortement puisqu'elle mentionne la mort naturelle. La demanderesse dénonce donc la violence faite aux femmes à travers cette inscription. La Cour n'a pas pu reconnaître la validité de ces allégations :

« [6] [...] I understand from her submissions that the applicant strongly disagrees with the Catholic Church's beliefs regarding abortion and that she feels targeted by the message on the monument. However, the Tribunal has no jurisdiction to scrutinize the content of religious teaching and beliefs, particularly where these are conveyed on the premises of a religious organization

[...]

[34] [...] In this case, it is significant that the monument in question is located on church property and that the inscription is an expression of religious beliefs.

[35] The applicant is offended by the inscription on the monument. At the hearing, she explained that she strongly disagrees with the Catholic Church's beliefs regarding abortion. It is clear to me that the applicant is attempting to use the Code as a vehicle to challenge not only the monument but also the Catholic Church's belief system and teachings. In my view, this is not an appropriate use of the Code »

Si ces décisions citées ci-haut n'ont pu conclure à une atteinte à leurs droits en tant que femme, les décisions suivantes ont reconnu, en revanche, les violations commises à l'endroit des droits des femmes.

2.3.2 Requêtes en matière de liberté de religion opposées par des femmes

²³⁵ *Dallaire v. Les Chevaliers de Colomb*, 2011 HRTO 639 au para. 2.

Une nuance relativement à ce sous-titre est nécessaire puisqu'il ne s'agit pas ici exclusivement de décisions dans lesquelles le recours à la liberté de religion a été opposé par des femmes. Dans certaines instances, il s'agit d'organismes luttant pour le droit des femmes, tel un centre d'avortement qui porte plainte pour infraction au Code criminel, mais il peut s'agir également de l'État, comme ce fut le cas lors du dossier sur la polygamie en Colombie-Britannique. Par ailleurs, dans certaines décisions, la partie qui plaide la liberté de religion est une femme et la partie qui s'oppose à son droit est une femme également. Je débute, par ailleurs, cette section avec une décision qui porte sur des manifestations anti-avortement.

R. v. Lewis, 1996 CanLII 3559 (BC SC) :

En 1995, la Colombie-Britannique a mis en vigueur une loi sur l'accès à des services d'avortement²³⁶ qui a créé des périmètres de sécurité près des maisons ou des cliniques de médecins, dans lesquelles aucune manifestation anti-avortement ne pouvait avoir lieu :

« The Act, in general terms, creates access zones, colloquially called "bubble zones", around the homes and offices of doctors who provide abortion services and permits the establishment by Regulation of access zones around facilities at which abortions are performed and the residences of persons who facilitate the provision of abortion services. Such an access zone was created, by Regulation, around the Everywoman's Health Centre at 2005 East 44th Avenue, Vancouver, British Columbia. Under the Act all protest activity within an access zone is prohibited. It could be called a legislated injunction »²³⁷

Suite à la décision *Morgentaler*²³⁸, les manifestations anti-avortement avaient pris de l'ampleur et prenaient souvent place devant les cliniques d'avortement. Après la fusillade

²³⁶ *Access to Abortion Services*, RSBC 1996, c 1. [*Access to Abortion Services*]

²³⁷ *R. v. Lewis*, 1996 CanLII 3559 (BC SC) au para. 1. [*Lewis*]

²³⁸ *Morgentaler*, *supra* note 150.

contre le médecin Romalis le 4 novembre 1994²³⁹, la Colombie-Britannique s'est empressée d'adopter des mesures afin de créer des zones de sécurité près des cliniques concernées.

M. Lewis a été accusé, au criminel, d'avoir initié et participé à des manifestations anti-avortement. Le juge de première instance a rejeté les accusations parce qu'elles enfreignaient la liberté de religion prévue à l'article 2 de la Charte. La Couronne porte le jugement en appel, en soulignant que l'interdiction de manifester près des cliniques d'avortement est justifiée selon l'article 1 de la Charte. En analysant l'objectif de la loi, le juge soumet qu'une preuve à l'endroit de l'historique législatif de la loi est admissible, afin d'en déterminer la validité constitutionnelle²⁴⁰.

L'accusé Lewis était connu des employés au *Everywoman's Health Centre*, en tant que partisan pro-vie ayant manifesté devant leurs cliniques à plusieurs reprises. La Couronne exprime que la liberté de religion de M. Lewis ne l'oblige pas à manifester dans les périmètres de sécurité délimités par la loi. La Cour répond qu'il suffit que M. Lewis soit sincèrement convaincu que sa croyance religieuse lui confère le devoir de manifester dans les zones délimitées pour qu'il puisse revendiquer sa liberté de religion²⁴¹.

La question qui se pose est celle de savoir si l'infraction à l'article 2 par la loi peut être raisonnablement démontrée. La Cour retient l'approche de la juge McLaghlin : « *there [must] be a reasoned demonstration of the good which the law may achieve in relation to the seriousness of the infringement* »²⁴².

²³⁹ *Lewis*, *supra* note 237 au para. 46.

²⁴⁰ *Ibid* au para. 50.

²⁴¹ *Ibid* au para. 64.

²⁴² *Ibid* au para. 81.

En raison des politiques de confidentialité de la clinique d'avortement, la Couronne n'a pas pu obtenir les témoignages des patientes qui auraient pu alléguer des dommages moraux subis lors des manifestations anti-avortement²⁴³. Cependant, une femme travaillant dans le même immeuble a témoigné que : « *the protest activity outside the building caused her stress, even though she was not attending the clinic. She described the negative experience of being approached by a sidewalk counsellor mistaking her for a client of the clinic, and being pressed with pamphlets and urged to converse* »²⁴⁴.

Reconnaissant la difficulté d'appuyer les prétentions de la Couronne par des témoignages, la Cour soutient que l'arrêt *R.J.R. MacDonald*,²⁴⁵ en matière de preuve scientifique, prend d'autant plus d'importance :

« 85 - Since direct evidence on the effect of the protest on women seeking to use the clinic and the effect of the protest upon abortion service providers was next to impossible to obtain without serious intrusion into privacy and personal security interests of possible witnesses, and since much hearsay evidence was ruled inadmissible, the Crown has faced a difficult task in meeting its burden of proof. The admonition of the Supreme Court of Canada in *R.J.R. MacDonald*, that legislation need not meet the standard of scientific proof, takes on additional force in these circumstances »

La Cour rappelle que l'objectif de la loi sur l'accès aux services d'avortement est de faciliter l'accès à ce service.²⁴⁶ De plus, en raison du niveau de violence présent autour du débat sur l'avortement et de l'obligation de l'État de devoir fournir des services médicaux, la loi en question justifie les périmètres de sécurité qui enfreignent la liberté de religion de M. Lewis. Selon la Cour, le législateur a adéquatement identifié trois barrières à l'accès au service d'avortement :

²⁴³ *Ibid* au para. 82.

²⁴⁴ *Ibid*.

²⁴⁵ *RJR-MacDonald Inc. c. Canada (Procureur Général)*, [1995] 3 RCS 199

²⁴⁶ *Lewis*, *supra* note 237 au para. 90

« concern that the pool of service providers will further shrink so that many women in British Columbia may not be able, practically, to access the service; concern that the protest activity impedes access to the clinic by creating a climate of harassment and fear; and concern that the protest activity causes distress and resulting harm to the service users »²⁴⁷

La Cour souligne enfin que le droit à la liberté de religion n'est limité que géographiquement, et non pas de façon permanente. La Cour juge donc que l'objectif de la loi est protégé par l'article 1 de la Charte canadienne et que la loi est justifiée dans une société libre et démocratique²⁴⁸. La décision a été renvoyée au juge de première instance pour qu'il décide de la sentence de M. Lewis.

***Reference re: Section 293 of the Criminal Code of Canada*, 2011 BCSC 1588 :**

Sur un autre sujet, mais tout aussi important, la Cour supérieure de la Colombie Britannique a dû se pencher sur la validité constitutionnelle de l'article 293 du Code criminel interdisant la polygamie. Plusieurs groupes se sont mobilisés pour démontrer, soit la validité de l'article, soit sa nature discriminatoire en fonction de la liberté de religion. Dans un premier temps, la Cour rappelle que l'article 293 du Code criminel a été adopté pour ne pas passer sous silence et travailler à diminuer la violence faite aux femmes et aux enfants résultant de la polygamie et, aussi, pour protéger l'institution du mariage monogame²⁴⁹. Dans un deuxième temps, la Cour a élaboré un résumé des analyses soumises par différents intervenants quant à la latitude juridique de l'article 293 C.c., et, également, ce que l'article inclut concernant la polygamie :

²⁴⁷ *Ibid* au para. 97.

²⁴⁸ *Ibid* au para. 149. Puis, plus récemment, la décision *R. v. Wagner*, 2015 ONCJ 66 a également condamné Mme Wagner d'être entrée dans une clinique d'avortement, de façon non équivoque, dans le but d'influencer des patientes dans la salle d'attente à remettre en question leur choix (para.1). Mme Wagner s'identifie comme une catholique et affirme qu'il est de son devoir religieux de protéger les fœtus. Cette décision démontre, somme toute, que 27 ans après l'arrêt *Morgentaler*, et près de 20 ans après la décision *Lewis*, les questions de protection et de sécurité offertes au centre d'avortement demeurent toujours aussi importantes et d'actualité.

²⁴⁹ *Reference re: Section 293 of the Criminal Code of Canada*, 2011 BCSC 1588 aux para. 881 et 883-885. [*Reference re : Section 293*]

« [972] As summarized in detail above, the parties have addressed a number of alternative versions as to what this law “catches”. Here, I will identify the spectrum of interpretations to assist the discussion. The alternatives move from the broadest to the narrowest interpretation.

[973] At the far end of inclusiveness is the interpretation advanced by the Amicus: s. 293 criminalizes all conjugality other than monogamy, regardless of gender arrangement and the manner in which the union was formed. It criminalizes all participants in the union.

[974] Moving closer to the center, the AG Canada submits that s. 293 prohibits practicing or entering into multiple, simultaneous marriages, whether sanctioned by civil, religious or other means. It is not directed at multi-party, unmarried relationships or to common law cohabitation. It captures both polygyny and polyandry.

[975] Next, we have the position advanced by the AGBC. The prohibition is directed against duplicative marriage in polygynous relationships. It is unnecessary to decide today whether s. 293 applies to polyamory, polyandry or multi-partner, same-sex unions.

[976] Finally, at the narrow extreme of the spectrum, West Coast LEAF would read down the section to apply to exploitative polygamy only. It applies to the exploiter, not the exploited. It does not capture polyamorous relationships, at least as defined by the Polyamory Advocacy Association.

[977] I have concluded that the AG Canada’s submission, with some qualifications, is closest to the mark in this contest »

La Cour se positionne donc en faveur du fait que l’article 293 interdit toute forme de « mariage polygame », qu’il soit religieux, civil ou autre²⁵⁰. La Cour ajoute que cette infraction ne s’applique pas à des : « *multi-party, unmarried relationships or common law cohabitation, but is directed at both polygyny and polyandry. It is also directed at multi-party same sex marriages* »²⁵¹.

²⁵⁰ *Ibid* au para. 1036.

²⁵¹ *Ibid* au para. 1037.

La Cour se penche ensuite sur l'allégation affirmant que l'article 293 C.c. porte atteinte à la liberté de religion des groupes Mormons revendiquant leur droit à la polygamie, selon leurs principes religieux. La Cour reconnaît que l'article 293 peut enfreindre la liberté de religion de certains musulmans, des Mormons fondamentalistes et des Wiccans²⁵².

Malgré ce fait, la Cour juge que la Couronne a su démontrer objectivement dans quelle mesure la polygamie est un danger à l'endroit des femmes et des enfants. En raison de cette violence faite aux femmes et aux enfants, la Cour stipule que l'article 293 de Code criminel est protégé par l'article 1 de la Charte canadienne²⁵³ :

« [1257] Section 293 is consistent with s. 15, which promotes human dignity and the values and principles essential to a free and democratic society. Those values include a commitment to social justice and equality, and faith in social and political institutions, such as monogamy, that enhance the participation of individuals and groups in society.

[...]

[1351] Finally, and not insignificantly, the prohibition is consistent with, and furthers, Canada's international human rights obligations. In my view, this adds very significant weight to the salutary effects side of the balance.

[1352] To the extent that s. 293 breaches the right guaranteed by s. 2(a) of the Charter, the Attorneys General have clearly met the burden of demonstrating that it is demonstrably justified in a free and democratic society »

Ainsi, lorsque les buts de la loi sont atteints, et, en l'occurrence, il s'agissait de la protection à l'endroit des femmes et des enfants, la Cour n'hésite pas à reconnaître le bien fondé et la justification d'une loi. En revanche, le cas suivant fournit un exemple

²⁵² *Ibid* aux para. 1091 et 1092.

²⁵³ *Ibid* au para. 1255.

inverse, celui où une politique qui enfreint les droits des femmes est ouvertement remise en question par la Cour.

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Hôpital général juif Sir Mortimer B. Davis, 2007 QCTDP 29 :

Il s'agit du recours exercé par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse au nom de Jennifer Bennett et de Mary Smith contre l'Hôpital général juif pour discrimination à leur égard en fonction de leur sexe. L'Hôpital revendique, entre autres, la liberté de religion de leurs patients.

En fait, le 15 novembre 1999, l'Hôpital a conclu une entente avec le syndicat, quant aux nouvelles directives permettant d'avoir des emplois classifiés en fonction du genre pour le personnel infirmier. Ce règlement a été renouvelé le 20 août 2000. L'Hôpital soutient que cette politique interne a été mise en vigueur pour des raisons culturelles, religieuses et thérapeutiques ainsi que pour se conformer aux souhaits de leurs patients²⁵⁴. L'Hôpital maintient que cette politique existe depuis plus de 25 ans et qu'elle est raisonnable et justifiée²⁵⁵.

En 1999, Mme Smith tente de postuler pour un poste de préposée au bénéficiaire. L'offre d'emploi est retirée le 9 septembre 1999 puisqu'elle n'était destinée qu'aux hommes. Or, le futur employé ne pouvait commencer immédiatement et on a demandé à Mme Smith d'occuper le poste temporairement. Elle a accepté de le faire. Mme Smith témoigne qu'elle s'est renseignée au sujet des motifs du rejet de sa candidature et a consulté son syndicat, qui lui a répondu qu'elle ne pouvait rien y faire²⁵⁶. En novembre

²⁵⁴ *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Hôpital général juif Sir Mortimer B. Davis*, 2007 QCTDP 29 au para. 4. [*Hôpital juif*]

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid* au para. 21.

1999, Mme Smith a vu, une fois de plus, une liste d'emploi pour préposés au bénéficiaire. Elle a demandé si elle pouvait appliquer, on lui a répondu que ces postes de préposés au bénéficiaire étaient réservés aux hommes. Elle pouvait postuler, mais ne pourrait pas obtenir de poste permanent²⁵⁷. Le syndicat s'est désengagé de l'arrangement, quoique les termes du règlement ont tout de même été renouvelés par l'Hôpital juif le 29 août 2000, en ajoutant que les emplois catégorisés en fonction du genre visaient également à répondre à des préoccupations d'ordre religieux²⁵⁸.

Un rabbin témoigna que, selon la Torah, il est interdit pour une personne de recevoir des soins intimes par le sexe opposé²⁵⁹. La Cour a donc dû se pencher sur le droit des patients à des soins intimes respectant leurs croyances religieuses et le droit à l'égalité à l'emploi des préposées au bénéficiaire²⁶⁰ :

« [162] Dans la foulée des règles énoncées ci-dessus, les bénéficiaires de l'Hôpital cumulent donc plusieurs droits fondamentaux, tels les droits à l'intégrité de la personne, à la vie privée, à la sauvegarde de la dignité et à la liberté de religion.

[163] L'exercice de ces droits par les bénéficiaires de l'Hôpital doit cependant se faire dans le respect des droits tout aussi fondamentaux dont sont titulaires les employés de l'Hôpital, lesquels ont droit à des conditions du travail exemptes de discrimination et à la sauvegarde de leur dignité »

La Cour rappelle les principes de l'arrêt *Villa Plaisance*²⁶¹, selon lequel lorsque deux droits fondamentaux sont en conflit, « [...] il ne faut pas donner préséance à certains droits au détriment des autres. Plutôt, il faut « chercher à atteindre un équilibre entre des droits qui coexistent » »²⁶².

²⁵⁷ *Ibid* au para. 29.

²⁵⁸ *Ibid* au para. 49.

²⁵⁹ *Ibid* au para. 35-36.

²⁶⁰ *Ibid* au para. 137.

²⁶¹ *Commission des droits de la personne c. Centre d'accueil Villa Plaisance*, 1995 CanLII 2814 (QC TDP), [1996] R.J.Q. 511, (T.D.P.Q.) p. 523

²⁶² *Hôpital juif*, *supra* note 254 au para. 165.

À première vue, la Cour mentionne que le droit des patients au respect de leur intimité, que ce soit pour des raisons religieuses, culturelles ou thérapeutiques, doit avoir préséance :

« [207] D'emblée, un premier énoncé de principe se doit d'être établi : le respect du choix des bénéficiaires pour leurs soins intimes s'impose, peu importe le motif invoqué, qu'il soit religieux, culturel, thérapeutique ou autres. Il importe de traiter les bénéficiaires avec respect et dignité, ce qui ne pourra se faire qu'en tenant compte, dans toute la mesure possible, de leurs préférences quant au sexe de la personne qui est appelée à leur prodiguer les soins intimes. Toutefois, ce droit fondamental des bénéficiaires ne doit pas pour autant avoir pour effet de nier, sans qu'aucune mesure d'accommodement raisonnable ne soit envisagée, le droit des préposés aux bénéficiaires d'être traités en toute égalité, sans discrimination eu égard à leur sexe »

Néanmoins, la Cour considère que l'Hôpital n'a pas su démontrer que la politique d'emploi, selon le genre, est raisonnablement nécessaire pour l'accomplissement du travail demandé²⁶³. L'Hôpital devait démontrer qu'introduire une politique d'emploi basée sur le genre était le meilleur moyen de respecter les vœux des patients quant aux soins intimes offerts. La Cour rappelle que ce droit des patients n'est pas absolu, qu'il doit être réconcilié avec le droit des préposées de ne pas être sujet à la discrimination basée sur le sexe²⁶⁴. Tout compte fait, la Cour reconnaît qu'une politique basée sur le sexe était discriminatoire envers les femmes et que cette politique n'était pas proportionnelle au but poursuivi, soit le respect des préférences des patients. L'employeur devait démontrer que les moyens choisis pour respecter les vœux des patients, soit l'exclusion des femmes préposées au bénéficiaire, étaient nécessaires parce qu'il n'y avait pas d'autres solutions disponibles²⁶⁵. Ce qui ne s'avère pas être le cas. En plus des dommages-intérêts accordés aux requérantes, la Cour ordonne également l'abolition de cette politique.

²⁶³ *Ibid* au para. 227.

²⁶⁴ *Ibid* au para. 230.

²⁶⁵ *Ibid* au para. 246.

Cette section permet de mettre en lumière certaines des décisions qui ont porté sur le droit des femmes et sur la liberté de religion, que ceux-ci soit revendiqués par une même partie, ou qu'ils soient mis en opposition par deux parties adverses. Ces décisions font état de la jurisprudence canadienne en matière de liberté de religion et d'égalité des sexes, tant au niveau des cours fédérales, de la Cour suprême, du tribunal des droits de la personne ou des cours d'instances civiles. Dans chacune des décisions, le juge analyse, premièrement, les faits et les prétentions des parties afin de valider si le recours est fondé ou pas. Plusieurs recours ont échoué à cette première étape, que soit pour ou contre la liberté de religion. Dans un deuxième temps, le juge vérifie si l'atteinte est présente et si elle l'est, le juge cherche à conclure si l'atteinte est justifiée selon l'article 1 de la Charte canadienne. La professeure Éléonore Lépinard note qu'en s'ancrant plutôt dans les faits et le contexte du litige, les juges canadiens semblent « moins enclins à reproduire et imposer les normes et la morale majoritaires »²⁶⁶. Cette méthode permet d'ailleurs souvent aux juges de se sortir d'impasse lorsqu'il y a un conflit entre des revendications en matière de liberté de religion et d'égalité des sexes.

2.4 Conclusion

Il s'agissait dans ce deuxième chapitre d'exposer dans quelle mesure le droit fait état de la tension entre la liberté de religion et l'égalité des sexes et, le cas échéant, de quelle façon il traite cette tension. Nous avons vu en première partie que les jugements importants de la Cour suprême en matière de liberté de religion ne portaient pas sur un conflit entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. La Cour suprême tentait plutôt de définir quelle devrait être la latitude juridique de la liberté de religion.

²⁶⁶ Éléonore Lépinard, « Écriture juridique et régulation du religieux minoritaire en France et au Canada » (2014) 64 :4 *Revue française de science politique* 669 à la p. 675.

En deuxième lieu, les critiques des juristes portaient essentiellement sur la définition donnée à la liberté de religion, à savoir que celle-ci ne permettrait pas un contrôle judiciaire efficace ou inversement qu'elle ne représenterait pas les caractéristiques de la religion, étant essentiellement centrée sur la croyance subjective. Ces critiques ne mettent toutefois pas en lumière un conflit potentiel entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Nous nous sommes ensuite attardée sur le discours des juristes concernant l'accommodement raisonnable, un débat qui portait en grande partie sur la nécessité de ne pas accommoder des pratiques dites misogynes envers les femmes²⁶⁷. Nous avons pu observer que plusieurs juristes dénoncent le fait que l'accommodement raisonnable renvoie à une relation colonialiste envers les minorités religieuses. Selon les juristes cités, il vaudrait mieux parler d'égalité substantive au lieu d'accommodement religieux.

La dernière section visait à mettre en exemple des cas où la « tension » entre liberté de religion et l'égalité des sexes est bel et bien présente. Il est à noter que peu de décisions sont ressorties dans lesquelles un enjeu croisé entre la liberté de religion et l'égalité des sexes était présent. D'ailleurs, dans certains cas, c'était une même partie qui revendiquait autant son droit à la liberté de religion et l'égalité des sexes²⁶⁸. Il ne faut toutefois pas minimiser le fait que certaines décisions ont porté sur un conflit entre ces deux droits. La décision *Hôpital juif* en est un exemple. La Cour, tout en abolissant la politique interne de l'Hôpital, a su reconnaître l'importance des vœux des patients en matière de soins intimes. Ainsi, de part et d'autre, une reconnaissance, quant à l'importance des pratiques religieuses et/ou des droits des femmes, est présente au sein des jugements de la Cour. La question de la « tension » semble donc être beaucoup

²⁶⁷ *Supra* note 212.

²⁶⁸ Pierre Bosset, « Accommodement raisonnable et égalité des sexes : tensions, contradictions et interdépendance » dans Paul Eid et al., *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 181 à la p. 205 : « [L]es conflits de ce type devraient être abordés [...] en tenant compte du fait que les motifs de discrimination que sont la religion et le sexe ne sont pas des concepts abstraits mais des réalités concrètes, pouvant s'incarner dans une seule et même personne ». [Bosset – Accommodement raisonnable et égalité des sexes]

moins intrusive et tenace que le discours populaire semble vouloir l'affirmer. Ce discours demeure néanmoins présent et est véhiculé au sein de la société.

Nous verrons dans le prochain chapitre quels sont certains des enjeux liés à la question de la liberté de religion et de l'égalité entre les sexes et plus que tout, quelles sont les réponses données par les féministes postcoloniales qui cherchent à démontrer la réconciliation possible entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes. Ce dernier chapitre propose donc des avenues possibles afin d'envisager dans quelle mesure nous pouvons concevoir que ces deux droits puissent coexister et être en harmonie l'un avec l'autre.

CHAPITRE III

FEMMES ET LIBERTÉ DE RELIGION

D'entrée de jeu, j'énonce que j'ai choisi d'utiliser la terminologie de la professeure Chandra Talpade Mohanty, qui parle du groupe des « femmes » au lieu de celui des « Femmes »²⁶⁹. Celle-ci fait une distinction entre ces deux terminologies en expliquant que le groupe « Femmes » est celui qui est homogène et ne laisse pas de place à une multiplicité de récits d'être entendus et reconnus²⁷⁰. Alors que le groupe « femmes » reconnaît la pluralité des réalités des femmes qui subissent différents effets du patriarcat. La désignation « femmes » ne prétend pas à une lutte féministe commune, universelle et singulière²⁷¹. Elle permet donc une plus grande latitude aux récits des femmes d'être ancrés dans leur dynamique culturelle, sociale, politique, économique, religieuse et historique. Je choisis le terme « femmes » dans la mesure où différentes femmes religieuses, ou areligieuses, au Canada auront un rapport différent avec la religion. Ainsi, un premier constat qui s'impose à nous est à l'effet qu'une femme religieuse au Canada ne vit pas nécessairement sa religiosité en opposition à l'égalité entre les hommes et les femmes, et ce, même si elle choisit une interprétation libérale, féministe et moderne de sa religion ou une interprétation plus traditionnelle et conservatrice de sa religion. La tension entre l'égalité des sexes et la liberté de religion ne va pas nécessairement de soi pour toutes les femmes pratiquant une religion.

Ainsi, ce dernier chapitre se concentre sur les réconciliations possibles entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Cela étant dit, j'ai choisi d'adopter un cadre théorique féministe postcolonial. Je m'attarde principalement sur le concept d'« *agency* »²⁷²,

²⁶⁹ Chandra Talpade Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses » (1984) 12/13: 2 *Boundary* 333 à la p 334.

²⁷⁰ *Ibid* à la p. 335.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Guilhaumou - concept d'agentivité, *supra* note 133 à la p. 27 : « L'*agency* renvoie alors à une puissance d'agir qui n'est pas une volonté inhérente au sujet, plus ou moins attestée, mais le fait d'une individu qui se désigne comme sujet sur une scène d'interpellation marquant la forte présence d'un

translitéré par « agentivité », des femmes et la pluralité des récits²⁷³. Ces deux perspectives propres au féminisme postcolonial permettent de se défaire d'un féminisme blanc universaliste²⁷⁴ ; un féminisme qui a tendance à trancher de manière catégorique, ce qui est néfaste pour l'émancipation des femmes (par exemple, la religion)²⁷⁵. En outre, le féminisme postcolonial soutient l'idée que les récits des femmes et les luttes pour l'émancipation des femmes sont multiples, complexes et, parfois, en opposition. Il s'agit d'exposer des récits concurrents pour faire intervenir des acteurs et des points de vue différents. L'analyse des narrations comporte des autobiographies, des récits, des biographies et s'intéresse à la motivation et aux pensées propres à l'individu : « [elle] met en relation l'histoire individuelle avec celle de la société »²⁷⁶. Ainsi, ce féminisme postcolonial ne prétend pas soutenir un projet de lutte universelle pour les femmes, mais vise plutôt à permettre aux femmes de se réapproprier les termes de leurs luttes contre le patriarcat²⁷⁷. Il vise aussi à rendre la parole aux femmes qui ont été aliénées par les discours féministes existants ; à exposer et à donner une tribune aux femmes qui ont été des objets d'études. En cela, le féminisme postcolonial s'inscrit parfaitement dans le cadre de mes propositions en ce dernier chapitre parce que je m'intéresse à légitimer et à rendre visible le discours des femmes religieuses et pratiquantes qui revendiquent leur droit à la liberté de religion, simultanément avec leur droit à l'égalité entre les sexes. Pour ce faire, l'approche

pouvoir dominant. À ce titre, rendre compte de soi, dans telle ou telle action féminine, part nécessairement d'une ontologie du soi, en constituant une économie de soi et une performance du soi qui permettent de négocier son autonomie ».

²⁷³ Laetitia Dechaufour, « Introduction au féminisme postcolonial » (2008) 27 :2 *Nouvelles Questions Féministes* 99 aux p. 101-102 : « La question de qui parle pour qui et à qui est donc une question fondamentale que soulève Spivak et qui permet de remettre en perspective les discours et les pratiques de résistance. Le féminisme postcolonial est donc inspiré des *Subaltern Studies* dans sa détermination de penser les résistances et à opérer une analyse qui tienne compte des différentes échelles d'observation pour mettre au jour la complexité des systèmes d'oppression ». [Dechaufour – Féminisme postcolonial]

²⁷⁴ *Ibid* aux p. 103-104.

²⁷⁵ Sirma Bilge, « Beyond Subordination vs. Resistance : An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women » (2010) 31:1 *Journal of Intercultural Studies* 9 à la p. 11. [Bilge – Intersectional Approach]

²⁷⁶ Marta Anadon, « La recherche dite 'qualitative' : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements » (2006) 26 :1 *Recherches Qualitatives* 5 à la p. 22.

²⁷⁷ Dechaufour – Féminisme postcolonial, *supra* note 273 à la p. 105.

intersectionnelle est celle qui me paraît la plus adéquate pour établir mon cadre théorique féministe postcolonial et, par conséquent, analyser la liberté de religion croisée avec l'égalité des sexes. L'intersectionnalité s'intéresse à la multiplicité et à la simultanéité avec lesquelles se vivent des systèmes d'oppression²⁷⁸.

Par ailleurs, la notion d'agentivité propre au féminisme postcolonial est le point central du développement de mes réflexions. Cette notion reconnaît que la religion peut être en accord avec l'aspiration d'émancipation chez une femme religieuse. Cette approche du féminisme met l'accent sur le choix fait par une femme. Dans cette perspective, je soutiens l'idée qu'une femme qui décide de se vêtir d'un symbole religieux, tel que le voile, ne vit pas son choix en opposition à un projet féministe émancipateur, pour autant que l'on reconnaisse l'existence d'un processus d'agentivité derrière le port de son voile. Ainsi, ce chapitre se concentre sur les multiples réconciliations possibles entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Nous verrons, en premier lieu, certains des enjeux qui peuvent survenir.

3.1 Les enjeux

Lorsque nous discutons des réconciliations possibles entre la liberté de religion et l'égalité des sexes, nous n'omettons pas l'existence de réelles tensions entre la religion et l'égalité des sexes ou les droits des femmes. Tel que le précise la professeure Carolyn Evans, il ne s'agit pas d'occulter cette question afin de prétendre à l'harmonie parfaite²⁷⁹. Nous n'avons qu'à penser aux différentes lois religieuses qui mettent en

²⁷⁸ Sirma Bilge, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité » (2009) 25 :1 Diogène 70 à la p. 71.

²⁷⁹ Carolyn Evans et al., « From Local to Global and Back Again: Religious Freedom and Women's Rights » (2007) 25: 1 Law in Context 112 à la p. 113: « But we do not want to suggest that no such conflict exists. It exists on a whole variety of levels of which the state is only one and may not always even be the most important one. It exists at the most intimate level when husbands, on the basis of religious teachings regarding marital authority, seek to control their wives' behaviour in the home and their degree of interaction with the world outside the home (Roosevelt, 1953). It exists at the local level when women are denied positions of leadership in their local places of worship (see Murphy, 2006; Goward, 2005a; Camley, 2004: 185; Porter, 2002; 1989; and Wessinger, 1993). It exists at the national

place des structures dans lesquelles les femmes sont mises à l'écart²⁸⁰. Les écrits des féministes religieuses elles-mêmes ne nient pas l'histoire ni l'institutionnalisation patriarcale de la religion.

D'ailleurs, selon la professeure Gila Stopler, la religion et la culture perpétuent et véhiculent l'hégémonie du patriarcat²⁸¹. Ainsi, la protection juridique accordée à la religion défend, non seulement les pratiques individuelles, mais aussi les structures et institutions religieuses qui favorisent la mise en place du patriarcat :

« [...] the current legal protection afforded to patriarchal aspects of religion and culture perpetuates patriarchy's hegemony and seriously undermines women's ability to achieve equality. Although freedoms of religion and association and the right to culture are equally important to women and men, how these rights are understood and applied perpetuates gender hierarchy and deprives women of equality and freedom rather than ensuring their freedom of religion and culture or guaranteeing them equal respect.

Liberalism disregards the institutions, practices, discourses, and norms of a religion or culture as a socially and politically significant site of power, which severely curtails its ability to ensure that the exercise of power and authority over the individual is justified and that the rights of the individual are safeguarded »²⁸²

Pour le professeur José Woerhling, la liberté de religion ne saurait s'harmoniser avec le droit à l'égalité des sexes étant donné les nombreuses lois, pratiques et fondements religieux qui vont à l'encontre des principes d'égalité entre les hommes et les femmes :

level when religious groups receive exemptions from anti-discrimination legislation. And it exists at the international level where states acting on the basis of religious belief seek to limit the types of rights of women that are protected in international conventions or make reservations to those conventions relating to religion ».

²⁸⁰ Voir les p. 36-37 au chapitre 1.

²⁸¹ Gila Stopler, « "A rank usurpation of power"-The role of patriarchal religion and culture in the subordination of women » (2008) 15 Duke J. Gender L. & Pol'y 365 à la p.366. [Stopler – The role of patriarchal religion]

²⁸² *Ibid.*

« Le droit fondamental avec lequel les demandes d'accommodement fondées sur la religion risquent le plus d'entrer en conflit est celui de l'égalité des femmes. En effet, de nombreuses religions contiennent des principes concernant par exemple la vie familiale, les successions, le statut des personnes ou le code vestimentaire qui sont incompatibles avec l'égalité des sexes dans la mesure où ils confinent la femme à un statut subordonné. Lorsqu'une collectivité religieuse exige des adaptations à la législation civile ou aux politiques d'organismes privés ou publics pour faire respecter ces pratiques et représentations discriminatoires, l'accommodement recherché entrera en conflit avec le droit de l'égalité des femmes »²⁸³

C'est dans cet esprit que le rapport de la Commission Bouchard-Taylor avance le principe que l'égalité homme-femme disqualifie toutes les demandes d'accommodement religieux qui accorderaient un statut inférieur aux femmes²⁸⁴. La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse a aussi émis une opinion similaire, affirmant que toute demande d'accommodement religieux, ayant une nature coercitive sur ses adeptes, devrait être jugée irrecevable, si elle enfreint d'autres droits fondamentaux, tels que l'égalité des sexes²⁸⁵. Ainsi, l'État ne peut pas offrir un espace dans lequel des femmes seraient exclues ou discriminées en raison d'une doctrine religieuse. Les décisions *Reference re : Section 293*²⁸⁶ et *Hôpital juif*²⁸⁷, vues au chapitre deux de ce présent mémoire, démontrent que la Cour n'hésite pas à protéger le droit à l'égalité des sexes lorsque les droits des femmes sont violés en vertu de la liberté de religion²⁸⁸. Une fois cette affirmation établie, nous devons tout de même nous

²⁸³ Woehrling – Accommodement, *supra* note 207 à la p. 353.

²⁸⁴ Rapport Bouchard-Taylor, *supra* note 3 à la p.62.

²⁸⁵ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale », document adopté à la 389e séance de la Commission, 3 février 1995, résolution COM-389-4.1, Québec, CDPDJ, p. 23 et 24, en ligne : CDPDJ <<http://www.cdpedj.qc.ca/fr/publications/docs/hidjab.pdf>> : « Il [le hijab] ne devrait faire l'objet d'une interdiction ou d'une réglementation que dans des circonstances où il est démontré que l'ordre public ou l'égalité des sexes sont en péril ».

²⁸⁶ *Reference re : Section 293*, *supra* note 249.

²⁸⁷ *Hôpital juif*, *supra* note 254.

²⁸⁸ Ceci est d'ailleurs une critique des professeurs Louis-Philippe Lampron, Patrick Taillon et Louise Langevin, soit que la Cour n'ose pas aborder la question de l'égalité des sexes et la liberté de religion dans les litiges. Ils mettent en exemple le cas de *Bruker c. Markovitz* dans lequel la Cour suprême s'est penchée sur la question contractuelle du divorce au lieu du droit à la liberté de religion de M. Markovitz et l'égalité des sexes de Mme Bruker. Langevin et al. – *Bruker*, *supra* note 212.

pencher sur les paramètres permettant aux droits des femmes à l'égalité et à la liberté de religion de coexister. Comment élaborer une réconciliation entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes ?

Selon Stopler, les questionnements et les critiques des femmes envers leur religion devraient être compris comme étant le résultat d'une action individuelle²⁸⁹ qui aura, de toute évidence, peu d'emprise réformatrice sur la structure patriarcale de leur religion. Or, cette lecture réductrice de l'implication des femmes au sein de leur religion est une lecture patriarcale. Elle conçoit l'action des femmes comme étant minime et sans importance tout en la reléguant à un second rôle ayant peu d'incidence sur les institutions et structures religieuses. À ce sujet, la professeure Judith Plaskow constate que plusieurs doutent de l'apport réel des travaux des féministes au sein des religions :

« The suspicion on the part of many intellectuals in our secular culture that anyone interested in religion must be a reactionary has served to marginalize and delegitimize feminist work in religion. While feminists can study and make use of other patriarchal ideologies, such as psychoanalytic theory, without automatically being seen as in collusion with them, the same trust- and interest- has not been extended to feminist work in religion »²⁹⁰

C'est précisément ce rapport à l'agentivité de la femme qu'il est important de déconstruire. Ces femmes doivent être reconnues comme étant des voix légitimes qui tiennent à changer, réformer et critiquer les espaces qui leur sont attribués au sein de leur religion. Dans les prochaines sections, nous verrons comment nous pouvons concevoir les réconciliations possibles et réalistes entre la liberté de religion et l'égalité des sexes en abordant avant tout les équations simplistes dont il faut se défaire.

²⁸⁹ Stopler – The role of patriarchal religion, *supra* note 281 à la p. 371-372 : « Finally, the religious women who challenge the discrimination within their own faith, who support it, or who merely refuse to challenge it should be understood as individual actors acting within their (highly constrained) positions in the patriarchal structure with the goal of either transforming or reproducing the structure itself ».

²⁹⁰ Judith Plaskow, « We Are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion » (1993) 12:1/2 Spirituality and Religions 9 à la p.9.

3.2 Les déconstructions nécessaires

La première déconstruction nécessaire à entamer est celle du langage utilisé. De ce fait, au lieu de parler des « tensions » entre la liberté de religion et l'égalité, il vaudrait mieux évoquer les conflits ou tensions résultant des « revendications » en matière de liberté de religion et l'égalité des sexes. Utiliser ce terme permet de contextualiser les rapports entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Le terme « tension » et encore plus l'expression « tension irréconciliable » tendent à cristalliser et à polariser la dynamique entre ces deux droits. Ils mettent en relief l'idée qu'il y aura toujours des conflits ou des oppositions entre ces deux droits et décrivent la religion comme étant une entité monolithique dans laquelle la domination envers les femmes serait omniprésente et se manifesterait dans tous les rapports homme-femme. Inversement, ajouter le terme « revendication » pour discuter des conflits potentiels entre la liberté de religion et l'égalité des sexes nous permet, à tout le moins, de prendre conscience que ces tensions peuvent se manifester dans certains contextes mais ne dominent pas nécessairement l'interaction entre ces deux droits.

Par ailleurs, plusieurs amalgames sont commis lors de l'analyse du rapport entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Le Conseil du statut de la femme (ci-après désigné le « CSF »), qui prône la préséance de l'égalité entre les sexes sur tout autre droit et liberté et, plus particulièrement, le droit à la liberté de religion²⁹¹, priorise et simplifie plusieurs notions pour arriver à ce postulat. Une juriste canadienne a même proposé de déconstitutionnaliser la liberté de religion²⁹², une proposition qui n'a pas été retenue à ce jour.

²⁹¹ Conseil du Statut de la Femme, « Le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes et la liberté religieuse » Avis déposé le 24 août 2007, aux p. 69 et 108. [Conseil – Égalité]

²⁹² Beverly Baines, « Equality's Nemesis » (2006) 5 *Journal of Law and Equality* 57.

En lisant le rapport du CSF, « Le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes et la liberté religieuse », il appert que plusieurs rapprochements simplistes sont établis. À ce sujet, le CSF stipule que les mutilations génitales et la violence conjugale ne peuvent être revendiquées au nom de la liberté de religion :

« De plus, la liberté de religion trouve ses limites dans le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de la personne. Les mutilations génitales et la violence conjugale sont de toute évidence des infractions visées par le Code criminel (infractions de voies de fait) et ne font manifestement pas partie de la liberté de religion; ce serait contraire à l'ordre public et aux valeurs démocratiques québécoises. Tout comme le fait que des parents ne peuvent justifier des mauvais traitements sur leurs enfants au nom de leurs croyances religieuses »²⁹³

D'abord, il est problématique de cibler un enjeu tel que la violence conjugale et de l'attribuer à une appartenance sociale, soit celle de la religion. Cela revient à exprimer que la religion aurait le monopole de la violence conjugale et que ce « type de pratique » ne pourrait pas être accepté au nom de la liberté de religion. Ce commentaire conduit à une plus grande aliénation des communautés religieuses puisqu'elles ne seraient pas habitées par des principes et vertus d'égalité et de justice, différemment du reste de la société. Il révèle aussi la conception essentialiste qu'a le CSF de la religion ; ainsi, la religion encouragerait, de manière inhérente, la violence envers les femmes et cautionnerait ces pratiques violentes.

On voit qu'il est essentiel de reconnaître la nature areligieuse de la violence conjugale et de reconnaître que le patriarcat, dans sa forme la plus violente ou sournoise, n'est pas exclusif à la religion ou à une autre appartenance sociale²⁹⁴. Somme toute, au lieu

²⁹³ Conseil – Égalité, *supra* note 291 à la p. 88.

²⁹⁴ Kimberlé Williams Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur » (2005) 39 :2 Cahiers du genre 51 aux p. 52-53 : « Au cours des vingt dernières années, les femmes se sont organisées contre la violence presque banale qui structure leurs vies. Fortes d'une expérience partagée, elles ont découvert que les exigences politiques portées par des millions de voix ont une portée bien supérieure aux plaintes isolées. À son tour, cette politisation a

de proclamer la préséance de l'égalité entre les sexes sur la liberté de religion, en présumant que toutes les religions, dans toutes leurs dimensions, sont nécessairement patriarcales, le CSF devrait plutôt proposer une préséance du droit à l'égalité entre les sexes sur le patriarcat, que ce patriarcat se manifeste sous la forme d'une expression religieuse ou pas. Ce type de préséance stigmatisera et aliénera moins les hommes et les femmes pratiquant des religions. À cet effet, l'avocate Fathima Cader rappelle que plusieurs femmes religieuses ont, parmi leurs réseaux de soutien, des hommes qui leur viennent en aide et qu'il faut faire attention de ne pas diaboliser « l'homme religieux » :

« The alienation of Oppressed Muslim Woman from Oppressive Muslim Man also misses the fact that women's networks of care often include men – friends, fathers, brothers, lovers, mentors. As Jennifer Nedelsky has argued, feminist conceptualisations of women's autonomy should be grounded in the interconnectedness, rather than the atomisation, of our lives »²⁹⁵

Par ailleurs, la professeure Joan Scott note le fait que les préoccupations liées à l'inégalité des sexes semblent toujours s'attarder sur le sort des femmes musulmanes et occultent complètement la question des rapports de domination présents au sein de la société dite majoritaire²⁹⁶. En d'autres mots, il y a une obsession de la part des féministes occidentales de vouloir réglementer les pratiques des minorités afin d'assurer qu'il n'y ait pas de rapport d'inégalité. Lorsque le CSF stipule que l'égalité des sexes a préséance sur la liberté de religion, il met en angle mort les nombreux

transformé le regard porté sur la violence qui s'exerce à l'encontre des femmes. Ainsi admet-on aujourd'hui que les sévices et le viol, autrefois considérés comme des affaires privées (à régler en famille) et des comportements aberrants (déviance sexuelle), participent d'un vaste système de domination qui touche les femmes en tant que classe. Cette reconnaissance progressive du caractère social et systémique de phénomènes longtemps perçus comme ponctuels et individuels caractérise également la politique de l'identité défendue, entre autres, par les gens de couleur ou les gays et les lesbiennes. [...] Le discours libéral dominant traite souvent la race, le genre et les autres catégories de l'identité comme des vestiges des préjugés ou de la domination — autrement dit des cadres d'analyse intrinsèquement négatifs, investis par le pouvoir social pour exclure ou marginaliser ceux qui sont différents »

²⁹⁵ Cader – Made you look, *supra* note 147 à la p. 80.

²⁹⁶ Scott – Politics of the veil, *supra* note 184 à la p. 4.

espaces « non religieux » où la discrimination et la domination envers les femmes sont présentes. S'acharner *exclusivement* sur la religion permet de se dispenser d'un véritable exercice de conscience quant aux pratiques patriarcales qui se retrouvent chez « soi » ou du moins, dans un espace de notre société qui serait qualifié de non religieux. C'est dans ce sens qu'il vaudrait mieux concevoir qu'il s'agit plutôt d'une préséance de l'égalité des sexes sur le patriarcat, ce qui permettrait d'élargir le spectre des espaces où se trouve la domination envers les femmes et l'inégalité entre les sexes.

Une autre déconstruction nécessaire est celle des amalgames. En l'occurrence, citer la mutilation génitale comme étant d'ordre religieux relève d'un manque d'information important. Il a été, nombre de fois, expliqué que cela relève d'une pratique culturelle et n'a aucun fondement religieux²⁹⁷. Ainsi, lorsqu'on aborde le cas du patriarcat au sein d'une religion, il est important de bien cibler l'enjeu approprié et de ne pas considérer toute pratique violente « étrangère » faite aux femmes comme provenant nécessairement d'une source religieuse. Cela contribue seulement à racialisier la violence faite aux femmes.

Poursuivons avec la professeure Langevin, qui prône aussi la préséance de l'égalité entre les sexes sur la liberté de religion²⁹⁸. Cette dernière met en lumière deux décisions dans lesquelles des agresseurs ont reçu une sentence plus clémente en raison de leur

²⁹⁷ Friday Okonofua, « La mutilation génitale féminine et la santé de reproduction en Afrique » (2006) 10:2 La Revue Africaine de la Santé Reproductive 10 à la p. 10. L'anthropologue Ellen Gruenbaum mentionne même que les initiatives pour changer cette pratique culturelle viennent des femmes et des autorités religieuses : « Efforts to promote change in female genital cutting practices did not commence in the late twentieth century. Their origins are to be found in the work of indigenous women's organizations and religious leader ». Ellen Gruenbaum, « Socio-Cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and Directions » (2005) 7:5 Culture, Health & Sexuality 429 à la p.433. Rebecca J. Cook, « Les préoccupations éthiques par rapport à l'incision génitale » (2008) 12 :1 La Revue Africaine de la Santé Reproductive 7 à la p. 9 rappelle également qu'aucune des religions monothéistes, soit le christianisme, le judaïsme et l'islam, n'ont dans leurs textes sacrés ou leur doctrine une prescription liée à la mutilation génitale à l'endroit des femmes.

²⁹⁸ Louise Langevin, « La diversité culturelle, la liberté religieuse et le droit des femmes à l'égalité : tensions à l'horizon » (2013) Rev. Fac. Direito UFMG, Número Especial: Jornadas Jurídicas Brasil-Canadá 169 à la p. 187. [Langevin – Tensions à l'horizon]

race afin de démontrer les limites du multiculturalisme et du relativisme culturel²⁹⁹. Or, il appert que ces décisions peuvent difficilement être prises en exemple pour démontrer le laxisme du multiculturalisme. Diminuer une peine criminelle en fonction de l'appartenance sociale, (d'un homme musulman³⁰⁰ et de deux hommes haïtiens³⁰¹ respectivement), est à rejeter entièrement et ce, pour deux raisons. Non seulement ces décisions sont condamnables puisqu'aucun acte de violence ne peut trouver refuge et exemption dans une appartenance sociale, mais ces décisions renvoient aussi aux préjugés portés aux hommes racialisés comme étant intrinsèquement violents. D'ailleurs, ces décisions ont été cassées en appel³⁰² et le raisonnement des juges de première instance remis en question. Par ailleurs, une réalité qui est bien tangible est celle de l'augmentation du nombre de peines de prison chez les pauvres et les racialisés³⁰³. Il y a, par exemple, un haut taux de criminalisation à l'endroit de la population des Autochtones³⁰⁴. Pourtant, ces réalités ne sont pas considérées comme discréditant le multiculturalisme. Ainsi, une troisième déconstruction serait celle de bien comprendre les enjeux ciblés, par exemple, de ne pas confondre la mutilation génitale avec une pratique religieuse ou percevoir une sentence plus clémente comme un échec au multiculturalisme.

La professeure Langevin nous mentionne également qu'il est difficile de concevoir qu'une pratique religieuse qui porte atteinte à l'égalité et à la dignité des femmes puisse

²⁹⁹ *Ibid* à la p. 180.

³⁰⁰ *L. R. c. N. (A.)* (13 janvier 1994), Montréal 500-01-003139-927 (CQ). L'accusé a reçu une peine diminuée parce qu'il aurait agressé la fille de sa conjointe mais aurait préservé sa virginité.

³⁰¹ *R. c. Sannon et Lucien* (26 janvier 1998), Montréal 500-01-029708-960 (CQ). La juge en première instance souligne la culture de violence dans laquelle baigne l'accusé.

³⁰² *R. c. N. (A.)*, J.E. 94-1185 (C.A.) et *R. c. Sannon*, J.E. 2000-219 (C.A.) respectivement.

³⁰³ Julian V. Roberts et Anthony N. Doob, « Race, Ethnicity, and Criminal Justice in Canada » (1997) 21 *Ethnicity, Crime and Immigration: Comparative and Cross-National Perspectives* 469. Scot Wortley, « Hidden intersections: research on race, crime, and criminal justice in Canada » (2003) 35:3 *Canadian Ethnic Studies Journal* 99.

³⁰⁴ Carol LaPaire, « The role of sentencing in the over-representation of aboriginal people in correctional facilities » (1990) 32 *Canadian J. Criminology* 429.

être protégée par la liberté de religion³⁰⁵. À ce sujet, elle cite qu'il est outrant que la décision *Gabriel c. Directeur de l'état civil*³⁰⁶ ait donné le droit à Mme Gabriel de changer son nom de famille pour celui de son mari, en raison de ses croyances religieuses, alors que le droit de la famille avait été amendé en 1981 afin de ne plus permettre cette pratique considérée patriarcale³⁰⁷.

Cette analyse pose l'enjeu de la capacité des femmes à exercer leur libre arbitre. Sur ce dernier point, la professeure Langevin reconnaît l'agentivité des femmes religieuses, mais se questionne tout de même sur leur portée réelle : « Tout en reconnaissant que ces femmes possèdent une capacité d'action et de réflexion, il faut s'interroger sur leur réel pouvoir à l'intérieur des groupes minoritaires qui réclament la diversité culturelle. Qui parle en leur nom ? Comment savoir si ces femmes se font imposer des pratiques culturelles et religieuses oppressantes ? »³⁰⁸.

Quoique ces questions peuvent être légitimes et nécessaires, il n'en demeure pas moins que douter de l'apport réel des actions des femmes issues de communautés culturelles et/ou religieuses relève d'un paradoxe si on soutient l'agentivité des femmes. Une telle approche conduit en effet à se placer en surplomb des rapports de domination, de façon à prétendre les trancher d'une manière faussement impartiale. En l'occurrence, ces femmes issues de communautés culturelles et/ou religieuses seraient dominées mentalement, à tout le moins, et ne seraient pas libres même lorsqu'elles affirment être bien dans leurs pratiques religieuses. Pour la professeure Catharine MacKinnon il s'agit d'une « false consciousness »³⁰⁹ puisque ces femmes religieuses, ayant baigné dans un

³⁰⁵ Langevin – Tensions à l'horizon, *supra* note 298 à la p. 177.

³⁰⁶ [2005] RJQ 470

³⁰⁷ *Supra* note 305.

³⁰⁸ *Ibid* à la p. 187.

³⁰⁹ Catharine A. MacKinnon, « Feminism, Marxism, Method and the State : Towards Feminist Jurisprudence » (1983) 8 *Signs* 635 à la note en bas de p. 5. Cette information a été retrouvée dans le texte de Ellen Wiles, « Headscarves, Human Rights and Harmonious Multicultural Society : Implications of the French Ban for Interpretations of Equality » (2007) 41 : 3 *Law & Society Review* 699 aux p. 719-720.

environnement religieux patriarcal, ne se rendraient même pas compte des effets coercitifs de la religion sur leur quotidien et leurs pratiques religieuses. Selon la professeure MacKinnon, cette internalisation du patriarcat religieux ne leur permettrait pas d'agir librement comme elles le prétendent³¹⁰.

Or, les affirmations des professeures Langevin et MacKinnon renvoient à une infantilisation des femmes qui osent vivre leur pratique religieuse tout en étant interpellées par un projet féministe émancipateur. Pour la professeure Michèle Vatz Laaroussi, les femmes occidentales ont une croyance implicite en leur supériorité sur les femmes racialisées et/ou immigrantes, ce qui explique le paternalisme qu'elles tiennent à l'égard de ces dernières :

« Les femmes occidentales des sociétés dites démocratiques et évoluées auraient, par leurs luttes et au travers du mouvement féministe, atteint une indépendance et une émancipation non encore acquises par les femmes d'autres contextes socio-politiques. [...] De ce fait, la tendance serait d'amener les femmes d'autres cultures à suivre les mêmes voies que les femmes des pays riches occidentaux pour acquérir leur émancipation »³¹¹

Ainsi, l'« interlocuteur neutre »³¹² est celui qui ne serait pas atteint par ces normes culturelles dites patriarcales. L'auteure Lyne Deschâtelets définit ainsi le féminisme colonialiste dans son mémoire de maîtrise :

« Il résulte de l'opposition entre féminisme et multiculturalisme une dichotomisation entre la culture majoritaire qui serait plus égalitaire, car aculturelle et universelle, et les cultures minoritaires jugées plus patriarcales et archaïques. Cette dichotomisation est ce que nous appellerons le

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Michèle Vatz Laaroussi, « La tension tradition-modernité chez les femmes immigrantes : un construit ethnocentrique excluant ? » dans Andrea Martinez et Michèle Olivier, dir, *La tension tradition-modernité : Construits socioculturels de femmes autochtones, francophones et migrantes*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2001, 99 à la p. 104.

³¹² Que le professeur Kislowicz décrit comme étant celui qui tolère et accommode les minorités. Kislowicz – Freedom of Religion, *supra* note 191.

féminisme colonialiste. Un des principaux traits du féminisme colonialiste est l'objectivation des femmes non blanches ou non occidentales et, en contrepartie, la subjectivation des femmes blanches ou occidentales par l'évaluation des expériences des premières à partir des valeurs et des buts des secondes, selon une perspective historiciste »³¹³

Pour la professeure Pascale Fournier, ce féminisme colonialiste se traduit aussi par un féminisme de gouvernance dans lequel plusieurs alliances entre féministes, néo-conservateurs et laïcistes se sont formées afin de s'opposer aux traditions « barbares » des Autres³¹⁴. Pour l'avocate Fathima Cader, ces liaisons ont pu être perçues lorsque le *Muslim Canadian Congress* (MCC), dans son mémoire déposé auprès de la Cour suprême dans le cas de *N.S.*³¹⁵, argumente qu'ordonner à N.S. d'enlever son niqab aura pour résultat de promouvoir l'égalité des sexes³¹⁶. Cader rappelle que prétendre que l'État est en droit de dicter aux femmes ce qu'elles peuvent porter a déjà été contesté par des femmes qui, par exemple, s'opposaient à des lois leur interdisant de s'installer sur un balcon torse nu³¹⁷. Ainsi, selon Cader, interdire le port du niqab met en relief un certain paradoxe dans la mesure où : « *[i]f ordering women to cover parts of their bodies can be understood as undermining women's autonomy, so too must ordering women to bare parts of their bodies. Yet whereas the former group of women is typically understood as demonstrating ownership of their bodies, the latter is characterised as having none* »³¹⁸. D'ailleurs, tel que l'observe la professeure Natasha Bakht, nous pouvons aussi nous demander dans quelle mesure ces femmes religieuses sont réellement opprimées si, dans les faits, elles assistent et participent à des procès,

³¹³ Lyne Deschâtelets, *Analyse du discours traitant de l'incompatibilité de la défense des droits des femmes et des demandes d'accommodement raisonnable dans deux quotidiens francophones montréalais*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, 2013 [non publié] à la p. 10. [Deschâtelets – Analyse du discours]

³¹⁴ Fournier – Headscarf and burqa, *supra* note 115 à la p. 689.

³¹⁵ *N.S.*, *supra* note 147.

³¹⁶ Mémoire de l'intervenant, The Muslim Canadian Congress au para. 3, en ligne : Asper Center <<http://www.aspercentre.ca/Assets/Asper+Digital+Assets/David+Asper+Centre/Asper+Digital+Assets/Supreme+Court/R.+v.+NS+Intervener+Canadian+Muslim+Congress.pdf>>. Information retrouvée dans le texte de Cader – Made you look, *supra* note 147 à la p. 76.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

enseignent dans des écoles, poursuivent des hautes études et interagissent avec leurs collègues hommes dans le cadre de leur emploi³¹⁹.

Pour la professeure Bakht, et je suis de ce même avis, ces interactions nous renseignent aussi sur l'autonomie et la volonté personnelle de ces femmes. De ce fait, il n'y pas lieu que les féministes (occidentales) remettent constamment en question le vécu des femmes religieuses afin de vouloir découvrir si elles sont véritablement émancipées. Ces femmes ont droit à leur narration personnelle et nous devons considérer leur parole comme légitime lorsqu'elles affirment être bien et à l'aise avec leurs pratiques religieuses, que nous le percevions autrement ou pas.

Pour récapituler, certaines déconstructions sont nécessaires dans l'analyse du rapport entre la religion et l'égalité des sexes. Premièrement, la religion n'a pas le monopole de la violence et il est important de concevoir qu'il s'agit plutôt de la préséance de l'égalité entre les sexes sur le patriarcat, dans toutes ces formes, afin d'éviter de cibler exclusivement la liberté de religion. Deuxièmement, il faut mentionner qu'il vaut mieux discuter d'un conflit entre des revendications faites au nom de la liberté de religion et de l'égalité des sexes que de « tensions » entre ces deux droits afin de mieux contextualiser les espaces dans lesquels ces tensions peuvent se manifester. Troisièmement, soulignons qu'une coutume étrangère faisant violence aux femmes, telle que la mutilation génitale, ne puise pas nécessairement son fondement dans une source religieuse. Ainsi, il faut maîtriser tous les enjeux que nous analysons et ne pas reléguer au patrimoine religieux tout ce qui semble « étranger » à la culture majoritaire séculière. De plus, il faut s'abstenir de racialisier la violence faite aux femmes en lui attribuant une appartenance sociale. Enfin, toute femme doit être consciente de son

³¹⁹ Natasha Bakht, « Veiled Objections: Facing Public Opposition to the Niqab » dans Lori Beaman, dir, *Reasonable Accommodation: Managing Religious Diversity*, Vancouver, UBC Press, 2012, 70 à la p. 77. [Bakht – Veiled Objections]

angle d'analyse lorsqu'elle entre en dialogue avec d'autres femmes, afin d'éviter de prendre une position paternaliste et colonialiste, voire même patriarcale.

Ces déconstructions, j'ose croire, permettent d'atténuer le bagage émotif qui entoure l'analyse de la liberté de religion et reconnaissent que le patriarcat et la violence faite aux femmes ne se manifestent pas qu'à l'intérieur d'une entité religieuse. La prochaine section portera maintenant sur les réconciliations possibles entre la liberté de religion et l'égalité des sexes.

3.3 Les réconciliations possibles

La professeure Marie-Pierre Robert rappelle que la Cour suprême remet très peu en question la justification d'une restriction à la liberté de religion en tenant compte de l'effet négatif sur les femmes³²⁰. Cette analyse est tout à fait pertinente et juste ; j'ajouterais également, qu'inversement, la Cour ne cherche pas non plus à savoir si appuyer la liberté de religion peut avoir un effet émancipateur sur certaines femmes. Ainsi, la première réconciliation dont nous allons discuter est celle de la religion comme étant une composante positive dans la vie d'une femme.

3.3.1 L'importance de la contextualisation

Le cas *N.S.*³²¹ démontre bien cet enjeu. Tel que vu au deuxième chapitre de ce présent mémoire, il s'agit du cas d'une femme victime d'agressions sexuelles ayant tenu à porter son niqab à la Cour lors de son témoignage au procès de son agresseur présumé. Dans cet arrêt, la juge Abella est la seule qui a eu une lecture genrée et féministe du procès en question :

³²⁰ Marie-Pierre Robert, « Des crimes religieux : aux confluent du droit pénal et de la liberté de religion » (2009) 50:3/4 *Les Cahiers de droit* 663 à la p. 683.

³²¹ *N.S.*, *supra* note 147.

« J'estime donc que les effets préjudiciables de l'imposition, à la personne appelée à témoigner, de l'obligation d'enlever son niqab, avec la conséquence qu'elle ne témoignera probablement pas, qu'elle ne portera pas d'accusation en premier lieu ou, si elle est accusée, qu'elle ne sera pas en mesure de témoigner pour sa propre défense, sont beaucoup plus importants que ceux de l'impossibilité de voir tout le visage d'un témoin »³²²

C'est selon cette logique, soit celle de la reconnaissance du rapport de forces entre les hommes et les femmes ainsi que de toute la difficulté émotionnelle, psychologique et autre qui entoure le processus de porter plainte dans un cas d'agression sexuelle, que la juge Abella permettait à N.S. de porter son niqab. Ainsi pour la juge Abella, et je suis aussi de cet avis, il ne s'agissait pas d'un conflit entre la liberté de religion d'une partie et le droit à un procès équitable de l'autre partie. Il s'agissait, plutôt, d'un cas d'agression sexuelle où la victime, pour des raisons qui lui appartiennent, ne pouvait témoigner à visage découvert. Étant donné toute la difficulté que pose la dénonciation d'une agression sexuelle, les femmes devraient pouvoir avoir des espaces alternatifs, dans lesquels elles peuvent dénoncer et témoigner contre leur agresseur, sans devoir être contrainte de respecter toutes les règles d'un processus judiciaire normatif, à défaut de quoi leur témoignage serait rejeté. D'ailleurs, N.S. a elle-même mentionné à la Cour que porter son niqab lui permettait de trouver la confiance nécessaire pour témoigner et rendait plus confortable sa présence à la Cour³²³. Pour l'avocate Fathima Cader, le port du niqab pour N.S. facilitait sa liberté d'exercer ses droits civiques³²⁴. En d'autres mots, l'exercice de sa liberté de religion par N.S. facilitait son droit en tant que femme de dénoncer son agresseur. Il s'agit là d'un cas où le rapport à la religion de N.S., et ce, même si plusieurs féministes jugent le port du niqab comme étant une subordination

³²² *Ibid* au para. 109.

³²³ *R. c. N.S.*, 2010 ONCA 670 au para 5.

³²⁴ Cader – *Made you look*, *supra* note 147 à la p. 77.

au patriarcat³²⁵, lui a permis de pouvoir dénoncer une des pires formes de violence commises envers les femmes, soit une agression sexuelle. Que certaines féministes soient d'accord ou pas, il s'agit tout de même d'un exemple où la pratique religieuse d'une femme a pu renforcer sa confiance en elle-même afin de dénoncer ses agresseurs. Selon une étude menée par Saba Rasheed Ali et ses collègues³²⁶ sur des femmes chrétiennes et musulmanes, omettre de considérer les aspects positifs que la religion peut avoir sur la vie d'une femme peut résulter en une négation de « l'empowerment » que procure la religion à ces femmes³²⁷. Ainsi, la religion contribue à leur état de bien-être, de confiance et d'autonomie individuelle. Il appert que le cas de *N.S.* en est un exemple : en l'occurrence, le respect de la liberté de religion de *N.S.* tendait à favoriser l'égalité entre les sexes et le droit des femmes.

Il va sans dire que très peu d'agressions sexuelles dénoncées sont judiciairisées et que plusieurs victimes retirent leurs plaintes parce qu'elles se méfient du système judiciaire³²⁸. C'est d'ailleurs ce qu'a dû faire *N.S.* lorsque, l'affaire ayant été renvoyée au juge de première instance, celui-ci, en application du test de la majorité de la Cour suprême, a décidé qu'elle devait retirer son voile intégral³²⁹. *N.S.* avait mené une lutte jusqu'à la Cour suprême pour aboutir au même résultat. Elle a donc décidé

³²⁵ L'article de Brenda O'Neill et al. « Freedom of religion, women's agency and banning the face veil : the role of feminist beliefs in shaping women's opinion » (2015) 38:11 *Ethnic and Racial Studies* 1886 aux p. 1887-1888 rappelle les points de vue et positions de plusieurs féministes sur le niqab.

³²⁶ Amina Mahmood, Joy Moel, Carolyn Hudson et Leslie Leathers.

³²⁷ Saba Rasheed Ali et al., « A Qualitative Investigation of Muslim and Christian Women's Views of Religion and Feminism in Their Lives » (2008) 14:1 *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 38 à la p. 38. [Rasheed – A Qualitative Investigation]

³²⁸ Selon la présidente de la Fédération du Québec, 90% des agressions sexuelles ne sont pas dénoncées : Rima Elkouri, « Le courage de dénoncer » *La presse* (5 novembre 2014). Selon d'autres études, en cas de violence conjugale les victimes retirent leur plainte dans plus de 50% des cas : Sonia Gauthier, « The Perceptions of Judicial and Psychosocial Interveners of the Consequences of Dropped Charges in Domestic Violence Cases » (2010) 16:2 *Violence Against Women* 1375 à la p. 1376.

³²⁹ *N.S.* – Toronto, *supra* note 230 : « Having followed the directions of the Supreme Court on this voir dire, I find that I am obliged to require *N.S.* to remove her niqab while testifying at the preliminary inquiry ».

d'abandonner sa poursuite et ses agresseurs demeureront à l'abri de toute poursuite judiciaire au criminel.

À ce sujet, l'organisme *Ontario Women's Justice Network* a émis une critique très pertinente à l'endroit du jugement de l'opinion majoritaire :

« Although the majority of the Court tried to take a balanced approach in assessing NS's religious rights, they failed to do a gendered analysis that takes into account the disproportionate impact that sexual assault trials have had on female victims throughout history. This case was not simply about religious freedom. It was about a woman's access to justice when she has faced violence, and how a male dominated court system can block that access. The legal test developed by the Court further isolates vulnerable women like NS who have faced violence. [...] By placing too much emphasis on demeanour (appearance and behaviour), the Court assumes that facial expressions are necessary to tell whether or not someone is telling the truth. It repeats the common myth that there are specific mannerisms a sexual assault victim must show if she is to be believed by the Court »³³⁰

Cette critique est pertinente dans l'optique où le droit d'une femme, sans égard à son affiliation religieuse, se doit d'être évalué dans son contexte social et historique. D'ailleurs, dans la décision *R. v. Lewis*³³¹, le juge reconnaît l'importance du maintien des règlements municipaux qui veillent à respecter les « *Bubble Zones* » et la loi de la Colombie-Britannique sur l'avortement, « *Access to Abortion Services* »³³², protégeant les femmes qui ont recours à l'avortement. La Cour reconnaît que le recours à l'avortement peut être une période difficile dans le vie d'une femme, et, de plus, qu'il est nécessaire que le recours à un avortement s'exerce dans un environnement dépourvu de tension. Également, dans la décision *Reference re : Section 293*, la Cour souligne

³³⁰ Ontario Women's Justice Network, « Competing Rights: R. v. N.S. 2012, Supreme Court Decides About Right to Wear Niqab While Testifying » (novembre 2013) en ligne: Ontario Women's Justice Network <http://owjn.org/owjn_2009/component/content/article/56-criminal-law/358-competing-rights-r-v-ns-2012>.

³³¹ 1996 CanLII 3559

³³² *Access to Abortion Services*, *supra* note 236.

l'importance de maintenir la nature criminelle de la polygamie afin de protéger les femmes et les enfants qui sont pris dans ce type de mariages. La Cour porte, une fois de plus, une attention particulière à l'état de vulnérabilité dans lequel se trouvent ces femmes et ces enfants. Similairement, dans le cas de N.S., si la Cour suprême avait postulé qu'il s'agissait *a priori* d'un cas où une femme tentait de poursuivre ses agresseurs dans un environnement qui soit sain pour elle, cela aurait peut-être mené à un résultat différent quant au jugement de la majorité.

Ce qui peut paraître comme un conflit entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes³³³ ou une autre liberté fondamentale telle que le droit à un procès équitable, n'en est pas toujours un. Il peut s'agir plutôt du droit d'une femme à pouvoir témoigner d'un traumatisme dans des conditions qui lui facilitent la prise de parole et renforcent sa confiance. Ainsi, chaque cas fait appel à plusieurs notions complexes qui n'incorporent pas seulement des questions d'égalité des sexes et de liberté de religion. De plus, lorsque ces questions sont abordées, la Cour ne remet pas nécessairement en question l'autonomie du choix religieux de ces femmes. La prochaine section examinera les liens existants entre les trajectoires identitaires religieuses, la reconnaissance de la complexité du rapport au religieux et la binarité juridique.

3.3.2 Trajectoires identitaires et binarité juridique

Le choix d'une femme de s'identifier à une religion et d'arborer ses symboles religieux est une deuxième réconciliation à considérer. Il va sans dire que plusieurs remettent en question la possibilité que des symboles ou vêtements religieux soient autre chose qu'une oppression envers les femmes. À cela la professeure Natasha Bakht mentionne que si l'Occident commence timidement à accepter le voile musulman, le niqab quant

³³³ Pour renchéir brièvement sur l'apparence de conflit, dans l'arrêt *Ishaq*, tel que vu au chapitre deux, le juge s'est plutôt concentré sur une question administrative qui a résolu le litige au lieu d'analyser les questions constitutionnelles.

à lui suscite encore des réactions épidermiques³³⁴. Elle juge que les femmes portant le niqab sont considérées comme des « *stranger strangers* »³³⁵ qui ne se sont pas intégrées à l'identité nationale de leur État.

À ce sujet, le professeur David Koussens et ses collègues ont entrepris une étude afin de comprendre les raisons qui motivent le port du niqab. Contrairement à l'opinion populaire, le niqab est rarement porté comme vêtement politique marqueur d'opposition à la société moderne :

« Le voile intégral est souvent présenté comme un objet culturel, cette qualification renvoyant à la question de l'intégration des populations issues de l'immigration. Quand il est considéré comme porteur de valeurs incompatibles avec les valeurs essentielles d'une société démocratique, son port est interprété comme un refus des principes au fondement de la communauté politique. En tant qu'objet culturel, le voile intégral devient alors un objet politique. Pour Dominique Schnapper, ce vêtement est politique par essence en ce qu'il mettrait à l'épreuve un ordre symbolique porteur de valeurs universelles, à l'instar du principe d'égalité hommes femmes ou de l'égalité de dignité entre les personnes humaines.

Pourtant, le voile intégral n'est que rarement un produit d'importation. Comme l'a montré l'enquête de Maryam Borghée en banlieue parisienne, il est souvent une construction par des converties ou des *born again* d'un marqueur religieux total. C'est ce qu'illustre également l'enquête d'Agnès de Féo, à partir de laquelle Raphaël Liogier distingue trois catégories idéaltypiques de femmes européennes portant le voile intégral : des jeunes femmes de moins de 29 ans, célibataires pour la plupart, issues de familles musulmanes ni croyantes ni pratiquantes, mais qui s'affirment pourtant comme « hypermusulmanes » ; des femmes âgées de 30 à 47 ans, également « reconverties », qui s'imposent une vie ascétique de leur plein gré, souvent en opposition à la volonté leur mari, à des fins rédemptrices et pour retrouver la voie de l'islam ; des femmes plus âgées, souvent ménopausées, dont la prise du voile traduirait un processus de reconversion plus tardif à la religion »³³⁶

³³⁴ Bakht – *Veiled Objections*, *supra* note 319 à la p. 70.

³³⁵ *Ibid* à la p. 75.

³³⁶ David Koussens et al, « Le voile intégral: analyse juridique d'un objet religieux » (2014) 29:1 R.C.D.S. 77 à la p. 82.

[Omission des notes en bas de page]

Ainsi, il appert que même l'un des symboles les plus controversés et qui semble être un déni total de l'identité féminine, se révèle apolitique et ne serait pas nécessairement le résultat d'un voyage, fait dans un pays étranger dans lequel le port du niqab serait une coutume. Ces femmes vivraient des émotions fortes liées à leur quête religieuse et leur décision est très peu motivée par un désir de nier leur féminité, mais se situe plutôt dans un désir de prouver leur religiosité en adoptant l'un des symboles les plus 'intenses' de cette religion. Ainsi, un symbole religieux porté par une femme peut résulter d'un cheminement religieux mais *aussi* d'une trajectoire identitaire.

D'ailleurs, le professeur Eid souligne que le hijab peut également avoir plusieurs significations :

« Building on these insights, postcolonial feminists relevantly argue that Islam-based nationalism does not hold a monopoly over the symbolism of the hijab. They shed light on the plurality of meanings that the hijab can take on, depending on the different motives invoked by those who wear it (Laborde 2008; Hoodfar 1992, 6; Scott 2007). Authors working under these assumptions read into the hijab a form of 'accommodating protest' (Macleod 1992) whereby patriarchy is being subverted from the inside. They argue that the hijab prevents women from being sexually objectified while operating as an 'off-limits sign' telling the public that, although a woman has left the house to study or work, she remains respectable and does not expect to be harassed. From this perspective, the hijab is a way for women, consciously or not, to legitimize their presence in the public domain by neutralizing the lewd or disapproving gazes they must often endure when venturing outside the house (Ahmed 1992, 144–169; Hoodfar 1992; Macleod 1992; Abu Odeh 1993). However, one should not overestimate the power of Muslim women to subvert the dominant frames shaping the social significations conveyed by veil wearing today »³³⁷

³³⁷ Eid – Balancing agency, *supra* note 121 à la p. 3.

Quant à elle, la professeure Bakht soutient aussi qu'un symbole religieux peut recevoir plusieurs interprétations similaires ou opposées³³⁸. Ainsi, elle soulève le cas d'une femme portant le voile, pour des raisons de modestie, et une autre, pour être à la mode, alors que pour d'autres, il s'agirait d'un symbole de résistance à la domination culturelle occidentale. La professeure Bakht rappelle que ces femmes peuvent porter ce symbole religieux pour toutes ces raisons à la fois³³⁹. De surcroît, un symbole religieux peut également avoir un sens social³⁴⁰. En d'autres mots, le voile peut aussi être synonyme d'agentivité et agir comme une confrontation au féminisme occidental en tentant de (re)définir ce que devrait être une « véritable » libération pour les femmes. En choisissant de porter ce symbole religieux, si problématique auprès des féministes occidentales, certaines femmes voilées affirment rejeter la conception prétendument universaliste des féministes occidentales ainsi que l'ordre déterminé du code vestimentaire à respecter.

Finalement, il y a lieu de croire, avec la déconstruction des préjugés entourant les symboles et les pratiques religieux, qu'il puisse émerger une meilleure réconciliation entre le droit à l'égalité et la liberté de religion. À cet effet, le professeur Pierre Bosset suggère que si un symbole religieux était perçu dans toute sa complexité, la perception de confrontation entre l'égalité et la liberté de religion serait moins présente³⁴¹. Il s'agit ici d'une deuxième réconciliation, soit la reconnaissance de la trajectoire identitaire derrière une pratique religieuse.

La professeure Pascale Fournier soulève une réflexion intéressante sur l'opposition que l'on fait entre coercition et consentement : « *Could it be that Muslim women do not have complete consent or coercion but, rather, that they (like all women, in fact) behave*

³³⁸ Bakht Veiled Objections, *supra* note 319 à la p. 71.

³³⁹ *Ibid* à la p. 72.

³⁴⁰ Erica Howard, *Law and the Wearing of Religious Symbols: European bans on the wearing of religious symbols in education*, New York, Routledge, 2012 à la p. 27.

³⁴¹ Bosset – Accommodement raisonnable et égalité des sexes, *supra* note 268 à la p. 195.

*according to a continuum between those two opposites? »*³⁴². Cette observation est très importante puisqu'elle permet de réfléchir sur le « choix religieux » en dehors de paramètres juridiques rigides. Elle permet de reconnaître que le choix religieux d'une femme puisse être nourri par plusieurs facteurs et considérations, d'ordre familial, culturel, éducatif, émotionnel, rationnel ou religieux. Cette réflexion permet aussi d'humaniser les choix religieux des femmes. Ainsi, pour la professeure Fournier, la pratique religieuse ne relève pas juste du choix ou de la croyance sincère mais plutôt de « *complex processes of creation of knowledge* »³⁴³. Somme toute, il faut sortir de la binarité juridique qui tend à trop vouloir cadrer le rapport au religieux entre la libération et la coercition. Il faut éviter de vouloir catégoriser et réduire la pratique religieuse et reconnaître que, derrière l'observation d'une pratique religieuse, se trouvent une multitude de motivations.

La professeure Shereneh Razack met d'ailleurs en garde les chercheuses féministes qui opposent des concepts tels que la laïcité et la religion ou la modernité et la prémodernité. Pour la professeure Razack, ces oppositions nourrissent trop parfaitement l'identité que se crée l'Occident, qui définit comme étrangers et suspects tous ceux qui ne cadrent pas avec ses définitions de modernité³⁴⁴. La professeure Sirma Bilge renchérit en mentionnant que si la religion est considérée comme étant complètement oppressive envers les femmes, c'est que nous nous reposons sur des binarités hiérarchiques qui favorisent la conception de l'Occident, comme étant la terre promise de l'égalité entre les sexes³⁴⁵.

³⁴² Fournier – Headscarf and burqa, *supra* note 115 à la p. 695.

³⁴³ *Ibid* à la p. 696.

³⁴⁴ Shereneh Razack, « The 'Sharia Law Debate in Ontario: The Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture » (2007) 15 *Feminist Legal Studies* 3 à la p. 6.

³⁴⁵ Sirma Bilge, « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations' » (2012) 33 :2 *Journal of Intercultural Studies* 303 à la p. 307.

Enfin, si le rapport au religieux est complexe, il faut aussi reconnaître que la religion elle-même n'a jamais été un phénomène statique. Il y a eu plusieurs interprétations, remaniements, inclusions, exclusions, mobilités au sein même des institutions religieuses. Ce point sera davantage développé dans la prochaine section.

3.3.3 La lecture féministe des textes sacrés

La professeure Bakht rappelle que les religions reçoivent plusieurs interprétations divergentes de la part des croyants, dont certaines qui peuvent être considérées extrémistes. Elle soutient que ce phénomène n'est pas réservé aux religions minoritaires et avance que les féministes devraient s'abstenir de « *paint [religious communities] with a single brush* »³⁴⁶. Sur ce dernier point, le professeur Daniel Weinstock explique que le discours juridique tente également de représenter la religion comme un phénomène monolithique³⁴⁷. Il rappelle que la religion a toujours évolué et s'est adaptée à différents contextes sociaux, et ce, en raison de la diversité des sources et des interprétations³⁴⁸.

En ce qui concerne la diversité des sources, celle-ci renvoie à deux phénomènes. Le premier est celui de la diversité des sources écrites. Le second est celui des pratiques religieuses qui se vivent en collectivité. Cette collectivité informe aussi le religieux et incorpore dans la pratique religieuse des éléments culturels. Le professeur Weinstock prend, en exemple, différents codes vestimentaires entre différentes communautés juives Ashkenazi et d'Irak :

« People worship in groups. What's more, for many religious persons, practice is more important than belief. That is, the question of whether the metaphysical claims made in the holy texts of their religions are true or not

³⁴⁶ Bakht – Veiled Objections, *supra* note 319 à la p. 88.

³⁴⁷ Weinstock – Beyond Objective, *supra* note 175 à la p. 161.

³⁴⁸ *Ibid* à la p. 162.

is far less important than is the requirement of remaining true to tradition, to taking part in a certain range of practices that bind the individual to community both synchronically and diachronically. And for religions that have spread across the globe, as have the world's major religions, practice will be inflected by non-religious, cultural considerations. To again use examples drawn from my own religion, the clothing worn by ultra-orthodox Ashkenazi Jews have less textual warrant than they do connection to traditions that grew up among practicing Jews in certain corners of the Pale of Settlement. But it would be a mistake to say that because Jews from Iraq do not dress in the same way, therefore no accommodation should be made for this way of dressing in circumstances in which it might come into conflict with some administrative requirement »³⁴⁹

Concernant la diversité des interprétations, il est à noter que les textes religieux ont subi des siècles de relecture. Dans certains cas, et tel que le rappelle le professeur Weinstock, certaines interprétations ont formé des versions de la religion qui, par la suite, ont été institutionnalisées. À cet égard, il cite qu'il existe actuellement des synagogues orthodoxes, conservatrices, libérales et reconstructionistes³⁵⁰, chacune s'étant développée autour d'interprétations différentes des mêmes textes religieux juifs. Si ces interprétations ont pu émerger et même, par la suite, former de véritables institutions consacrées à la lecture des textes religieux selon leur cadre d'analyse, il va sans dire que la même chose est possible pour les interprétations féministes des femmes qui osent se réapproprier les textes religieux.

Nous retrouvons, à cet effet, les travaux d'Anna Pauwels qui argumentent en faveur d'une conversion des « ils » aux « elles » dans la Bible afin que les femmes se sentent plus incluses dans les récits narratifs bibliques³⁵¹. Il y a également les écrits d'Asma Lamrabet qui se concentrent sur les passages féministes dans l'Islam. Dans son premier ouvrage, « Le Coran et les femmes : une relecture de libération », elle propose de sortir

³⁴⁹ *Supra* note 347.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Anne Pauwels, « Linguistic Sexism and Feminist Linguistic Activism » dans Janet Holmes and Miriam Meyerhoff, dir, *The Handbook of Language and Gender*, Oxford, Blackwell, 2004, 550.

la femme musulmane de son rôle en tant que mère ou épouse et revisite la tradition islamique dans laquelle la femme n'a pas seulement un rôle genré à performer³⁵². Du côté de la religion juive, la professeure Judith Plaskow, pionnière en matière de féminisme hébraïque, argumente, dans son livre « *Standing Again at Sinai : Judaism from a feminist perspective* »³⁵³, en faveur d'un accès direct, pour les femmes, au savoir juif et recommande que ces dernières aient des rôles importants, tel que devenir des rabbins au sein de leur communauté. C'est le cas de Donna Berman qui, après avoir été énormément influencée par les travaux de Plaskow, est devenue rabbin pour sa congrégation³⁵⁴. L'ouvrage de Plaskow est considéré, parmi les cercles féministes juifs, comme étant la première réflexion permettant une réconciliation entre le judaïsme et le féminisme. Malgré les avancements faits au sein des communautés juives à l'endroit des femmes, Plaskow critique encore ces espaces religieux en soulignant le manque d'égalité entre les hommes et les femmes³⁵⁵. Il est intéressant de noter, comme le souligne la professeure Aysha A. Hidayatullah, que les féministes religieuses chrétiennes, juives et musulmanes se sont beaucoup influencées entre elles, surtout pour contrer la normativité masculine présente dans les écrits sacrés³⁵⁶.

L'auteure Terry Woo revisite quant à elle l'histoire du confucianisme dans son article « *Confucianism and Feminism* » pour démontrer que les concepts de yin-yang se sont développés lors de la dynastie Han, soit bien après la naissance du confucianisme³⁵⁷.

³⁵² Asma Lamrabet, *Le Coran et les femmes : une relecture de libération*, Lyon, Éditions Tawhid, 2007.

³⁵³ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai : Judaism from a feminist perspective*, San Francisco, Harper & Row, 1990.

³⁵⁴ Donna Berman, « Préface » dans Judith Plaskow, dir, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, Beacon Press, 2005.

³⁵⁵ Debra Nussman Cohen, « Judith Plaskow is still Standing strong, Twenty Years On » *Forward* (10 juin 2011) en ligne: <http://forward.com/culture/134754/judith-plaskow-is-still-standing-twenty-years-on/>.

³⁵⁶ Aysha A. Hidayatullah, « Feminist interpretation of the Quran in a Comparative Feminist Setting » 2014 30:2 *Journal of Feminist Studies in Religion* 115 à la p. 116. [Hidayatullah – Feminist interpretation of the Quran]

³⁵⁷ Terry Woo « Confucianism and Feminism » dans Arvind Sharma and Katherine K. Young, dir, *Feminism and World Religions*, Albany, SUNY Press, 1999, 110. J'ai trouvé l'information dans Vivian-

Ce sont ces concepts de yin-yang qui auraient cultivé les hiérarchies en fonction du sexe³⁵⁸. Par ailleurs, l'auteure argumente que le confucianisme comporte plusieurs éléments, au sein de sa philosophie, qui permettent de redonner aux femmes chinoises leurs parts d'égalité³⁵⁹.

Au-delà des réformes théologiques, certaines féministes tentent d'appliquer et de vivre le féminisme religieux de façon concrète. Ainsi, la professeure Amina Wadud a été la première femme en Amérique du Nord à mener une prière musulmane en congrégation permettant de créer un espace de religiosité plus égalitaire³⁶⁰. Il y a également l'auteure Monica Lindberg Falk qui cite en exemple l'ordination au statut de moine bouddhiste de Dhammananda Bhikkuni³⁶¹. Dans la plupart de ces cas, les actions de ces femmes ne sont généralement pas accueillies et célébrées par les institutions religieuses traditionnelles. Toutefois, elles existent et donnent lieu au développement de nouvelles communautés religieuses beaucoup plus décentralisées. C'est le cas de l'ordination de Bhikkuni qui a reçu un support international³⁶² et a réussi à développer une nouvelle communauté religieuse, qui ne se situe pas uniquement à l'intérieur des frontières thaïlandaises. Par ailleurs, certains cercles de femmes ont créé des espaces religieux/spirituels destinés exclusivement aux femmes ; les travaux de Janie Beauchamp font état de ce phénomène au Québec³⁶³.

Lee Nyitray « Confusion, Erasure, and Erasure : Feminism, Religion, and Chinese Confucian Traditions » (2010) 26 :1 Journal of Feminist Studies in Religion 143 à la p. 146.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Ahmed Elewa et Laury Silvers, « "I am one of the people": A survey and analysis of legal arguments on Woman-led Prayer in Islam » (2011) 26:1 Journal of Law and Religion 141.

³⁶¹ Falk – Feminism, Buddhism, *supra* note 131.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Janie Beauchamp, *Les expériences religieuses ou spirituelles de femmes impliquées dans trois groupes religieux ou spirituels minoritaires réservés exclusivement aux femmes*, mémoire de maîtrise en science des religions concentration en études féministes, Université du Québec à Montréal, 2008 [non publié].

Il est à noter que les féministes religieuses ne sont pas toutes d'accord entre elles, et ce, au sein d'une même religion. Ainsi, pour la professeure Hidayatullah, une lecture féministe de certains passages coraniques n'évacue pas nécessairement sa nature sexiste³⁶⁴. Elle propose plutôt une scission avec ces passages au lieu d'une réinterprétation³⁶⁵. Cela étant dit, le degré de relecture des textes religieux peut varier d'une féministe à une autre.

Les travaux de Judith G. Martin, auprès de féministes chrétiennes, juives, musulmanes et hindoues démontrent que, malgré l'avancement dans les espaces attribués, certains points d'incohérence peuvent encore subsister. À titre d'exemple, Martin met en comparaison le rapport aux menstruations des femmes au sein de leurs religions. Que certaines explications féministes à ce cycle biologique considéré « impur » par les religions, soit que les femmes ne peuvent pas pratiquer certains rites religieux lors d'un cycle menstruel parce qu'il s'agirait d'un temps de repos, demeure insatisfaisant pour certaines femmes religieuses. Ces dernières décident donc de rompre avec les pratiques religieuses qui leur interdiraient certains espaces religieux en raison de leur cycle menstruel :

« Adding to this list are Muslim, Jewish, Hindu, and Christian apologists who insist that ritual restrictions and exemptions were and still are signs of the traditions' attentiveness to differences in women's physical, psychological, and spiritual needs. Granting the validity of most, if not all, of the arguments mentioned above, the question remains - do such benefits really justify or balance out the accompanying attitudes that clearly demean women by regarding them as being unclean, polluting, and even dangerous (that is, likely to contaminate food, fields, water, and even air)? Many religious women, East and West, for whom this issue has become a concern and who find they can no longer relate to traditional practices, have responded by simply disregarding and discontinuing them, remaining

³⁶⁴ Hidayatullah – Feminist interpretation of the Quran, *supra* note 356 à la p. 118.

³⁶⁵ *Ibid.*

content to accept menses and other physiological changes as something to be dealt with primarily on the practical biological level »³⁶⁶

[Omission des notes en bas de page]

Nous pouvons comprendre que les réponses féministes à la religion peuvent varier d'une relecture réformiste à un appel plus radical, proposant la scission avec des rites religieux considérés sexistes. Chacune de ces réponses est légitime et coexiste souvent avec d'autres. Ces femmes avec les interprétations qu'elles osent donner à leur religion témoignent également de leur agentivité : elles désirent, de façon autonome, s'approprier leur religion. De plus, cet exercice d'appropriation donne lieu à une expérience d'« *empowerment* » des femmes au sein de leur religion³⁶⁷. La professeure Anne Phillips rappelle que la résistance aux normes patriarcales religieuses peut prendre plusieurs formes et donc ce qui semble être une soumission, d'un point de vue externe, peut réellement être une action subversive³⁶⁸.

Enfin, si nous nous sommes attardée sur les travaux des féministes à l'endroit des écrits religieux, certaines femmes font un travail double, en ayant une lecture féministe et antiraciste des textes religieux. C'est le cas de la professeure Musa W. Dube Shomanah qui, dans ses recherches doctorales, a tenté de relire les textes bibliques à partir de l'angle d'une femme africaine chrétienne, reconnaissant à la fois la nature sexiste et colonialiste que le patrimoine religieux chrétien a léguée aux Africains et Africaines³⁶⁹. Ainsi, les femmes qui travaillent sur les textes religieux reconnaissent la multiplicité des angles féministes, postcoloniaux, antiracistes à analyser. D'ailleurs, la prochaine section porte sur une thématique similaire, soit l'intersectionnalité des discriminations

³⁶⁶ Judith G. Martin, « Why Women Need a Feminist Spirituality » (1993) 21:1/2 *Spirituality and Religions* 106 à la p. 114.

³⁶⁷ Rasheed – A Qualitative Investigation, *supra* note 327.

³⁶⁸ Anne Phillips, « Religion: Ally, Threat or Just Religion? » (2009) 5 *United Nations Research Institute for Social Development* 35 à la p. 42.

³⁶⁹ Musa W. Dube Shomanah, *Toward a post-colonial feminist interpretation of the Bible*, thèse de doctorat en philosophie de la religion, Université de Vanderbilt, 1997 [non publiée].

et la nécessité de prendre en considération cette complexité lorsque nous discutons du rapport entre la liberté de religion et l'égalité des sexes.

3.3.4 L'intersectionnalité des discriminations

En 2008, le Québec a modifié la *Charte des droits et libertés de la personne*³⁷⁰ afin d'ajouter à son préambule le considérant suivant : « Considérant que le respect de la dignité de l'être humain, l'égalité entre les femmes et les hommes et la reconnaissance des droits et libertés dont ils sont titulaires constituent le fondement de la justice, de la liberté et de la paix »³⁷¹. Quoique cet ajout ait été favorablement accueilli, il y a tout de même eu plusieurs débats autour de cet amendement à l'effet qu'il s'agirait d'une manière d'hierarchiser les droits et libertés fondamentaux. Il y eut, notamment, le dépôt des mémoires de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, du Centre de recherche-action sur les relations raciales et de la Ligue des droits et libertés. Ces trois mémoires étaient d'accord pour reconnaître que l'égalité des sexes est une valeur fondamentale de la société québécoise, mais également qu'il fallait s'abstenir de prioriser un droit par rapport à un autre³⁷². En

³⁷⁰ *Charte des droits et libertés de la personne*, LRQ c C-12.

³⁷¹ *Ibid* au préambule.

³⁷² Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Projet de loi n° 63 : Loi modifiant la *Charte des droits et libertés de la personne* », document adopté à la 532e séance de la Commission, 1er février 2008, résolution COM-532-6.1.1, Québec, à la p. 6 : « Certes le droit à l'égalité entre les femmes et les hommes constitue une valeur fondamentale de la société québécoise. Mais il est tout aussi fondamental que la société québécoise soit exempte de discrimination raciale, que les personnes handicapées soient reconnues en toute égalité comme celles ayant une orientation sexuelle, une religion ou une condition sociale particulière » ; Centre de recherche-action sur les relations raciales « Mémoire = Brief : submitted to the Commission des affaires sociales de l'Assemblée nationale du Québec on Bill 63, Loi modifiant la *Charte des droits et libertés de la personne* (Bill to amend the Quebec Charter of Human Rights and Freedoms) » document adopté à la 532e séance de la Commission, 1er février 2008, résolution COM-532-6.1.1, Québec à la p.13 : « The amendment is either unnecessary or, at worst, detrimental to the rights and choice of all persons in Quebec, and in particular racial religious and ethnic minorities » ; Ligue des droits et libertés, « Assurer l'avancement du droit des femmes à l'égalité par le renforcement des droits économiques, sociaux et culturels dans la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec » document adopté à la 532e séance de la Commission, 1er février 2008, résolution COM-532-6.1.1, Québec à la p. 5 : « Enfin, si l'atteinte au droit à l'égalité se traduit par une atteinte à la dignité humaine, il est difficile de concevoir que l'atteinte au droit des femmes à l'égalité doit avoir

d'autres mots, que la discrimination en fonction de la race, du handicap, de l'appartenance sociale ou de la religion est tout aussi problématique. Chacun de ces organismes souligne que le groupe des femmes ne constitue pas le seul groupe vulnérable et, qu'en plus, certaines femmes vivront des discriminations doubles ou triples en raison de leur appartenance raciale, sociale ou autre. Ainsi, étant donné l'intersectionnalité des discriminations, la Charte ne peut prioriser un droit fondamental sur un autre. D'ailleurs, quant à la question de savoir si une femme devrait renoncer à sa liberté de religion, la Ligue des droits et libertés a signalé l'attitude paternaliste que renvoie cette approche, soit qu'une femme ne pourrait pas choisir par elle-même ce qui la concerne, que cela a pour effet de restreindre leur « libre arbitre »³⁷³. Tel qu'élaboré dans le mémoire de maîtrise de Lyne Deschâtelets, le féminisme occidental a développé les assises de l'oppression des femmes en termes binaires, soit en opposant « la subordination sociale, politique, légale ou économique des femmes aux institutions masculines ou au patriarcat »³⁷⁴. Pour Deschâtelets, cette dichotomie, en plus d'essentialiser le groupe des « opprimés » en fonction de leur sexe, a eu pour effet de faire abstraction de toute autre forme d'oppression vécue en fonction de la race, l'appartenance sociale, religieuse ou autre³⁷⁵.

Pour la professeure Sonia N. Lawrence, trop insister sur l'égalité des sexes risque de créer une fracture dans les coalitions formées entre féministes et aliénerait les femmes qui revendiquent autant le féminisme que leur appartenance à des groupes désavantagés³⁷⁶. Cette auteure rejette, d'ailleurs, toute forme de hiérarchie sur le

un statut privilégié par rapport aux autres groupes vulnérables : les femmes ne sont pas les seules vulnérables par rapport au potentiel de violation des droits. (Mémoire de la Ligue des droits et libertés ».

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Deschâtelets – Analyse du discours, *supra* note 313 à la p. 15.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Sonia N. Lawrence, « Not a Helluva Lot to Win, The Possibility and Peril of Section 28 » (2003). Citation lue dans le texte de Louise Langevin, « Le Nous femmes et le droit des femmes à l'égalité : analyse de la dissension provoquée par le projet de loi 63 modifiant la Charte des droits et libertés de la personne du Québec » dans Francine Descarries et Lyne Kurtzman, dir., *Faut-il réfuter le Nous femmes pour être féministe au xxie siècle ? Actes du colloque organisé par l'Institut de recherches et d'études*

principe qu'on ne peut disséquer les différentes formes de discrimination vécues³⁷⁷. Selon le doctorant, Éric Sévigny, ne pas hiérarchiser les droits permet aussi aux tribunaux d'offrir « une plus grande latitude pour interpréter les droits et peuvent soumettre les chartes à une interprétation évolutive, une interprétation plus adaptée aux différents contextes »³⁷⁸. Selon la professeure Éléonore Lépinard, et tel que vu en conclusion du chapitre 2 de ce mémoire, c'est ce qui permet aux juges canadiens d'analyser les cas selon leurs contextes. Ce cadre est important, surtout en matière de liberté de religion et d'égalité des sexes, où il peut y avoir une tendance à vouloir catégoriser trop rapidement la religion comme allant à l'encontre du droit des femmes. Ainsi, l'intersectionnalité permet de reconnaître qu'une femme peut subir de la discrimination à la fois en fonction de son sexe et de son appartenance religieuse. Opposer ces deux droits nie son existence et sa réalité.

Enfin, le professeur Berger fait une critique très intéressante quant à la place que veut occuper le droit dans la vie des individus. Lors du jugement en première instance de *N.S. c. R.*, le juge a avancé que puisque Mme N.S. avait enlevé son niqab, lors de son pèlerinage à la Mecque, elle pouvait tout autant l'enlever lors de son témoignage à la Cour. Selon Berger, cette analogie du juge met en valeur le fait que le juge considère que le droit doit posséder une place tout aussi sacrée dans la vie des individus que leur religion :

« To the judge, this was evidence that her felt obligation to wear the niqab was mutable should circumstances warrant. But the unspoken analogy is poignant. The *Hajj* is a ritual performance of submission to God and of belonging to a community within Islam. The tacit equivalency drawn by the judge betrays the symbolic significance of participation in the rituals of law. The implied assertion is that the court should occupy a similarly sacred position in the life of the normative subject. Through adherence to legal ritual

féministes de l'UQAM dans le cadre du 76^e Congrès de l'Association francophone pour le savoir (Acfas), Québec, 6 mai 2008, Montréal, Cahiers de l'IREF, 2009, 1 à la p. 56.

³⁷⁷ *Ibid* aux p.56-57.

³⁷⁸ Sévigny – Articulation, *supra* note 156 à la p. 23.

one affirms the sovereignty of law and, with this one's belonging to the civic community [...] »³⁷⁹

Le professeur Berger renchérit en mentionnant que le risque de se prévaloir du droit comme d'un espace neutre, est qu'il omet toute la dimension politique et la violence historique que le droit a eu sur les minorités³⁸⁰. Somme toute, il est trop facile de recourir au droit et, du même fait, d'oublier qui sont les véritables gagnants et perdants de cette inclusion sociale³⁸¹. J'ajouterais qu'il serait d'autant plus inquiétant de hiérarchiser les droits et libertés fondamentaux tout en omettant que plusieurs individus et collectivités vivront une discrimination en fonction de plus d'une appartenance identitaire.

3.4 Conclusion

Ce dernier chapitre tentait de démontrer les réconciliations possibles entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Et que, par ailleurs, celles-ci peuvent même être nombreuses. Pour résumer ces dernières pages, il s'agissait, en premier lieu, de déconstruire certains des amalgames établis afin de pouvoir élaborer sur les réconciliations possibles avec un esprit moins rébarbatif à l'endroit de la liberté de religion ainsi que du rapport entre la religion et les femmes. Nous avons, entre autres, exposé que la violence faite aux femmes n'est pas exclusive à la religion et que le patriarcat est présent dans toutes les sphères de la société. Par le fait même, la violence faite aux femmes ne peut pas être catégorisée en termes uniquement religieux. Il faut reconnaître que la violence et la discrimination faites à l'endroit des femmes n'ont pas d'appartenance religieuse, sociale ou raciale. Ainsi, lorsque l'on discute du patriarcat dans les pratiques religieuses, il faut maîtriser les enjeux et les concepts. Enfin, lorsque

³⁷⁹ Benjamin L. Berger, « Belonging to Law: Religious Difference, Secularism, and the Conditions of Civic Inclusion » (2014) 10:5 Osgoode Legal Studies Research Paper 1 à la p.14.

³⁸⁰ *Ibid* à la p.19.

³⁸¹ *Ibid*.

des féministes occidentales discutent de la place des femmes dans la religion, elles doivent tenir compte de leur centre d'analyse afin de ne pas s'arroger un point de vue qui serait excessivement qualifié de « neutre ».

Dans la troisième partie du chapitre, lorsque nous avons discuté des réconciliations, nous nous sommes attardée sur quatre points. Premièrement, la religion peut être un élément positif dans la vie d'une femme. Également, chaque cas devant la Cour fait appel à des questions fort complexes, qui ne relèvent pas uniquement du registre des rapports entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes. En l'occurrence, le cas de *N.S.* portait, suivant ma lecture de la problématique, sur le droit d'une femme de pouvoir témoigner contre ses agresseurs dans un espace qui soit respectueux de son identité religieuse, qui, par le fait même, l'aidait à pouvoir témoigner contre ses agresseurs.

Deuxièmement, nous avons vu que, lorsque l'on perçoit dans un symbole religieux un parcours identitaire au lieu d'une opposition à la société moderne ou aux valeurs d'égalité entre les sexes, on comprend mieux qu'une femme puisse choisir de porter un symbole religieux dans lequel elle se sent émancipée. Reconnaître les dimensions multiples derrière une pratique religieuse ou le port d'un symbole religieux nous permet de concevoir qu'une réconciliation entre la religion et l'égalité entre les sexes est possible. Ce même exercice vaut pour la binarité juridique. Il faut veiller à ne pas analyser les dynamiques religieuses de manière dichotomique, soit entre la coercition ou le consentement. En d'autres mots, un choix religieux est nourri par plusieurs facteurs autant sociaux que religieux.

Troisièmement, il s'agissait de démontrer que la religion est sujette à des changements et à des réformes et qu'à l'heure actuelle, plusieurs féministes religieuses investissent leur analyse dans les textes sacrés afin d'en faire une relecture féministe. Ces analyses, comme toute critique féministe, sont en évolution, elles répondent parfois aux

questionnements des femmes au sein de leur religion, et d'autres fois, elles manquent de cohérence et des femmes se permettent de couper les liens avec certaines pratiques religieuses. Ainsi, plusieurs réponses différentes sont données à la religion. Les analyses féministes de la religion sont donc loin d'être monolithiques. Mais, somme toute, ces analyses sont présentes et existent, parfois en parallèle aux institutions religieuses traditionnelles, mais elles existent tout de même. Ces approches féministes des textes religieux démontrent également l'agentivité des femmes à l'égard de leur religion.

Finalement, lorsque nous discutons des discriminations en matière d'égalité des sexes, nous ne pouvons prioriser un droit sur un autre puisque certaines femmes vivront des discriminations multiples en fonction de leur sexe, leur race et/ou de leur appartenance religieuse. Ainsi, une approche intersectionnelle du droit permet de concevoir qu'une femme peut autant vivre une discrimination en fonction de son sexe que de sa religion. Il est donc difficile de toujours voir en ces deux droits une opposition et une tension irréconciliable alors que des femmes, non seulement, se réclament de ces deux identités, mais viennent aussi avec l'expérience qu'elles subissent de la discrimination en vertu de ces deux appartenances.

Ainsi, nous voyons qu'il y a lieu de reconnaître que les réconciliations entre la liberté de religion et l'égalité des sexes sont non seulement possibles, mais qu'elles sont même nécessaires afin de légitimer la présence et le vécu de certaines femmes. Les minorités issues de communautés religieuses sont souvent marginalisées³⁸² et le discours juridique ne peut se permettre de contribuer à cette aliénation sociale. Ce chapitre visait, somme toute, à démontrer dans quelle mesure ces réconciliations peuvent prendre naissance.

³⁸² Voir l'ouvrage de George Eaton Simpson et J. Milton Yinger, *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, 5^{ème} ed, New York, Springer Science+Business Media, 2013 au chapitre 14.

CONCLUSION

Nous avons vu, au cours des trois chapitres de ce mémoire, différentes thématiques liées à la religion et à la liberté de religion. Le premier chapitre portait sur les raisons sociales et contextuelles qui nourrissent l'identité religieuse auprès des premières et deuxièmes générations d'immigrants et dans quelle mesure cette identité est transmise aux générations subséquentes. Cette première section tentait également de déconstruire les préjugés entourant la religion et les institutions religieuses. Il s'agissait d'exposer un portrait dans lequel on ose réfléchir à la religion sans nécessairement l'associer à un environnement austère.

Le deuxième chapitre quant à lui fait état de la jurisprudence et du discours juridique entourant la liberté de religion. D'abord, nous pouvons suivre l'évolution de la liberté de religion par l'entremise des arrêts de la Cour suprême. La plupart des critiques des juristes portent sur la définition de la liberté de religion proposée par la Cour suprême. Néanmoins, peu de décisions portent sur un recours qui oppose la liberté de religion à l'égalité des sexes. Enfin, celles qui portent sur un enjeu croisé entre la liberté de religion et l'égalité des sexes ne nient pas les prétentions jugées sincères des deux parties. La Cour n'hésite pas non plus à protéger l'égalité des sexes lorsque celle-ci se trouve compromise.

Enfin, le dernier chapitre portait plus précisément sur les réconciliations possibles et nécessaires entre la liberté de religion et l'égalité des sexes. Il s'agissait de rendre légitime le vécu et le récit narratif des femmes religieuses qui proclament leur identité féministe et religieuse. Il y avait essentiellement quatre propositions de réconciliation : 1) la religion peut être une composante positive de la vie d'une femme; 2) il faut reconnaître la trajectoire identitaire derrière la pratique religieuse; 3) les femmes analysent et revisitent les textes religieux afin d'y inclure une approche féministe; 4) une approche intersectionnelle du droit permet de reconnaître qu'une femme peut vivre

une discrimination double ou triple en fonction de son genre, son appartenance religieuse et de sa race.

Néanmoins, la société semble toujours empreinte d'une méfiance envers la religion et envers la liberté de religion, notamment parce que celles-ci ne sauraient respecter les droits des femmes. C'est pourquoi il est important de s'attarder sur les espaces dans lesquels se construit la narration d'opposition entre ces deux droits. Les recherches de Lyne Deschâtelets portent sur la crise des « accommodements raisonnables » et le rôle des médias. Selon elle, les médias ont contribué à alimenter la « circulation de certains mécanismes discursifs racisants ou exclusifs dans le traitement de la crise [des « accommodements raisonnables »] »³⁸³. Les travaux de Giasson, Brin et Sauvageau appuient également l'idée selon laquelle les médias ont mis tant d'accent sur une vision dichotomique au point où il s'est créé un fossé entre la réalité et la médiatisation du débat³⁸⁴. L'auteure Deschâtelets renchérit en observant que la couverture médiatique des « accommodement raisonnables », et ce point est également valable sur le débat portant sur la « Charte des valeurs québécoises »³⁸⁵, a créé une division entre la majorité ethnoculturelle et les minorités³⁸⁶. Selon elle, la tension s'est surtout centrée autour de la question des femmes³⁸⁷.

³⁸³ Deschâtelets – Analyse du discours, *supra* note 313 à la p.11.

³⁸⁴ Thierry Giasson, Brin Colette et Marie-Michèle Sauvageau, « Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la "crise" des accommodements raisonnables au Québec » (2010) 43:2 Revue canadienne de science politique 379 à la p. 397.

³⁸⁵ Mémoire de la Ligue des droits et libertés, « Un projet de loi dangereux, incohérent et injustifié » déposé à la Commission des institutions (20 décembre 2013), en ligne : Ligue des droits <http://liguedesdroits.ca/wp-content/fichiers/memoire_ldl_pl-601.pdf> à la p. 14.

³⁸⁶ Deschâtelets – Analyse du discours, *supra* note 313 à la p. 12.

³⁸⁷ En fait, sur 1652 textes recensés par Deschâtelets, plus du tiers, soit 39%, portait sur une thématique liée aux femmes. Il ne serait pas surprenant qu'une analyse quantitative des articles et textes parus pendant le débat de la « Charte des valeurs québécoises » nous pointent vers une donnée similaire. *Ibid* à la p.33.

Il va sans dire que les médias, en mettant l'accent principalement sur la question des femmes liée à la liberté de religion, ont créé une narration dans laquelle les demandes d'accommodement religieux et la liberté de religion sont perçues comme une nuisance au droit des femmes et à l'égalité des sexes. Or, la réalité démontre que malgré certains cas liés aux femmes (*Ishaq*³⁸⁸, *Hôpital juif*³⁸⁹), les demandes d'accommodement religieux s'étendent à une variété de questions telles que l'instruction publique (*Multani*³⁹⁰), les congés de travail dans le but de respecter une obligation religieuse (*Syndicat de l'enseignement Val-Maska*³⁹¹, *Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*³⁹²), le droit contractuel d'un logement en copropriété (*Amselem*³⁹³), une prière en début de séance municipale (*Saguenay*³⁹⁴) et une exemption d'être photographié pour un permis de conduire (*Hutterian Brethen*³⁹⁵). Cette liste n'est pas exhaustive. Ainsi, la liberté de religion n'affecte pas juste le droit des femmes, elle est présente dans toutes les sphères de la société. Pareillement, le droit des femmes lui-même ne se confronte pas qu'à des questions liées à la liberté de religion. Nous retrouvons à cet effet des jugements³⁹⁶ qui ont porté sur le droit à l'avortement (*Morgentaler*³⁹⁷, *Daigle*³⁹⁸), le droit au statut d'Indien lorsqu'une femme épouse un non-autochtone (*McIvor*³⁹⁹), des tests de capacité aérobique basés sur une

³⁸⁸ *Ishaq*, supra note 232.

³⁸⁹ *Hôpital juif*, supra note 254.

³⁹⁰ *Multani*, supra note 125.

³⁹¹ *Syndicat de l'enseignement Val-Maska et Commission scolaire de St-Hyacinthe*, 2015 CanLII 2216 (QC SAT)

³⁹² *Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 RCS 525

³⁹³ *Amselem*, supra note 166.

³⁹⁴ *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*, 2015 CSC 16 ; également la décision *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Laval (Ville de)*, 2006 QCTDP 17

³⁹⁵ *Hutterian*, supra note 167.

³⁹⁶ Cette liste des jugements a été partiellement retrouvée dans le texte de Louise Langevin et Valérie Bouchard, « Les grands arrêts sur les droits des femmes : projet et réflexions théoriques féministes » (2011) 5:3/4 551.

³⁹⁷ *Morgentaler*, supra note 150.

³⁹⁸ *Tremblay c. Daigle*, [1989] 2 R.C.S. 530

³⁹⁹ *McIvor v. Canada (Registrar of Indian and Northern Affairs)*, 2009 BCCA 153

physionomie masculine (*B.C.G.S.E.U.*⁴⁰⁰) et l'admissibilité du témoignage d'un expert en raison du syndrome de la femme battue (*Lavallée*⁴⁰¹).

Lorsque le discours médiatique, et populaire, oppose le féminisme, le droit des femmes, l'égalité entre les sexes à la liberté de religion, il ne fait que renforcer la marginalisation des femmes religieuses, et encore plus des femmes religieuses racialisées. Pour éviter une telle conséquence, il faut reconnaître qu'une femme, tel que vu à la section 2) iv) du chapitre trois de ce mémoire, peut revendiquer autant sa liberté de religion que son droit à l'égalité. Les cas *Bruker*⁴⁰² et *Ishaq*⁴⁰³ en sont des exemples. J'ajouterais également que la définition de l'égalité entre les femmes et les hommes devrait s'inspirer, entre autres, du féminisme postcolonial, qui offre un espace aux différentes narrations féministes existantes. Ainsi, selon cette grille d'analyse, une femme qui désire vivre en conformité avec les vertus de sa religion ne serait pas immédiatement catégorisée comme étant assujettie à un patriarcat religieux dominant. Il y aurait place à ce que son récit soit légitimé et qu'on lui reconnaisse son processus d'agentivité. Une deuxième proposition serait d'utiliser des terminologies telles qu' « assurer une égalité substantive à l'endroit des minorités culturelles ou religieuses » plutôt que « tolérance » ou « d'accommodement »⁴⁰⁴. Ces suggestions peuvent nous permettre de concevoir une nouvelle relation avec les minorités religieuses qui dépasse les limites des « accommodements religieux ».

Il est primordial de rappeler qu'il ne s'agissait pas ici de peindre un portrait romancé de la religion et de nier les atrocités que les femmes ont dû subir en raison des doctrines religieuses. L'historique des religions à l'endroit des femmes est tout sauf idéal. Mais

⁴⁰⁰ *Colombie-Britannique (Public Service Employee Relations Commission) c. B.C.G.S.E.U.*, [1999] 3 R.C.S. 3

⁴⁰¹ *R. c. Lavallée*, [1990] 1 RCS 852

⁴⁰² *Bruker*, *supra* note 224.

⁴⁰³ *Ishaq*, *supra* note 232.

⁴⁰⁴ Beaman – What's Wrong with Tolerance, *supra* note 209 à la p. 444.

nous vivons à une époque où les espaces religieux se décentralisent, où le féminisme est plus présent dans la société en général ce qui informe les femmes religieuses également. Ainsi, je perçois la relation entre la liberté de religion, la religion de façon globale et le féminisme comme étant circulaire. Les mouvements féministes interpellent notre société sur le patriarcat, dans toutes ses manifestations possibles et contribuent à créer des espaces plus égalitaires. Ces espaces sont ressentis par les femmes religieuses qui, par la suite, se réapproprient le féminisme pour faire une relecture de leur religion. Cette nouvelle conjoncture entre la religion et le féminisme vient par la suite défier les concepts catégoriques développés par un féminisme occidental qui tend à réduire la religion à une entité monolithique et patriarcale. Or, ces femmes religieuses tiennent à ce que leur identité féministe soit considérée comme légitime et à prouver qu'une féministe peut aussi être religieuse. Reconnaître leur vécu et leur présence aide également à rendre le féminisme plus inclusif. C'est dans cette mesure que je conçois qu'il puisse aussi y avoir une relation mutuelle dans laquelle une informe l'autre sur ses limites. Ainsi l'égalité entre les sexes et le féminisme a permis aux religions, par l'entremise des travaux des femmes religieuses, d'ouvrir des espaces plus égalitaires. Parallèlement, ces nouveaux espaces et croisements entre la religion et le féminisme viennent informer ce dernier sur son inclusivité. C'est en cela que je conçois que la religion et la liberté de religion ont également permis à l'égalité des sexes et au féminisme de se réévaluer afin d'inclure dans ses mouvements de mobilisation et de réflexion des femmes aux identités multiples, qui peuvent notamment être religieuses.

Ce mémoire avait l'objectif modeste de vouloir contribuer au débat sur la « Charte des valeurs québécoises » et à celui portant sur l'opposition entre l'égalité des sexes et la liberté de religion. J'ose espérer que certaines des réflexions proposées puissent atténuer certains points de tension entre la liberté de religion et l'égalité des sexes, et qu'elles puissent permettre d'agrandir nos espaces d'inclusivité afin de voir en

« l'Autre » un allié qui puisse contribuer à nos réflexions sur l'égalité des sexes, la liberté de religion et la discrimination systémique.

ANNEXE 1

JUGEMENTS RÉPERTORIÉS EN MATIÈRE DE LIBERTÉ DE RELIGION ET D'ÉGALITÉ DES SEXES

Termes de la recherche jurisprudentielle : "liberté de religion" ou "religious freedom" ou "freedom of religion" ou "liberty of religion" ou "liberté religieuse" et femme ou women ou woman ou gender et discrimination – 357 jugements ressortis au total dont seulement 37 portaient sur un enjeu croisé entre la liberté de religion et l'égalité des sexes

- 1) *Audmax Inc. v. Ontario Human Rights Tribunal*, 2011 ONSC 315: Travail, port du hijab, congédiement.
- 2) *Baxter v. Baxter*, 1983 CanLII 1801 (ON SC): divorce, le mari plaide la liberté de religion.
- 3) *Brown v. Brown*, 1983 CanLII 2311 (SK CA): Divorce, droit des enfants, liberté de religion et le rôle de la femme.
- 4) *Bruker v. Markovitz*, 2007 SCC 54 : divorce, « Get », droits des femmes.
- 5) *Cole v. Bell Canada*, 2007 CHRT 7 (CanLII): Permettre aux femmes d'allaiter en public, le juge fait une analogie avec les accommodements religieux (para. 75-77).
- 6) *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Hôpital général juif Sir Mortimer B. Davis*, 2007 QCTDP 29 : emplois classifiés en fonction du sexe, femmes, religion et discrimination.
- 7) *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Normandin*, 2014 QCTDP 8 : Propos racistes tenus à l'endroit d'une caissière qui porte le voile.
- 8) *D.A. c. Emanuel*, 2012 QCCS 1395 : non-consentement au divorce du « get », obstacle au remariage, essaie de contourner l'arrêt *Bruker*.
- 9) *Dallaire v. Les Chevaliers de Colomb*, 2011 HRTO 639 : femme, religion, inscription jugée être « anti-avortement » sur un monument d'une Église catholique.

- 10) *Dupuis c. Directeur de l'état civil*, 2010 QCCS 1526 : changement de nom d'une dame pour se défaire du « patriarcat catholique », Directeur civil considère que ce n'est pas un motif sérieux.
- 11) *Elmasry and Habib v. Roger's Publishing and MacQueen (No. 4)*, 2008 BCHRT 378: article sur musulmans représentés comme étant violents, liberté de religion v. liberté d'expression.
- 12) *Geyer v. Ontario Public Services Employees Union*, 1985 CanLII 1013 (ON LRB): avortement, syndicat, liberté de religion, enseignements bibliques.
- 13) *Hamel v. RSVP Customer Care Centers (No. 2)*, 2008 BCHRT 131 : Refusé de serrer la main à son supérieur, prétend avoir perdu son emploi et subi une discrimination en raison de sa pratique religieuse.
- 14) *Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)*, 2015 CF 156 : serment de citoyenneté, refus d'enlever son niqab, plaide que politique est discrimination en fonction de sa religion et son genre.
- 15) *Macapagal and others v. Capilano College Students' Union (No. 2)*, 2008 BCHRT 13 : association étudiante pro-choix, refus du collège qu'elle devienne un club étudiant, porte un recours pour discrimination.
- 16) *Matheson v. Presbytery of Prince Edward Island*, 2007 CanLII 60951 (PE HRC) : service pastoral jugé discriminatoire à l'endroit des femmes.
- 17) *Maughan v. UBC*, 2008 BCSC 14 : étudiante allègue que l'Université n'a pas respecté sa liberté de religion.
- 18) *McKenzie v. Isla*, 2012 HRTO 1908 : programme catholique à l'Université qui serait discriminatoire à l'endroit des femmes.
- 19) *Ontario (Attorney-General) v. Dieleman*, 1994 CanLII 7509 (ON SC): Interdire toute forme de manifestation anti-avortement.
- 20) *Oster v. International Longshoremen's and Warehousemen's Union*, 2000 CanLII 1329 (CHRT): travail, femme, accommodement.
- 21) *Owens v. Saskatchewan (Human Rights Commission)*, 2002 SKQB 506 : publicité, passage biblique, offensif envers les femmes et homosexuels.
- 22) *Perez v. Young Women's Christian Association of Greater Toronto*, 2013 HRTO 12: refus pour femmes, enseignements bibliques.

- 23) *R. v. Feltmate*, 2012 NSSC 319 : Agression contre une femme qui porte un voile sur sa tête.
- 24) *R. v. Lewis*, 1996, CanLII 3559 (BC SC) : Manifestation anti-avortement.
- 25) *R. v. N.S.*, [2012] 3 SCR 726, 2012 SCC 72 : Port du niqab lors du témoignage en cour pour agression sexuelle.
- 26) *R. v. Wagner*, 2015 ONCJ 66 : s'est rendue à une Clinique d'avortement pour remettre en question le choix des patientes dans la salle d'attente.
- 27) *Rajeb et Solutions d'affaires Konica Minolta*, 2010 QCCLP 5139 : port du hijab au travail, harcèlement.
- 28) *Reference re: Section 293 of the Criminal Code of Canada*, 2011 BCSC 1588 (CanLII): Mariage polygame.
- 29) *Rosenberg c. Lacerte*, 2013 QCCS 6286 : Blogueur s'en prend aux dirigeants d'Outremont qui permettent des politiques qui favorisent les communautés hassidiques d'Outremont qui, selon le demandeur, sont à l'encontre des principes d'égalité entre les sexes.
- 30) *Schachtschneider v. Canada*, [1994] 1 FCR 40, 1993 CanLII 2982 (FCA) : taxes, liberté religieuse et le mariage.
- 31) *SMS v. Toronto Police Services Board*, 2013 HRTO 1546 : des policiers lui ont demandé d'enlever son voile.
- 32) *Syndicat canadien de la fonction publique, section locale 4268 et Centre jeunesse de Montréal - Institut universitaire*, 2012 CanLII 99872 (QC SAT) : tenue vestimentaire, politique discriminatoire, hijab.
- 33) *Trinity Western University v. Nova Scotia Barristers' Society*, 2015 NSSC 25: politique de chasteté sur le campus universitaire.
- 34) *Waldman v. The Medical Services Commission of British Columbia*, 1997 CanLII 3113 (BC SC): Dr. Waldman allègue que ses droits sont violés en vertu de sa religion et l'égalité des sexes.
- 35) *Watt v. The Abbotsford Times and others*, 2009 BCHRT 141 (CanLII): pasteur qui a tenu des propos anti-féministe.

36) *Whatcott v. Saskatchewan Association of Licensed Practical Nurses*, 2008 SKCA 6: campagne anti-avortement contre *Planned Parenthood*.

37) *Yukon (Human Rights Commission) v. Yukon Order of Pioneers, Dawson Lodge #1*, 1993 CanLII 3415 (YK CA): club de fraternité privé, exclusion des femmes, discrimination. Suivi : *Gould v. Yukon Order of Pioneers*, [1996] 1 SCR 571

BIBLIOGRAPHIE

Monographies :

Babès, Leila. *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Les Éditions, 1997

Bastienier, Albert. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Sociologie d'aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France, 2004

Baubérot, Jean. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Éditions du Seuil, 2004

Ben Achour, Yadh. *La Cour européenne des droits de l'Homme et la liberté de religion*, Paris, Université Pathéon-Assas (Paris II), 2005

Bouachrine, Ibtissam. *Women and Islam: Myths, Apologies and Limits of Feminist Critique*, Lanham, Lexington Books, 2014

Bouchard, Gérard et Taylor, Charles. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*, Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008

Bramadat, Paul et Seljak, David. *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009

Cesari, Jocelyn. *Musulmans et Républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Éditions Complexe de l'Atelier, 1998

Cooley, Paula M., Eakon, William R. et McDaniel, Jay B. *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1991

Durand, Bernard. *Droit musulman, droit successoral : farâ'idh*, Paris, Litec, 1991

Durand, Guy. *Le Québec et la Laïcité : avancées et dérives*, Montréal, Les Éditions Varia, 2004

Eaton Simpson, George et Yinger, J. Milton. *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, 5ème ed, New York, Springer Science+Business Media, 2013

Eid, Paul. *Being Arab: Ethnic and Religious identity building among Second generation youth Montreal*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2007

Eid, Paul et al. *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009

Fall, Khadiyatoula et Vignaux, Georges. *Images de l'autre et de soi : les accommodements raisonnables entre préjugés et réalité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008

Flood, Gavin D. *An introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

Howard Erica. *Law and the Wearing of Religious Symbols: European bans on the wearing of religious symbols in education*, New York, Routledge, 2012

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996

Jacobson, Jessica. *Islam in Transition. Religion and Identity Among British Pakistani Youth*, Londres, Routledge, 1998

Khosrokhavar, Farhad. *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997

Kim-Prieto, Chu. *Religion and Spirituality across Cultures*, Dordrecht (Netherlands), Springer Publishing, volume 9, 2014

Lamrabet, Asma. *Le Coran et les femmes : une relecture de libération*, Lyon, Éditions Tawhid, 2007

Palmer, Susan J. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1994

Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai : Judaism from a feminist perspective*, San Francisco, Harper & Row, 1990

Rousseau, Louis Rousseau et Remiggi, Frank William. *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998

Rousseau, Louis. *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012

Zucca, Lorenzo. *A secular Europe : Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford, University Press Scholarship Online, 2013

Wallach Scott, Joan. *Politics of the veil*, Princeton, Prince University Press, 2007

Dissertations et mémoires :

Alvi, Saba. *Voguing the Veil: Exploring an Emerging Youth Subculture of Muslim Women Fashioning a New Canadian Identity*, thèse de doctorat en education, Université d'Ottawa, 2013

Baril, Alex. « Jeunes immigrants et religion : une revue de littérature », Cahier de recherche no.12, Université du Québec à Montréal, avril 2006

Beauchamp, Janie. *Les expériences religieuses ou spirituelles de femmes impliquées dans trois groupes religieux ou spirituels minoritaires réservés exclusivement aux femmes*, mémoire de maîtrise en science des religions concentration en études féministes, Université du Québec à Montréal, 2008

Bradley, Mark. *La transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration : le cas des réfugiés tamouls hindous d'origine sri-lankaise à Montréal*, mémoire de maîtrise en science des religions, Université du Québec à Montréal, Décembre 2007

Bénaïche, Rahabi. *Identité et rapport à la culture arabo-musulmane : enquête exploratoire auprès des jeunes adultes d'origine maghrébine résidant à Montréal*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal, Février 2011

Centre de recherche-action sur les relations raciales, « Mémoire = Brief : submitted to the Commission des affaires sociales de l'Assemblée nationale du Québec on Bill 63, Loi modifiant la *Charte des droits et libertés de la personne* (Bill to amend the Quebec Charter of Human Rights and Freedoms) », document adopté à la 532e séance de la Commission, 1er février 2008, résolution COM-532-6.1.1, Québec

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale », document adopté à la 389e séance de la Commission, 3 février 1995, résolution COM-389-4.1, Québec, CDPDJ

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « Projet de loi n° 63 : Loi modifiant la *Charte des droits et libertés de la personne* », document adopté à la 532e séance de la Commission, 1er février 2008, résolution COM-532-6.1.1, Québec

Conseil du Statut de la Femme, « Le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes et la liberté religieuse » Avis déposé le 24 août 2007

Deschâtelets, Lyne. *Analyse du discours traitant de l'incompatibilité de la défense des droits des femmes et des demandes d'accommodement raisonnable dans deux quotidiens francophones montréalais*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, 2013

Dube Shomanah, Musa W. *Toward a post-colonial feminist interpretation of the Bible*, thèse de doctorat en philosophie de la religion, Université de Vanderbilt, 1997

Eisen, Rachel Elizabeth. *Connected to Community: Jewish Ritual, Meaning, and Gender at Brandeis University*, mémoire de maîtrise en arts et en science, Université de Brandeis, Mai 2016

Fédération des chambres de commerce du Québec, « 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 » déposé à l'Assemblée nationale, (janvier 2014)

Ligue des droits et libertés, « Assurer l'avancement du droit des femmes à l'égalité par le renforcement des droits économiques, sociaux et culturels dans la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec » document adopté à la 532e séance de la Commission, 1er février 2008, résolution COM-532-6.1.1, Québec

Mostafa-Kamel, Sarah. *Taking Yoga Off our Mat: Approaching Montreal's Yoga Culture With a Critical Lens*, mémoire de maîtrise en science de l'éducation, Université McGill, Décembre 2014

Rosenberg, Faye Lisa. *Jewish women praying for divorce: The plight of agunot in contemporary*, thèse de doctorat, faculté des sciences sociales, Université de York, 1999

Sims, Jennifer Emily. *Christian Patriarchy and the liberation of Eve*, mémoire de maîtrise, faculté des études libérales (*Liberal Studies*), Université de Georgetown, 2016

Théroux-Séguin, Julie. *L'unité, la binarité, la multiplicité : une approche postmoderne et postcoloniale du féminisme*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, Mai 2007

Périodiques :

Alrouch, Kristine J. « Gender, Race, and Symbolic Boundaries : Contested Spaces of Identity Among Arab American Adolescents » (2004) 47:4 *Social Perspectives* 385

Amiriaux, Valérie et Koussens, David. « From Law to Narratives. Unveiling Contemporary French Secularism » (2013) 19 *RECODE* 1

Anadon, Marta. « La recherche dite 'qualitative' : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements » (2006) 26 :1 *Recherches Qualitatives* 5

Astengo, Francesca. « Liberté de religion ou égalité entre les sexes ? La Cour suprême du Canada se prononce sur un cas de divorce » (2008-2009) 39 *R.D.U.S.* 509

Baines, Beverly. « Equality's Nemesis » (2006) 5 *Journal of Law and Equality* 57

Bakht, Natasha. « Veiled Objections: Facing Public Opposition to the Niqab » dans Lori Beaman, dir, *Reasonable Accommodation: Managing Religious Diversity*, Vancouver, UBC Press, 2012, 70

Bankston, Carl L. III et Zhou, Min. « The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents » (1996) 38:1 *Review of Religious Research* 23

Baum, Gregory. « La liberté et les religions » dans Peter Leuprecht et Josiane Boulad-Ayoub, dir, *Le sens de la liberté*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 10

Beaman, Lori G. « "It was all slightly unreal": What's Wrong with Tolerance and Accommodation in the Adjudication of Religious Freedom? » (2011) 23 *Can. J. Women & L.* 442

Benson, Iain T. « The freedom of conscience and religion in Canada: Challenges and Opportunities », [2007] 21 *Emory Int'l L. Rev.* 111

Berger, Benjamin L. « Law's Religion: Rendering Culture » (2007) 45:2 *Osgoode Hall Law Journal* 277.

Berger, Benjamin L. « The Aesthetics of Religious Freedom » (2012) 33 *Comparative Research in Law & Political Economy* 1

Berger, Benjamin L. « Belonging to Law: Religious Difference, Secularism, and the Conditions of Civic Inclusion » (2014) 10:5 *Osgoode Legal Studies Research Paper* 1

Berman, Donna. « Préface » dans Judith Plaskow, dir, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, Beacon Press, 2005

Bhargava, Rajeev. « Political secularism: why it is needed and what can be learnt from its Indian version » dans Geoffrey Brahm Levey et Tariq Modood, dir, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2008, 82

Bilge, Sirma. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité » (2009) 25 :1 Diogène 70

Bilge, Sirma. « Beyond Subordination vs. Resistance : An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women » (2010) 31:1 Journal of Intercultural Studies 9

Bilge, Sirma. « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations' » (2012) 33 :2 Journal of Intercultural Studies 303

Bosset, Pierre. « Accommodement raisonnable et égalité des sexes : tensions, contradictions et interdépendance » dans Paul Eid et al., *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 181

Bromley Chan, Kathryn. « The Duelling Narratives of Religious Freedom: A comment on *Syndicat Northcrest v. Amselem* » (2005-2006) 43 Alta. L. Rev. 451

Brown, David M. « Freedom from or Freedom for? : Religion as a case study in defining the content of Charter rights » (1999-2000) 33 U. Brit. Colum. L. Rev. 551

Cader, Fathima. « Made you look: niqabs, the Muslim Canadian Congress, and R. v. NS » (2013) 31 Windsor Y B Access Just 67

Cook, Rebecca J. « Les préoccupations éthiques par rapport à l'incision génitale » (2008) 12 :1 La Revue Africaine de la Santé Reproductive 7

Cover, Robert. « Nomos and Narrative » (1983-1984) 97 Harvard Law Review 4

Crenshaw, Kimberlé Williams. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur » (2005) 39 :2 Cahiers du genre 51

Do Céu Cunha, Maria. « Pratique religieuse des jeunes musulmans dans une cité de banlieue parisienne » (1996) 8:45 Migrations Sociétés 105

Dechaufour, Laetitia. « Introduction au féminisme postcolonial » (2008) 27 :2
Nouvelles Questions Féministes 99

Eid, Paul. « Balancing agency, gender and race: how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab? » (2015) 38:11 *Ethnic and Racial Studies* 1

Elewa, Ahmed et Silvers, Laury. « “I am one of the people”: A survey and analysis of legal arguments on Woman-led Prayer in Islam » (2011) 26:1 *Journal of Law and Religion* 141

Evans, Carolyne et al., « From Local to Global and Back Again: Religious Freedom and Women’s Rights » (2007) 25: 1 *Law in Context* 112

Flax, Jane. « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory » (1987) 12:4 *Signs* 621

Fortier, Vincent. « Les incertitudes juridiques de l’identité religieuse » (2008) 38 *R.D.U.S* 387

Fournier, Pascale. « La femme musulmane au Canada : profane ou sacrée ? » (2007) 19:2 *Canadian Journal of Women and the Law* 227

Fournier, Pascale. « Headscarf and burqa controversies at the crossroad of politics, society and law headscarf » (2013) 19:6 *Social Identities* 689

Gans, Herbert J. « Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation » (1994) 17:4 *Ethnic and Racial Studies* 577

Gauthier, Sonia. « The Perceptions of Judicial and Psychosocial Intervenors of the Consequences of Dropped Charges in Domestic Violence Cases » (2010) 16:2 *Violence Against Women* 1375

Giasson, Thierry, Colette Brin et Sauvageau, Marie-Michèle. « Analyse de la couverture médiatique de l’opinion publique pendant la “crise” des accommodements raisonnables au Québec » (2010) 43:2 *Revue canadienne de science politique* 379

Grammond, Sébastien. « Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion : convergence ou conflit ? » (2009) 43 *R.J.T. n.s.* 83

Gruenbaum, Ellen. « Socio-Cultural Dynamics of Female Genital Cutting: Research Findings, Gaps, and Directions » (2005) 7:5 *Culture, Health & Sexuality* 429

- Guilhaumou, Jacques. « Autour du concept d'agentivité » (2012) 41 Rives méditerranéennes 25
- Hervieu-Léger, Danièle. « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche » (1997) 44 :1 Social Compass 131
- Hidayatullah, Aysha A. « Feminist interpretation of the Quran in a Comparative Feminist Setting » 2014 30:2 Journal of Feminist Studies in Religion 115
- Hiltebeitel, Alf. « Of Camphor and Coconuts » (1991) 15:3 Wilson Quarterly 26
- Horwitz, Paul. « The Sources and Limits of Freedom of Religion in a Liberal Democracy: Section 2(a) and Beyond » (1996) 54 U. Toronto Fac. L. Rev. 1
- Humphrey, Michael. « Community, Mosque and Ethnic Politics » (1987) 23:2 Australian and New Zealand Journal of Sociology 233
- Kim, Henry H. et Pyle, Ralph E. « An Exception to the Exception: Second Generation Korean American Church Participation » (2004) 51:3 Social Compass 321
- Kislowicz, Howard. « Freedom of Religion and Canada's Commitments to Multiculturalism », (2012) 31 N.J.C.L. 1
- Koussens, David. « La religion "saisie" par le droit. Comment l'État laïque définit-il la religion au Québec et en France ? » (2011) 52 :3 Recherches sociographiques 811
- Koussens, David et al. « Le voile intégral: analyse juridique d'un objet religieux » (2014) 29:1 R.C.D.S. 77
- Kunst, Jonas R. et al., « Coping with Islamophobia : The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation, International Journal of Intercultural Relation » (2012) 35 International Journal of Intercultural Relation 518
- Lagrange, Hugues. « Pratique religieuse et religiosité parmi les immigrés et les descendants d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie en France » (2013) Notes & Documents, Paris, OSC, Sciences Po/CNRS 3
- Lampron, Louis-Philippe. « Pour que la tempête ne s'étende jamais hors du verre d'eau : réflexions sur la protection des convictions religieuses au Canada » (2010) 55 McGill L. J. 743

Langevin, Louise et al., « L'affaire *Bruker c. Marcovitz* : variations sur un thème » (2008) 49 :4 *Les Cahiers de droit* 655

Langevin, Louise. « Le Nous femmes et le droit des femmes à l'égalité : analyse de la dissension provoquée par le projet de loi 63 modifiant la Charte des droits et libertés de la personne du Québec » dans Francine Descarries et Lyne Kurtzman, dir, *Faut-il réfuter le Nous femmes pour être féministe au xxie siècle ? Actes du colloque organisé par l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM dans le cadre du 76^e Congrès de l'Association francophone pour le savoir (Acfas), Québec, 6 mai 2008*, Montréal, Cahiers de l'IREF, 2009, 1

Langevin, Louise et Bouchard, Valérie. « Les grands arrêts sur les droits des femmes : projet et réflexions théoriques féministes » (2011) 5:3/4 551

Langevin, Louise. « La diversité culturelle, la liberté religieuse et le droit des femmes à l'égalité : tensions à l'horizon » (2013) *Rev. Fac. Direito UFMG, Número Especial: Jornadas Jurídicas Brasil-Canadá* 169

LaPraire, Carol. « The role of sentencing in the over-representation of aboriginal people in correctional facilities » (1990) 32 *Canadian J. Criminology* 429

Latte Abdallah, Stéphanie. « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle » (2010) 128 *Remmm* 13

Lawrence, Sonia N. «Not a Helluva Lot to Win, The Possibility and Peril of Section 28» (2003).

Le Gall, Josiane. « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal » (2003) 27 :1 *Anthropologie et Sociétés* 131

Lépinard, Éléonore. « Écriture juridique et régulation du religieux minoritaire en France et au Canada » (2014) 64 :4 *Revue française de science politique* 669

Lindberg Falk, Monica. « Feminism, Buddhism and transnational women's movements in the Thailand » dans Mina Roces et Louise Edwards, dir, *Women's Movements in Asia: Feminisms and Transnational Activism*, London & New York, Routledge, 2010, chapitre 7

Lindkvist, Linde. « The Politics of Article 18: Religious Liberty in the Universal Declaration of Human Rights » (2013) 4:3 *Humanity* 429

Locke, John. « A Letter Concerning Toleration » dans *The Works of John Locke: A New Edition*, Londres, Tegg et al., vol. 6, 1823

MacKinnon, Catharine A. « Feminism, Marxism, Method and the State : Towards Feminist Jurisprudence » (1983) 8 Signs 635

Malik, Maleiha. « 'Progressive Multiculturalism': Minority Women and Cultural Diversity » (2010) 17 International Journal on Minority and Group Rights 447

Martin, Judith G. « Why Women Need a Feminist Spirituality » (1993) 21:1/2 Spirituality and Religions 106

Moon, Richard. « Religious Commitment and Identity: *Syndicat Northcrest v. Amselem* » (2005) 29:2 Supreme Court Law Review 202

Moon, Richard. « Christianity, Multiculturalism, and National Identity: A Canadian Comment on *Lautsi and Others v. Italy* » in Part IV of Jeroen Temperman, dir, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff, 2012, 241

Nyitray, Vivian-Lee. « Confusion, Elision, and Erasure : Feminism, Religion, and Chinese Confucian Traditions » (2010) 26:1 Journal of Feminist Studies in Religion 143

Ogilvie, Margaret H. « After the Charter : Religious free expression and other legal fictions in Canada » (2002) 2:2 Oxford U. Commw. L.J. 219

Ogilvie, Margaret. « What's sincerity got to do with it ? Freedom of religion in Canada » (2012) 14:3 Ecc. L. J. 417

Okonofua, Friday. « La mutilation génitale féminine et la santé de reproduction en Afrique » (2006) 10:2 La Revue Africaine de la Santé Reproductive 10

O'Neill, Brenda et al. « Freedom of religion, women's agency and banning the face veil: the role of feminist beliefs in shaping women's opinion » (2015) 38:11 Ethnic and Racial Studies 1886

Pauwels, Anne. « Linguistic Sexism and Feminist Linguistic Activism » dans Janet Holmes and Miriam Meyerhoff, dir, *The Handbook of Language and Gender*, Oxford, Blackwell, 2004, 550

Phillips, Anne. « Religion: Ally, Threat or Just Religion? » (2009) 5 United Nations Research Institute for Social Development 35

Plaskow, Judith. « We Are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion » (1993) 12:1/2 *Spirituality and Religions* 9

Pyong Gap Min, « The structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States » (1992) 26:4 *International Migration Review* 1381

Quirion, Dominique. « Spatialisation du sacré et cohabitation interreligieuse dans l'espace montréalais » (2011) 77 *Études d'histoire religieuse* 85

Razack, Shereneh. « The 'Sharia Law Debate in Ontario: The Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture » (2007) 15 *Feminist Legal Studies* 3

Robert, Marie-Pierre. « Des crimes religieux : aux confluent du droit pénal et de la liberté de religion » (2009) 50:3/4 *Les Cahiers de droit* 663

Roberts, Julian V. et Doob, Anthony N. « Race, Ethnicity, and Criminal Justice in Canada » (1997) 21 *Ethnicity, Crime and Immigration : Comparative and Cross-National Perspectives* 469

Rasheed Ali, Saba et al., « A Qualitative Investigation of Muslim and Christian Women's Views of Religion and Feminism in Their Lives » (2008) 14:1 *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 38

Saris, Anne. « La gestion de l'hétérogénéité normative par le droit étatique » dans Paul Eid, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier, dir, *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 141

Scharffs, Brett G. « The Role of Judges in Determining the Meaning of Religious Symbols » dans Jeroen Temperman, dir, *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff, 2012, 35

Seol, Kyoung Ok et Lee, Richard M. « The Effects of Religious Socialization and Religious Identity on Psychosocial Functioning in Korean American Adolescents From Immigrant Families » (2012) 26:3 *Journal of Family Psychology* 371

Sévigny, Éric. « L'articulation des droits : égalité des sexes et liberté de religion au Québec » (2012) 3 *Revue Phares* 13

Smithey, Shannon Ishiyama. « Religious Freedom and Equality Concerns under the Canadian Charter of Rights and Freedoms » (2001) 34:1 *Revue canadienne de science politique* 85

Sossin, Lorne. « God at work: Religion in the workplace and the limits of pluralism in Canada » (2009) 30 *Comparative Labour Law & Policy Journal* 485

Stopler, Gila. « "A rank usurpation of power"-The role of patriarchal religion and culture in the subordination of women » (2008) 15 *Duke J. Gender L. & Pol'y* 365

Stuart, Alison. « Freedom of Religion and Gender Equality: Inclusive or Exclusive? » (2010) 10:3 *Human Rights Law Review* 429

Taillon, Patrick. « Entre « non-intervention » et « non-domination » : la conception de la liberté mise en avant par la Cour suprême du Canada » dans Louise Langevin et al., *L'affaire Bruker c. Marcovitz : variations sur un thème*, (2008) 49 :4 *Les Cahiers de droit* 686

Talpade Mohanty, Chandra. « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses » (1984) 12/13: 2 *Boundary* 333

Tillich, Paul. « The Religious Symbol » (1958) 87:3 *Daedalus* 3

Vatz Laaroussi, Michèle. « La tension tradition-modernité chez les femmes immigrantes : un construit ethnocentrique excluante ? » dans Andrea Martinez et Michèle Olivier, dir, *La tension tradition-modernité : Construits socioculturels de femmes autochtones, francophones et migrantes*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2001, 99

Village, Andrew, Francis, Leslie J. et Brockett, Adrian. « Religious affect among adolescents in a multi-faith society: the role of personality and religious identity » (2011) 32 *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education* 295

Weinstock, Daniel. « Beyond Objective and Subjective: Assessing the Legitimacy of Religious Claims to Accommodation » (2011) 6:2 *Les ateliers de l'éthique* 155

Wiles, Ellen. « Headscarves, Human Rights and Harmonious Multicultural Society : Implications of the French Ban for Interpretations of Equality » (2007) 41 : 3 *Law & Society Review* 699

Woehrling, José. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », (1997-1998) 43 *McGill L. J.* 325

Woehrling, José. « Quand la Cour suprême s'applique à restreindre la portée de la liberté de religion : l'arrêt *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson colony* » (2009) 45 R.J.T. n.s. 7

Woo, Terry. « Confucianism and Feminism » dans Arvind Sharma and Katherine K. Young, dir, *Feminism and World Religions*, Albany, SUNY Press, 1999, 110

Wortley, Scot. « Hidden intersections: research on race, crime, and criminal justice in Canada » (2003) 35:3 *Canadian Ethnic Studies Journal* 99

Zucca, Lorenzo. « Lautsi: A Commentary on a decision by the ECtHR Grand Chamber » (2013) 11:1 *I•CON* 218

Lois :

Access to Abortion Services, RSBC 1996, c 1

Charte canadienne des droits et libertés, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R.-U.), 1982, c.11

Charte des droits et libertés de la personne, LRQ c C-12

Projet de loi :

P.L. 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*, 1^e sess., 40^e lég., Québec, 2013

Jurisprudence :

A. D. c. J. P., 2004 CanLII 9414 (QC CS)

Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony, 2009 CSC 37

Audmax Inc. v. Ontario Human Rights Tribunal, 2011 ONSC 315

B. (R.) c. Children's Aid Society of Metropolitan Toronto, [1995] 1 RCS 315

Bruker c. Markovitz, [2007] 3 R.C.S. 607

Colombie-Britannique (Public Service Employee Relations Commission) c. B.C.G.S.E.U., [1999] 3 R.C.S. 3

Commission des droits de la personne c. Centre d'accueil Villa Plaisance, [1996] R.J.Q. 511

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Hôpital général juif Sir Mortimer B. Davis, 2007 QCTDP 29

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Laval (Ville de), 2006 QCTDP 17

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse c. Normandin, 2014 QCTDP 8

Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin, [1994] 2 RCS 525

D.A. c. Emanuel, 2012 QCCS 1395

D.A. c. J.H., 2008 QCCS 838 ;

Dahlab c. Suisse, n° 42393/98 (déc), [2001] V CEDH

Dallaire v. Les Chevaliers de Colomb, 2011 HRTO 639

Droit de la famille — 112747, 2011 QCCA 1580

Gabriel c. Directeur de l'état civil, [2005] RJQ 470

Hamel v. RSVP Customer Care Centers (No. 2), 2008 BCHRT 131

Ishaq c. Canada (Citoyenneté et immigration), 2015 CF 156

Law Society of British Columbia c. Andrews, [1989] 1 R.C.S. 143

L. R. c. N. (A.) (13 janvier 1994), Montréal 500-01-003139-927 (CQ)

McIvor v. Canada (Registrar of Indian and Northern Affairs), 2009 BCCA 153

Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, 2006 CSC 6

McKenzie v. Isla, 2012 HRTO 1908

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

R. c. Lavallée, [1990] 1 RCS 852

R. v. Lewis, 1996 CanLII 3559 (BC SC)

R. v. Morgentaler, [1988] 1 RCS 30

R. c. N. (A.), J.E. 94-1185 (C.A.)

R. c. N.S., 2010 ONCA 670

R. c. N.S., 2012 CSC 72

R. v. N.S. (24 April 2013), Toronto (ON OCJ)

R. c. Sannon et Lucien (26 janvier 1998), Montréal 500-01-029708-960 (CQ)

R. c. Sannon, J.E. 2000-219 (C.A.)

R. v. Wagner, 2015 ONCJ 66

Rajeb et Solutions d'affaires Konica Minolta, 2010 QCCLP 5139

Reference re: Section 293 of the Criminal Code of Canada, 2011 BCSC 1588

RJR-MacDonald Inc. c. Canada (Procureur Général), [1995] 3 RCS 199

Ross c. Conseil scolaire du district no 15 du Nouveau-Brunswick, [1996] 1 RCS 825

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

Syndicat de l'enseignement Val-Maska et Commission scolaire de St-Hyacinthe, 2015 CanLII 2216 (QC SAT)

Syndicat Northcrest c. Amselem, 2004 CSC 47

Tremblay c. Daigle, [1989] 2 R.C.S. 530

Watt v. The Abbotsford Times and others, 2009 BCHRT 141

Articles de journaux :

Bélair-Cirino, Marco. « Un grand pas vers l'égalité homme-femme : L'ex-juge de la Cour suprême Claire L'Heureux-Dubé s'inscrit en faux contre l'avis du Barreau sur la charte » *Le Devoir [de Montréal]* (1 février 2014)

Bélair-Cirino, Marco. « Des juristes veulent rectifier les faits » *Le Devoir [de Montréal]* (3 février 2014)

Bertrand, Janette. « Le manifeste des « Janette » - Aux femmes du Québec » *Le Devoir [de Montréal]* (15 octobre 2013)

Boivin, Marie-Claude. « Manque de cohérence » *Le Devoir [de Montréal]* (22 février 2010)

Coleman, Ashley. « 'Born-again' Christian government worker could face hate-crime charges after she was caught on camera throwing coffee and ranting at Muslims praying in a park » *Daily Mail [United Kingdom]* (9 décembre 2015).

Collin, Annie Ève. « Pourquoi j'appuierai la Charte » *Le Devoir [de Montréal]* (18 septembre 2013)

Elkouri, Rima « Le courage de dénoncer » *La Presse* (5 novembre 2014)

Gaedeh, Yolande. « Charte des valeurs québécoises – Laïcité : quatre mises au point essentiel » *Le Devoir [de Montréal]* (13 septembre 2013)

Jourmet, Paul. « Charte de la laïcité : « Indispensable » contre l'intégrisme » *La Presse* (11 janvier 2014)

Nussman Cohen, Debra. « Judith Plaskow is still Standing strong, Twenty Years On » *Forward* (10 juin 2011)

Ouellet, Martin. « Circoncision et viol : Marois refuse de condamner les propos de sa candidate » *Le Devoir [de Montréal]* (14 mars 2014)

Sampson, Ximena. « Le projet de charte passera-t-il le test des tribunaux? » *Ici Radio-Canada* (13 septembre 2013)

Sites internet :

Cair Chicago, « Understanding Modesty – A look at Muslim men » (25 avril 2015), en ligne : Cair Chicago

<http://www.cairchicago.org/blog/2012/04/understanding-modesty-a-look-at-muslim-men/>>

Ontario Women's Justice Network, « Competing Rights: R. v. N.S. 2012, Supreme Court Decides About Right to Wear Niqab While Testifying » (novembre 2013), en ligne: Ontario Women's Justice Network

http://owjn.org/owjn_2009/component/content/article/56-criminal-law/358-competing-rights-r-v-ns-2012>

Rozovsky, Lorne. « The Kippah (Skullcap) », en ligne : Chabad

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/607780/jewish/The-Kippah-Skullcap.htm

Mémoire de l'intervenant, The Muslim Canadian Congress, pursuant to R. 42 of the Rules of the Supreme Court of Canada (SOR/2002-156), en ligne : Asper Center
<<http://www.aspercentre.ca/Assets/Asper+Digital+Assets/David+Asper+Centre/Asper+Digital+Assets/Supreme+Court/R.+v.+NS+Intervener+Canadian+Muslim+Congress.pdf>>