



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Manon Cornellier

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)

GRADE / DEGREE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**L'égalité et l'accommodement des différences:
Le cas de l'arbitrage religieux fondé sur la charia**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Professeur Dimitrios Karmis

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Professeur François Rocher

Professeur Linda Cardinal

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**L'égalité et l'accommodement des différences :
Le cas de l'arbitrage religieux fondé sur la charia**

Manon Cornellier
#3905778

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Dans le cadre des exigences du programme de maîtrise ès arts en science politique

Directeur : le professeur Dimitrios Karmis, Ph.D.

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

©Manon Cornellier, Ottawa, Canada, 2009



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-51641-6
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-51641-6

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

À Angelo

RÉSUMÉ

À la fin de l'année 2003, un avocat ontarien de confession musulmane annonce son intention de créer, comme la loi ontarienne le lui permet, un service d'arbitrage religieux pour trancher des litiges familiaux. L'opposition quasi immédiate de femmes musulmanes déclenche un débat qui durera deux ans et qui gravitera autour d'un enjeu commun aux débats portant sur la reconnaissance des différences religieuses et ethnoculturelles, soit celui des limites aux accommodements demandés. *Quelles sont en effet les limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, surtout lorsqu'il est question de liberté de conscience et de religion et de droit à l'égalité des sexes ?* À travers l'analyse des prises de position sur le recours à l'arbitrage familial fondé sur le droit musulman que publieront quatre quotidiens torontois de décembre 2003 à février 2006, cette thèse tente de cerner les limites normatives envisagées par opposants et partisans du projet. *Opposants et partisans ont-ils tenté de définir certaines limites normatives aux accommodements et quelle place ont-ils accordée au droit à l'égalité des sexes dans la définition de ces limites ? L'hypothèse mise de l'avant est que pour les opposants et partisans du projet ontarien d'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, l'égalité des sexes est devenue un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences, un principe qui a imprégné toutes les positions favorables et défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normatives qui orientent ces positions.* Après une présentation de diverses approches théoriques pertinentes, le premier chapitre décrit le corpus étudié qui comprend les éditoriaux, chroniques, textes d'opinion et lettres parus dans le *Globe and Mail*, le *National Post*, le *Toronto Star* et le *Toronto Sun*. Il présente ensuite l'approche méthodologique retenue, soit une analyse interprétative inspirée de l'approche herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Le second chapitre, plus factuel, clarifie quelques éléments essentiels concernant l'Islam et la charia, la présence musulmane au Canada et le système d'arbitrage ontarien. Il résume aussi les faits entourant la proposition ontarienne de système d'arbitrage fondé sur le droit musulman. L'analyse interprétative se divise en deux grands volets. Le premier, présenté dans le troisième chapitre, met en relief l'importance que tous les camps accordent à l'égalité et combien leur conception de l'égalité des sexes – *de jure* ou substantive – influence leur appui ou opposition à l'arbitrage religieux en droit familial. Le recours à l'argument du respect de l'égalité des sexes semble d'ailleurs s'être imposé comme un critère de légitimité du discours public dans le cadre de ce débat. Le second volet de l'analyse, exposé dans le quatrième chapitre, relève le lien qui existe entre la conception de l'égalité des sexes – formelle ou substantive – et la portée donnée à la liberté de conscience, à la neutralité de l'État, à la capacité de juger de pratiques différentes ou encore à la conformité aux normes majoritaires. Cette analyse, dont certaines limites sont présentées à la fin de la thèse, permet de conclure que le respect de l'égalité des sexes, et non seulement de l'égalité prise dans son sens large, est le nouvel étalon de mesure pour évaluer des demandes d'accommodement, ce qui tend à confirmer la présence croissante de ce droit dans l'édifice des valeurs communes de la société ontarienne.

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette thèse n'aurait été possible sans le soutien indéfectible de mes proches, en particulier de mon conjoint, Angelo Valle. Je ne pourrai jamais le remercier assez. Je suis reconnaissante aussi des encouragements incessants de mes parents et de quelques amies qui, parfois, ont semblé y croire plus que moi. Un merci tout spécial à la professeure Linda Cardinal qui m'a persuadée de choisir ce sujet parmi tous ceux qui m'attiraient. Je ne l'ai jamais regretté car ce fut un long voyage très instructif. Cependant, je ne serais jamais arrivée à bon port sans l'aide de mon directeur de thèse, le professeur Dimitrios Karmis. Je tiens à le remercier de façon toute particulière, lui qui a su avec patience, doigté, intelligence, érudition et générosité m'éviter de longs chemins de traverse où, sans lui, je serais encore égarée. Merci mille fois.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
REMERCIEMENTS	ii
LISTE DES TABLEAUX	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : THÉORIES ET MÉTHODE	
1.1 Introduction	7
1.2 Approches théoriques de l'accommodement des différences	8
1.2.1 Approche libérale	12
1.2.1.1 Individualiste	12
1.2.1.2 Contextualiste intégrationniste	15
1.2.1.3 Contextualiste multiculturaliste	18
1.2.2 Approche républicaine	24
1.2.2.1 Classique	25
1.2.2.2 Modernisée	26
1.2.2.3 Néo-républicaine	27
1.2.3 Approche communautarienne	31
1.2.3.1 Communautarisme libéral	32
1.2.3.2 Communautarisme conservateur	34
1.2.4 Approche féministe	36
1.2.4.1 Féminisme libéral	37
1.2.4.2 Féminisme multiculturel	40
1.2.4.3 Féminisme républicain	43
1.2.5 En résumé	44
1.3 Méthodologie	47
1.3.1 Questions et hypothèse	47
1.3.2 Cas étudié	48
1.3.3 Approche interprétative	52
1.4 Quelques réflexions pour conclure	56
CHAPITRE 2 : LE CONTEXTE GLOPAL	
2.1 Introduction	61
2.2 L'Islam et la charia	61
2.3 Portrait de la présence musulmane au Canada et en Ontario	65
2.4 Historique de l'arbitrage religieux en Ontario et sa place en <i>common law</i>	69
2.5 Le cas de l'arbitrage religieux fondé sur la charia en Ontario	71
2.6 Conclusion	77

CHAPITRE 3 : L'INCONTOURNABLE ÉGALITÉ

3.1 Introduction	78
3.2 La liberté individuelle, l'autonomie et le libre choix	79
3.3 Les frontières du privé	85
3.4 L'influence du féminisme libéral et la conscience aiguë du paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle	91
3.5 L'égalité des sexes comme valeur commune de la communauté politique	101
3.6 Conclusion	108

CHAPITRE 4 : L'ÉGALITÉ, LA RELIGION ET LA COHÉSION

4.1 Introduction	111
4.2 La liberté de conscience et de religion	113
4.3 La neutralité religieuse de l'État : la même loi mais pour qui ?	118
4.4 Le refus du relativisme culturel et religieux : tout n'est pas égal	125
4.5 Quand égalité et conformité se confondent	132
4.6 Conclusion	139

CONCLUSION	141
------------------	-----

CORPUS	158
--------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	175
---------------------	-----

ANNEXES	183
---------------	-----

Annexe 1 : Chronologie des faits entourant le débat ontarien sur l'arbitrage religieux ...	183
--	-----

Annexe 2 : Chronologie de certains événements survenus à l'étranger entre 2003 et 2006 et qui ont pu influencer la perception de l'Islam et de la charia en Ontario.....	186
--	-----

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Le corpus en chiffres	49
--	-----------

INTRODUCTION

À l'automne 2003, un article à la Une du *Globe and Mail*¹ attire l'attention : «Tribunal will apply Islamic law in Ontario» (Jiménez 2003). On y apprend qu'un groupe de musulmans canadiens a mis sur pied un «*judicial tribunal*» qui appliquera la loi musulmane en Ontario pour résoudre des litiges familiaux et civils. On y précise que les sanctions arbitrales devront être maintenues par les tribunaux de la province en autant qu'elles ne contreviennent pas à la *Charte canadienne des droits et libertés*.

Le *Toronto Star* fait écho au *Globe* le lendemain (Scrivener 2003) et fait état des inquiétudes des femmes musulmanes, mais sur le coup, il y a très peu de réactions. Bien des semaines plus tard cependant, le débat commence à se répercuter dans les nouvelles, mené avant tout par des femmes musulmanes ontariennes fortement opposées au recours à l'arbitrage religieux en matière de droit familial (Hurst 2004a).

La controverse durera un peu plus de deux ans et mettra en relief des conceptions variées des limites à respecter en matière de reconnaissance de la diversité religieuse et culturelle, surtout lorsqu'entre en ligne de compte le respect de l'égalité des sexes. Pareil débat était à prévoir pour plusieurs raisons.

¹ Afin d'alléger le texte, les quatre journaux torontois retenus pour cette thèse seront fréquemment identifiés par leur diminutif usuel, c'est-à-dire le *Globe* pour le *Globe and Mail*, le *Post* pour le *National Post*, le *Star* pour le *Toronto Star* et le *Sun* pour le *Toronto Sun*.

Depuis le début des années 1970, la population canadienne n'a cessé de se diversifier sous l'effet d'une immigration croissante et originaire en grande majorité des pays du Tiers-Monde¹. Le mouvement s'est accéléré au cours des dix dernières années alors que le gouvernement canadien s'est fixé des cibles plus élevées en matière d'immigration (CIC 2007). La société canadienne est par conséquent beaucoup plus diversifiée aujourd'hui sur les plans racial, culturel mais aussi religieux (Statistique Canada 2004b, 2005b).

La façon traditionnelle de respecter la diversité religieuse fut de reconnaître la liberté de conscience et de religion, une liberté reconnue de très longue date. Tant que la diversité religieuse coïncidait avec une diversité de cultures ayant de grandes similarités, la liberté de conscience des minorités religieuses se reflétait généralement dans la variété des pratiques adoptées dans les lieux de culte et la sphère privée. La donne a changé depuis une trentaine d'années avec la croissance des communautés de cultures autres que judéo-chrétienne (Statistique Canada 2004b). De plus en plus de demandes d'accommodement religieux ne peuvent être réduites à une demande de respect de la liberté de conscience. La religion est présentée par plusieurs porte-parole des minorités culturelles comme le socle de leur culture et de leur identité auxquelles sont associées des pratiques et règles de vie quotidiennes qu'ils souhaitent perpétuer dans l'espace, non seulement privé, mais public. Certains invoquent volontiers le respect de leur identité pour justifier leurs demandes (Beyer non daté).

¹ Parmi la population immigrante arrivée au Canada avant 1961, seulement 46 390 personnes sur 894 465, soit 5,2%, sont nées à l'extérieur d'un pays européen, des Etats-Unis, de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. Le pourcentage est passé à 23,3% avec la cohorte d'immigrants arrivés entre 1961 et 1970 et a bondi à 55,6% pour la cohorte arrivée entre 1971 et 1980, un pourcentage qui a continué à croître depuis (Statistique Canada 2004a).

Le débat ontarien sur l'arbitrage en droit familial fondé sur la charia survient dans ce contexte. Il est cependant apparu, au fil du débat, que de telles demandes devaient maintenant passer un test supplémentaire pour susciter l'adhésion : ne pas porter atteinte au droit à l'égalité des femmes. L'enjeu était au cœur des échanges, eux-mêmes largement alimentés par une perception négative du traitement réservé aux femmes par l'Islam, perception que la couverture médiatique de certains événements internationaux a pu entretenir, comme le montre la chronologie à l'annexe 2.

À travers une analyse interprétative des textes d'opinion (éditoriaux, chroniques, commentaires, lettres) parus dans quatre grands quotidiens ontariens (*Globe and Mail*, *National Post*, *Toronto Star*, *Toronto Sun*) entre décembre 2003 et février 2006, cette thèse cherche à cerner comment les auteurs ont tenté de concilier certains des principes généralement invoqués, à savoir la liberté de conscience et de religion, la reconnaissance des différences et l'égalité des sexes, et à vérifier la place accordée au droit à l'égalité des sexes parmi les valeurs communes de la société ontarienne.

Le premier chapitre fait, dans un premier temps, un survol des approches théoriques pertinentes – libérales, républicaines, communautariennes et féministes – afin d'identifier les grands thèmes, valeurs et principes qui les sous-tendent et ainsi de tenter de répondre à la question générale suivante : *quelles sont les limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, surtout lorsqu'il est question de liberté de conscience et de religion et de droit à l'égalité des sexes ?* Cet exercice balisera et guidera ensuite l'analyse interprétative des textes étudiés. La deuxième

section du chapitre porte sur les questions auxquelles cette thèse tente de répondre, dont la question spécifique suivante : *dans le cas du débat ontarien sur l'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, opposants et partisans ont-ils tenté de définir certaines limites normatives aux accommodements et quelle place ont-ils accordée au droit à l'égalité des sexes dans la définition de ces limites ?* Mon hypothèse, présentée dans la même section, est que *pour les opposants et partisans du projet ontarien d'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, l'égalité des sexes est devenue un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences, un principe qui imprègne les positions favorables et défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normative qui orientent ces positions.* Ce chapitre se termine par la présentation de l'approche herméneutique dont je me suis inspirée pour procéder à l'analyse et par quelques précisions autour des notions de religion et de vie privée.

Afin d'aider à la compréhension et mettre en contexte les arguments invoqués par les auteurs des articles parus dans les journaux, le second chapitre offre une brève présentation de l'Islam, de la charia, de la présence musulmane au Canada et en Ontario, de l'histoire de l'arbitrage religieux dans la province ainsi qu'un exposé des faits ayant entouré le débat ontarien.

Le troisième chapitre présente le premier volet de l'analyse interprétative. Il met en relief la place occupée par le principe d'égalité dans les différentes prises de position, qu'elles soient pour ou contre l'arbitrage religieux. Ce chapitre montre que la façon de concevoir le respect du droit à l'égalité des sexes – égalité *de jure* ou substantive – influence

considérablement la façon de mettre en valeur d'autres arguments, comme l'autonomie individuelle, la liberté de choix, les limites de la sphère privée et la nécessité de protéger de façon effective le droit à l'égalité des personnes vulnérables au sein d'une communauté. Cependant, peu importe l'agencement choisi, le respect de l'égalité, en particulier celle des femmes, trône au centre de l'édifice, comme si une position, quelle qu'elle soit, ne pouvait être soutenue sans être assortie d'une profession de foi en matière d'égalité et d'un engagement à ne pas mettre en péril les droits des femmes.

Le quatrième chapitre relève que personne n'a mis en doute le respect de la liberté de conscience et de religion. Sa portée, par contre, reste matière à débat. La perception qu'en ont les auteurs est généralement influencée par leur adhésion à une égalité formelle ou substantive. Si un auteur croit que les recours juridiques offerts aux femmes sont suffisants pour assurer la protection de leurs droits, il accepte plus volontiers d'inclure la résolution des questions matérielles entourant un divorce dans les pratiques relevant de la liberté de conscience et de religion et, par conséquent, de permettre que ces questions fassent l'objet d'un arbitrage religieux. À l'inverse, si un auteur juge les recours insuffisants, il affirmera généralement que les enjeux matériels n'ont rien à voir avec la liberté de conscience et de religion et qu'ils doivent être tranchés en vertu du droit de la famille ontarien. Ces positions seront liées aussi à la conception qu'ont les auteurs de la neutralité religieuse de l'État et de l'égalité de tous devant la loi. Pour certains, le traitement égal de tous les groupes religieux signifie le maintien de l'arbitrage religieux pour tous. Pour d'autres, cela exige de l'État qu'il ne sanctionne aucun code religieux et, pour mieux assurer la protection du droit à l'égalité des femmes, qu'il impose le même droit de la famille à tout le monde. La

distinction entre pratique et croyance religieuse amène certains auteurs à dire que le respect de la liberté de conscience et de religion suppose un traitement égal des religions, mais n'oblige pas à juger toutes les pratiques de la même manière, surtout si elles risquent de porter atteinte au droit à l'égalité des femmes. Enfin, ce droit à l'égalité des femmes est souvent présenté comme un facteur de cohésion de la société canadienne, ce qui en mène certains à confondre égalité et conformité, comme le montre la dernière section du chapitre.

En conclusion, cette thèse a établi l'importance du critère d'égalité dans l'évaluation des demandes d'accommodement, en particulier religieux, mais elle fait aussi ressortir combien la notion d'égalité des sexes est devenue la nouvelle aune à laquelle tout se mesure. L'égalité des sexes est maintenant une valeur commune incontournable et non négociable. Il ne suffit plus de voir ce droit inscrit dans des textes juridiques. On veut en voir la manifestation concrète dans la vie quotidienne. Cette thèse se termine toutefois sur des questions qui restent à explorer pour vérifier, par exemple, si la préséance donnée à l'égalité des sexes dans ce débat n'a pas été influencée par le fait que le projet était piloté par des musulmans et par le portrait que les médias ont fait de l'Islam et du traitement réservés aux femmes dans certains pays musulmans.

CHAPITRE 1 – THÉORIES ET MÉTHODE

1.1 Introduction

Les demandes d'accommodements provenant de minorités religieuses suscitent fréquemment des débats publics houleux, surtout si elles semblent destinées à faire accepter une pratique jugée contraire aux valeurs communes de la société d'accueil. La controverse survenue en Ontario autour de l'arbitrage en droit familial fondé sur la charia¹ en a fourni un exemple. Là comme ailleurs, l'enjeu était la possibilité ou non de limiter ces accommodements, sans pour autant enfreindre certains droits fondamentaux.

Se pose donc la question générale suivante : *quelles sont les limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, particulièrement lorsqu'il est question de liberté de conscience et de religion et de droit à l'égalité des sexes ?* Et plus spécifiquement, *dans le cas du débat ontarien sur l'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, opposants et partisans ont-ils tenté de définir certaines limites normatives aux accommodements et quelle place ont-ils accordée au droit à l'égalité des sexes dans la définition de ces limites ?*

Cette thèse cherche à savoir sur quelles bases normatives opposants et partisans jugeaient ce projet de service d'arbitrage. Mon hypothèse est que *pour les opposants et*

¹ Les termes «charia» et «droit musulman» sont indistinctement utilisés au fil de cette thèse lorsqu'il est question du projet d'arbitrage religieux à l'origine du débat. Ce choix reflète le fait qu'à peu près personne, encore moins les promoteurs du projet, ne faisait la distinction entre les deux.

partisans du projet ontarien d'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, l'égalité des sexes est devenue un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences. Ce principe d'égalité des sexes imprègne les positions favorables et défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normatives qui orientent les positions.

La section qui suit passe en revue différentes approches théoriques portant sur l'accommodement des différences et la reconnaissance de la diversité. Cette recension vise à identifier les grands thèmes et principes qui sous-tendent les prises de positions des différents courants de pensée sur la question des limites à l'accommodement des différences. Ce survol permettra de baliser et de guider l'analyse interprétative des textes d'opinion sur la charia parus dans les grands journaux torontois entre décembre 2003 et février 2006. La seconde section de ce chapitre présente les questions et l'hypothèse avancées ainsi que la méthodologie utilisée pour procéder à cette analyse. Pour conclure, quelques précisions seront apportées sur la place de la religion et le concept de sphère privée, deux notions ayant leur importance dans le débat ontarien.

1.2 Les approches théoriques de l'accommodement des différences

La notion d'accommodement des différences ne fait pas l'unanimité, pas plus que les limites qui devraient la baliser. D'où la question générale suivante. *Quelles sont les limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, particulièrement lorsqu'il est question de liberté de conscience et de*

religion et du droit à l'égalité des sexes ? Un plongeon dans l'univers théorique se révèle par conséquent utile pour, premièrement, cerner certains concepts-clé et comprendre comment chaque courant théorique les agence pour en tirer des conclusions différentes. Ainsi la diversité peut se décliner de multiples manières : diversité identitaire, culturelle, religieuse, de mode de vie ou tout ça à la fois. Les objectifs poursuivis par une politique que nous appellerons multiculturelle peuvent par ailleurs aller de l'intégration à la société d'accueil jusqu'au maintien quasi intégral des cultures, en passant par la facilitation de la participation citoyenne. Chaque choix suppose des moyens différents pour arriver à ces fins, allant de l'attribution de droits différenciés à la simple tolérance de pratiques distinctes dans l'espace privé, en passant par l'adoption de mesures législatives pour lutter contre la discrimination. De cette variété d'agencements de concepts et de réponses découle la classification des approches.

Une meilleure compréhension de ces agencements conceptuels aidera, en second lieu, à mieux saisir ceux qui se dessinent derrière les points de vue exprimés dans les textes parus dans les journaux. Ces derniers sont souvent trop brefs pour permettre à leurs auteurs de développer avec précision le cadre théorique qui a pu les inspirer. Les auteurs le laisseront sous-entendre à travers des énoncés furtifs, mais il sera rarement clairement exposé. La recension des approches théoriques vise, dans ce contexte, à faciliter l'identification des conceptions théoriques qui ont pu influencer les différentes prises de positions et ainsi à mieux distinguer ces dernières.

Troisièmement, cette recension vise à mieux saisir les sens variés qui se cachent derrière un même argument. Ainsi, même s'il est fait constamment référence au principe d'égalité, ce dernier peut servir à soutenir des positions divergentes. Il est cependant facile, à première vue, de croire qu'il y a communauté de pensée entre plusieurs auteurs alors que leur désaccord peut être profond. C'est la présence d'autres principes et valeurs qui peut permettre de le détecter. En somme, l'agencement des concepts, même rapidement esquissé, peut servir de révélateur de ce désaccord, d'où la nécessité de comprendre les fondements théoriques qui ont pu influencer ces prises de positions. Le survol des approches théoriques vient du coup appuyer la vérification de l'hypothèse, à savoir que malgré des orientations normatives diversifiées, *l'égalité des sexes est devenue, pour les opposants et partisans du projet ontarien d'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences. Ce principe de l'égalité des sexes imprègne en fait les positions favorables et défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normatives qui orientent ces positions.*

Pour en revenir à la recension des approches comme telle, il faut mentionner qu'aucun des penseurs ne nie l'existence d'un pluralisme de fait dans les sociétés modernes. Les divergences portent sur la manière d'en tenir compte et le spectre est large. Je m'en tiendrai donc aux penseurs qui abordent d'une manière ou d'une autre le concept de limites à l'accommodement des différences minoritaires ethnoculturelles ou religieuses. Je ne m'attarderai pas aux questions touchant les minorités nationales.

On peut distinguer quelques grandes catégories d'approches et de sous-approches dont la subdivision est reliée à la conception que les auteurs ont des droits individuels, de la culture et de l'identité. Il faut mentionner que tous en viennent à invoquer un cadre normatif pour évaluer les demandes d'accommodement et en fixer les limites. Ce cadre, s'il est de portée variable, s'appuie sur un certain nombre de valeurs fondamentales dont l'agencement n'est pas uniforme et est parfois même minimaliste. On peut y retrouver en tout ou en partie les principes de liberté individuelle et d'autonomie, de justice, de respect, de dignité, d'égalité et d'équité. De plus, la grande majorité des auteurs convient que l'égalité réelle ne peut être atteinte sans reconnaître, parallèlement aux droits individuels, l'existence de différences identitaires. On en revient à la question du comment qui est largement influencé par la distinction faite entre identité individuelle et collective.

Il faut aussi noter que la plupart des penseurs sous-problématisent la référence à la religion comme fondement de demandes de reconnaissance identitaire, un élément pourtant présent dans le débat sur l'arbitrage religieux. Quant à la situation particulière des femmes, un autre enjeu central du débat sur l'arbitrage religieux, elle attire l'attention des penseuses féministes de toutes tendances, mais suscite peu de réflexion approfondie chez les autres théoriciens. Toutes ces approches théoriques ne forment toutefois pas des silos étanches puisque certains concepts cohabitent.

Pour plus de clarté cependant, ces approches seront distinguées l'une de l'autre en suivant la typologie suivante¹ :

- approche libérale ;
- approche républicaine ;
- approche communautarienne.
- approche féministe.

1.2.1 L'approche libérale

L'approche libérale réunit deux grands courants qui sont d'une certaine manière opposés, celui des libéraux individualistes ou classiques et celui des libéraux contextualistes. Dans les deux cas, on reconnaît aux individus le droit de faire leurs propres choix de vie bonne à l'abri de l'interférence d'autrui. La liberté, l'égalité, la justice, l'autonomie sont des valeurs partagées. Le débat commence quand l'accommodement des différences entre en ligne de compte. L'État doit-il ou non en tenir compte ? Les individualistes préfèrent laisser les différences culturelles et religieuses s'exprimer dans la sphère privée alors que les contextualistes, qu'ils soient intégrationnistes ou multiculturalistes, sont ouverts aux mesures d'accommodement, bien qu'ils n'arrivent pas tous à cette conclusion de la même manière.

1.2.1.1 Individualiste

¹ Les noms donnés à la deuxième sous-approche libérale et à la première sous-approche communautarienne ont été inspirés par Karmis (1993). L'approche néo-républicaine pluraliste de James Tully n'a pas été retenue dans cette recension car elle met l'accent sur le processus de négociation et de résolution des conflits autour de la reconnaissance, un enjeu peu présent dans les textes analysés

Les libéraux individualistes ne s'attardent pas vraiment à la question des obligations ou des valeurs civiques au sein de la communauté politique, contrairement aux républicains classiques dont il est question plus loin. Bien qu'ils prônent, par égard au pluralisme de fait des sociétés modernes, une neutralité de l'État face aux conceptions de la vie bonne, l'approche de plusieurs a pour prémisses l'existence de valeurs universelles centrées sur les droits individuels, la liberté et la justice, valeurs qui transcendent les cultures et qui servent de cadre pour juger des demandes d'accommodement. La tolérance, telle que comprise en pensée libérale, oriente leur lecture des questions minoritaires.

Brian Barry (2001) reconnaît que la société britannique est de fait pluraliste, mais il soutient qu'elle l'a toujours été. Selon lui, cela ne crée pas pour autant une obligation de promouvoir cette diversité davantage que l'uniformité. La diversité est le résultat des choix des individus et c'est ce qui en détermine la juste proportion. À son avis, prétendre que le pluralisme suppose l'attribution de droits à des groupes va à l'encontre du libéralisme. De telles demandes doivent être jugées à la lumière, croit-il, de valeurs universelles et non de valeurs culturelles locales.

Barry insiste sur l'existence de ces valeurs universelles, ne serait-ce que la reconnaissance de la valeur égale de tout être humain. Sinon, la notion même de droits fondamentaux ne tient plus, croit-il. Pour appuyer son argument, il cite les textes internationaux, signés par tous les pays et qui dénoncent le génocide ou l'esclavage. Il n'a aucun problème avec l'adoption de mesures destinées à lutter contre la discrimination car

cette dernière est contraire au principe de justice. La non-discrimination est d'ailleurs, selon lui, une valeur universelle qui doit guider les politiques à l'endroit des minorités. Il ajoute cependant que l'exigence de respect des valeurs universelles ne doit pas être à sens unique. «It is hopelessly inconsistent to call upon universal values as the basis for demands on the majority and not to hold minority communities to the same universal standards» (Barry 2001 : 70). Le fondement de l'analyse de Barry reste le respect des droits individuels, mais il ne dit pas comment trancher lorsqu'ils entrent en conflit. Il s'en tient par ailleurs au principe de la tolérance mutuelle plutôt qu'à la reconnaissance des différences car cette dernière est généralement à sens unique, selon lui, c'est-à-dire de la majorité vers les minorités.

Privilégiant lui aussi le principe de tolérance, Christian Joppke (2004) relève une division parmi les penseurs libéraux. Il y a ceux, comme lui, qui remettent en question les prémisses du multiculturalisme et ceux qui font un lien entre celui-ci et le libéralisme. Joppke fait écho à Barry et Giovanni Sartori qui mettent de l'avant un retour aux notions de citoyenneté universelle et de neutralité de l'État face aux identités culturelles. Il évoque aussi Jacob Levy qui souligne que la diversité de fait n'est pas un but que l'État doit poursuivre à travers ses politiques (Joppke 2004 : 238).

Joppke rappelle que la citoyenneté universelle et aveugle aux différences visait précisément à transcender celles, religieuses, à l'origine des guerres de religion du XVII^e siècle (Joppke 2004 : 239). Or, rien ne démontre que cette conception des choses ait perdu de sa validité. Surtout, écrit-il, que

«the hard cultural conflicts, at least with respect to migrants and their offsprings, tend to be religious conflicts. And liberal states have learned to accommodate these conflicts long before ‘multiculturalism’ had arrived – in fact, this is precisely what has made them ‘liberal’ in the first place» (Joppke 2004 : 240).

Comme les autres libéraux individualistes, il préconise un traitement égal des religions, ce qui veut dire, selon lui, les reléguer dans la sphère privée. L’ironie est que certains défenseurs du système d’arbitrage musulman ont utilisé le même argument de traitement égal pour exiger droit de cité.

1.2.1.2 Contextualiste intégrationniste

Ici, l’identité culturelle, présentée comme univoque, sert de pivot aux demandes de droits différenciés ou de reconnaissance. La culture est présentée comme un bien réel car elle offre le contexte sociétal générateur d’options signifiantes pour l’exercice du choix individuel. Le fondement théorique reste donc individuel et non collectif. Si des groupes peuvent bénéficier de la reconnaissance, c’est pour assurer l’égalité, la dignité et le respect de leurs membres. Cependant, ce n’est pas parce que la reconnaissance se justifie dans le cadre d’une quête réelle d’égalité que toutes les cultures peuvent se retrouver dignes de cette même reconnaissance dans le cadre d’une société libérale. Les valeurs fondamentales de cette dernière agissent comme un filtre. On ne parle pas d’universalisme en tant que tel, mais de valeurs communes à toute société libérale. De plus, l’objectif des mesures de reconnaissance est de favoriser l’intégration des membres des minorités et non leur ségrégation.

Will Kymlicka est sûrement le penseur le plus étroitement associé à cette approche depuis qu'il a mis de l'avant une théorie libérale du droit des minorités. Cette dernière ouvre la porte à l'attribution de droits ou statuts à des groupes dans le but d'atténuer la vulnérabilité de leurs membres face aux décisions de la majorité et aux injustices qui pourraient en découler. Ces droits doivent toutefois cohabiter avec les droits individuels. En fait, les droits des groupes sont, dans sa théorie, inévitablement limités par les principes de liberté individuelle, d'autonomie et de justice. Pour soutenir sa position en faveur de droits différenciés, il invoque deux arguments qu'il associe à une défense libérale des droits des minorités : «1) la liberté d'un individu est liée à son appartenance à un groupe national et 2) les droits spécifiques à un groupe peuvent favoriser l'égalité entre les minorités et la majorité» (Kymlicka [1995] 2001 : 104-105).

La culture occupe une place centrale dans son argumentaire car il y a un lien, selon lui, entre, d'une part, la dignité et le respect que les individus ont d'eux-mêmes et, d'autre part, la reconnaissance de leur culture. Selon lui, «les cultures sont [...] dotées d'une valeur, non pas en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais uniquement parce que ce n'est que par l'intermédiaire d'une culture sociétale que les individus peuvent avoir accès à des options significantes» (Kymlicka [1995] 2001 : 124). Il renchérit :

«Pour que des choix individuels chargés de sens soient possibles, il ne suffit pas que les individus aient accès à l'information, possèdent la capacité d'exercer leur réflexion et disposent de la liberté d'expression et d'association. Il faut aussi qu'ils aient accès à une culture sociétale. Les mesures déterminées en fonction de l'appartenance à un groupe qui assurent et facilitent cet accès peuvent donc avoir un rôle légitime à jouer dans le cadre d'une théorie libérale de la justice» (Kymlicka [1995] 2001 : 125).

Il définit une culture sociétale comme une culture «qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée» (Kymlicka [1995] 2001 : 115). Il distingue les minorités nationales des minorités polyethniques, distinction qui entraîne des solutions différentes pour chacune (Kymlicka [1995] 2001 : 24). Dans le cas des groupes ethniques, formés d'individus issus de l'immigration, les droits accordés pour protéger et appuyer certaines pratiques visent à atténuer la vulnérabilité des membres de ces communautés et à faciliter leur intégration. On parle davantage de ce qu'il appelle des «protections externes», c'est-à-dire destinées à gérer la relation entre groupes. Kymlicka estime que la théorie libérale préconise ce genre de solutions alors qu'elle ne peut justifier ce qu'il appelle des «contraintes internes» qu'un groupe serait autorisé à imposer à ses membres. La raison de cette opposition est que ces contraintes ont pour effet de porter atteinte aux principes fondamentaux du libéralisme à la base de sa propre théorie (Kymlicka [1995] 2001 : 59-63).

Par conséquent, les demandes venant de groupes antilibéraux peuvent être refusées sur la base des principes fondamentaux d'une société libre et démocratique. «Bref, une perspective libérale se fonde sur la *liberté au sein* du groupe minoritaire et sur l'*égalité entre* les groupes minoritaires et majoritaires» (Kymlicka [1995] 2001 : 218).

Dans le principal ouvrage exposant sa théorie, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités* ([1995] 2001), Kymlicka ne traite pas d'éventuels conflits entre liberté de conscience et égalité des sexes, ni spécifiquement des demandes de

reconnaissance fondées sur la religion, comme ce fut le cas avec l'arbitrage religieux¹. Il précise simplement que si la tolérance doit avoir des limites, ces dernières ne doivent pas être arbitraires. Elles doivent découler des principes constitutionnels fondamentaux. Quant à sa critique des contraintes internes, elle se limite aux mesures formelles. Il néglige d'aborder la question des contraintes internes informelles qu'une protection externe pourrait renforcer. Il l'a reconnu plus tard dans un échange avec Susan Moller Okin (Kymlicka 1999). Il a alors convenu de la nécessité de prendre en compte la situation des membres plus vulnérables d'une communauté afin de mieux protéger leur liberté individuelle et leur autonomie. Il ne dit toutefois pas comment.

1.2.1.3 Contextualiste multiculturaliste

Cette approche se caractérise par une conception hétérogène de l'identité culturelle et des communautés. Les auteurs de ce groupe adoptent comme prémisse que les identités culturelles sont multiples et que les communautés minoritaires, y compris religieuses, ne sont pas monolithiques. On estime par conséquent que d'autres facteurs que l'identité peuvent aider à déterminer la justesse des demandes de reconnaissance ou de droits différenciés. Les valeurs libérales servent de référence, mais ne sont pas le seul critère. Une grande importance est accordée aux circonstances sociales, morales, culturelles et historiques et une place est

¹ Il a abordé le cas ontarien dans le cadre d'une conférence donnée en 2005 et dont il est fait état plus loin dans cette thèse. Kymlicka y réitérait la nécessité pour les groupes de reconnaître les fondements libéraux des accommodements, mais notait qu'on faisait face à deux débats en un, le premier portant sur l'arbitrage lui-même et le second, sur la capacité des leaders musulmans de reconnaître les fondations libérales des mesures d'accommodement. À son avis, ce cas n'était pas un problème d'accommodement lié au multiculturalisme, mais bien le résultat d'un système d'arbitrage déficient (Kymlicka 2005).

faite à la culture de la société d'accueil. La reconnaissance d'un groupe ethnoculturel ou religieux peut donc être à géométrie variable afin de tenir compte du contexte, du pluralisme interne du groupe et des libertés individuelles de ses membres. Pour ces auteurs, il n'y a pas d'incompatibilité entre les principes libéraux et l'appui à la diversité culturelle et identitaire.

Joseph H. Carens est un des principaux penseurs de ce courant, lui qui a fait de l'examen du contexte le pilier de son approche théorique, dans son ouvrage *Culture, Citizenship, and Community : A Conceptual Exploration of Justice as Evenhandedness* (2000). Il se distingue de Kymlicka par son rejet du concept de culture sociétale et de la vision univoque de la culture qui s'y rattache.

«It [culture sociétale] rests implicitly upon a monocultural understanding of the relationship between politics and culture that impedes rather than enhances the quest for a multicultural conception of citizenship. Finally, it homogenizes culture, obscuring the multiplicity of our cultural inheritances and the complex ways in which they shape our contexts of choice» (Carens 2000 : 56).

De plus, le concept de culture sociétale mis de l'avant par Kymlicka semble présenter les cultures sociétales comme des silos étanches, sans égard pour ce que les groupes peuvent avoir en partage.

«What is missing here is [...] the importance of the shared political culture and identity constructed by people living together in a political community even when they speak different languages and possess different cultural identities. [...] in a multicultural state, politics cannot be only about what goes on within a societal culture. It must also be about what goes on between societal cultures. [...] Moreover, it would be a mistake to assume that an individual's relation to the state is (or should) always be mediated through the institutions of her societal culture. There are some rights and duties that individuals possess (and should possess) as citizens of the state, not as members of a societal culture» (Carens 2000 : 67).

Partant de là, Carens analyse l'enjeu des accommodements des différences culturelles d'un tout autre angle que Kymlicka. Selon lui, il peut arriver que les principes d'égalité et de liberté exigent de mettre en doute une demande de droits différenciés. L'évaluation sera toutefois influencée par le contexte de la demande, l'ampleur du phénomène et la conception de la justice. Pour lui, l'examen du contexte est une façon d'aller au-delà de la théorie et de laisser jouer les jugements intuitifs. Il estime que toute société démocratique et libérale doit respecter certains principes fondamentaux (liberté de parole, de religion et ainsi de suite), mais précise que leur interprétation peut varier.

Il accorde une attention particulière aux principes de justice et d'équité, principes qui éclairent la plupart des jugements qu'il porte. Il distingue bien les deux notions. La première suppose, selon lui, de ne pas se mêler de culture ou d'identité par respect pour l'égalité et la liberté de l'individu. La seconde, par contre, exige, pour traiter les gens avec justice, de tenir compte de leur situation réelle. Cela veut dire prendre en considération l'histoire, la taille, les intérêts du groupe et l'existence d'un contexte de choix véritable, et non seulement formel, pour ses membres. L'équité exige de tenir adéquatement compte de toutes les différences, y compris celles internes au groupe, et d'évaluer l'impact d'un accommodement sur les libertés et l'égalité de ses membres.

Carens est un des rares auteurs à porter une attention particulière aux demandes d'accommodement culturel inspirées par la religion, plus précisément la religion musulmane. Il note que plusieurs des débats les plus houleux autour du multiculturalisme survenus dans les États libéraux d'Amérique du Nord et d'Europe, très majoritairement de tradition

chrétienne, tournaient autour de valeurs et pratiques associées à des religions pratiquées par des communautés minoritaires (Carens 2000 : 70).

Il concentre son attention sur les immigrants musulmans dont les demandes suscitent de nombreuses discussions autour de la citoyenneté et des principes libéraux. Selon lui, l'équité exige d'examiner ce qu'il y a de similaires entre les cultures et pratiques religieuses et ce qui pourrait être considéré comme moralement problématique. En somme, chaque demande doit être jugée à son mérite et de façon contextuelle. Il ajoute :

«there is an alternative model of democracy that simply requires that people listen and engage with each other. To treat other people with respect – which is a requirement of deliberative democracy – does not necessarily require that one suspend one's own commitments or distance oneself from one's own identity» (Carens 2000 : 143).

À ceux qui voudraient exclure d'emblée les demandes à caractère religieux, il rappelle que la conception initiale de justice a des racines chrétiennes et toute rhétorique, même séculière, peut être abusive. Il reconnaît que des demandes de nature religieuse peuvent être incompatibles avec celles d'une citoyenneté démocratique, quand le but est de remodeler la sphère publique aux dépens des autres conceptions religieuses ou morales. Mais il souligne que cela peut être vrai pour toutes les confessions religieuses.

Il est à noter que bien qu'il dise être guidé avant tout par les principes de justice et d'équité, Carens est prêt à faire un accroc en ce qui a trait au respect des droits des femmes puisqu'il croit que le principe d'autonomie va de pair avec la reconnaissance d'une sphère privée que l'État n'a pas à réglementer, en particulier la sphère familiale. Son argument est qu'aucune société ne traite parfaitement les femmes et qu'on ne peut demander aux minorités

d'en faire davantage que soi-même. «At a minimum, then, any liberal democratic state will have to leave untouched some beliefs and practices that conflict with gender equality» (Carens 2000 : 145). Il précise cependant que la reconnaissance des différences doit se faire dans le respect de la liberté de religion, ce qui laisse supposer ici une hiérarchisation implicite des droits. Carens refuse en effet de faire du respect de l'égalité des sexes une condition d'approbation de toute mesure d'accommodement qui touche la sphère familiale, laissant ainsi la porte ouverte à des atteintes aux droits des femmes. Il présente en revanche comme incontournable le respect de la liberté de conscience et de religion. Ce traitement différent de ces droits équivaut à établir une hiérarchie dont le sommet est occupée par la liberté de religion.

Le Britannique Bhikhu Parekh insiste lui aussi sur la prise en compte du contexte, mais ne défend pas un ensemble précis de valeurs. Il relève que ces dernières peuvent évoluer et varier d'une société à l'autre sous l'effet du contact entre cultures majoritaire et minoritaires. Il convient qu'une société multiculturelle ne peut manquer d'être confrontée à des conflits entre certaines pratiques minoritaires et les valeurs majoritaires et qu'elle ne peut, sous couvert de tolérance, tout accepter. Elle a même le devoir, dit-il, d'élever sa voix pour s'opposer à des pratiques jugées immorales et «to safeguard the integrity of its own moral culture» (Parekh 2000 : 264). La désapprobation ne peut cependant équivaloir à la condamnation automatique. Un examen critique de ses propres valeurs et de chaque cas s'impose. La question est de savoir comment trancher et sur quelles bases.

Il suggère, comme point de départ à la discussion interculturelle, de se référer à ce qu'il appelle les valeurs publiques opératoires d'une société : «The constitutional, legal and civic values represent society's public culture, give shape and substance to its inevitably vague conception of the good life, and constitute what I have called its operative public values» (Parekh 2000 : 269). Il explique qu'une société a besoin, pour fonctionner et survivre, d'un accord minimal autour de valeurs et pratiques capables de guider la conduite des affaires collectives. Peu importe comment ces valeurs se sont imposées, elles deviennent avec le temps une sorte de trame morale qui est reprise dans les diverses institutions. Il s'agit dans ce cas, dit-il, de valeurs minimales publiquement pertinentes pour la conduite de la vie individuelle. On les retrouvera traduites en règles constitutionnelles et juridiques, mais aussi en normes civiques :

«Since the operative public values represent the shared moral structure of society's public life, they provide the only widely acceptable starting point for a debate on minority practices. [...] When a minority practice offends against them, it invites disapproval. However, that is not a reason to disallow it. The practice forms part of the minority way of life, and society owes it to its minority to explore what the practice means to it, what place it occupies in its way of life, and why it considers it valuable. Furthermore, the operative public values are not themselves beyond criticism and change» (Parekh 2000 : 270).

Comme les valeurs publiques opératoires peuvent varier d'une société à l'autre, Parekh ne se prononce pas sur l'importance de respecter des droits ou libertés particuliers, bien que toute son analyse s'appuie sur l'expérience britannique et son cadre de valeurs libérales.

Parekh désigne son approche comme une «theory of intercultural evaluation» (théorie de l'évaluation interculturelle) (2000 : 292). Il s'agit d'une évaluation contextuelle «in the sense that it occurs within the context of a particular political community whose operative

values provide both its starting point and constant frame of reference» (2000 : 292). Les limites aux demandes d'accommodement ne sont donc pas figées, mais mouvantes, balisées par certaines valeurs de la communauté politique. Ces demandes sont aussi jugées en tenant compte du contexte culturel, historique et social actuel du groupe minoritaire et de l'ensemble de la communauté politique.

1.2.2 L'approche républicaine

Cette approche se décline de différentes façons, mais tous les courants qui la composent ont en commun de lier intimement les notions de droits individuels et de citoyenneté, celle-ci comprise comme l'égalité de droit assortie d'obligations civiques au sein de la communauté politique. Ce sont les citoyens qui sont égaux devant la loi, pas des individus aux identités diverses et surtout pas les groupes qui ne sont généralement pas reconnus. Les différents courants républicains se distinguent d'ailleurs par le traitement que chacun réserve aux différences ethnoculturelles et religieuses.

Jeremy Jennings (2000) a tenté d'établir, à partir du cas français, s'il est possible de réconcilier les principes républicains traditionnels et la reconnaissance de la diversité ethnoculturelle et religieuse. La question fait l'objet de débats en France car, note-t-il, la laïcité a perdu sa justification première – la résistance à l'hégémonie de l'Église catholique – et son modèle de citoyenneté n'a plus le caractère intégrateur recherché. Les nouveaux exclus sont en grande partie les enfants nés de parents immigrants, plusieurs se tournant vers la religion comme lieu d'appartenance. Jennings ne fait pas mention du néo-républicanisme qui

sera abordé à la suite de deux des courants français qu'il identifie : le républicanisme classique et le républicanisme modernisé.

1.2.2.1 Classique

Le républicanisme classique, inspiré du rationalisme universaliste des Lumières, insiste sur la laïcité, le caractère privé de la religion et de l'expression des différences, l'égalité des citoyens et la totale adhésion des immigrants aux droits et devoirs associés à la citoyenneté républicaine. Pour les penseurs classiques, comme Régis Debray, les buts de la république – égalité et liberté – transcendent les particularismes (Jennings 2000 : 585). Le caractère intégrateur ou assimilationniste de l'idéal républicain est souligné par Emmanuel Todd. Il réproche le modèle anglais de multiculturalisme où le «différentialisme de race» a remplacé le «différentialisme de classe» (Jennings 2000 : 586). Le multiculturalisme et la reconnaissance officielle des différences ne sont rien de moins que du tribalisme et une descente vers la balkanisation de la société, aux yeux des républicains classiques, dont Alain Finkielkraut (Jennings 2000 : 587). Pour ce courant, «multiculturalism is [...] un-French. It sanctions unequal rights. It countenances communities closed in upon themselves. It places culture before politics, groups before individuals» (Jennings 2000 : 589). C'est la recette pour une «France babélisée», selon Christian Jelen (Jennings 2000 : 589). Il n'est donc pas question d'accommodement ici.

1.2.2.2 Modernisée

Le républicanisme modernisé est, selon Jennings (2000 : 589) associé avant tout à Dominique Schnapper. Fidèle au républicanisme classique, elle évoque une république composée d'une communauté de citoyens, d'une nation strictement politique et non ethnique. Par conséquent, l'homogénéité culturelle n'est plus une condition de cohésion. «En revanche, ce qui est une condition nécessaire de l'existence de la nation, soutient Schnapper, c'est que des citoyens partagent l'idée qu'il existe un domaine politique indépendant des intérêts particuliers et qu'ils doivent respecter les règles de son fonctionnement» (Schnapper 1994 : 44). Elle ajoute plus loin que «la nation se définit par son ambition de *transcender par la citoyenneté des appartenances particulières*, [...] de définir le citoyen comme un individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières, en deçà et au-delà de toutes ses déterminations concrètes» (Schnapper 1994 : 49).

Elle se distingue des républicains classiques lorsqu'elle précise que l'homogénéité culturelle n'est pas une condition de cohésion et lorsqu'elle reconnaît explicitement l'importance pour l'individu de voir sa «dignité» collective respectée. Pour cette raison, elle soutient que les citoyens ont le droit de cultiver leurs particularismes, non seulement dans leur vie privée, mais aussi sociale. Elle précise toutefois que ces mêmes particularismes ne peuvent servir à la création d'une identité politique reconnue dans l'espace public. La communauté politique reste celle des citoyens. De plus, ne peuvent être acceptées des traditions et des façons de faire contraires aux règles démocratiques et à certains droits fondamentaux.

«Les valeurs du domaine privé [...] ne sauraient à long terme être contradictoires avec celles qui fondent les pratiques de la vie publique sans remettre en cause le projet national. Le respect de l'état de droit – ou le 'patriotisme constitutionnel' – n'est pas compatible avec toutes les traditions culturelles. L'égalité politique s'inspire d'une philosophie de l'individu, 'citoyen à part entière'. Les principes selon lesquels fonctionne le domaine public – l'idée de l'égalité et de la dignité essentielles de chacun des citoyens – reposent sur des valeurs, qui peuvent être jugées incompatibles avec certaines formes de cultures traditionnelles, par exemple celles qui prennent leur source dans l'inégalité de statut entre hommes et femmes» (Schnapper 1994 : 142).

Schnapper est donc très claire. La reconnaissance, même limitée qu'elle envisage, ne peut porter atteinte à l'égalité des sexes. Elle ne précise toutefois pas si, en cas de conflit, ce droit à l'égalité devrait ou non avoir préséance sur la liberté de conscience. Elle convient de l'existence d'accommodements entre l'État et les groupes religieux, mais fait une précision qui a sa pertinence dans le débat sur l'arbitrage religieux.

«Il faut que les individus admettent qu'il existe un domaine public unifié, indépendant, au moins dans son principe, des liens et des solidarités religieux, claniques et familiaux et qu'ils respectent les règles de son fonctionnement. Il faut, par ailleurs, que l'égalité de dignité de chacun, qui fonde la logique de la nation démocratique, ne soit pas contredite par des inégalités de *statut* dans les autres domaines de la vie sociale, en particulier dans le droit personnel» (Schnapper 1994 : 141-142).

1.2.2.3 Néo-républicaine

Jennings ne s'attarde pas aux penseurs anglo-saxons qui, depuis la fin du XXe siècle, offrent de nombreuses pistes de réflexion sur le républicanisme. Plusieurs d'entre eux ont contribué à un regain d'intérêt pour ce courant parfois appelé néo-républicain : Quentin Skinner, Michael Sandel, Philip Pettit et d'autres, certains plus volontiers associés au courant communautarien. Philip Pettit se distingue en fondant sa théorie du républicanisme sur la

notion de liberté comme non-domination, un principe qui, selon lui, doit guider les actions de la république, ses institutions, ses lois et sa culture civique.

Il soutient d'ailleurs que cette conception est celle traditionnellement défendue par les républicains. Elle a cependant cédé le pas au XVIII^e siècle à la conception plus libérale de liberté comme non-interférence (Pettit [1997] 2004 : 11). Pettit attribue cette désaffection à la réalisation par la classe dominante de l'époque que la poursuite de la liberté comme non-domination impliquait une transformation radicale de la société, à savoir l'extension aux femmes et aux ouvriers du statut de citoyens égaux (Pettit [1997] 2004 : 188).

Pettit oppose sa vision à celle des tenants de la liberté comme non interférence. Selon lui, être libre ne se limite pas à ne pas subir une interférence arbitraire, mais bien à ne pas y être vulnérable. La domination, rappelle-t-il, est «le fait de vivre à la merci d'un autre, d'avoir à vivre d'une façon qui nous expose à des maux que cet autre est en position de nous infliger arbitrairement» (Pettit [1997] 2004 : 22). Il cite plusieurs exemples dont celui d'une femme qui, sans subir l'interférence d'un conjoint bienveillant, peut y être vulnérable si ce même conjoint a le pouvoir d'interférer sur ses choix. «Être non libre ne consiste pas à être contenu dans l'action [...], écrit-il. Être tel, c'est bien plutôt de subir une emprise arbitraire : être soumis, autrement dit, à la volonté potentiellement capricieuse ou au jugement idiosyncrasique d'un autre» ([1997] 2004 : 22). O, la liberté comme non interférence tolère les rapports de domination qui persistent dans certains milieux, dont la famille, en autant que personne ne fasse usage ou si peu de ce pouvoir ou encore qu'il y ait eu consentement contractuel à cette domination. Pour Pettit, la conclusion d'un contrat mutuellement consenti

ne rend pas la relation de domination plus acceptable et il déplore cette doctrine car elle suppose que le libre consentement peut légitimer la domination.

Son insistance sur le caractère arbitraire d'une interférence est cruciale car, contrairement aux libéraux, il conçoit qu'il puisse y avoir des interférences acceptables, c'est-à-dire celles non arbitraires d'un État voué à la promotion de la liberté comme non-domination. «Par ses initiatives, cet État peut restreindre le champ des choix possibles accessibles aux individus au même titre que les obstacles naturels, sans que cette contrainte puisse être assimilées à une forme de domination» (Pettit [1997] 2004 : 14). L'exercice du pouvoir d'un tel État doit cependant viser le «bien-être et la vision du monde du public» (Pettit [1997] 2004 : 82) et non de ceux qui détiennent le pouvoir. Il doit aussi être ouvert à la contestation et à la dissidence. Si ces conditions sont respectées, la limitation qui peut découler des lois «se justifie parce qu'elle rend possible globalement une plus grande liberté et un plus grand bonheur» (Pettit [1997] 2004 : 94).

À son avis, cet idéal de non-domination intègre les revendications d'égalité et d'équité puisqu'il exige la prise en considération de chacun. Son approche n'est toutefois pas uniquement individuelle, la liberté comme non-domination étant, selon lui, un idéal communautaire, c'est-à-dire à la fois un bien social et un bien commun. Un bien social parce que sa réalisation suppose qu'un groupe d'individus partagent des attentes institutionnelles et agissent intentionnellement de concert. Bien commun parce qu'il «ne peut être augmenté ou diminué pour certains membres d'un groupe sans l'être en même temps pour les autres» (Pettit [1997] 2004 : 160).

Il insiste sur le fait que la domination ne s'exerce pas au hasard. Un individu y est vulnérable parce qu'il appartient à «une classe de vulnérabilité significative ou plusieurs d'entre elles», à savoir le genre, la race, le statut économique, le handicap, l'orientation sexuelle et ainsi de suite (Pettit [1997] 2004 : 162). Les politiques atomistes ne suffisent pas pour promouvoir la liberté comme non-domination. Cela requiert des politiques «articulées, non seulement au niveau des individus, mais également au niveau des griefs et des revendications du groupe» (Pettit [1997] 2004 : 164). Il ne dit rien cependant sur la façon de résoudre les conflits possibles entre les revendications de classes de vulnérabilité différentes, le genre et la religion, par exemple. À son refus d'une vision atomiste s'ajoute son refus d'une égalité simplement formelle. La quête de liberté comme non-domination ne peut espérer avancer, dit-il, «parmi des individus qui ne seraient pas disposés à adhérer tant à la perspective d'une égalité substantielle qu'à celle d'une solidarité communautaire» (Pettit [1997] 2004 : 166).

Selon lui, l'idéal de liberté comme non domination est un idéal féministe et sa promotion peut donner à l'État les raisons et la capacité de répondre aux aspirations multiculturelles. Et pour que les femmes ou les personnes membres d'une culture minoritaire puissent jouir de cette liberté, l'État doit s'assurer qu'elles aient des ressources adaptées à leur situation (Pettit [1997] 2004, 190). Ces moyens, qui peuvent être juridiques et institutionnels, doivent leur permettre de se mobiliser pour se protéger contre les interférences arbitraires potentielles.

1.2.3 L'approche communautarienne

Les différents courants communautariens accordent une importance inégale aux droits individuels, mais ils ont en commun de se préoccuper du fonctionnement, de l'affirmation et de la survie des communautés. Cependant, ils se distinguent des républicains par la place centrale qu'ils accordent à la culture, à l'histoire, aux pratiques et aux traditions des communautés, ce qui exclut toute notion d'universalisme de valeurs. La communauté n'est pas que politique mais historique, culturelle, porteuse de traditions. Le communautarisme conservateur se concentre sur la préservation de la culture majoritaire ou, à l'opposé, de toutes les cultures. Dans ce dernier cas, il adopte une position relativiste à l'égard de la culture et des valeurs afin d'assurer la préservation des cultures minoritaires, ce qui peut conduire à la défense d'une forme de ségrégation communautaire. Le communautarisme libéral, pour sa part, affiche son attachement à de nombreux principes fondamentaux du libéralisme.

Un autre élément important et central de l'approche communautarienne est la conception de la formation de l'identité. Reprochant aux libéraux individualistes une vision de l'individu comme sujet désincarné définissant son identité de façon autonome, les communautariens soulignent que l'individu est aussi le fruit de sa socialisation et du contexte de cette dernière, d'où l'importance à accorder à la communauté :

«La liberté et l'identité de l'homme ne sont pas des caractéristiques ontologiques données de la personne, caractéristiques qu'il lui suffirait de mettre en oeuvre. Au contraire, ce qui donne sens à l'existence, ce sont les contenus substantiels qui tissent l'histoire propre de chacun et ces contenus, bien entendu, sont déjà inscrits dans la culture. Ils précèdent

donc l'individu et déterminent la manière dont il pourra définir son identité et exercer sa liberté» (Berten et al. 2002 :15).

1.2.3.1 Communautarisme libéral

Le communautarisme peut intégrer des éléments de libéralisme et Charles Taylor s'inscrit dans ce courant qu'on pourrait appeler communautarisme libéral (Karmis 1993).

Karmis le décrit ainsi :

«Un communautarisme libéral comme le sien montre deux traits distinctifs majeurs et étroitement liés. Premièrement, il étend le statut moral au lien identitaire qui unit les individus d'une même communauté. Deuxièmement, il favorise une définition des droits individuels fondamentaux qui soit contrebalancée par un certain nombre de mesures, négatives et positives (devoirs civiques), en vue d'assurer le maintien et la vitalité de l'identité collective en question. Ces traits caractéristiques reposent essentiellement sur la thèse de la construction sociale de l'identité individuelle» (Karmis 1993 : 89-90).

Pour Taylor, résume Karmis, l'exercice de l'autonomie exige un type particulier de société dont la culture et les institutions encouragent «l'acquisition d'une identité 'libérale'» (Karmis 1993 : 90) et offre un contexte de choix. Taylor distingue les libertés fondamentales de celles qui peuvent être limitées dans le cadre d'objectifs collectifs jouissant d'un large et profond appui. Il cite entre autres les politiques de protection linguistique au Québec (Taylor [1992] 1994 : 80-81). Dans ce contexte, les communautés historiques gagnent un statut moral.

Taylor lie l'exigence de reconnaissance à la nécessité, pour la dignité et l'estime de soi d'un individu, de voir son identité respectée et reconnue de façon égale. Il présente la

formation de l'identité comme un processus dialogique et continu entre soi et les autres. L'égalité des droits et responsabilités de tous les individus est une première forme publique de reconnaissance de la dignité de chacun, explique-t-il. Mais la notion moderne d'identité suppose aussi la reconnaissance de la différence, de ce qui distingue un individu ou un groupe, distinction autrefois ignorée, bien souvent au profit de la culture majoritaire et au prix de mesures discriminatoires. La politique du traitement uniforme ne tient plus. Serge Audier résume ainsi la pensée de Taylor : «C'est au sein d'une collectivité où les identités peuvent accéder à la reconnaissance publique que l'identification de chacun à la communauté globale peut se trouver consolidée» (Audier 2004 : 102-103).

Taylor soutient toutefois, en ne faisant référence qu'à l'Islam orthodoxe, que «le libéralisme n'est pas un terrain possible de rencontre pour toutes les cultures, mais il est l'expression politique d'une variété de cultures – tout à fait incompatibles avec d'autres» (Taylor [1992] 1994 : 85). Taylor rappelle que le libéralisme est un «rejeton» du christianisme. «Tout cela pour dire que le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète. Le libéralisme est aussi un credo de combat» (Taylor [1992] 1994 : 85-86). Il doit donc, dit-il, savoir où s'arrêter en matière de reconnaissance. Un équilibre doit être trouvé et il y voit un défi.

Taylor n'est pas prêt à conclure, sans analyse, que toutes les cultures sont d'égale valeur ou que toutes les «cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains» (Taylor 1994 :90). Tirer aveuglément cette conclusion serait faire preuve de condescendance

à l'endroit des cultures différentes, dit-il. À son avis, il s'agit plutôt d'une «présomption d'égale valeur» devant servir de point de départ à un processus de compréhension réelle de la culture de l'autre et de vérification de l'hypothèse initiale. Il ne s'agit pas d'examiner la culture de l'autre à travers la lorgnette de nos propres idées préconçues, prévient-il, mais de chercher à fusionner les horizons, comme le propose Hans-Georg Gadamer, «à travers de nouveaux vocabulaires de comparaison» (Taylor [1992] 1994 : 91). Ainsi, poursuit Taylor, «si – et quand – nous trouvons pour finir un appui positif pour notre présomption initiale, c'est sur la base d'une compréhension de ce qui constitue la valeur qu'il nous était impossible d'avoir au départ. Nous avons partiellement atteint le jugement en transformant nos critères» ([1992] 1994 : 91-92).

1.2.3.2 Communautarisme conservateur

À l'opposé du communautarisme libéral de Taylor, que Kymlicka dit tourner vers l'avant (Kymlicka 2002 : 271), on trouve ce qu'on pourrait appeler le communautarisme conservateur. Peu de penseurs universitaires se revendiquent de ce courant. C'est avant tout un discours tenu par des groupes et des communautés. Kymlicka (2002 : 271-273) parle pour sa part de communautariens rétrogrades, qui se divisent en deux camps. Il y a d'abord les nostalgiques que le déclin des institutions sociales chagrine. Ils rêvent d'un retour à certaines traditions pour assurer la cohésion de la société. Leur préoccupation va vers la culture majoritaire, la diversité leur semblant déjà trop poussée. «Such nostalgic communitarians seek to retrieve a balance between diversity and unity by 'retrieving' a conception of the

common good, and by containing or reducing the sort of diversity that would undermine that common conception of the good» (Kymlicka 2002 : 272).

Le second camp, qu'on pourrait qualifié de ségrégationniste, se fonde sur un puissant relativisme culturel et une conception essentialiste de la culture et/ou de la religion pour défendre la survie de toutes les cultures, y compris celles des communautés minoritaires. Pour ce faire, ils revendiquent des droits différenciés et la non-intervention de l'État dans les affaires d'une communauté. Que ces solutions mettent en péril les droits de certains membres de la communauté ou perpétuent en son sein des pratiques non libérales n'est pas pris en considération. Kymlicka cite en exemple les groupes fortement traditionnalistes, comme les groupes religieux fondamentalistes ou les minorités ethnoculturelles isolées (Kymlicka 2002 : 228).

Dans son ouvrage *La laïcité face à l'Islam*, Olivier Roy offre un exemple de ce communautarisme ségrégationniste lorsqu'il aborde la question du néo-fondamentalisme religieux. Selon Roy, les néo-fondamentalistes, qu'ils soient chrétiens, juifs ou musulmans,

«présupposent une homogénéité sociale [...], tout en ignorant les inégalités socio-économiques; la question de la différence des sexes est par contre primordiale et constitue la seule vraie différenciation sociale, à laquelle s'ajoute la frontière entre incroyants et croyants, puisqu'on ne partage pas de culture non religieuse avec ses concitoyens» (Roy 2005 : 127).

Roy note que les néo-fondamentalistes demandent une chose à l'État : qu'il s'abstienne d'intervenir dans les façons de faire des membres de leurs communautés. Qu'il les laisse porter leurs signes religieux, se nourrir selon leurs préceptes et ainsi de suite. Le

néo-fondamentalisme, poursuit Roy, «s'adresse à l'individu qui décide explicitement de mettre sa vie sous le signe exclusif du religieux, et qui pour cela rompt avec l'environnement majoritaire». (2005 : 131) C'est le retour à la secte ou à la communauté mais volontaire, formée de croyants, qui se replie d'une certaine manière sur elle-même.

Le communautarisme conservateur offre deux voies opposées pour définir les limites aux accommodements. Les rétrogrades présentent la culture majoritaire comme la référence et prônent l'assimilation. Leur vision laisse peu de place à l'accommodement des différences. Les ségrégationnistes, pour leur part, cherchent généralement à assurer la perpétuation de leur propre culture et préconisent, pour y arriver, la survie de toutes les cultures et pratiques. La notion d'accommodement est alors poussée à son extrême. On ne conteste pas les valeurs majoritaires, mais on estime qu'une minorité ethnoculturelle ou religieuse doit avoir le droit, en son sein, de perpétuer ses propres valeurs, qu'elles coïncident ou non avec celles de la majorité. L'égalité et l'autonomie du groupe face à la culture majoritaire a préséance sur les droits individuels des membres du groupe.

1.2.4 L'approche féministe

La réflexion théorique sur le multiculturalisme a tardé à se pencher sur les effets potentiels des mesures d'accommodement sur les droits et la situation des femmes membres des communautés minoritaires. On semblait tenir pour acquis que le respect des différences offrait liberté et sécurité à tous les membres du groupe, relève Ayelet Shachar (2007). La première vague de critiques féministes survient à la fin des années 1990. D'abord menées par

des penseuses libérales, ces critiques se diversifient rapidement. Shachar identifie trois grands courants : l'approche féministe libérale, l'approche féministe postcoloniale et l'approche féministe multiculturaliste, dont elle-même se revendique (2007 : 117). (Deux de ces approches seront examinées plus loin.) Malgré leurs différences, ces courants se concentrent presque tous sur deux éléments essentiels : la remise en question de l'effet positif des mesures d'accommodement pour tous les membres du groupe et la mise en relief des luttes et relations de pouvoir au sein du groupe autour de la définition de ses traditions et de son identité (Shachar 2007 : 115).

Selon Shachar, il est maintenant généralement reconnu, tant chez les décideurs que les penseurs, qu'il peut exister une tension entre le respect de la diversité culturelle et la protection des droits des femmes, bien que beaucoup de questions restent encore sans réponse. Elle cite entre autres la pertinence ou non de hiérarchiser les droits et la définition du rôle de l'État vis-à-vis du groupe et de ses membres, des enjeux que divisent les différents courants féministes (Shachar 2007 : 116).

1.2.4.1 Féminisme libéral

Susan Moller Okin est la représentante la plus connue de la critique féministe libérale du multiculturalisme, surtout depuis la publication de son ouvrage *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, paru en 1999. Okin tend à présenter les valeurs libérales comme des valeurs universelles et elle n'hésite pas à en hiérarchiser certaines. Elle donne ainsi préséance à l'égalité des sexes lorsque vient le temps de déterminer la légitimité des demandes de droits

différenciés faites par des groupes ethnoculturels et religieux. Elle apporte ainsi une nuance qui a sa pertinence dans le débat sur la charia, puisque les femmes musulmanes se sentaient les premières visées. Okin soutient en effet qu'aucun droit différencié ne peut être accordé à un groupe dont les idées et les pratiques vont à l'encontre de l'égalité entre hommes et femmes.

Selon elle, l'idée d'accorder à des groupes des droits et un certain pouvoir sur leurs membres va en général à l'encontre de la valeur libérale de base, à savoir la liberté individuelle. Elle déplore aussi que beaucoup de penseurs du droit des minorités tendent à voir les minorités comme des tous homogènes, sans clivages internes, et à ignorer le principal lieu de transmission de la culture et des traditions, à savoir la sphère privée. Or, soutient-elle, le but principal de la plupart des cultures, qu'elle dit majoritairement patriarcales, est de permettre le contrôle des femmes par les hommes, en particulier en ce qui a trait à la reproduction, la sexualité et les relations sociales. Et ce contrôle se passe généralement de façon informelle dans la sphère privée (Okin 1999 : 13-22).

Aux dires d'Okin, «liberalism's central aim [...] should be to ensure that every human being has a reasonably equal chance of living a good life according to his or her unfolding views about what such a life consists in» (Okin 1999 : 119). Par conséquent, la majorité a, au moment d'attribuer des droits à une minorité, une responsabilité particulière à l'endroit des membres plus vulnérables de ce groupe, surtout si le droit accordé risque d'accentuer les inégalités au sein du groupe. Selon elle, «what we need to strive toward is a form of multiculturalism that gives the issues of gender and other intragroup inequalities their due – that is to say, a multiculturalism that effectively treats all persons as each other's moral

equals» (1999 : 131). Elle affirme que la plupart des demandes venant de groupes ethnoculturels et religieux visent des domaines touchant particulièrement les femmes, comme le droit familial. Et ces demandes sont généralement exprimées par les élites de communautés «more patriarchal than the surrounding cultures» (1999 : 17).

Okin est claire. Elle est ouverte à une politique de la reconnaissance en autant que cette dernière soit balisée par la protection de la liberté individuelle et par la préséance accordée au respect de l'égalité des sexes. Elle précise qu'il faut s'assurer que les femmes aient voix au chapitre (1999 : 24). Elle juge d'ailleurs nécessaire d'évaluer à quel point une culture est patriarcale (1999 : 21). Cela amènera Okin à soutenir, au prix de moultes critiques, que cela peut même militer en faveur de la disparition de certaines cultures minoritaires. Elle écrit :

«In the case of a more patriarchal minority culture in the context of a less patriarchal majority culture, no argument can be made on the basis of self-respect or freedom that the female members of the culture have a clear interest in its preservation. Indeed, they *might* be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct [...] or, preferably, to be encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women – at least to the degree to which this value is upheld in the majority culture» (Okin 1999 : 22-23).

De l'avis de Shachar, l'approche d'Okin a pour effet de dépolitiser l'identité collective, d'adhérer de façon trop stricte à la séparation entre l'Église et l'État, au point de privilégier ce dernier, et de ne reconnaître aux femmes membres de communautés minoritaires aucun pouvoir de contestation interne ou de définition de leur propre culture. Cette critique du féminisme libéral d'Okin est fort représentative du féminisme multiculturel.

1.2.4.2 Féminisme multiculturel

Ce courant se distingue de plusieurs manières du féminisme libéral. Il traite d'abord les femmes comme porteuses à la fois de droits et de cultures. La culture n'est cependant pas conçue comme homogène, ni essentialiste. Sa conception est politique et influencée par le contexte social, précise Shachar (2007 : 126). Elle-même reprend à son compte l'idée de Kymlicka voulant que la culture offre un cadre intelligible pour guider nos choix et donner un sens à notre identité et à notre appartenance. Elle souligne cependant la possibilité d'appartenances multiples et de rapports inégaux au sein d'une même culture.

Les féministes multiculturalistes ne préconisent pas la disparition de certaines cultures ou la réduction de l'influence religieuse. Elles militent plutôt pour l'adoption de processus qui favorisent, au sein des communautés, l'ouverture et l'accès des femmes aux processus de prise de décisions et d'interprétation des traditions (Shachar 2007 : 128). Elles insistent aussi sur l'importance de l'action étatique «in shaping, through law and institutional design, the context in which women can achieve their claims for equality vis-à-vis the group or fellow citizens outside their community» (Shachar 2007 : 128).

Shachar, qui porte une grande attention aux demandes d'accommodement culturel fondées sur la religion, a elle-même contribué de façon toute particulière à la réflexion sur ces mécanismes institutionnels et l'impact des mesures d'accommodement sur les femmes membres de communautés minoritaires (Shachar 2001). Elle constate que certaines de ces

mesures bien intentionnées peuvent avoir un effet négatif sur les membres plus vulnérables du groupe, les privant en partie de leurs droits civiques. C'est ce qu'elle appelle le «paradox of multicultural vulnerability» et qu'on pourrait traduire par paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle (Shachar 2001 : 3). Selon elle, une société juste doit protéger les droits fondamentaux des individus et encourager le développement de leurs capacités tout en combattant la marginalisation des minorités.

Comment concilier cela dans un domaine comme le droit de la famille, cible même de l'arbitrage religieux? Shachar relève que ce sont surtout les tenants du «reactive culturalism» (2001 : 11), en particulier religieux, qui revendiquent des pouvoirs dans ce domaine. Il s'agit de minorités qu'on peut assimiler aux communautariens conservateurs ségrégationnistes puisque ce «reactive culturalism» suppose, explique-t-elle, «a strict adherence to a group's traditional laws, norms, and practices as part of an identity group's active resistance to external forces of change, such as secularism or modernity» (Shachar 2001 : 35).

Le droit de la famille représente un enjeu particulier pour les minorités car il est étroitement associé à l'idée de préservation culturelle, explique-t-elle. C'est à travers les règles gouvernant le mariage, le divorce, la garde des enfants et les droits successoraux qu'un groupe établit ses règles d'appartenance, définit ses frontières et assure sa préservation. Selon elle, la distinction faite par Kymlicka entre contraintes internes et protections externes ne suffit donc pas car elle ne tient pas compte des effets pervers que peuvent avoir certaines protections externes qui légitiment les structures de pouvoir inégalitaires au sein du groupe.

Dans le cas du droit familial, une simple délégation de pouvoir sans pouvoir d'intervention de l'État peut avoir pour effet de renforcer l'interprétation conservatrice des règles et traditions et de solidifier la position de certains leaders, souvent au détriment des droits des femmes qui perdent leur recours de citoyennes. Si, au contraire, le groupe n'a aucun pouvoir en matière de droit familial et que l'État contrôle tout, les droits des femmes seront généralement protégés, mais la communauté perdra des outils pour assurer sa perpétuation.

Shachar croit qu'il y a moyen de protéger les droits civiques des femmes sans priver le groupe minoritaire d'un certain pouvoir de définition de ses frontières et sans conclure que les femmes y seront inévitablement victimes de leur culture. La solution qu'elle propose est un modèle de gouvernance partagée, où le groupe et l'État mettent en oeuvre des volets différents du droit familial, de manière à permettre aux membres du groupe de contester les règles internes sans tout perdre au change. Bref, ne pas avoir à choisir entre leurs droits ou leur culture. Shachar appuie le principe de la reconnaissance des différences et les accommodements pouvant permettre à un groupe de maintenir ce qu'elle appelle son *nomos*, à savoir «the normative universe in which law and cultural narrative are inseparably related» (Shachar 2001 : 2). Elle accorde une grande importance aux droits des femmes, mais ne hiérarchise pas ces droits. Elle se limite à suggérer des moyens pour éviter de leur porter atteinte. Son modèle de gouvernance hybride, où l'État et la communauté se partagent le pouvoir, reflète la conviction des féministes multiculturalistes qu'un monopole juridique de l'État n'est pas toujours le meilleur outil de protection des droits des femmes (Shachar 2007 : 139).

1.2.4.3 Féminisme républicain

Aucun auteur ne se présente comme féministe républicain et Shachar n'en fait pas état, mais on peut voir des accents féministes dans certaines prises de position de Schnapper et une conciliation des pensées républicaine et féministe dans la théorie de Pettit. Dans les deux cas, l'égalité politique s'étend à tous les individus, sans égard à leur sexe. Schnapper refuse toute identité politique fondée sur un particularisme. Par contre, elle reconnaît que certaines valeurs, en particulier l'égalité, doivent se refléter dans l'espace privé et ne pas être contredites dans le droit personnel (Schnapper 1994 : 141-142).

Pettit, de son côté, insiste à maintes reprises sur le fait que la poursuite de l'idéal de liberté comme non-domination est indissociable de la recherche d'égalité. Comme on l'a vu plus haut, il considère que c'est l'appartenance à une «classe de vulnérabilité significative» comme le sexe qui fait en sorte qu'une personne est vulnérable à la domination (Pettit [1997] 2004 : 162). Pour cette raison, il croit que la promotion de la liberté comme non-domination exige des politiques publiques prenant en compte, non seulement les besoins des individus, mais aussi les revendications du groupe. Il faut aussi que l'égalité soit substantielle et non seulement formelle (Pettit [1997] 2004 : 166).

Pettit ne se présente pas lui-même comme féministe, mais il décrit son idéal de liberté comme non-domination comme un idéal féministe qui permet à l'État de répondre aux

aspirations des femmes en leur offrant des moyens juridiques et institutionnels de se protéger contre les interférences arbitraires.

1.2.5 En résumé

Y a-t-il donc, de façon générale, *des limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, particulièrement lorsqu'il est question de liberté de conscience et de religion et de droit à l'égalité des sexes ?* Cette présentation des différentes approches en suggèrent plusieurs et offre, par conséquent, une forme de cartographie des concepts qu'on retrouvera repris dans les textes parus dans les journaux.

On peut dire qu'une préférence libérale à saveur individualiste se traduira par la place centrale occupée par la liberté individuelle, l'autonomie, la neutralité de l'État, la protection de la sphère privée, lieu d'exercice de la liberté de conscience. L'accommodement des différences est très limité. On parle surtout de tolérance et de non-discrimination. Une approche libérale contextualiste, en revanche, mettra de l'avant une évaluation des demandes d'accommodement fondée à la fois sur la prise en compte du contexte et d'un ensemble de valeurs fondamentales. Il peut quand même y avoir certaines limites à respecter avant d'attribuer des droits différenciés. Pour les contextualistes intégrationnistes, ce sera le respect des libertés fondamentales des individus. Les contextualistes multiculturalistes seront plus ouverts à un dialogue interculturel sur les valeurs et seront disposés à élargir le contexte

d'évaluation pour y inclure la situation économique, historique et social des communautés minoritaires et de la communauté politique dans son ensemble.

Un penchant républicain pourra se voir dans la mise en valeur du caractère généralement privé de la religion et même de l'identité, de l'insistance sur certains devoirs civiques, la reconnaissance de valeurs fondamentales communes, la séparation de l'Église et de l'État, l'existence d'une seule loi pour tous. Le courant républicain comporte toutefois des sous-approches qui nuancent grandement ces aspects. Si le républicanisme classique est fermé aux mesures d'accommodement de la diversité culturelle, le républicanisme modernisé, lui, n'adhère pas à l'idée d'une culture homogène. Il ne prévoit toutefois pas l'expression des différences ailleurs que dans les sphères privée et sociale. Le néo-républicanisme défendu par Pettit fera de la liberté comme non-domination, son idéal. Ceci ouvre la porte à l'attribution de droits différenciés aux personnes et groupes qui sont plus vulnérables à la domination.

Une influence communautarienne se manifestera par l'importance accordée à la préservation de la tradition et des valeurs de la communauté, elle-même considérée comme le contexte de construction de l'identité. Deux courants s'opposent cependant. Le communautarisme libéral affiche une ouverture à la reconnaissance de la diversité identitaire, tout en respectant la liberté, l'autonomie, la dignité et l'égalité des individus. Le communautarisme conservateur, en revanche, fera appel à l'assimilation à la culture majoritaire, ce qui s'assortit généralement d'un refus des mesures d'accommodement, ou, à l'opposé, flirtera avec la ségrégation communautaire. L'accommodement, dans ce dernier

cas, n'a qu'un but : mettre le groupe minoritaire à l'abri d'interférences extérieures afin qu'il puisse perpétuer ses valeurs, sa culture et ses pratiques. Les droits des membres du groupe ne sont pas une préoccupation.

Une tendance féministe, peu importe le courant, se traduira généralement par une défense indéfectible de l'égalité des sexes, une égalité qu'on veut substantielle et non seulement formelle. À noter, l'importance accordée à l'égalité des sexes varie au sein des différents courants, surtout que la plupart des théoriciens ne se prononcent pas sur la pertinence ou non d'y donner préséance. La tâche revient généralement et presque exclusivement aux théoriciennes féministes qui, toutes écoles confondues, en font un critère incontournable de l'analyse des demandes d'accommodement. D'un point de vue libéral, cela se traduit par une hiérarchisation des droits de manière à mettre l'égalité au sommet. D'un point de vue républicain, par une affirmation du caractère non négociable du droit à l'égalité ou de la liberté comme non-domination. Les féministes multiculturalistes tenteront davantage de concilier le respect de l'identité culturelle et de l'égalité des femmes, mais refuseront de brader cette dernière.

Le fait que ce droit à l'égalité des sexes, somme toute récent, soit pris en compte par des penseurs de toutes les écoles tend quand même à confirmer sa prépondérance croissante dans la réflexion sur l'architecture des droits individuels.

1.3 Méthodologie

1.3.1 Questions et hypothèse

L'articulation des concepts de liberté de conscience, d'égalité des sexes et de reconnaissance des différences offre plusieurs pistes d'interprétation des débats qui ont eu lieu récemment autour des demandes d'accommodement, d'autant plus que la nature de ces dernières tend à changer. Si la liberté de religion a toujours joui d'une grande déférence, la référence de plus en plus fréquente à la religion comme socle identitaire et culturel fait en sorte que les demandes d'accommodement religieux débordent plus souvent sur le terrain de la politique de la reconnaissance (Joppke 2004 : 240).

Il importe par conséquent de voir si les demandes d'accommodements fondées sur des différences religieuses provoquent des interrogations nouvelles en matière de respect des droits minoritaires et des droits individuels. Considère-t-on nécessaire de soumettre les mesures d'accommodement à certaines limites ? Lesquelles ? Est-il possible d'y parvenir sans porter atteinte au respect de la diversité ? Une société d'accueil a-t-elle moralement le droit de définir des limites ? En a-t-elle carrément le devoir pour maintenir sa cohésion ou assurer le respect de sa nature pluraliste, tolérante et démocratique ? Des interrogations qui mènent à la question générale suivante. *Quelles sont les limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, particulièrement lorsqu'il est question de liberté de conscience et de religion et de droit à l'égalité des sexes ?*

Dans le cas du débat ontarien sur l'arbitrage fondé sur la charia, ceux et celles qui se sont prononcés dans les médias torontois souhaitent-ils soumettre l'accommodement à des limites et si oui, de quelle nature? Peut-on percevoir le contour de certaines balises dans leurs prises de position? *Plus spécifiquement, opposants et partisans ont-ils tenté de définir certaines limites normatives aux accommodements et quelle place ont-ils accordée au droit à l'égalité des sexes dans la définition de ces limites ?*

J'avance qu'une très grande majorité des personnes qui se sont exprimées dans les journaux retenus préconisent l'existence de limites à l'accommodement des différences, surtout lorsque cela fait courir un risque au droit à l'égalité des femmes. Plus précisément, ce n'est pas l'ouverture à la différence qui est remise en question, mais bien l'ordre de préséance traditionnellement accordé à certains droits et la façon d'en tenir compte. *Mon hypothèse est que pour les opposants et partisans du projet ontarien d'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, l'égalité des sexes est devenue un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences et que ce principe de l'égalité des sexes imprègne les positions favorables et défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normatives qui orientent ces positions.*

1.3.2 Cas étudié

Pour vérifier cette hypothèse, cette thèse se concentre sur le débat public qui a entouré le projet ontarien d'arbitrage religieux fondé sur le droit musulman. L'analyse

interprétative porte sur 243 éditoriaux, chroniques, textes d'opinions et lettres de lecteurs¹ parus dans les quotidiens *Globe and Mail*, *National Post*, *Toronto Star* et *Toronto Sun*, à partir de la première nouvelle publiée en décembre 2003 jusqu'à l'adoption des amendements à la Loi sur l'arbitrage en février 2006.

TABLEAU 1 : Le corpus en chiffres

	Toronto Sun	Toronto Star	Globe and Mail	National Post	Total
Éditoriaux	3	5	8	3	19
Chroniques	14	14	11	6	45
Opinions	0	9	3	10	22
Lettres	29	52	50	26	157
Total	46	80	72	45	243

Les opinions pour et contre l'arbitrage religieux sont examinées afin de cerner la diversité des arguments normatifs autour du concept de limites à l'accommodement des différences. En tenant compte des arguments des opposants et partisans, il sera possible de voir si la façon d'agencer certains principes (liberté de conscience et de religion, reconnaissance des différences et égalité des sexes) varie en fonction des points de vue.

¹ La distinction entre ces textes est la suivante. Les éditoriaux reflètent l'opinion officielle du journal. Ils sont généralement écrits par l'équipe éditoriale et ne sont pas signés. Les chroniques sont rédigées par des journalistes à l'emploi du journal ou des collaborateurs réguliers et rémunérés. Les textes d'opinion sont proposés contre aucune rémunération par des personnes sans affiliation particulière avec le journal. Les lettres de lecteurs sont soumises gratuitement par les lecteurs et sont généralement publiées dans une section identifiée à cet effet. Elles sont plus courtes que les textes d'opinion.

Si seulement quatre grands quotidiens torontois ont été retenus, c'est avant tout pour des raisons pratiques. Cela ne limite cependant pas la portée de l'analyse. Toronto est la ville la plus importante et la plus multiculturelle de la province, c'est dans cette ville que le débat a fait le plus rage et ces journaux couvrent un large spectre idéologique. De plus, trois d'entre eux (*Toronto Star*, *Globe and Mail*, *National Post*) sont distribués dans toute la province et sont considérés comme des journaux de référence. Il faut toutefois mentionner une limite inhérente à ce corpus, à savoir qu'il est tributaire de ce que les journaux ont bien voulu publier. C'est particulièrement vrai pour ce qui est du courrier des lecteurs. Y a-t-il eu des positions qui ont été passées sous silence ? Impossible de le dire avec certitude.

Ce corpus exclut les débats à l'Assemblée législative et les mémoires et témoignages présentés à Marion Boyd dans le cadre de son étude sur le processus d'arbitrage de l'Ontario et son impact sur les personnes vulnérables¹. Ce choix se justifie de deux manières. D'abord, aucun témoignage n'a été rendu public et les seuls mémoires disponibles sont ceux des groupes qui ont pris l'initiative de les publier. Les débats à l'Assemblée législative sur l'arbitrage fondé sur un code religieux ont fait encore moins de bruit. Je n'ai trouvé aucun article y faisant référence dans les quatre journaux passés en revue.

La seconde raison qui explique le choix de ce corpus est la suivante. L'attention de cette thèse porte sur le débat survenu dans l'espace public tel que l'entend Charles Taylor dans son ouvrage *Modern Social Imaginaries* (2004) :

¹ Pour alléger le texte et faciliter la lecture, les références ultérieures aux travaux menés par Marion Boyd dans le cadre de son étude seront présentées sous le nom de Commission Boyd, une expression souvent utilisée dans le cadre du débat ontarien.

«The public sphere is a common place in which the members of society are deemed to meet through a variety of media : print, electronic, and also face-to-face encounters ; to discuss matters of common interest ; and thus to be able to form a common mind about these. I say ‘a common sphere’ because although the media are multiple, as are the exchanges that take place in them, they are deemed to be in principle intercommunicating» (Taylor 2004 : 83).

C’est dans cet espace public qu’émerge, à certaines conditions, une opinion publique. Il faut, par exemple, que les discussions qui s’y déroulent soient liées entre elles, dit Taylor. Des conditions objectives doivent aussi être remplies, poursuit-il, dont l’existence de «printed materials circulating from a plurality of independant sources» (2004 : 85). Cet espace doit aussi avoir conscience d’être en marge du pouvoir. «It is supposed to be listened to by power, but it is not itself an exercise of power. Its in this sense extrapolitical status is crucial», écrit Taylor (2004 : 89).

Contrairement à l’Assemblée législative, un des lieux de l’exercice du pouvoir politique, ou encore à la Commission Boyd, mise sur pied par le pouvoir exécutif, les journaux offraient une arène de débats en marge de celles occupées ou mises en place par les pouvoirs politiques. Ils avaient en quelque sorte ce caractère extrapolitique mentionné par Taylor. La pluralité des journaux a aussi permis l’expression d’une diversité de points de vue qui, une fois écrits, ont le mérite de rester accessibles. Le corpus choisi répond donc aux conditions posées par Taylor pour parler d’un espace public d’où peut émerger une opinion publique.

1.3.3 Approche interprétative

L'approche méthodologique choisie en est une d'analyse interprétative. Elle s'appuie sur la recension des approches énumérées plus tôt, recension qui a permis de mettre en lumière certains concepts-clés utilisés pour soutenir des limites normatives aux mesures d'accommodement. Ces outils théoriques faciliteront la compréhension et l'interprétation du débat ontarien sur l'arbitrage familial fondé sur le droit musulman et aideront ainsi à répondre à la question spécifique de cette thèse.

La démarche suivie est largement inspirée de l'approche herméneutique de Hans-Georg Gadamer. Ce dernier se défend de proposer une méthode de compréhension scientifique, préférant parler d'attitude ou d'«art de comprendre» (Gadamer [1960] 1996 : 287). Cette attitude exige d'être conscient de sa position historique comme interprète, de s'ouvrir à l'objet d'étude, en acceptant de remettre en question ses préjugés, pour en arriver enfin à une compréhension nouvelle, à une «fusion des horizons» (Gadamer [1960] 1996 : 328). L'objectif de l'interprète est d'en arriver à dépasser ses préconceptions et anticipations pour mieux percevoir les différents niveaux de sens des positions analysées.

Le processus d'analyse suggéré par Gadamer exige d'abord de se situer soi-même par rapport au sujet, pour pouvoir interpréter et comprendre. Le point de départ de ma propre démarche pourrait se résumer ainsi. Comme citoyenne, je me suis sentie interpellée par plusieurs demandes d'accommodement faites au cours des dernières années – je pense au port du hijab et du kirpan à l'école, par exemple – mais je ne l'ai jamais été autant que par le

projet d'arbitrage religieux en droit familial. Jamais je n'aurais pensé qu'un tel projet puisse être possible. En tant que femme, féministe, Québécoise, mais aussi personne ouverte à de généreux accommodements, j'avais intuitivement le sentiment que là, ça allait franchement trop loin. Les femmes se sont battues pour que le droit familial ne soit plus du domaine privé et devienne un volet du droit public. J'avais l'impression qu'on nous invitait à un recul. J'ai alors appris que contrairement au Code civil québécois, qui ne permet pas l'arbitrage en droit familial, la *Common Law*, elle, l'autorise depuis toujours en Ontario.

L'affaire n'était ni simple, ni limpide. Les enjeux s'entrecroisaient, les principes invoqués aussi. Tout était matière à débat : la place de la religion dans l'espace public, la séparation de l'Église et de l'État, la préséance donnée à la liberté de religion, l'importance nouvelle donnée à l'égalité des sexes, le concept d'autonomie personnelle. Cependant, contrairement au port du hijab et du kirpan, on ne demandait pas d'accommoder un individu ou une pratique personnelle, mais d'accommoder une communauté et son code de nature religieuse.

La question du multiculturalisme m'intéresse depuis longtemps, et bien avant l'irruption de cette controverse, je partageais la préoccupation de plusieurs auteurs à l'égard de la cohésion autour de valeurs fondamentales communes. Par contre, je n'arrivais pas à être d'accord avec ceux qui poussaient l'argument jusqu'à refuser l'ouverture à l'autre. La conciliation des différences m'a toujours paru essentielle.

Étant donné mes positions de départ, l'analyse interprétative posait un défi, mais offrait aussi une promesse, celle de me remettre en question, en autant que j'acceptais de jouer le jeu. L'approche de Gadamer exige cette mise en jeu, sans pour autant demander à l'interprète de se nier lui-même. Ce dernier doit se laisser interpeller par les textes et tenter d'y trouver un point de rencontre entre son horizon et celui des textes. C'est notamment pour faciliter ce processus que la recension des approches théoriques a été faite. La plupart des textes publiés, en particulier les lettres des lecteurs, sont brefs et leurs orientations ne peuvent être cernées au premier coup d'oeil. Ils ne sont pas toujours très explicites, ni très élaborés non plus, d'où l'utilité de cette recension pour situer ces prises de position dans des cadres normatifs plus larges.

Il ne s'agit pas de juger les textes, mais de les interpréter, d'identifier les valeurs et principes exprimés pour finalement les comprendre autrement et ensuite en tirer des conclusions, sans me laisser aveugler par mes propres préconceptions. Gadamer insiste sur l'ouverture à l'altérité et, dans un débat sur l'accommodement des différences, c'est particulièrement essentiel. Pour cette raison, il importe davantage de tenter de saisir le sens des interventions que de partir à la chasse aux signes précis que permettrait une approche plus quantitative d'analyse de contenu.

J'arrive avec une perspective qui m'est propre, avec des racines et une histoire qui m'influencent. Il ne s'agit pas de me mettre entre parenthèses, mais d'être consciente de mon bagage, d'être prête à le mettre en question à la lumière des textes (Gadamer 1996 : 81). Gadamer parle beaucoup des préjugés (préconceptions ou précompréhensions) dont

l'interprète est porteur, mais il utilise ce terme dans un sens différent de celui communément utilisé, puisque sans connotation péjorative. Selon lui, il existe deux types de préjugés : «les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension*» (Gadamer [1960] 1996 : 320). L'interprète doit chercher à les distinguer en les mettant en jeu à travers le dialogue avec le texte. Pour Gadamer, cela va jusqu'à l'interrogation du sens des concepts et des mots utilisés.

Il ne s'agit pas d'en venir à adhérer aux opinions exprimées, qui restent celles des auteurs, mais d'être consciente des préjugés pouvant me mener à des erreurs d'interprétation et de ceux pouvant faciliter ma compréhension. Pour y parvenir, il faut accepter la possibilité que les textes dégagent une signification ou une compréhension différente de ce qui m'est normalement familier et que, par conséquent, j'accepte alors de tester la validité de mes préconceptions. Dans le cadre du débat sur l'arbitrage religieux, la probabilité est forte de croiser des arguments peu familiers car les discussions portaient sur l'adoption d'un code religieux étranger à la tradition constitutionnelle canadienne. De plus, l'Islam est souvent méconnu et la charia, source de malentendus. Ainsi, dans une perspective gadamérienne,

«Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, dès que l'on comprend, on comprend autrement» (Gadamer [1960] 1996 :318).

Le débat sur l'arbitrage religieux a démarré dans la controverse et la polarisation a vite pris le dessus. Avec un peu de recul et en écoutant mieux ce que chacun avait à dire, on pourra peut-être détecter de nouvelles balises pour guider les futurs débats du genre qui ne manqueront pas de surgir en contexte de pluralisme croissant.

1.4 Quelques réflexions pour conclure

Pour conclure et compléter la réflexion théorique entreprise dans la deuxième section de ce chapitre, une attention particulière mérite d'être portée à la façon d'aborder la religion et à la manière de définir la sphère privée. Ces deux concepts ont été au cœur du débat ontarien et s'y retrouvaient intimement liés. Cela est facile à comprendre. L'objectif du projet ontarien était d'avoir recours à un code religieux pour trancher des litiges familiaux dans le cadre d'un système privé de règlement des différends autorisé par l'État. Il était donc possible pour défendre ou attaquer le projet d'invoquer la liberté de conscience et de religion ou encore le caractère privé des conflits familiaux. Selon qu'on adopte une orientation ou une autre, ces arguments peuvent mener à des conclusions très différentes en matière de limites normatives à l'accommodement.

Lorsque les théoriciens parlent de religion, tous n'adoptent pas la même perspective. Même chose lorsqu'il est question de la division entre les sphères publique et privée. Dans le premier cas, on peut aborder le sujet sous l'angle de la liberté de conscience ou encore du marqueur identitaire. Dans le second, le degré d'étanchéité souhaitée entre les sphères publique et privée déterminera le degré d'immunité accordée à la cellule familiale face à l'interférence étatique.

Prenons d'abord le cas de la religion. Elle est étroitement associée à l'apparition du premier droit individuel, celui de la liberté de conscience. En fait, elle en est la raison. Les

disputes religieuses et le désir de pacification qui en découle favorisent, dès le XVI^e siècle, l'émergence du principe de tolérance et conduiront certains à défendre le principe de liberté de conscience individuelle (Lecler 1955). Suivra une volonté de séparer l'État et l'Église pour donner au pouvoir politique l'autorité sur les choses terrestres. La Réforme, en établissant que le croyant peut parler directement à Dieu sans l'intercession du pape ou du clergé, a aussi accordé à l'individu une nouvelle importance, une autonomie dans l'exercice de sa conscience (Todorov 2006 : 53). «Au point de départ donc, [le mot] 'individu' n'est que le nom du cadre permettant de sauvegarder l'expérience religieuse des intrusions du pouvoir politique» (Todorov 2006 : 54). Le concept d'individu et de liberté individuelle – de conscience en particulier – formeront les fondations de la pensée libérale et des Lumières. L'exercice de la religion devient affaire individuelle et privée.

De nos jours, cependant, la religion n'est plus envisagée uniquement sous l'angle de la liberté de conscience. Les croyances sont devenues des sources d'identité, «ce qui signifie simultanément une autre manière de les habiter intérieurement et une autre manière de les revendiquer extérieurement» (Gauchet 1998 : 121). Selon Marcel Gauchet, la religion devient ainsi plus «intraitable» :

«La croyance s'argumente et se discute. L'identité ne cherche pas à convaincre, en même temps qu'elle est imperméable à l'objection. Elle n'est pas animée de l'intérieur par une conviction qui vise à s'imposer. En revanche, elle est intransigeante, vis-à-vis de l'extérieur, sur le chapitre de la reconnaissance» (Gauchet 1998 : 132-133).

Pour leur part, Kymlicka et Norman soulignent que la référence identitaire suscite des inquiétudes croissantes : «The underlying logic of modern identity claims, it is said, make

compromise, tolerance, and deliberation particularly difficult to achieve» (2000 : 16). Daniel Weinstock est aussi de cet avis. Il relève la difficulté que posent les revendications fondées sur l'identité, qu'elles soient de nature religieuse ou non, dans la recherche de compromis. La recherche du compromis est une part importante de la délibération démocratique et ces demandes, par conséquent, nuisent même à ce processus. «Premièrement, note Weinstock, la notion d'identité est rhétoriquement et symboliquement très proche de celles d'intégrité et d'estime de soi» (2001 : 240). Cela rend le compromis difficile, tout comme le «caractère monolithique du concept d'identité» (2001 : 241) et son caractère non négociable. Toujours selon Weinstock,

«Alors que nos valeurs et nos préférences représentent des ensembles aux éléments distincts et comportant des zones grise, nos *identités*, au sens où le terme est employé tant dans les débats publics qu'en philosophie politique, constituent un tout dans lequel il est impossible de déceler des parties ou des gradations» (2001 : 242).

Historiquement, la défense de la diversité de pratique religieuse s'appuyait sur le respect de la vie privée, rappelle Okin ([1991] 1998). Or, même si la nature des demandes a changé, cela reste la conception dominante des théoriciens, ce qui nous amène à la seconde précision, à savoir la distinction entre la sphère privée, à l'abri d'interférences injustifiées de l'État, et la sphère publique, lieu de son action. Ce sont essentiellement les penseuses féministes qui remettent en question ce cloisonnement. Il y a bien chez les autres quelques nuances, mais un seul se distingue vraiment : Pettit qui, en présentant la liberté comme absence de domination, se retrouve à justifier la prise en compte de la situation des femmes dans la sphère privée. Le maintien par les théoriciens de la distinction privé-public n'est pas anodin ni sans conséquence, comme l'explique Anne Phillips :

«When political theorists cast the veil of deep privacy over relations in the domestic sphere, this makes it much easier for them to perform the sleight of hand that turns the innocent-sounding 'individual' into a synonym for 'male head of household'. It also enables them to presume that arguments about equality or justice do not apply to the relationship between wife and husband or between parent and child» (Phillips 1998 : 7).

La distinction entre les sphères privée et publique est une notion centrale de la pensée politique occidentale depuis le XVIIIe siècle, rappelle Okin ([1991] 1998). Or, dit-elle, cette distinction permet aux penseurs «to ignore the political nature of the family, the relevance of justice in personal life, and, as a consequence, a major part of the inequalities of gender» ([1991] 1998 : 118). En rangeant la vie familiale dans la sphère privée, à l'abri de l'ingérence de l'État, les théoriciens soustraient à l'examen les rapports intra-familiaux et le contrôle exercé par certains membres sur d'autres. Pour Okin, la supposée neutralité qui sous-tend ce choix théorique n'en est pas une. Elle reflète en fait la culture et les pratiques sociales d'une société patriarcale.

Pour Okin, refuser cette distinction et soumettre la cellule familiale à l'examen permet de mettre en lumière et d'analyser «the multiple interconnections between women's domestic roles and their inequality and segregation in the workplace and between their socialization in gendered families and the psychological aspects of their subordination» ([1991] 1998 : 123). La famille est lieu de relations de pouvoir qui ne peuvent être analysées sans égard à ce qui se passe au niveau économique et politique, dit-elle.

L'importance accordée au caractère identitaire de la religion et la définition donnée à la sphère privée peuvent donc déterminer où quelqu'un trace la ligne en matière de limites à

l'accommodement des différences. Cela peut aussi influencer sur l'importance accordée à un droit plutôt qu'à un autre quand ceux en jeu sont la liberté de conscience et de religion, l'égalité des sexes et la reconnaissance des différences.

La perception de la religion comme liberté fondamentale ou marqueur identitaire et le maintien ou non de la séparation entre sphère publique et privée sont des éléments incontournables du débat entourant l'arbitrage religieux. Les deux enjeux s'y entrecroisent puisque la demande de reconnaissance d'un code familial religieux touche directement les rapports hommes-femmes au sein de la famille. Et la présentation de ce code comme central à l'«identité» musulmane rend l'enjeu plus délicat. Cette affirmation sera faite durant le débat en Ontario, non sans contestation, comme on le verra dans le chapitre suivant qui présente les faits et le contexte de cette affaire.

CHAPITRE 2 – CONTEXTE GLOBAL

2.1 Introduction

Le débat qui a entouré l'arbitrage religieux en droit familial a mis en lumière une certaine méconnaissance de l'Islam, de la charia, de la présence musulmane en Ontario ainsi que des règles y gouvernant l'arbitrage des conflits privés. De nombreuses positions s'appuyaient sur des malentendus ou une ignorance de données de base tant religieuses que juridiques. Pour y voir plus clair dans le débat public qui sera analysé aux chapitres 3 et 4, une présentation du contexte général s'impose, ainsi que des faits entourant cette affaire, faits que résume la chronologie à l'annexe 1.

2.2 L'Islam et la charia

L'Islam est, avec le judaïsme et le christianisme, une des trois grandes religions monothéistes d'inspiration biblique. Elle reconnaît parmi ses prophètes Abraham, Moïse et Jésus mais le plus grand, et le dernier selon la foi musulmane, est Mahomet. De son vivant, l'Islam reste une communauté unie, mais quelques années à peine après sa mort en 632, elle se divise en trois grands courants. L'objet du litige ? La succession de Mahomet. Au fil des ans, d'autres fractures apparaissent, alimentées par des divergences politiques, ethniques, philosophiques et théologiques. Il existe deux grandes branches de l'Islam (sunnite et chiite) et une plus petite (khârijite). Les chiites eux-mêmes comptent plusieurs groupes dissidents. Les ismaïliens en sont un et se divisent eux-mêmes entre druzes, nosairis, zaydites et

bahâ'istes. Il existe aussi différentes écoles juridiques. Près de 90 % du milliard de musulmans sont sunnites alors que les chiites représentent environ 10 % des croyants et les khârijites, 1 %. Les chiites, qui ont un clergé, contrairement aux sunnites, sont majoritaires en Iran (95 % de la population), en Irak, en Azerbaïdjan, à Bahrein et au Yémen. Ils constituent une importante minorité dans plusieurs pays, y compris au Liban où ils représentent plus du tiers de la population (Bellinger [1986] 2000).

La foi musulmane trouve sa source dans le Coran, qui est l'enseignement de Mahomet, et dans le Hadith, qui rassemble les moindres faits, gestes et paroles du prophète. Il y a aussi les traditions et la coutume. «Schématiquement, à côté d'un Coran qui est la loi, le Hadith fait figure de jurisprudence» (Bellinger [1986] 2000 : 492). L'Islam distingue les obligations personnelles des prescriptions communautaires, mais prévoit des règles pour chaque aspect de la vie, bien que seulement certaines soient incontournables. Les cinq devoirs du musulman, appelés les «piliers de l'Islam», sont : la profession de foi, la prière rituelle pouvant se répéter jusqu'à cinq fois par jour selon les courants, le jeûne (Ramadan), l'aumône et le pèlerinage à la Mecque. Selon Jean-René Milot, une caractéristique importante de l'Islam est «l'absence de compartimentation entre ce que nous appelons le religieux et le séculier, le temporel et le spirituel» (Milot 1999 : 161). Le modèle de société est celui de «l'*umma*, la Communauté qui englobe l'ensemble de la vie des croyants, ici-bas comme dans l'au-delà» (Milot 1999 : 161).

Qu'en est-il de la charia dans tout cela ? Elle découle du fait que le prophète n'a pas fait de distinction entre la loi religieuse et la loi séculière. À partir du Xe siècle se développe,

sous la forme de normes juridiques, un ensemble de principes spirituels pour guider le croyant dans tous les aspects de son existence. «Toutes les règles de la charia sont censées faire appel à l'intelligence et au coeur du musulman. [La charia] serait donc plus un guide qu'un code» (Bellinger [1986] 2000 : 512). À l'origine comme aujourd'hui, deux conceptions de la charia s'affrontent, l'une doctrinale et l'autre historique. Dans le premier cas, elle est considérée comme un code de vie donné, la source de la loi, alors que dans le second, on la conçoit comme une création humaine réformable (Milot 1999 : 166).

Son application est variable, mais comporte plusieurs règles touchant les femmes. À l'origine, ces règles représentaient un progrès par rapport aux traditions de l'époque, en particulier en matière de polygamie, d'héritage et du pouvoir d'une femme de disposer de son patrimoine personnel. Cependant, remarque Milot (1999), plusieurs de ces pratiques, si elles étaient intégralement appliquées aujourd'hui, iraient à l'encontre des libertés inscrites dans les chartes contemporaines. Ainsi, selon diverses interprétations de la charia, la femme obtient des droits à la mesure de ses obligations, mais l'homme garde une autorité sur elle. Elle peut agir comme témoin, mais il faut deux femmes là où le témoignage d'un seul homme suffit. Une femme hérite, mais seulement de la moitié de ce qu'un homme reçoit. La polygamie est limitée à quatre épouses et l'homme doit les traiter équitablement, mais cette pratique reste admise. La répudiation est assortie de règles atténuant la vulnérabilité de la femme, mais elle est réservée à l'homme. La femme a la garde des bambins sous un certain âge, mais le père obtient la garde dès que les enfants atteignent ce seuil.

On observe toutefois de grandes différences d'un pays à l'autre, qu'il s'agisse du statut accordé aux femmes ou des interprétations données à la charia, une diversité qui divise les musulmans entre eux. Le réseau international Femmes sous lois musulmanes (FSLM), qui a participé à la campagne internationale contre le projet d'arbitrage ontarien fondé sur la charia, résume ainsi la situation:

«Today, most statute laws and even uncodified Muslim laws applied by courts as 'Muslim laws' are derived from an eclectic mixture of provisions from the various Schools. These are added to an acceptance of the principles of modernization (particularly reflected in the need for state regulation of marriage and divorce) and to remnants of customary practices (for example, the refusal of courts in many systems to recognize women's property rights on divorce). In the W&L research, we also found that frequently judges and communities stated that their application of Muslim laws reflected a particular sect (e.g. Maliki or Hanafi laws), even though people of the same sect elsewhere do things differently» (FSLM 2003 : 30).

Ces variations sont avant tout influencées par les cultures locales qui, au fil des siècles, ont déformé la charia pour accommoder des pratiques traditionnelles, note Bellinger ([1986] 2000 : 514). On observe cependant depuis la fin des années 1970, surtout depuis la révolution islamique iranienne, une montée des interprétations littérales de l'Islam, ce qui se traduit par une vision ultraconservatrice de la place des femmes dans la société. Plusieurs pays qui avaient modernisé leur droit après la Deuxième Guerre mondiale réintègrent la charia dans leur code juridique, comme au Nigeria. Dans certains pays, les femmes se voient interdire de conduire, obliger de se couvrir, menacer de lapidation en cas d'adultère, et ainsi de suite.

Il faut, dans ce contexte, faire une brève mention du wahhâbisme, un courant en vigueur en Arabie saoudite et qui, parallèlement au régime iranien, a gagné en influence. Le wahhâbisme est d'origine récente et est indissociable de la naissance du royaume saoudien. Très rigoriste, il considère infidèle tout musulman qui ne se conforme pas aux règles les plus strictes (Bellinger [1986] 2000 : 525). C'est ce courant qui a inspiré Oussama Ben Laden et plusieurs mouvements intégristes. Forts de leur richesse pétrolière, les Saoudiens financent aussi la formation de nombreux imams dépêchés ensuite à travers le monde. Ils soutiennent des écoles, des mosquées et des organismes communautaires qui participent à la propagation de leur vision de l'Islam. On soupçonne que ce serait en partie le cas de l'Institut islamique de justice sociale qui voulait offrir de l'arbitrage en droit de la famille en Ontario (Byfield 2005).

2.3 Portrait de la présence musulmane au Canada et en Ontario

À la fin des années 1960, le gouvernement canadien a abandonné ses critères à connotation raciale pour sélectionner les immigrants, ce qui a mené depuis à une forte diversification de l'immigration sur les plans culturels et religieux. Ce phénomène est allé en s'accroissant depuis 1985. Le nombre moyen d'immigrants accueillis chaque année entre 1990 et 1995 était de 235 000, et entre 1996 et 2001, de 204 000 (CIC 2005 : 1). Les cibles fixées par le gouvernement durant ces périodes n'ont pas été atteintes parce qu'encore plus élevées. Malgré cela, elles ont à nouveau été rehaussées depuis. Ainsi, en 2008, le gouvernement prévoyait admettre entre 240 000 et 265 000 nouveaux résidents permanents (CIC 2007).

Le nombre d'immigrants de religion musulmane a suivi cette courbe. Alors qu'on comptait 253 260 musulmans au Canada en 1991 (Choquette 2004 : 379), on en recensait 579 640 en 2001 (Statistique Canada 2005a). De ce nombre, 352 530 vivaient en Ontario, dont 254 110 dans la région de Toronto (Statistique Canada 2006c, 2006d). Il y a maintenant au Canada davantage de personnes se disant de religion musulmane que de religion juive (2 % comparativement à 1,1 %) (Paquette 2004).

On ne peut toutefois pas assimiler la communauté musulmane à une communauté ethnique en tant que telle, du moins si on adopte la définition offerte par Weber et citée par Danielle Juteau :

«Nous appellerons groupes 'ethniques', quand ils ne représentent pas des groupes de 'parentage', ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des moeurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement» (Juteau 1999 : 34).

Or, les musulmans ne forment pas un groupe culturel ni même religieux homogène. Ils représentent tous les courants de l'Islam et viennent d'une foule de pays, allant du Maroc à l'Iran, en passant par le Niger et l'Indonésie (Choquette 2004 : 391). Toujours selon le recensement de 2001, plus de 200 000 musulmans canadiens sont d'origine sud-asiatique, plus de 122 000 sont d'origine arabe, 81 365 sont originaires de l'Asie occidentale et près de 52 000 s'identifient comme Noirs (Statistique Canada 2006a). La grande majorité des Sud-Asiatiques vivent en Ontario (148 455), en particulier dans la région de Toronto (124 730),

alors que les Arabes sont davantage concentrés au Québec (Statistique Canada 2006c, 2006d, 2006b). Et cette diversité se transforme en kaléidoscope quand on tient compte des pays d'origine, de la langue maternelle, du courant religieux et ainsi de suite.

On peut dire qu'il y a au Canada plusieurs communautés ethniques dont une bonne partie des membres sont de religion musulmane. Peut-on parler tout de même d'une communauté musulmane ? Dans un sens large, oui car les musulmans eux-mêmes se voient comme une communauté, ce concept, l'*umma*, étant au centre de leurs croyances. «Mais cette unité n'est pas monolithique ; elle cohabite avec une assez grande diversité manifestée par l'existence de groupes ou sectes ainsi que dans les différences culturelles, régionales et nationales» (Milot 1999 :185).

On peut cependant présumer qu'une bonne partie des Canadiens musulmans partagent une ferveur religieuse supérieure à celle des Canadiens dit de souche. L'Enquête sur la diversité ethnique de 2002, menée conjointement par Statistique Canada et Patrimoine Canada, a permis de constater qu'«environ 4 immigrants sur 10 (41 %) arrivés au Canada entre 1982 et 2001 ont un niveau élevé de religiosité, comparativement à 26 % des personnes nées au Canada» et que ce niveau variait selon les régions d'origine, les niveaux les plus élevés se trouvant parmi les immigrants de l'Asie du Sud, de l'Asie du Sud-Est, des Antilles, de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud (Clark et al. 2006 : 7). Or, les deux premières régions mentionnées sont la principale source d'immigration de personnes de religion musulmane. Et comme les mosquées sont ouvertes à tous, «l'identité islamique peut [...] prendre le pas sur l'identité ethnique bien que cette dernière soit tout aussi prégnante

[...]. Du reste, les éléments culturels et linguistiques favorisent l'amalgame des Sud-Asiatiques entre eux, de même que chez les Arabo-Berbères» (Rousseau et al. 2006 : 241).

La diversité au sein de la communauté musulmane canadienne reflète la complexité de l'Islam. Si plusieurs associations ont été créées au Canada en ayant l'Islam pour dénominateur commun, leur philosophie et l'origine ethnique de leurs membres varient. D'ailleurs, toutes ces organisations n'ont pas pris la même position dans le débat sur l'arbitrage fondé sur la charia (Boyd 2004 : 155-164).

La place qu'occupent les femmes dans la communauté musulmane n'est pas univoque non plus. Ainsi, les musulmans canadiens d'origine sud-asiatique – y compris les femmes – qui ont immigré au Canada durant les années 1960 et 1970 étaient très instruits et beaucoup sont devenus des professionnels.

«In most cases, their children also received a good education and are entering the job market, girls as well as boys. There are, of course, exceptions, particularly in terms of later immigrants and there are instances of Muslim women who remain in the home and do not relate much to the wider society. There is, therefore, a wide spectrum of different attitudes, experiences, and expectations among Canadian Muslim women» (McDonough 2000 : 181).

D'ailleurs, ce sont surtout des femmes musulmanes sud-asiatiques de la première vague qui ont mis sur pied le Conseil canadien des femmes musulmanes, une organisation qui a vigoureusement combattu le projet d'arbitrage religieux fondé sur la charia.

2.4 Historique de l'arbitrage religieux en Ontario et sa place en *common law*

La levée de boucliers qu'a suscitée la proposition d'arbitrage fondé sur la charia a surpris les experts en matière d'arbitrage car on n'y voyait rien de neuf. La première loi ontarienne sur l'arbitrage date du XIXe siècle. *An Act respecting References of matters of Account to Referees* (1875-76, chap. 28) n'était pas une innovation, mais une refonte d'une loi du Haut-Canada, explique Boyd dans son chapitre sur l'historique de l'arbitrage en Ontario (2004 : 9-19). La loi de 1876 s'appliquait déjà à toutes les affaires privées, y compris les affaires matrimoniales et familiales. Ce dernier élément n'était pas explicite, mais un tel recours n'était pas exclu non plus. Le choix de l'arbitre était laissé aux parties qui pouvaient, si elles le souhaitaient, se tourner vers un leader religieux. Les juifs orthodoxes et certains chrétiens se sont prévalus assez tôt de l'arbitrage en droit de la famille. Certains musulmans les ont plus tard imités. Le nombre de cas est quand même resté très faible. Dans le cas de l'Église catholique, on s'en est tenu à arbitrer de demandes d'annulation de mariage en vertu du droit canon (Boyd 2004 : 44). Le tribunal juif, appelé *Beis Din*, ne reçoit généralement que des demandes de *guèt*, nécessaire pour conclure un divorce religieux. «Toutefois, dans environ trente cas par année, le Beis Din examine toutes les questions liées à la rupture du mariage, comme les aliments, le partage des biens, la garde et le droit de visite. Dans ces situations, il invoque la *Loi sur l'arbitrage* pour assurer l'exécution des décisions» (Boyd 2004 : 46).

L'arbitrage a toujours reposé sur le principe de l'autonomie des parties et de leur droit de choisir le mode de règlement de leurs différends. L'arbitrage doit être volontaire car

les parties acceptent, non seulement de faire appel à un tiers pour trancher leur litige, mais de considérer sa décision comme exécutoire. Un tribunal peut d'ailleurs intervenir, à la demande d'une des parties, pour faire exécuter une sentence restée sans effet (Ontario 2005).

Les arbitres n'ont jamais pu prononcer de divorces civils. Pour que le changement d'état civil soit reconnu, le divorce doit toujours être communiqué aux autorités judiciaires. Aucune loi ne prévoit toutefois une révision automatique des sentences arbitrales au moment de la confirmation légale du divorce. L'arbitrage, religieux ou non, peut pourtant servir à trancher toutes les conditions entourant ce divorce comme la garde des enfants, le partage d'une partie du patrimoine familial et ainsi de suite.

En 1990, la Conférence pour l'harmonisation des lois au Canada recommandait à tous les gouvernements régis par la *Common Law* l'adoption d'une loi uniforme sur l'arbitrage. Sept provinces ont accepté de s'y conformer, dont l'Ontario, qui adopte sa nouvelle loi en 1991. Des sept provinces, seule la Colombie-Britannique insère certaines restrictions pour les litiges relevant du droit de la famille. Les autres, dont l'Ontario, n'en soufflent mot. La préoccupation du moment est de diminuer les coûts et de désengorger le système judiciaire.

La Loi sur l'arbitrage de 1991 de l'Ontario stipule que les sentences arbitrales doivent respecter les lois canadiennes et ontariennes. Cette contrainte souffre d'exceptions car les parties peuvent, par consentement mutuel, choisir des règles différentes, religieuses ou autres. (Boyd 2004 : 13) De plus, les décisions ne sont ni répertoriées ni publiques, ce qui

rend tout contrôle judiciaire difficile en l'absence de plainte. Cette difficulté est accentuée du fait qu'on permet aux parties de renoncer à leur droit d'appel, sans pouvoir vérifier si cette renonciation a été librement consentie.

2.5 Le cas de l'arbitrage religieux fondé sur la charia en Ontario

Rien, par conséquent, n'a jamais empêché les musulmans de faire appel à leurs leaders religieux pour arbitrer leurs litiges et certains l'ont fait sans que personne n'y porte attention. La donne change à l'automne 2003 lorsqu'un avocat à la retraite, Syed Mumtaz Ali, dit vouloir formaliser le recours aux principes islamiques pour résoudre les litiges familiaux au sein de la communauté musulmane (Jimenez 2003). Il ne s'agissait pas d'une idée entièrement nouvelle puisque Mumtaz Ali faisait campagne pour l'application de la loi personnelle et familiale islamique depuis le début des années 1990. En 1994, la Canadian Society of Muslims (CSM) soumettait un mémoire étoffé sur le sujet au Ontario Civil Justice Review Task Force, mémoire écrit par M. Ali. En 1999, le bulletin de la CSM présentait à ses membres un nouveau service de médiation et d'arbitrage (CSM 1999). En 2002, Mumtaz Ali crée un nouvel organisme, l'Institut islamique de justice civile, dans le but d'offrir ces services d'arbitrage en vertu de la Loi sur l'arbitrage de 1991 (Ali 2002).

En 2003, il publicise son projet et parle du futur service comme d'un «tribunal de la charia» auquel doit avoir recours tout «bon musulman» (Boyd 2004 : 2). Bien qu'il dise être régi par les lois ontariennes et canadiennes, il laisse entendre que l'arbitrage serait une obligation pour les vrais pratiquants et que ces derniers devraient alors renoncer à invoquer

les lois de la province en matière familiale. De plus, même si la Loi sur l'arbitrage exige que le recours à l'arbitrage soit volontaire, M. Ali affirme que «pour régler les litiges, il n'y a d'autre choix [pour un musulman] que celui de faire appel à un tribunal d'arbitrage» (Boyd 2004 : 2).

Rien ne force M. Ali à publiciser son projet car la loi l'autorise déjà à offrir les services d'arbitrage en question. Avec ses déclarations publiques cependant, il alerte les gens et met le feu aux poudres. Le tollé est immédiat car beaucoup d'Ontariens ignoraient jusque là qu'il était possible d'avoir recours à l'arbitrage religieux, ou à l'arbitrage tout court, pour résoudre des conflits familiaux (Boyd 2004 : 3). L'idée d'arbitrage religieux choque d'autant plus que M. Ali fait référence à la charia, un code que les gens associent à des pays où il a servi à justifier des abus contre les femmes. Des groupes de femmes, dont plusieurs formés de musulmanes, des organismes communautaires et des groupes juridiques se mobilisent (Hurst 2004a, 2004b). En août 2004, le premier ministre Dalton McGuinty tente d'apaiser les passions. «We're trying to strike some kind of balance here», affirme-t-il en insistant à la fois sur l'ouverture de l'Ontario aux différentes cultures et sur l'importance de respecter les droits inscrits dans la Charte. Son gouvernement demande alors à Marion Boyd, ancienne ministre de la condition féminine dans le gouvernement néo-démocrate de Bob Rae, le même qui a fait adopté la Loi sur l'arbitrage de 1991, d'évaluer la pertinence de maintenir ou non l'accès à l'arbitrage religieux en droit de la famille (Lindgren 2004). Contrairement à ce que plusieurs croient, l'exercice ne vise pas à autoriser ou non l'arbitrage en vertu de la charia, puisque la loi le permet déjà, mais bien d'évaluer le système existant.

Marion Boyd rend son rapport en décembre 2004. Dans son analyse, elle rappelle que l'arbitrage n'est pas un régime juridique distinct, mais un mode de règlement extrajudiciaire des différends qui fait partie du régime juridique commun à tous les Ontariens. (Boyd 2004 : 99) Or, l'Ontario a toujours cherché à organiser ses institutions, juridiques et autres, en fonction du principe d'inclusion. Selon elle,

«l'intégration des groupes de minorités culturelles aux processus politiques généraux demeure cruciale pour les sociétés multiculturelles, libérales et démocratiques. En se prévalant de la législation provinciale en vigueur depuis plus d'une décennie et utilisée par les autres, la collectivité musulmane s'appuie sur la culture dominante pour s'exprimer» (Boyd 2004 : 104).

Elle comprend toutefois la résistance de bien des Ontariens car certains membres de la communauté musulmane, ceux généralement qui parlent le plus fort, sont «extrêmement réactionnaires» (Boyd 2004 : 104). Elle estime que dans ce contexte,

«il importe de chercher des solutions qui tentent, non seulement de respecter les droits des groupes minoritaires, dans le contexte culturel et politique élargi de la société ontarienne, mais également veillent à ce que les individus faisant partie de cette minorité soient, à titre de citoyens de la province de l'Ontario, capables d'exercer leurs droits comme individus avec la plus grande facilité possible et un risque culturel et personnel minime» (Boyd 2004 : 105)

Elle affirme pourtant, et malgré le fait qu'elle ait avoué ne pas avoir eu accès aux décisions passées, qu'il n'y a pas de preuves à l'effet que «les femmes souffrent systématiquement de discrimination à la suite d'arbitrages de différends en droit de la famille» (2004 : 142). Par conséquent, elle se dit en faveur du recours à l'arbitrage pour trancher les différends familiaux et l'autorisation de l'arbitrage en vertu du droit religieux.

Cependant, comme les études qu'elle a consultées montrent que les femmes marginalisées par la race, la langue ou le statut économique sont plus vulnérables à la violence et que dans le cas des femmes immigrantes, cette vulnérabilité est accrue, elle assortit sa recommandation principale de conditions. L'arbitrage peut demeurer une option «sous réserve des autres recommandations de la présente étude» et l'arbitrage religieux, permis «si les protections prescrites actuellement et recommandées par la présente étude sont observées» (Boyd 2004 : 142). Ses 44 autres recommandations servent toutes à établir les balises et les garde-fous qu'elle juge nécessaires pour encadrer et superviser le travail des arbitres, pour protéger les personnes vulnérables et assurer le respect des droits des parties.

Les opposants qui mettaient beaucoup d'espoir dans son rapport sont renversés. Ce qu'ils retiennent, c'est que la commissaire recommande de maintenir l'arbitrage religieux. Ses conseils pour encadrer le système existant ne les rassurent pas et ils recommencent leurs pressions (Mallan 2004, Greenberg 2004, Hurst 2004c). Les députées libérales à Queen's Park font de même (Valpy et Howlett 2005), tout comme un groupe de femmes célèbres, incluant Margaret Atwood, Maureen McTeer et June Callwood, qui écrivent une lettre ouverte au premier ministre dans le *Globe and Mail*, le 10 septembre 2005. (Un sondage réalisé pour le Centre de recherche et d'information sur le Canada et rendu public en octobre 2005 montrera qu'environ 63 % des Canadiens sont contre l'arbitrage fondé sur la charia en matière de droit de la famille (Castonguay 2005)). Plus embarrassant encore, des manifestations se préparent et ont lieu à travers le monde (Greenberg 2005a).

À la veille de ces manifestations, Dalton McGuinty assure que les droits des femmes «will not be compromised», mais il n'en dit pas plus. Quelques jours plus tard, soit le 11 septembre 2005, jour anniversaire des tristement célèbres attentats contre le World Trade Centre de New York, il affiche ses couleurs. Il annonce dans une entrevue à la Presse canadienne qu'il compte interdire l'arbitrage religieux. «There will be no sharia law in Ontario. There will be no religious arbitration in Ontario. There will be one law for all in Ontario», dit-il. Les Ontariens pourront toujours demander conseil à leurs leaders religieux, «but no longer will religious arbitration be deciding matters of family law», ajoute-t-il (Artuso 2005a). Il ne s'expliquera jamais davantage. En novembre, le gouvernement McGuinty présente son projet de loi qui interdit l'arbitrage religieux en matière de droit familial (Artuso 2005b). Le projet sera adopté le mois de février suivant (Gillepsie 2006).

Comme le recommandait Marion Boyd, l'arbitrage sera toujours permis pour trancher des litiges familiaux, mais contrairement à ce qu'elle souhaitait, les décisions fondées sur des codes ou principes religieux n'auront aucun effet juridique. Tous les arbitrages en droit de la famille en Ontario devront s'appuyer à l'avenir sur le Code de la famille de l'Ontario ou autres lois canadiennes équivalentes (Ontario 2005).

Le gouvernement a toutefois pris note des lacunes du système d'arbitrage existant et a suivi les conseils de Marion Boyd en ce qui a trait à la mise sur pied d'un système d'encadrement et de formation des arbitres. Il a aussi retenu ses recommandations destinées à protéger les personnes plus vulnérables. Ainsi, les parties devront obtenir un avis juridique indépendant avant de se lancer en arbitrage et les arbitres devront procéder à une évaluation

des parties afin de détecter tout déséquilibre de pouvoir ou toute forme de violence familiale. Les conventions d'arbitrage devront être écrites et les parties ne pourront plus renoncer à leur droit d'appel. Quant aux décisions, elles devront être conservées et répertoriées (Ontario 2005).

La nouvelle loi ontarienne vient limiter la portée de l'arbitrage d'inspiration religieuse en faisant en sorte que ses décisions ne puissent plus être sanctionnées par les tribunaux civils. Cet arbitrage n'est cependant pas totalement éliminé. En fait, il existe partout au Canada car le divorce religieux est nécessaire pour qu'un juif ou un musulman puisse se remarier religieusement.

Il faut préciser que dans les religions musulmane et juive orthodoxe, l'homme doit donner son accord pour que le rabbin ou l'imam entérine le divorce. Ces divorces religieux peuvent donner lieu à du marchandage ou à du chantage. On a rapporté par le passé des cas de maris qui exigeaient des concessions en matière de pension alimentaire ou de garde d'enfants en échange de leur accord. Pour cette raison, la Loi sur le droit de la famille de l'Ontario prévoit déjà qu'un juge peut annuler en tout ou en partie un accord obtenu sous le coup d'un tel marchandage (Boyd 2004 : 24). La Loi fédérale sur le divorce a aussi été modifiée en 1990 de telle sorte qu'une personne qui refuse le divorce religieux pour obtenir des concessions peut se voir refuser à son tour le divorce civil, une aide financière ou des droits relatifs aux enfants (CSF 1997 : 26-27).

2.6 Conclusion

Ce retour en arrière permet d'insister sur ce que la proposition de Syed Mumtaz Ali n'était pas. Elle n'entraînait aucun changement de nature juridique et n'en exigeait aucun. Elle aurait pu se réaliser sans bruit. La publicité qui l'a entourée, grâce à la médiatisation de M. Ali lui-même, a alimenté des peurs associées davantage à la charia qu'à l'arbitrage, dont l'histoire et les règles étaient mal comprises. Cette controverse a toutefois eu le mérite d'attirer les projecteurs sur des lacunes du système en place, comme le manque d'encadrement des arbitres et l'absence de registre pour assurer le suivi des décisions. Elle a aussi permis de relancer la réflexion sur la pertinence ou non d'autoriser l'arbitrage, religieux ou non, en matière de droit familial. Plus fondamental encore, l'affaire a provoqué des échanges d'opinion sur un ensemble de valeurs centrales de la société canadienne et la façon de les concilier. C'est cet aspect du débat que le prochain chapitre analyse.

CHAPITRE 3 – L'INCONTOURNABLE ÉGALITÉ

3.1 – Introduction

Le recours à un code religieux pour arbitrer, avec la bénédiction de l'État, les conflits familiaux n'était pas, comme on l'a vu, une innovation de M. Ali. Cette possibilité était toutefois largement méconnue. Le fait qu'elle ait été portée à l'attention du public par un musulman conservateur a mis le feu aux poudres et coloré le débat. Ce dernier s'est cependant révélé plus fondamental qu'une simple réaction épidermique aux accents islamophobes. Il a provoqué un questionnement sur la portée de la liberté religieuse, la reconnaissance des différences et leur impact sur le droit à l'égalité des femmes. Le plus frappant est combien la notion d'égalité des femmes s'est infiltrée dans presque toutes les prises de position favorables ou non à cet arbitrage fondé sur un code religieux. De là à lui donner préséance ? Souvent. Sinon, on donne l'impression qu'on la place généralement sur le même pied que les autres principes invoqués.

Un examen des textes publiés montre que l'invocation du droit à l'égalité sert à légitimer les prises de position de tous les camps, peu importent les autres fondements conceptuels invoqués pour expliquer leur point de vue. Il en va ainsi pour ceux qui défendent l'arbitrage en se référant aux principes de liberté individuelle, d'autonomie et de libre choix, et pour ceux qui refusent de s'en remettre uniquement à ces notions et s'opposent à l'arbitrage, comme l'illustre la première section de ce chapitre. La référence à l'égalité est

observable même lorsqu'il est question de débattre des frontières du privé et du rôle de l'arbitrage dans la résolution des conflits, comme le montre la seconde section.

La troisième section souligne comment la préoccupation pour l'égalité substantive des femmes et le refus de laisser la sphère familiale entièrement régie par le droit privé amènent beaucoup d'auteurs à rejoindre Susan Moller Okin ou Ayelet Shachar sur le terrain du paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle. De ces textes transparaît l'influence du féminisme, en particulier libéral et multiculturel, sur l'évolution des valeurs.

Ce recours constant au principe d'égalité pour soutenir une argumentation même divergente tend à démontrer, dans la dernière section, la préséance qu'a pris le principe de l'égalité et, maintenant, celui de l'égalité des femmes dans l'échelle de valeurs des citoyens et leaders d'opinion de la société ontarienne contemporaine. L'égalité n'est pas un critère de légitimité nouveau, mais celle des femmes l'est. Or, son évocation est omniprésente dans ce débat. Il semble devenu impossible de défendre un projet comme celui de M. Ali sans montrer patte blanche à l'égard de l'égalité des sexes. Les partisans se défendent d'y porter atteinte alors que les opposants font justement de cette atteinte possible le pivot de leur argumentaire.

3.2 – La liberté individuelle : autonomie et libre choix

Considéré dans l'absolu, l'arbitrage a tout pour plaire. Système souple et discret, il permet à qui le souhaite de régler ses problèmes sans s'embourber dans un long processus

judiciaire et de le faire, en plus, en fonction de règles qui lui conviennent. Ces vertus n'ont pas échappé aux partisans du service d'arbitrage mis de l'avant par M. Ali. Pour eux, la liberté individuelle se conjugue avec l'autonomie de faire des choix, deux droits détenus également par les hommes et les femmes, même si ce n'est pas toujours explicitement dit. À chaque adulte, par conséquent, d'exercer son libre choix pour avoir recours ou non à l'arbitrage. Le fait que ce recours soit théoriquement volontaire suffit à les rassurer, tout comme l'existence de recours juridiques accessibles à tous.

Le *Globe and Mail* a défendu ce point de vue avec vigueur. Au moment du dépôt du rapport de la Commission Boyd, il estime que le projet de M. Ali peut aller de l'avant, surtout si les correctifs suggérés au système existant sont apportés. L'équipe éditoriale écrit :

«If implemented, these ideas would help Muslim women understand and protect their rights. Like all other adults, they need to be properly informed. It would be hard to think of a more dangerous precedent than to declare that a group of Canadians cannot be trusted with the rights and obligations that all other adult Canadians have» (*Globe* 2004b).

Le quotidien revient à la charge dans les mois qui suivent.

«Canada expects every citizen to abide by its laws. It hopes every citizen will embrace its basic values, too. But beyond that people are free to live their lives more or less as they wish. The state should usually intervene only if there is a proven harm, or at least a powerful danger of it. Where is the proven harm or powerful danger in Muslim arbitration?» (*Globe* 2005e).

Le *National Post* fait écho à cette position en page éditoriale. «Free and informed adults in Ontario have the right to settle their personal disputes any way they choose within the bounds of the law, including through the use of Islamic, or any other religious, principles» (*Post* 2004). Le quotidien veut bien qu'on ajoute quelques garde-fous, mais

estime que le rôle de la province n'est pas de mettre en doute la capacité des Ontariens de faire des choix. Sa tâche est de s'assurer que le système soit juste à leurs yeux.

Les deux quotidiens n'abordent pas de front la question du droit égal des femmes à l'autonomie et au libre choix. Des femmes musulmanes, la plupart irritées par le portrait victimisant que certains articles de journaux font d'elles, se chargeront de souligner cette question avec plus d'acuité. Musulmane pratiquante, Ouahida Bendjedou (2004) écrit dans un texte d'opinion paru dans le *Globe and Mail* que «the ability to choose sharia to govern an arbitration is a matter of human rights». Le fait que certaines personnes soient en désaccord avec certaines valeurs musulmanes ne justifie pas de refuser aux musulmans le droit de choisir la façon de résoudre leurs conflits ni de nier aux femmes musulmanes la possibilité d'opter pour la charia. Selon elle, ce n'est pas la liberté de choix qui doit être remise en question, mais le manque de garde-fous contre des interprétations abusives de ce code religieux.

Dans une lettre au *Toronto Star*, Khadija Ehsan (2004) lui fait écho : «If Muslim women and men choose to settle their family disputes within Islamic law, as members of other faith communities have chosen to do so, then it is their choice.» Une autre lectrice, Urz Heer (2005), s'insurge à son tour à l'idée qu'on lui refuse «the right to choose » ce qui lui convient. : «We, the majority of Canadian Muslim women, want to choose how we wish to settle our disputes in the courts».

Ces arguments reflètent un fort penchant libéral avec leurs références à l'autonomie et au concept de contrat librement consenti. Le rôle de l'État n'est pas d'interférer dans ces choix que tous et toutes peuvent exercer également, du moins sur le plan formel. La possibilité que ce consentement puisse autoriser indirectement une domination dans la sphère privée, comme le relève Pettit ([1997] 2004), ne suscite aucune réaction.

Dans son premier éditorial sur le sujet, le *Toronto Star* (2004a) affiche une plus grande ambivalence. Il refuse de remettre en question un système d'arbitrage volontaire qui s'appuie sur l'autonomie des parties. Il relève que l'arbitrage existe depuis longtemps et que d'autres communautés religieuses offrent déjà des services du genre à leurs fidèles. Le quotidien tient au respect de l'égalité, ce qui l'amène à souligner la nécessité de traiter tous les groupes religieux sur le même pied. Il se préoccupe cependant des personnes plus vulnérables, en particulier les femmes, qui pourraient être confrontées à des décisions désavantageuses.

Comme le *Globe* et le *Post*, le *Star* s'en remet quand même aux garde-fous juridiques pour protéger les droits des uns et des autres. Il écrit :

«If there is a conflict between Sharia and Canadian law, the law of this country will prevail. In fact, the legislation provides that no ruling by any such tribunals, regardless of who runs them, can violate provincial law or contravene the Canadian Charter of Rights» (*Star* 2004a).

Le *Star* reconnaît qu'on puisse parfois douter du caractère volontaire du consentement et invite par conséquent les autorités à faire preuve de vigilance. Il ne s'oppose cependant pas au projet car, comme il dit, la Charte demeure la loi suprême.

Bien que l'équipe éditoriale du *Star* semble vouloir défendre à la fois une égalité *de jure* et une égalité substantive, elle est fortement inspirée, comme celles du *Globe* et du *Post*, par une conception procédurale du droit que résume bien le *Post* (2003) :

«Ontario's Arbitration Act is subordinate to the Charter of Rights and Freedoms, which forbids, among other things, discrimination against women. For that matter, the Act also permits judges the discretion to strike down arbitration judgments that are contrary to public policy, or that encroach on federal statutes – such as the Divorce Act and the Criminal Code.»

Les opposants reconnaissent sans difficulté la liberté de choix et l'autonomie, mais estiment qu'on ne peut simplement s'en remettre à elles et à de possibles recours fondés sur la Charte ou les lois existantes pour protéger le droit à l'égalité des femmes. À leur avis, l'exercice réel de la liberté de choix et la vraie autonomie exigent d'avoir les moyens de les faire respecter et de prévenir les abus. Sans égalité substantive, la liberté de choix est une fiction, d'où leur opposition au projet.

En éditorial, le *Toronto Sun* (2005b) «think there is no practical way McGuinty can guarantee that women appearing before these Islamic tribunals will not be doing so under duress, given how sharia has been applied elsewhere». Lorsque le gouvernement ontarien annonce la fin de tout arbitrage fondé sur un code religieux, le quotidien applaudit. À son avis, le rapport Boyd n'a pas réussi à résoudre «the key issue. That is, how could the state ensure any of the women appearing before these tribunals were doing so of their own will and not due to pressure from family and religious leaders ?» (*Sun* 2005c).

L'ancienne ministre fédérale Sheila Copps soutient, dans une chronique publiée dans le *Post*, que prendre acte de la vulnérabilité de certaines femmes musulmanes n'est pas une manifestation de mépris à leur égard et, à son avis, faire davantage d'éducation, comme le suggère Marion Boyd, ne suffira pas à corriger la situation. «The problem is not with women failing to know about or understand their choices – it's with economic, religious and familial pressures depriving them of those choices in the first place» (Copps 2004). À l'instar de Pettit, Copps n'est nullement rassurée par un quelconque consentement à l'arbitrage car elle est très consciente du potentiel d'interférences arbitraires de la part de la famille et de la communauté sur les femmes plus vulnérables.

S'inspirant de la réalité des femmes immigrantes de la communauté italienne, la chroniqueuse Rosie DiManno, du *Star*, va dans le même sens :

«The most vulnerable individuals – women accustomed to patriarchal dictates and their children – would likely find it extremely difficult to assert their civil rights, particularly if they are new to this country, unfamiliar with our legal system, and living within an ethnic cocoon, as is the case for many recent immigrants» (DiManno 2005).

Alia Hogben (2004), une des leaders du mouvement d'opposition, note dans un texte d'opinion paru dans le *Star* que l'existence de recours signifie seulement qu'une femme qui se sent lésée doit effectuer des démarches supplémentaires pour faire respecter ses droits. Encore faut-il qu'elle en ait les moyens. Selon Hogben, ces droits devraient être protégés dès le départ. Une lectrice américaine du *Post*, Elyzabeth-Anne Marcussen (2004), renchérit: «Before the courts can 'not enforce it', [...], the arbitration must be brought to the courts for an appeal. It is this act that most concerns a great many Muslims who understand the impact

of shariah.» Marianne Meed Ward (2005), chroniqueuse du *Sun*, résume la chose ainsi : «a 'right' does not exist if it cannot feasibly be exercised».

Les deux camps invoquent les mêmes droits et principes, mais ils n'occupent pas les mêmes postes d'observation. Les partisans de l'arbitrage religieux ancrent leur opinion dans une conception juridique de l'égalité alors que les opposants tendent à examiner les choses du point de vue des femmes musulmanes vulnérables et s'inquiètent de l'exercice concret du droit à l'égalité. Ils ne peuvent s'empêcher, avec des arguments aux accents féministes, de contextualiser l'exercice des droits, s'inspirant pour cela du vécu de certaines femmes musulmanes ou encore de l'application de la charia ailleurs dans le monde. De ces interprétations différentes ne peuvent résulter que des conclusions opposées. Ces perspectives divergentes affectent du même coup la perception de la sphère privée et familiale et la portée du rôle confié à l'État dans la protection des membres les plus vulnérables d'une famille. C'est ce qu'explore la section suivante.

3.3 – Les frontières du privé

La logique libérale, sauf féministe, tend à reléguer les rapports familiaux dans la sphère privée, la même où on confine en général la pratique de la religion. Par conséquent, les partisans de l'arbitrage qui s'inspirent de ce courant de pensée appuient généralement le droit à l'arbitrage en invoquant le caractère privé de la sphère familiale, une arène où chacun peut, du moins en théorie, décider de la façon d'y résoudre ses conflits à l'abri de

l'interférence de l'État. La référence à la sphère privée n'est pas toujours explicite, mais on la devine à la manière dont l'argumentation est menée.

La plupart des opposants, influencés par les perspectives féministes, refusent de considérer les conflits familiaux comme une affaire strictement privée. Ils notent que l'État a un rôle à jouer dans la protection des personnes vulnérables, rôle qu'il exerce déjà pour protéger les enfants et les femmes battues et même, en droit civil, pour disposer du patrimoine familial en cas de séparation. On note aussi que la cellule familiale est un lieu de rapports de pouvoir où les femmes peuvent être victimes d'interférences arbitraires et voir ainsi leur liberté limitée et leur droit à l'égalité, rogné. On considère que l'arbitrage accentue le danger de possibles inégalités.

Pour les partisans, les conflits privés, y compris familiaux, semblent mineurs et de peu d'intérêt pour l'État. Dans son premier éditorial, le *National Post* (2003) avoue d'ailleurs ne pas voir où est le problème lorsqu'il est question d'avoir recours à la charia pour la résolution de «mundane civil disputes». L'État peut établir quelques paramètres – le cadre de la loi – mais sans plus. Le *Post* ajoute un an plus tard : «Free and informed adults in Ontario have the right to settle their personal disputes any way they choose within the bounds of the law». (*Post* 2004).

L'expression «private disputes» est reprise par l'équipe éditoriale du *Globe* (2005b) qui l'assortit d'un appui à l'existence de «private tribunals [...] to solve civil disputes between individuals or businesses». Le *Globe* s'en tient à une définition libérale classique de

la sphère privée, c'est-à-dire économique et familiale. Il ne distingue pas entre conflits commerciaux et familiaux. À au moins une occasion, le *Globe* (2005e) justifie d'ailleurs son appui au projet de M. Ali en faisant référence à une dispute entre voisins. Le caractère particulier de la cellule familiale n'est jamais relevé. Le *Globe* convient que le gouvernement a le droit d'interdire des pratiques pouvant causer des torts directs aux parties. «But it is not free to prejudge the ability of individuals, Muslim or otherwise, to resolve their private disputes themselves» (*Globe* 2005b).

Le caractère privé de la sphère familiale sert à justifier les limites qu'on souhaite mettre à l'intervention de l'État dans les affaires personnelles. Dans un texte d'opinion publié dans le *Post*, John Tibor Syrtash (2004), avocat et membre actif de B'nai Brith Canada, rappelle que la Loi sur l'arbitrage ne fait qu'autoriser les cours à superviser et à faire respecter «the contractual right of Ontarians to have disputes arbitrated privately, whether by a religious court or otherwise».

Les opposants, eux, refusent de réduire les conflits familiaux à une affaire privée dont la société n'a pas à se mêler par le biais du droit public. Selon eux, l'adoption d'un processus privé permet de cacher aux regards des inégalités systémiques dont peuvent souffrir les femmes, d'autant plus si on a recours à un code religieux patriarcal et reconnu pour ses dispositions discriminatoires. Les mêmes aspects du droit islamique sont sans cesse remis sur le tapis : héritage moins important pour les femmes, garde garantie au mari dès que les enfants atteignent un certain âge, pension alimentaire minimale, divorce que seul le mari peut initier à moins que la femme ait prévu inscrire ce droit dans un contrat pré-nuptial. Pour

Laura Rosen Cohen (2004), lectrice, il ne fait pas de doute que le projet de M. Ali est «an attempt by Muslim men to reassert control over the domestic sphere».

En général, cependant, les opposants ne rejettent pas entièrement la définition libérale de la sphère privée. Ils veulent bien qu'elle recouvre les relations économiques, mais s'insurgent quand on met les relations familiales dans le même panier. À cet égard, l'influence du féminisme et de sa conception de la sphère privée est évidente. La chroniqueuse Christina Blizzard (2005a) en fournit un bon exemple dans le *Sun* quand elle souligne le danger de manipulation du processus d'arbitrage «when dealing with the power dynamics often present in family relationships».

Dans une lettre au *Star*, Gary Dale note que les codes religieux ne sont souvent qu'un paravent à des pratiques culturelles patriarcales qui renforcent l'inégalité du rapport de forces au sein de la cellule familiale.

«The so-called 'faith-based' systems, including sharia, generally reflect a outdated, male-dominated perspective where children are often little more than chattel. While alternative dispute resolution may be acceptable for businesses, where both parties can be considered relatively equal, family matters almost always involve multiple parties where the power balance is heavily skewed» (Dale 2005b).

Dans une de ses chroniques pour le *Globe*, Margaret Wenté tente de décrire les obstacles que devrait surmonter une femme vulnérable qui voudrait s'opposer à l'arbitrage : «All the woman has to do is overcome the immense social pressure to conform, and withstand the shame and ostracism she will experience if she tries to defy the spiritual leaders of the community and her entire family» (Wenté 2004b). Comme la porte-parole du

Conseil canadien des femmes musulmanes, Alia Hogben, Wente croit que «family issues involving divorce and custody are too important to be settled in private».

Selon plusieurs opposants, un système de droit public plutôt que privé a de meilleures chances de protéger l'égalité des femmes confrontées à des rapports inégaux attribuables à des pressions économiques, religieuses et personnelles. C'est d'ailleurs pour cette raison que Sheila Copps ne peut accepter les conclusions de Marion Boyd.

«Is she naive enough to think there are choices when one party (usually male) holds all the economic power and the other party lives in a dependent situation? When marriages dissolve, that balance of power becomes even more precarious – which is why a civilian legal system is critical» (Copps 2004).

L'ancienne ministre libérale remet en question tout arbitrage fondé sur un code religieux. Et elle demande : «With the scales of justice already weighted in favour of the family breadwinner, why risk a further erosion of women's rights in the name of religion ?» (Copps 2004).

La protection du droit à l'égalité des femmes exige le rejet de l'arbitrage, soutiennent les opposants, car l'arbitrage confine les conflits familiaux dans la sphère privée et soustrait leur résolution à l'examen public. Dans une lettre au *Star*, Elka Ruth Enola (2005) écrit :

«If family law were removed from the Arbitration Act, then all women would be treated equally and fairly by the laws of the land. Those laws were put into place because communities and families were not treating their women fairly – because women were oppressed by the men in command of their particular community. All religions could then use the Arbitration Act to deal with whatever they chose – but not family law.»

Le refus de l'arbitrage religieux en matière de droit familial s'impose aussi parce que «the state has the moral responsibility to protect its most vulnerable citizens : women and children.», écrit la lectrice du *Globe*, Angela Behboodi (2005). Le rôle de protection de l'État n'est pas souvent évoqué de façon explicite dans les articles retenus, mais l'argument est sous-entendu ou semble pris pour acquis. Si ce n'est pas l'État comme tel qui est appelé en renfort, ce sera la société ou la communauté, mais au bout du compte, le conflit familial n'est plus une affaire privée, surtout si un des protagonistes est vulnérable et court le risque de voir ses droits, en particulier celui à l'égalité, bradé pour accommoder des leaders religieux ou communautaires.

Ce débat sur les contours des sphères publique et privée déborde sur la neutralité religieuse de l'État et les contours que devraient avoir le traitement égal des croyants et des confessions religieuses, une question sur laquelle nous reviendrons dans le prochain chapitre. Il est intéressant de noter que le refus des opposants de cantonner les conflits familiaux dans la sphère privée s'inspire directement de leur inquiétude pour les femmes plus vulnérables, en particulier celles membres de communautés minoritaires. Cette préoccupation se traduit par une conscience nette du paradoxe de la vulnérabilité muticulturelle qu'approfondit la section suivante.

3.4 – L'influence du féminisme libéral et la conscience aiguë du paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle

La notion d'égalité des sexes s'est visiblement enracinée dans les consciences car beaucoup de textes s'interrogent sur les effets des pratiques religieuses sur le droit à l'égalité substantive des femmes ou, à l'opposé, qui tentent de démontrer que l'arbitrage inspiré d'un code religieux n'est pas incompatible avec le respect de ce droit.

Comme on l'a vu précédemment, beaucoup d'opposants redoutent qu'en reconnaissant le code d'un groupe religieux, on ne favorise la perpétuation de pratiques – dans la sphère familiale surtout – qui, dans les faits, limite le droit à l'égalité des femmes. Cette inquiétude est souvent exprimée en s'appuyant sur l'expérience des femmes musulmanes ailleurs dans le monde ou récemment arrivées au Canada. Permettre le recours à des codes religieux équivaldrait, craint-on, à accorder des droits à un groupe au détriment des droits individuels de certains de ses membres. Beaucoup d'auteurs opposés au projet se demandent, comme Susan Moller Okin (1999), si l'attribution de droits à des groupes, culturels ou religieux, ne se fait pas au détriment des membres les plus vulnérables de ces groupes, les femmes en particulier. Contrairement à Shachar, ces opposants croient que le monopole juridique de l'État est le meilleur moyen de protéger l'égalité des femmes, ce qui sera exploré dans le quatrième chapitre, mais malgré ce désaccord, plusieurs reprennent implicitement le concept de paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle qu'elle a mise de l'avant. Pour mémoire, ce paradoxe, selon Shachar, s'observe «whenever state

accommodation policies intended to mitigate the power differential between groups end up reinforcing power hierarchies within them» (Shachar 2001: 17).

L'ouverture à la reconnaissance de l'arbitrage fondé sur le droit musulman est en revanche souvent liée à la conception qu'ont les intervenants de la sphère privée et des limites qui en découlent pour l'intervention de l'État. Les partisans du projet s'en remettent beaucoup, comme nous l'avons indiqué plus haut, aux garde-fous juridiques pour encadrer ce qu'ils perçoivent comme un système de contraintes externes, c'est-à-dire, selon Kymlicka, un mécanisme servant à réduire les inégalités entre groupes (Kymlicka 2001 : 60). Le *Globe* insiste beaucoup sur l'égalité des groupes. Il veut bien que l'État balise davantage l'arbitrage si on le juge nécessaire pour la protection des droits de femmes. Il reste cependant persuadé que ces droits seront davantage protégés si le service est reconnu et assorti de règles plutôt que relégué au rang de processus informel. De plus, cette reconnaissance laisserait aux femmes musulmanes la liberté de choisir leur arrangement contractuel, liberté dont le *Globe* n'examine pas les conditions d'exercice.

La défense publique des femmes musulmanes vulnérables par les opposants est d'ailleurs mal reçue par les partisans du projet. Plusieurs s'insurgent qu'on envisage, pour protéger quelques membres du groupe, priver tout le groupe du recours à l'arbitrage d'inspiration religieuse. Le chroniqueur Haroon Siddiqui (2005b), du *Star*, l'assimile à une campagne de dénigrement des musulmans. Les femmes musulmanes seront vulnérables ? Comme celles des autres confessions religieuses, écrit-il, ce qui ne justifie pas à ses yeux d'éliminer l'arbitrage religieux (Siddiqui 2004a). Avant même que le rapport Boyd ne soit

déposé, Siddiqui dit craindre que les musulmans soient victimes de la politique du deux poids, deux mesures. Selon lui, la controverse «puts us in the direction of discriminating against Muslims as a group in order to avoid potential discrimination against individuals» (Siddiqui 2004a).

La lectrice Naeem Siddiqui, un brin agacée, renchérit :

«I am getting a little tired of those who keep telling us that because there is a chance of some Muslim women being denied justice, 650,000 Muslims should therefore be denied the right to do what Jews, Christians and everyone else can – arbitrate their affairs based on their religious principles» (Siddiqui 2004).

À son avis, il y a possibilité d'accrocs, mais la solution se trouve dans la mise en place de garde-fous.

On fait face ici à une certaine forme de hiérarchisation des droits. L'égalité de traitement des groupes religieux a préséance sur l'égalité de toutes les femmes musulmanes. On est prêt à risquer l'égalité de quelques-unes pour assurer celle du groupe.

John Tibor Syrtash, de B'nai Brith, ne va pas aussi loin dans le *Post*, mais soutient que la solution au paradoxe n'est pas d'interdire l'arbitrage, mais de mieux l'encadrer : «Protecting the rights of vulnerable persons is a must, but eliminating the rights of all religious groups – as has been suggested – is not the way to do this» (Tibor Syrtash 2004).

En général, les partisans du projet sous-problématisent les enjeux posés par le paradoxe alors que c'est ce qui préoccupe au premier chef les opposants. De l'avis de ces

derniers, les contraintes informelles qui existent au sein d'une communauté et de la famille ciblent particulièrement les femmes, comme le souligne Okin, et finissent généralement par rendre inopérants les garde-fous auxquels se fient les partisans du projet.

Assis entre deux chaises, le *Toronto Star* tente en quelque sorte de couper la poire en deux. Il donne un appui conditionnel au projet, fait souvent état de ses inquiétudes à l'égard des droits des femmes, mais pense que des mesures de contrôle supplémentaires pourraient suffire.

«Critics question whether the process will indeed be voluntary, or whether women will be pressured by their religious leaders and their communities into participating. [...] Clearly, the situation calls for vigilance, both by Muslims and by the Ontario government» (*Star* 2004a).

Ce qui amènera l'équipe éditoriale du *Star* à applaudir la formation de la Commission Boyd et le réexamen d'un système dépourvu de transparence et de normes.

À la lecture du rapport Boyd, quelques mois plus tard, le *Star* se dit prêt à tenter l'expérience, quitte à y mettre fin si elle tourne au vinaigre : «If the system is deemed not to be working or is found to be heavily flawed, it should then be scrapped» (*Star* 2004c). Le *Globe*, qui trouve les réformes suggérées par Boyd adéquates en matière de reddition de comptes et de suivi, va dans le même sens : «If the system proves to be unfair, it would be shut down» (*Globe* 2005c).

En somme, les deux quotidiens concèdent qu'il y a un risque d'abus internes des droits des femmes, mais ils sont prêts à en prendre le risque. Contrairement aux opposants, ils ne retiennent pas le principe de précaution, ce qui provoquera nombre de réactions

négatives, notamment celle du lecteur du *Post*, Alex Gordon (2004) : «Shariah law is biased against women's rights and using it would turn Canadian Muslim women into second-class citizens. [...] Letting this experiment go ahead would be to experimented with people's rights».

Les supporteurs du projet n'ont pas le sentiment de jouer au poker avec les droits des femmes parce que leur évaluation du risque est différente de celles des opposants. Encore une fois, ils n'observent pas les choses sous le même angle. Ils s'en remettent toujours aux recours proposés par Boyd, mais sans vérifier si les femmes vulnérables auront les moyens de s'en prévaloir. Et voilà exactement où le bât blesse chez les opposants. De l'avis des femmes musulmanes qui ont lancé le mouvement d'opposition, le risque est réel et doit être évité, et non pas simplement corrigé après coup. Dans un texte d'opinion paru dans le *Star*, Alia Hogben affiche son opposition à un traitement différencié sur la base de la religion. :

«In Canada, we can live fully as Muslims because of the values of fairness, social justice and acceptance of diversity. We should work with our fellow citizens when faced with injustices rather than segregating ourselves in fragmented communities. However, on this issue, we, Muslim women, are being dealt with in a discriminatory and unjust manner by both our own government and by the proponents of sharia tribunals» (Hogben 2004).

La seule solution pour protéger les femmes vulnérables et éviter toute érosion supplémentaire de leur droit à l'égalité est de refuser l'arbitrage religieux, dit-elle, une position à laquelle le *Toronto Sun* fait écho : «There is no practical way McGuinty can guarantee that women appearing before these Islamic tribunals will not be doing so under duress, given how sharia has been applied elsewhere» (*Sun* 2005b). Dans une lettre envoyée

au gouvernement McGuinty et publiée dans le *Globe and Mail*, 10 femmes éminentes résument en peu de mots toute la réalité du paradoxe :

«Allowing the use of religious arbitration will lead to divisiveness, the ghettoization of members of religious communities as well as human-rights abuses, particularly for those who hold the least institutional power within the community, namely women and children» (Atwood et al. 2005).

La chroniqueuse Heather Mallick (2004), du *Globe*, note que les différentes interprétations de la charia sont traversées par «one common thread : patriarchy». Elle rapporte les propos d'un imam torontois qui, sur les ondes de TVOntario, a soutenu que les femmes restaient libres de s'adresser aux tribunaux, mais qu'en pareil cas, elles désobéiraient à Dieu :

«So a timid woman in a new country, who has never disobeyed a man or her god in her life, is going to find the money (where?) to defy her entire culture and ask for a divorce, half the assets, shared child custody and support, and a place to live while she takes out student loans to get a degree and, years later, a job» (Mallick 2004).

La plupart des opposants insistent sur l'existence de rapports de pouvoir inégalitaires qui existent souvent au sein d'une communauté, ce qui permet à une certaine élite, généralement masculine, d'imposer son interprétation des droits des membres les plus vulnérables.

Chroniqueur au *Sun*, Salim Mansur rappelle que la charia a été écrite bien après la mort du prophète par des juristes exclusivement masculins et que son interprétation a évolué selon les contextes culturels de l'époque. Il écrit :

«Any concession to sharia would be breaking faith with Muslim women and children in Canada who are more secure in their rights under our Charter of Rights than they would be under a legal system guarded by literal-minded Muslim men who remain at odds with the contemporary world. The argument by proponents of sharia in Ontario that its availability would be voluntary disguises the social reality of Muslim communities within which women and children live» (Mansur 2005a).

Lynda Hurst (2005), chroniqueuse au *Star*, pose donc directement la question: «Did the religious rights of a group (or at least one section thereof) supersede the equality rights of individual women in the group?» Elle répond par la négative, d'où son rejet du rapport Boyd qui, dit-elle, équivaut à donner préséance aux droits du groupe et à certaines personnes en position de pouvoir au sein de la communauté.

Le fait que le projet ait un visage religieux et soit promu par des représentants de la frange la plus conservatrice de la communauté musulmane correspond à certaines caractéristiques relevées par Shachar pour décrire le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle, en particulier le déséquilibre hiérarchique accentué par l'attribution d'un droit différencié et qui s'exerce au détriment des personnes les plus vulnérables. Le fait n'a pas échappé à Heather McGregor, du YWCA Toronto, qui l'expose ainsi :

«We must challenge the notion that a return to purity in religion requires the disproportionate sacrifice of women. This loss of rights has nothing whatever to do with women's individual faith. But it has everything to do with the power structures of religious institutions.» (McGregor 2004).

Ces rapports de pouvoir internes se traduisent sur la place publique par une bataille pour le droit de parole. Qui parle pour qui ? Qui sont les porte-parole légitimes ? Et même, qui sont les authentiques musulmans qui peuvent se prononcer ? Un ensemble de questions

que Shachar (2001 : 38-39) relève pour montrer un des problèmes de certaines politiques du multiculturalisme, les gouvernements ayant tendance à s'en remettre aux dires de certains leaders communautaires pour établir leurs priorités. Les voix de ces leaders étouffent celles, moins puissantes, des personnes marginales, dissidentes ou vulnérables au sein de leur communauté.

L'absence d'homogénéité de la communauté musulmane et de représentativité des promoteurs du projet est fréquemment relevée. Professeur à l'Université York, Saeed Rahnema (2004) écrit : «In pushing their conservative agendas, religious leaders often claim to represent entire communities, a vision sadly reinforced by stereotypes that see religious and ethnic communities as homogenous».

Tout le débat donnera lieu d'ailleurs à une partie de bras de fer entre différents représentants de la communauté musulmane. Les opposants mettront régulièrement en doute la représentativité des promoteurs du projet alors que bien des partisans iront un cran plus loin en mettant en doute l'authenticité de leurs interlocuteurs musulmans et le droit de ces derniers de se prononcer sur le sujet. Membre fondateur du Muslim Canada Congress, Ali Mallah s'indigne, dans une lettre au *Star*, du fait qu'un partisan du projet tienne publiquement pour acquis que tous les opposants ne sont pas des musulmans pratiquants : «This is exactly what most Muslims fear from their clergy – their self imposed authority to declare the rest of us as good or bad Muslims» (Mallah 2004).

Les tensions entre le multiculturalisme, l'attribution de droits différenciés à un groupe et le respect des droits des femmes au sein du groupe – point de départ des interrogations de Okin et de Shachar – sont soulevées, mais la question, pour les opposants, est généralement tranchée d'une seule manière : en faveur des droits individuels. Nadia Khouri (2004) résume ce point de vue dans un texte d'opinion paru dans le *Post*:

«Multiculturalism cannot be interpreted in a manner that trumps Charter equality guarantees and the universal human rights that underlie them. Human rights are vested in the individual, not the group. When special powers are granted to groups rather than to individuals, conflicts between the groups' leaders and their members are sure to arise.»

Pour les partisans, l'attribution d'un droit différencié aux musulmans garantit le traitement égal des groupes religieux. On reconnaît la possibilité d'éventuelles atteintes au droit à l'égalité des femmes au sein du groupe, mais on ne la présente pas comme un problème systémique. On croit possible d'y remédier en encadrant correctement l'arbitrage, en prévoyant des recours et une plus grande transparence. On s'en tient encore à une égalité *de jure* ou procédurale.

Le risque pour l'égalité des femmes est réel, répliquent les opposants, surtout si le droit différencié demandé accorde des pouvoirs à certaines personnes au détriment des membres les plus vulnérables de la communauté. Ce serait le cas de l'arbitrage religieux car ce mécanisme de règlement des différends suppose le recours à un code que seules certaines personnes ont le pouvoir d'interpréter. De plus, ce code repose sur des pratiques culturelles renforcées par des contraintes internes informelles difficiles à surmonter pour les personnes

au bas de l'échelle. L'égalité de traitement des groupes religieux, poursuivent les opposants, ne peut justifier de prendre pareil risque avec les droits des femmes.

La notion de vulnérabilité revient très souvent dans les arguments des opposants et on pourrait presque y voir un refus de la domination telle que l'entend Pettit, c'est-à-dire «le fait de vivre à la merci d'un autre, d'avoir à vivre d'une façon qui nous expose à des maux que cet autre est en position de nous infliger arbitrairement», qu'il le fasse ou non (Pettit [1997] 2004 : 22). Personne ne fait explicitement écho à son idéal de liberté comme non-domination, mais il est clair que les opposants voient les femmes comme une «classe de vulnérabilité significative» (Pettit [1997] 2004 : 162) qui mérite attention. Contrairement à Pettit, cependant, les opposants ne présentent jamais les musulmans comme une de ces classes de vulnérabilité. Malgré tout, on peut dire qu'il y a référence implicite à cet idéal de non-domination dans cette défense persistante d'une égalité substantive pour les femmes et la nécessité de leur donner les moyens de faire valoir leur droit à l'égalité. Avec l'aide de l'État, si nécessaire.

Les obligations que chaque camp attribue à l'État sont d'ailleurs bien différentes, allant de la simple mise en place de balises au rejet complet de l'arbitrage religieux en matière de droit familial. Dans chaque cas, cependant, la solution proposée vise, dit-on, à assurer la protection du droit à l'égalité des femmes. Le fait que tous s'en soucient tend à montrer que ce principe s'est imposé comme une valeur incontournable de la société ontarienne, ce qu'explore la section suivante.

3.5 – L'égalité des sexes comme valeur commune au sein de la communauté politique

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, ce principe de l'égalité des sexes imprègne les positions favorables et défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normatives qui orientent ces positions. L'égalité des sexes est devenue la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences.

Chez les opposants, on ne parle pas d'un droit simplement inscrit dans un texte juridique. On présente l'égalité comme une valeur à laquelle on tient et, dans le cas de l'égalité des sexes, qu'on refuse de voir mettre en péril. Le rejet d'un droit différencié fondé sur l'appartenance religieuse reflète cette peur d'une possible érosion. Les partisans d'un système d'arbitrage d'inspiration religieuse se soucient aussi de l'égalité des sexes, mais l'envisagent différemment. Au bout du compte, tout le monde s'y réfère, comme si, de nos jours, un projet ne pouvait survivre sans passer le test du respect de l'égalité des femmes. Ce qui distingue les deux groupes sont les solutions mises de l'avant pour assurer la protection de ce droit que personne ne conteste.

Les partisans de l'arbitrage religieux s'y prennent de deux manières pour démontrer que leur projet respectera l'égalité des femmes : en insistant sur le caractère égalitaire du droit musulman et, comme nous le disions plus haut, sur l'existence de garde-fous juridiques pour prévenir ou mettre fin aux abus.

Dans le *Globe*, Ouahida Bendjedou (2004) opte pour la première ligne de défense. «As a Muslim woman, I believe sharia to be a fair and equitable code that treats women and men equally and reflects important values within Muslim life.» Dans un texte d'opinion paru dans le *Star*, Raheel Raza (2004) approuve: «Regarding women's rights, a study of Islamic law shows sharia gave Muslim women rights, based on knowledge of the society they lived in.» Mohammed Ayub Ali Khan (2004a) affirme, dans une lettre au même journal, que «Sharia laws when applied without any cultural or ethnic baggage are just and non-discriminatory.» Et puisque des femmes sont aussi victimes de discrimination dans les sociétés occidentales, il demande: «are the opponents of sharia going to launch a movement to scrap the Western and Canadian judicial systems as well?»

Le fait que les opposants affirment que le droit musulman enfreint l'égalité des femmes suscite une certaine colère. Ibrahim Hayani l'exprime ainsi:

«It has become increasingly obvious that the campaign against the proposed sharia-based tribunals as an alternative dispute resolution has nothing to do with the protection of human rights for Muslim women and everything to do with maligning Islam and Muslims» (Hayani 2005).

Lectrices du *Star*, Nabila Haque et Khansa Muhaseen (2004) tiennent à dire qu'en tant que Canadiennes de religion musulmane, elles se sentent offensées par la description que font d'elles les opposants, «especially since we follow the Islamic way, secure with a perfect sense of equality between the sexes».

La deuxième ligne de défense des partisans repose sur la *Charte canadienne des droits et libertés*. Certains affirment d'abord que le droit musulman ne contredit pas la

Charte. L'Imam Ibrahim H. Malabari, de la mosquée torontoise Jami, écrit dans une lettre au *Star*:

«The sharia in essence not only endorses those rights and freedoms but even safeguards them. Every item in the Charter can be supported by Qu'ranic verses and prophetic saying. So I fail to understand what the outrage over sharia tribunals is, except perhaps Islamophobia» (Malabari 2004).

La Charte sert ensuite de rempart procédural. S'il y a conflit entre les deux systèmes de droit, elle aura préséance et c'est à elle qu'on fera référence s'il devait y avoir appel ou contestation d'une sentence arbitrale.

Les opposants contestent tous ces arguments. Au-delà de la mécanique de l'arbitrage, c'est le contenu du droit musulman qui les intéressent et sa compatibilité possible avec la Charte. À leur avis, de grands pans de la charia la contredisent. Par conséquent, on ne peut permettre la mise sur pied d'un système fondé sur des codes qui n'accordent pas, au départ, des droits égaux aux femmes. La Charte est, à leurs yeux, plus qu'un outil procédural, une balise ou un simple remède. C'est LE texte fondamental qui dicte la marche à suivre.

Le chroniqueur Peter Worthington, du *Sun*, qui multiplie les chroniques virulentes aux accents parfois islamophobes, résume cette objection centrale des opposants : «Sharia law, be moderate or extreme, is unfair, is slanted against women and discriminates in a way that violates the rights and freedoms that the Canadian Constitution is pledged to uphold» (Worthington 2004b). Le rôle différent qu'opposants et partisans attribuent à la Charte représente, selon lui, le principal fossé qui les séparent.

«This [appui au projet] is being justified on grounds of tolerance and equality under the Canadian Charter of Rights. Others (like me) argue that Sharia law verges on being a rejection of the Charter, because it discriminates against women and genuine choice, and has no place in the Canadian order of things» (Worthington 2005).

La charia étant, selon les opposants, incompatible avec la Charte, le droit à l'égalité des femmes et la Constitution, il devient impossible de permettre un système de règlement des différends fondé sur le droit musulman sans mettre en péril les droits des femmes. Lui-même musulman et très critique des courants les plus conservateurs de l'Islam, Salim Mansur reviendra fréquemment sur le sujet dans ses chroniques dans le *Sun*. Il explique :

«Sharia as a Koranic concept is embedded in the sacred text. But sharia as a body of law is a human construction within a historical period reflecting knowledge and prejudices of the time. It is also a product of a patriarchal system within which women, irrespective of Koranic injunctions of equality and fairness between sexes, were not considered equal to men. [...] Consequently, any deliberation within Canada of permitting use of sharia by Muslims to arbitrate their disputes raises innumerable and difficult questions. The premise of sharia as sacred is contrary to principles of the Canadian legal system, and would be at odds with the Canadian constitution» (Mansur 2005a).

L'invocation répétée de la Charte fournit un indice de l'évolution de ce texte. Alors qu'il a fallu des années au Canada pour l'adopter et l'enchâsser dans la Constitution, les citoyens, eux, se la sont appropriée, tout comme ils l'ont fait avec les droits qu'on leur a accordés. Un des effets semble être une redéfinition de certaines valeurs communes au sein même de la société canadienne, l'égalité des femmes s'imposant comme l'une des plus importantes. C'est du moins ce que tend à montrer le débat sur l'arbitrage religieux.

La très grande majorité des lettres écrites par des femmes s'opposaient d'ailleurs au projet. Toutes les femmes chroniqueuses étaient contre. Dans presque tous les cas, ce fut par attachement au droit à l'égalité. La vigueur de l'opposition a démontré qu'elles ne prennent pas le respect de ce droit pour acquis. Heather McGregor (2004), du YWCA Toronto, le résume bien dans le *Star*: «The universality of access to rights and freedoms for women must never be taken for granted, and that the erosion of women's rights may take many particular cultural forms but, regardless, remains insupportable.» Une lectrice, Bev LeFrancois renchérit :

«Women in Canada are guaranteed rights and freedoms through the equality clause in the Charter of Rights. We fought hard for this rights and are not going to sit back and watch these rights taken from our Muslim sisters. Many feared the Ontario Arbitration Act of 1991 would result in undermining women's position in family law. It has. Sharia law has been used throughout the world to marginalize and terrorize women. Are we going to have a two-tier system of justice in Canada?» (LeFrancois 2004)

Un grand nombre d'hommes ont joint leur voix aux femmes opposées au projet, illustrant l'enracinement de la valeur d'égalité des sexes dans la société ontarienne. En réponse à un éditorial du *Globe* qui s'appuie sur la Charte pour défendre le service d'arbitrage, le lecteur Doug Thomas écrit :

«The central purpose, intent and letter of the Charter is that all people are to be treated equally regardless of gender, religion, race, sexual orientation or language. The sharia tribunal you defend, in its intent to skirt the laws of Ontario, very clearly discriminates against women – a clear violation of the Charter» (D. Thomas 2004).

Analyste des politiques publiques, Andrew Cardozo acquiesce lorsqu'il réagit avec approbation à la décision du gouvernement d'interdire l'arbitrage religieux. Avec son texte d'opinion paru dans le *Star*, il est un des rares à aborder de front la difficulté de concilier les

droits concurrents inscrits dans la Charte. Il n'éprouve cependant aucun doute quant à la préséance du droit à l'égalité des femmes sur les droits religieux :

«Multiculturalism is about respecting religious and cultural rights, but we do this ideal no favour if we don't exercise our judgment sometimes and say No to practices that are almost certain to lead to inequality. Women's rights are not optional. The Charter does not give governments that right» (Cardozo 2005).

La notion de préséance d'un droit sur un autre n'est pas explicitement énoncée dans la très grande majorité des textes, mais elle est souvent implicite dans ceux des opposants au projet. Et on comprend, par l'insistance mise sur le droit à l'égalité, que ce dernier a le haut du pavé. Cela n'a pas échappé au *Globe and Mail* qui s'en inquiète.

Il faut dire que le *Globe*, qui s'inscrit dans une logique libérale classique, insiste beaucoup sur le droit égal de tous les individus de faire des choix et la nécessité de traiter toutes les confessions religieuses de la même manière. Il présente en général l'égalité des femmes sous l'angle de l'autonomie individuelle et du droit des femmes d'utiliser leur liberté de choix comme elles l'entendent, sans ingérence excessive de l'État. Il est le seul à revenir fréquemment sur l'équilibre à trouver entre liberté de conscience et de religion et égalité des femmes. Il lance d'ailleurs l'avertissement suivant après l'adoption d'une résolution de l'Assemblée nationale du Québec contre le recours à la charia :

«No legislature has the right to screen religions for extremism and pronounce on which of them may exercise their fundamental rights. Recall that Catholics are this country's biggest religious group, at 43 per cent of the population, and that they do not permit women in the priesthood. So Canadians may wish to be careful about seeking to limit religious expression to protect women's rights» (*Globe* 2005a).

Le *Globe* (2005e) reconnaît pourtant quelques mois plus tard que la «tolerance has its red lines and one of them is the abuse of women and children». Le *Globe* ne voit toujours pas pourquoi on craint tant de voir les musulmans résoudre leurs conflits en s'appuyant sur leur foi. Il trouve tout de même quelque chose d'encourageant dans la colère provoquée par le projet puisqu'elle démontre que les Canadiens tiennent à l'égalité des femmes. «It means that Canadians are eager to defend equality under the law, the division of religious and secular authority and the rights of women. But it would be a big mistake to let unproven fears about possible harm stand in the way of tolerance» (*Globe* 2005e).

Quand la décision du gouvernement est tombée, le *Globe* (2005f) convient que les promoteurs du projet n'ont pas réussi à démontrer comment les principes du droit musulman pourraient être appliqués en conformité «with Canadian values of equality». Il ajoute en conclusion que la controverse a permis de constater que «Canadians believe passionately in common values, in the rights of women and in equality under the law».

Le *Star*, lui, souligne plutôt le caractère inaliénable maintenant donné aux droits inscrits dans la Charte. «The crucial part is that everyone who becomes involved in the tribunals needs to clearly understand that, in Canada, our Charter of Rights and Freedoms is supreme over all other laws. No tribunal can deal away those rights» (*Star* 2004a).

La référence à la *Charte canadienne des droits et libertés* comme document phare ou outil d'encadrement de l'arbitrage pourrait être vue comme un argument à forte saveur libérale. Elle prend pourtant une saveur républicaine quand la Charte est présentée comme le

reflet des valeurs communes de la société et l'égalité, comme un droit à la fois individuel et citoyen. Certains parlent explicitement du fait que tous sont, avant d'être femme ou membre d'une minorité, des citoyens égaux en droits. La Charte est le texte fondateur, le socle d'un ensemble de valeurs, mais certaines d'entre elles, en particulier l'égalité, ont acquis un caractère inaliénable.

3.6 – Conclusion

Dans tout ce débat sur l'arbitrage religieux, jamais le droit à l'égalité des femmes n'a été ouvertement remis en question. En fait, tout le monde a cherché à justifier sa position en montrant, justement, comment ce droit serait protégé ou menacé par le service proposé. C'est la conception même de l'égalité, formelle ou substantive, en relation avec une vision de l'autonomie personnelle et de la sphère privée, qui a déterminé avec constance les différentes prises de position. Cette conception a aussi influencé les solutions choisies pour assurer le respect du droit à l'égalité et à l'autonomie personnelle.

On a vu que les tenants d'une vision procédurale, ou *de jure*, du droit à l'égalité appuyaient généralement le projet d'arbitrage religieux parce qu'à leur avis, tant les femmes que les hommes ont, en toute égalité, le droit à l'autonomie personnelle et à la liberté de choix lorsque vient le temps de régler leurs conflits privés, y compris familiaux. En cas d'atteinte aux droits des femmes dans le cadre de la résolution d'un litige, des recours existent et s'ils sont insuffisants, il est toujours possible d'apporter des correctifs pour les rendre plus musclés. On ne cherche pas vraiment à équilibrer les rapports de force en cas de

conflits familiaux ou encore au sein de la communauté religieuse investie du pouvoir d'appliquer ses règles en matière de droit familial. On ne s'y attarde pas en raison d'une perspective libérale classique opposée à l'intervention de l'État dans la sphère privée, où devrait régner la liberté de choix des individus, ou encore en raison d'une perspective communautarienne radicale qui rejète l'intervention étatique dans les affaires internes d'une communauté. Ça ne signifie pas que l'égalité des femmes est ignorée, puisque ce droit est au cœur de tous les argumentaires, mais qu'elle est conçue de façon formelle.

Pour les personnes préoccupées par l'égalité substantive des femmes et qui sont généralement opposées au projet, ces perspectives demeurent inacceptables. Les textes analysés montrent que pour elles, l'autonomie, la liberté de choix et l'égalité n'ont de sens que si elles peuvent être exercées, et non pas simplement protégées à rebours par un recours aux tribunaux et des références à la Charte. La protection doit venir en amont plutôt qu'en aval. Et à l'instar des penseuses féministes, dont Okin, elles croient que la sphère familiale n'est pas strictement privée puisque s'y vivent des rapports de pouvoir dont peuvent souffrir les personnes les plus vulnérables que l'État a le devoir de protéger. La crainte du paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle, un concept développé par Shachar, est souvent entendue lorsqu'on suggère qu'un système d'arbitrage fondé sur des codes religieux jugés patriarcaux risque fort de renforcer la situation de vulnérabilité des femmes appartenant à des communautés minoritaires. Chez les opposants, la promotion d'une égalité substantive des femmes est centrale.

Formelle ou substantive, c'est autour de l'égalité des femmes que s'articule le débat. Les références à l'égalité dans son sens large étaient prévisibles puisqu'elle représente un des concepts éthiques maintenant indissociables de la modernité et une part intégrante de notre imaginaire, note Taylor (2004 : 7). L'égalité est devenu un pilier d'ordre normatif :

«The presumption of equality, implicit in the starting point of the state of Nature, where people stand outside all relations of superiority and inferiority, has been applied in more and more contexts, ending with the multiple equal treatment and nondiscrimination provisions, which are an integral part of most entrenched charters» (Taylor 2004 : 5).

Un dernier bastion des rapports hiérarchiques – la famille – a cependant longtemps résisté, mais on arrive à cette dernière étape de cette longue marche, note Taylor. «We still have some lively sense of this disparity in the case of the family, because it is really only in our time that the older images of hierarchical complementarity between men and women are being comprehensively challenged» (Taylor 2004 : 16). Le débat ontarien s'inscrit dans cette dynamique et l'attention soutenue portée à l'égalité des femmes indique une évolution importante en ce sens.

La préoccupation pour l'égalité des sexes a aussi coloré les réponses apportées à d'autres questions soulevées durant ces deux années, ce qu'aborde le prochain chapitre. Le caractère religieux de l'arbitrage a en effet provoqué des interrogations sur la portée de la liberté de conscience, la neutralité de l'État en matière religieuse, la séparation entre l'Église et l'État, la revendication d'une seule loi pour tous et l'égalité de tous devant la loi. Certains de ces enjeux ont occupé beaucoup de place dans le débat sur l'arbitrage religieux et la façon de les aborder était généralement liée à la conception de l'égalité mise de l'avant par chaque camp.

CHAPITRE 4 – L'ÉGALITÉ, LA RELIGION ET LA COHÉSION

4.1 – Introduction

Le recours à des codes religieux pour arbitrer des litiges familiaux provoque sa part de questions sur la liberté de conscience et de religion et la neutralité religieuse de l'État. Comment articuler la reconnaissance de la diversité religieuse tout en respectant l'égalité des femmes ? La neutralité de l'État doit-elle se traduire par un traitement égal des individus, des groupes ou des deux ? Ce qui nous ramène à la question spécifique initiale. Dans le cas du débat autour du projet de M. Ali, opposants et partisans ont-ils tenté de définir certaines limites normatives aux accommodements et quelle place ont-ils accordée au droit à l'égalité des sexes dans la définition de ces limites ?

Il faut noter que personne ne conteste la liberté de conscience et de religion. Comme le montre la section suivante, la question qui sépare les deux camps est celle de la portée de ce droit. Le litige tourne autour des volets distributifs du droit familial inscrits dans certains codes religieux (garde d'enfants, pension alimentaire, partage du patrimoine). Or, ces volets affectent directement les femmes. Ceux qui craignent pour les droits de ces dernières ou encore pour le respect de la séparation entre l'Église et l'État concluront que l'application de ces aspects des codes religieux ne relève pas de la liberté de conscience et de religion. Ceux qui ne partagent pas ces inquiétudes en arriveront généralement à la conclusion inverse.

Le sens différent donné à la séparation entre l'Église et l'État conduit aussi à des interprétations différentes de l'égalité de traitement que l'État doit réserver aux différentes religions. Encore une fois, la notion d'égalité est centrale mais laquelle ? Celle des individus ou celle des groupes ? C'est à ce niveau que les positions s'opposent, comme nous le verrons dans la section subséquente, et cela influe directement sur la définition donnée à cette notion d'«une même loi pour tous».

Au bout du compte, pratiquement tout le monde insiste sur le caractère fondamental de l'égalité comme trait d'union de la société canadienne. Et pour les opposants et partisans du projet, l'égalité des sexes est devenue un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences.

L'égalité est présentée comme un facteur de cohésion important. Mais la notion de cohésion, lorsqu'elle est mise de l'avant, ne repose pas seulement sur la valeur d'égalité. D'autres notions s'y greffent qui varient selon les courants. On verra dans la section 4.4 que certains refusent de traduire le respect pour l'égalité en un certain relativisme culturel et soutiennent l'idée que toutes les valeurs et pratiques ne sont pas égales. La cohésion sert cependant plus souvent que tous les autres arguments à justifier une injonction à la conformité. On a alors affaire à des discours plutôt républicains classiques et communautariens conservateurs, comme le montre la section 4.5. Souvent, dans ces cas, l'égalité et l'uniformité au sein de la communauté se confondent.

4.2 – La liberté de conscience et de religion

Le lien entre la liberté de conscience et de religion et l'égalité des femmes ne sera jamais fait de façon évidente durant le débat ontarien car ces deux droits n'ont jamais, à quelques exceptions près, été opposés l'un à l'autre. C'est davantage le débat autour de la portée à donner à la liberté de conscience et de religion qui laisse transparaître de façon indirecte une préoccupation pour le droit à l'égalité.

Pour les partisans de l'arbitrage, le respect de la liberté de religion va jusqu'à la reconnaissance égale, à travers les règles juridiques gouvernant le règlement des conflits privés, des codes religieux que les croyants souhaitent suivre. À leur avis, se plier à certaines règles de droit religieux, même si ces dernières diffèrent du droit public, relève de la pratique religieuse et de la liberté de conscience et de religion. Ils n'y voient pas un problème pour le droit à l'égalité car, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ils prétendent que les femmes sont également libres de choisir ou non d'avoir recours à ces codes religieux et qu'elles ont le pouvoir d'en appeler, si elles s'estiment lésées.

Pour les opposants, le divorce religieux ne doit pas être confondu avec les conséquences matérielles de la rupture. Si le premier relève de la pratique religieuse et de la liberté de conscience et de religion, ce n'est pas le cas des secondes. Les rares codes religieux qui abordent les aspects distributifs du divorce reflètent avant tout des pratiques culturelles, insistent les opposants. À preuve, plusieurs pays musulmans ne les appliquent qu'en partie ou à leur manière. Or, si on s'en tient à la lettre de la plupart des codes

religieux, les femmes y perdent au change, d'où le risque que pose leur application pour les droits des femmes.

Le *Globe* sera le seul, tout au long du débat, à insister avec constance sur le lien entre arbitrage religieux et liberté de conscience et de religion :

«Freedom of religion is a basic Canadian value. For this reason, no one raises a fuss when Jewish and Christian courts resolve civil disputes over business, property and divorce in Ontario. People who observe a faith have the same rights as secular Canadians to settle their disputes in their own way, within certain boundaries» (*Globe* 2004a).

Comme il le fera à plusieurs reprises, le *Globe* cite le préambule de la Constitution : « 'Canada is founded upon principles that recognize the supremacy of God and the rule of law', says the very first line of the Charter of Rights and Freedoms. This is a country that respects freedom of religion» (*Globe* 2004a). Le quotidien invoque souvent la Charte qu'il présente comme l'expression de la volonté du Canada de respecter certaines valeurs, même quand cela est contraignant. «It resists the temptation to impose a prior restraint on a fundamental freedom, in this case freedom of religion» (*Globe* 2005c).

Le *Globe* revient sur le sujet dans les jours qui suivent la décision du gouvernement d'interdire tout arbitrage religieux. Il comprend cette position, étant donné l'état de l'opinion publique, mais il reste convaincu que Queen's Park «gives short shrift to religious freedom» :

«Religious freedom is woven into the fabric of Canadian law and life. Seventy-six per cent of marriages are officiated under religious auspices; religion is, for many, bound up with the great of events of life and death, and those who would extend its observances into family disputes are

exercising the same basic freedom that brings people into a church in the first place for their wedding» (*Globe* 2005f).

Le *Globe* ne fera jamais état du fait que l'État exige l'obtention d'une licence avant de reconnaître un mariage religieux et qu'à travers de nombreuses lois, il impose des responsabilités et obligations aux époux qu'aucun code religieux ne peut effacer.

Le *Toronto Star* ne fait référence qu'une seule fois à la liberté de conscience et de religion pour expliquer l'existence de la Loi sur l'arbitrage de 1991.

«In a multicultural society that values freedom of religion, the Ontario government decided more than 10 years ago that we must respect the rights of people of faith to resolve personal disputes according to their own values, within limits» (*Star* 2004c).

Chroniqueur au *Star*, Haroon Siddiqui adopte un point de vue franchement communautaire conservateur. Il exige que l'État se mêle d'arbitrage religieux en le reconnaissant légalement, mais affirme du même souffle qu'en vertu de la liberté de conscience et de religion, ce même État doit laisser aux musulmans le soin de résoudre leur désaccord autour de l'interprétation de leur code religieux : «If freedom of religion is to mean anything, internal religious debates of all faiths are best left to the believers, so long as they are not violating the law» (Siddiqui 2004b). L'État est invité à reconnaître le code d'une communauté minoritaire, lui accordant ainsi un droit différencié, mais se voit enjoint du même souffle à ne pas intervenir dans l'application du dit code puisque ce dernier est le reflet de valeurs distinctes que veut préserver la communauté. Cette position rappelle ce que Olivier Roy décrivait en parlant du néo-fondamentalisme qui «s'adresse à l'individu qui

décide explicitement de mettre sa vie sous le signe exclusif du religieux, et qui pour cela rompt avec l'environnement majoritaire» (2005 : 131).

Aux yeux des opposants, le recours à la charia en matière de droit familial n'est pas une question de liberté de conscience et de religion. Il s'agit plutôt d'un désir de perpétuation de traditions et de coutumes qui ne trouvent pas nécessairement écho en droit canadien. «Unfortunately, sharia, being a tradition and not a divine law, reflects the cultures and times from which it sprang», souligne Gary Dale (2005a) dans une lettre au *Star*. Il poursuit en notant que la charia est le produit d'une «male-dominated society» : «Its architects, though well-meaning and educated, failed to rise above their cultural norms. Indeed, even our British-based legal system took centuries to formally recognize women as fully equal» (Dale 2005a). Matthew Elton Thomas (2005) est encore plus direct dans sa lettre au *Globe* : «It is a mistake to confuse the cultural trappings of Islam with the actual writings of the Koran.»

Plusieurs opposants trouvent qu'il y a confusion des genres. Les Églises peuvent bien fixer les rites d'entrée et d'appartenance à leur communauté religieuse (baptême, mariage, divorce), mais il ne leur revient pas de trancher les litiges d'ordre matériel dans le cadre d'un divorce. À leur avis, ce dernier pouvoir n'est nullement nécessaire pour définir les frontières du groupe. Selon le lecteur du *Star*, John Abraham,

« A case in point is Catholic annulment. If a Catholic is remarried without being granted an annulment, that person, though legally married, is not considered to be so by the church. Lack of annulment does not infringe upon a person's legal right to be married but it does impinge upon that person's status within the church» (Abraham 2005).

Bien que la seule inquiétude des femmes musulmanes suffise à lui faire rejeter le projet, Roy Stewart (2005) pousse l'analyse un cran plus loin dans une lettre au *Post*. Il explique qu'il y a une différence entre permettre aux Églises de définir les frontières de leur communauté et leur confier une responsabilité qui revient normalement à l'État. L'État n'intervient pas en faveur de la prêtrise des femmes au sein de l'Église catholique et laisse les Églises décider de la célébration ou non de mariages gais. Permettre l'arbitrage religieux en droit familial est d'un autre ordre et cela n'a rien à voir avec la liberté religieuse, dit-il.

« We are talking about the transference of legal obligation from the federal and provincial judiciary to religious bodies. I shudder to conceive of a nation where the elders of religious orders are free to extend their control over matters that go beyond religious practice» (Stewart 2005).

De toute façon, certains ne voient pas en quoi la sanction de l'État est nécessaire pour permettre aux croyants de suivre les édits de leur Église. Dans une perspective libérale classique, le chroniqueur du *Post*, Andrew Coyne, écrit :

«It is hard to ask someone to change their faith, even if they are sometimes oppressed by its dictates. Still, either consent is given or it is not. If it is, then there is not much issue, with or without the involvement of the state : So long as both parties agree to arbitration of their own will, there is no injustice, and no need for state supervision. But if there is no consent, then it is hard to see why the state would wish to lend its imprimatur to such a process, even with the prophylactic of the Charter» (Coyne 2005).

L'invocation de la liberté de conscience et de religion pour défendre l'arbitrage fondé sur le droit musulman ne dominera jamais les prises de position en faveur du projet. Si le *Globe* y revient régulièrement, ce n'est pas le cas des autres partisans. Cet argument cèdera rapidement le pas à la défense de l'égalité de traitement des groupes religieux. Et

l'invocation de ce dernier principe a rapidement débouché sur le terrain de la neutralité religieuse de l'État et de la nécessité d'avoir une seule loi pour tous, ce qu'explore la section suivante.

4.3 – La neutralité religieuse de l'État : la même loi pour qui ?

La séparation de l'Église et de l'État impose à ce dernier d'être neutre face aux religions. Personne ne contestera ce principe durant les deux années que durera la polémique et la plupart assimileront la neutralité de l'État à l'égalité de traitement des groupes religieux. Encore une fois, le désaccord portera sur le comment.

Chez plusieurs musulmans, faut-il souligner, l'insistance sur l'égalité de traitement sert avant tout à exprimer leur crainte d'être traités en citoyens de seconde zone. «I urge you to please treat us Muslims as equal to Canadians of any other religion», plaide Shah Nawaz Husain (2004) dans une lettre au *Sun*. Dans le *Globe*, Ouahida Bendjedou (2004) s'interroge : «Why is there such an outcry over the fact that parties might choose sharia, especially when other religious groups have availed themselves of the same provision ?» Mohammed Ayub Ali Khan (2004a) répond : «The blanket call to stop Muslims from applying their religious law in civil disputes amounts to nothing short of religious discrimination.» Il n'est pas le seul à tirer cette conclusion. Lectrice du *Sun*, Kharen Malek écrit :

«Faith-based arbitration already has several working models and is practised by both the Jewish and aboriginal communities, so Muslims are not asking for more : they are asking for equality. Disallowing it would be

discrimination, and – far worse – force it to remain a hidden pressure point in some Muslim communities» (Malek 2004).

Flairant l'islamophobie, le lecteur du *Star*, Dan Tweyman, réagit avec colère à la décision du gouvernement d'interdire tout recours aux codes religieux sous prétexte qu'il faille avoir une même loi pour tous : «'One law for all Ontarians' was already the situation last week and it would have continue to be the situation next week, even had McGuinty not amended the act» (Tweyman 2005).

L'égalité de traitement des groupes religieux sera l'argument charnière du rapport Boyd, ce qu'applaudit le *Globe* (2004b) : «There was only one answer possible in a society that prizes equality before the law, and Ms. Boyd gave it : Yes, Muslims can be trusted with the same rights and duties that others have». Il ajoute que si Mme Boyd avait refusé l'arbitrage en matière de droit familial aux musulmans, tout en l'autorisant pour les autres confessions religieuses, elle aurait fait preuve de racisme.

Le traitement égal des groupes n'a, de toute façon, jamais été remis en question. D'ailleurs, le *Star* présentait ainsi le choix offert au gouvernement. Il se devait d'approuver le projet de M. Ali tout en soumettant toutes les communautés aux mêmes mécanismes de contrôle. Sinon, «the only other equitable option would be to take away the right given to Catholics and Jews in 1991 by the New Democrats to practise religious arbitration» (*Star* 2005a). Ce raisonnement sera repris par nombre de chroniqueurs, lecteurs et éditorialistes, qu'ils soient en faveur ou opposés au projet. Le *Post* (2005) en déduit qu'il faut maintenir l'arbitrage religieux pour respecter l'égalité de traitement. Le *Sun* (2005) en arrive à la

conclusion inverse, toujours par souci d'égalité. Aussi, quand la décision sera prise d'interdire tout arbitrage religieux, tout le monde conclura que le gouvernement a respecté l'égalité entre les groupes.

L'idée que tous doivent être égaux en droit s'exprime fréquemment à travers l'exigence d'une même loi pour tous. Mais laquelle ? Et pour qui ? En partant du même principe, partisans et opposants en arrivent encore à des conclusions opposées. Le sens qu'ils donnent à la séparation de l'Église et de l'État peut largement l'expliquer. Les partisans du projet voient la Loi sur l'arbitrage de 1991 comme un mécanisme d'encadrement de l'arbitrage et non comme une bénédiction implicite donnée par l'État à des pratiques religieuses. Les opposants pensent exactement l'inverse. Ainsi le *Sun* (2005b), qui s'oppose à l'arbitrage religieux, se demande «why is Ontario in the business of sanctioning the decisions of private family religious tribunals at all – Jewish, Christian or, now, Islamic ?» Promoteur reconnu de la laïcité au sein de la communauté musulmane canadienne, Tarek Fatah (2005b) renchérit dans un texte d'opinion paru dans le *Star*: «While they [the government] respect the desire of religious communities to use their faith-based laws to mediate and resolve problems, it is not the business of the state to validate or endorse any set of religious laws».

Les opposants estiment que la neutralité de l'État lui interdit de donner un poids juridique à des codes religieux dans des domaines relevant du droit public. Cet argument occupera une place prépondérante dans le débat. On insiste. L'égalité de traitement des religions doit mener à la non-reconnaissance de tous les codes religieux. Les tribunaux civils

doivent assurer la mise en œuvre des sentences arbitrales fondées sur une loi séculière commune, point à la ligne. La protection des droits des femmes en dépend, disent-ils.

En fait, selon les opposants, le caractère démocratique de l'État canadien lui interdit de céder une partie du terrain juridique aux différentes Églises car, contrairement au droit public, les codes religieux ne sont pas ouverts à la contestation ni à la révision. Cet aspect sera souvent mis en relief et avec éloquence. Chroniqueur du *Star*, Thomas Walkom résume ainsi l'enjeu :

«No one disputes that different people have different traditions. But laws are not the same as traditions. Laws are the expression of the broadest community. Salvation may come from God. In democracies, laws come from the people. They should be made by duly elected legislatures. In the final instance, they should be interpreted and judged by the courts those legislatures set up» (Walkom 2004).

Cet argument aux accents républicains est au cœur de la prise de position publique d'un groupe de femmes éminentes dans une lettre qui fera grand bruit. «While our public system of law is not always perfect, it is designed to recognize the realities of all citizens and is open to public scrutiny and improvement. Such is not the case with private systems of law, such as religious laws», écrivent-elles (Atwood et al. 2005). Selon elles,

«this is a matter of the formal separation of all religious matters from the business of the state. This is in no way an infringement on religious freedom, which we endorse as an equally important tenet of Canadian democracy. Religion should simply remain an important part of the lives of citizens but not of public law.»

Frank Watts leur fait écho dans une lettre au *Star*.

«Civil cases are recorded and can be studied, debated, amended, improved and enforced through the courts. Religious-based arbitrations are not

published; many are held in secrecy and rely on peer pressure and threats of excommunication for enforcement and compliance. This is the nature of such faith-based courts» (Watts 2005).

Marianne Meed Ward (2003) va dans le même sens dans une de ses chroniques : «The job of our courts is to (1) evolve with the times and (2) be blind to gender (not to mention race, beliefs, sexual orientation, and disability to name a few). Religious groups have a hard time with both of these.»

Le caractère divin des édits religieux sert aussi d'argument contre l'arbitrage religieux. La chroniqueur du *Globe*, Heather Mallick (2004), souligne ce que cela implique pour le croyant : «If you're a Muslim woman who makes the choice of going to Canadian courts rather than signing away her rights under sharia you're offending one of the bigger gods, as I understand Islam.» Ce qu'un texte d'opinion de l'avocat Faisal Kutty (2005), un partisan du projet, vient en quelque sorte confirmer : «Alternative dispute resolution already exists, and people are abiding by decisions as if they were the word of God and therefore binding. Formalizing the process will allow for greater transparency and accountability.» (Nous soulignons.)

Les opposants soutiennent que le droit religieux n'offre pas à tous une protection égale. Le droit public, en revanche, la garantit. C'est ce que veut préserver Alia Hogben (2004), une des premières adversaires du projet de M. Ali : «As citizens of Canada, we believe that the laws of the land must protect us, treat us equally and be applied to all of us, irrespective of our ethnicity, race, gender or religion.»

La séparation de l'Église et de l'État et l'adoption d'un droit public uniforme sont nécessaires pour protéger les libertés fondamentales, l'égalité individuelle et l'égalité devant la loi, insistent les opposants. L'égalité, encore une fois, est la pierre angulaire de leur argumentaire. Dans une lettre au *Star*, Michael Schulman, de la Humanist Association of Toronto, relève que l'Islam ne distingue pas entre le droit religieux et le droit séculier alors que cette séparation est considérée comme essentielle pour la protection des libertés individuelles dans une société pluraliste comme celle du Canada. «The imposition of Sharia on Muslims in Canada, whether voluntary or coerced, will violate the principle of equal justice for all under the law» (Schulman 2004).

Dans une lettre au *Globe*, Margaret Hume (2004) tient à une loi commune pour tous les citoyens car, dit-elle, «no one, even the most marginalized and disadvantaged, should be beneath the law and unable to take advantage of its protection. And no group, religious or otherwise, should be set aside from our laws and courts and allowed to set up their own.» Lecteur du *Sun*, Jeff Holmes (2004) est persuadé que les édits religieux empiètent souvent sur les libertés individuelles, ce qui explique qu'on en soit venu à cette séparation de l'Église et de l'État : «Separation of all religious groups from the state guarantees all the people of Canada protected (sic) under one law. It's called equality.» Par conséquent, suivre les recommandations du rapport Boyd, écrit Mary Howden (2004), une lectrice du *Globe*, «would make it possible for Muslim women in Ontario to be treated as inferior to men». Michael Shurtleff (2004) ajoute que l'abandon de l'arbitrage religieux demeure la seule façon d'assurer l'égalité de tous devant la loi. La lectrice du *Star*, Elka Ruth Enola (2005), rappelle que si on a adopté des lois publiques en matière de droit familial, c'est justement

parce que «communities and families were not treating their women fairly – because women were oppressed by the men in command of their particular community».

Chroniqueur au *Star*, Joe Fiorito (2005) conclut que la religion est une affaire privée et doit le rester afin de maintenir la séparation entre l'Église et l'État : «Just as the state has no place in the bedrooms of the nation, so the churches of the nation are not the chambers of the state.»

Une autre question, complètement occultée par les partisans du projet, préoccupe plusieurs de ses opposants, à savoir le danger de fragmentation juridique. Heather Mallick, chroniqueuse au *Globe*, décrit la chose de façon naïve, il faut le dire, car beaucoup de pays n'ont pas un code juridique uniforme. Le Canada en est un bon exemple puisqu'y cohabitent la *Common Law* et le Code civil. Elle écrit :

«There used to be one legal system per nation and a basic but growing system of international law. Everyone had to follow it. It's public. That's why they call it 'the law'. Small groups are suddenly reinventing the legal system to suit themselves, which destroys the whole point of jurisprudence» (Mallick 2004).

Thomas Walkom, du *Star*, pose mieux le problème :

«The real issue has nothing to do with Muslims. Rather it has to do with a more fundamental question. Should different kinds of people living in the same province be governed by different kinds of laws ? [...] Boyd's report envisions a world in which people carry their own laws (she calls them personal laws) wherever they go. In her view, an immigrant to Canada is subject to both Canadian law and – if he wishes – to certain laws of his native land. At a fuzzy, theoretical level, this may seem fair. Practically, however, it is a recipe for discrimination» (Walkom 2004).

La combinaison de tous ces arguments à saveur égalitaire et centrés principalement sur les droits individuels semble avoir influencé la solution du gouvernement McGuinty. Tous les Ontariens seront égaux devant la loi et tous seront soumis à la même loi, mais, au grand dam des partisans, ce sera pour interdire l'arbitrage religieux pour tout le monde et exiger le respect par tous du droit ontarien de la famille. Cette insistance sur une loi identique pour tous s'inspire généralement d'un souci de cohésion et d'attachement à des valeurs communes inscrites dans les textes juridiques, un aspect abordé dans la section suivante.

4.4 – Le refus du relativisme culturel et religieux : tout n'est pas égal

Les craintes d'une éventuelle fragmentation juridique et les appels en faveur d'un droit public applicable à tous ont débouché sur la question de la cohésion de la société ontarienne et de la nécessité pour les citoyens d'adhérer à certaines valeurs et règles communes, dont l'égalité des sexes.

Dans leur lettre publique, le groupe de femmes mené notamment par Margaret Atwood (2005) laisse percer cette préoccupation quand il demande au gouvernement d'agir «in a way that preserves our common bond and is inclusive and respectful of all». Et c'est parce qu'elle a le sentiment que le gouvernement, «[stand] up for social cohesion – for shared laws if not yet shared values » que la chroniqueuse Lynda Hurst (2005), du *Star*, applaudit l'interdiction de l'arbitrage religieux.

Chroniqueur au *Globe*, Jeffrey Simpson approuve lui aussi la décision du gouvernement, mais il ne s'y trompe pas :

«The biggest single argument against sharia came from those who wanted one secular law, pure and simple. Homa Arjomand's submission to Ms. Boyd, which the commissioner quoted, summed up the sentiment : 'We need a secular state and secular society that respects human rights and that is founded on the principle that power belongs the people and not a God'» (Simpson 2005).

Selon lui, la majorité du public partageait cette vision, ce qui a obligé le gouvernement à prendre la décision qu'il a prise :

«The more multicultural Canada becomes, the less acceptance exists for group institutions that rub against prevailing secular norms. There's a lesson here for all politicians : Public tolerance for deep multiculturalism is limited, if it means special rules for a particular group» (Simpson 2005).

Dans ce contexte, le recours au principe du traitement égal pour justifier la décision gouvernementale sera perçu de deux manières : une façon d'éviter de juger les pratiques d'un groupe, ceci en conformité avec une vision relativiste de la culture et de la religion, ou encore une façon de camoufler un jugement porté sur ces mêmes pratiques et d'imposer, sans l'exposer clairement, des limites à la reconnaissance de la diversité religieuse et ethnoculturelle.

Lectrice du *Globe*, Erna Paris le comprend de cette dernière manière et ne s'en offense nullement. Selon elle, la décision du gouvernement

«is not a blow to multiculturalism. On the contrary, Mr. McGuinty has helped to preserve our diversity by defining its limits. To make multicultural society work, we must balance built-in tensions between minority rights and the needs of the collective. But the bottom line is that our laws and values must remain the common umbrella under which we all live» (Paris 2005).

Pour les partisans de l'arbitrage religieux, il est clair que la décision du gouvernement McGuinty est un jugement implicite posé sur la religion musulmane. Collaboratrice du *Globe*, Sheema Khan (2005) avait ses propres réserves à l'égard du projet. Cependant, elle se désole au lendemain de la décision car elle est sans illusion face à ce prétendu traitement égal des communautés. À l'instar de l'interdiction des symboles religieux dans les écoles françaises, dit-elle, «Ontario Premier Dalton McGuinty's decision to ban all faith-based arbitration was aimed primarily at Muslims. Others religions were included to provide a veneer of fairness» (Khan, S. 2005).

Président de la Rabbinical Court of Toronto, Rabbi M.Z. Ochs soutient dans une lettre au *Post* que les autres services d'arbitrage religieux, qui ont fonctionné sans problème pendant des années, ont été passés à la trappe et sacrifiés sous la pression de la rectitude politique :

«Congratulations to the Dalton McGuinty government on again taking the coward's way out. Instead of judging the Sharia issues on its merits, Ontario has adopted the policy of the spurious mother in the King Solomon litigation, 'Neither you nor I shall have it'» (Ochs 2005).

Quand ce débat a démarré, à peu près personne n'osait dire que toutes les pratiques religieuses n'étaient pas égales. Les premiers à le faire cependant l'ont fait sans nuances et en jugeant sévèrement l'Islam, ce qui a confirmé les craintes des musulmans qui s'estimaient injustement dénigrés. Laura Rosen Cohen (2004) affirmera dans une lettre au *Post* que «just

because Jewish courts have been operational for years, and relatively conflict-free does not mean the same thing will happen with the introduction of shariah into the equation.»

Peter Worthington (2004a) sera le chroniqueur le plus virulent et aux préjugés les plus affirmés. Il dira que la «Sharia is alien to everything Canada stands for : Our Constitution, Charter of Rights, Common law, Canadian values» et même qu'elle viole ces valeurs. Il enfonce le clou dans un autre texte :

«Catholics and Jews can arbitrate domestic disputes within their faiths, and Ms Boyd apparently sees no fundamental difference between them and sharia law for Muslims. In fact, there is a hell of a lot of difference. Catholics and Jews don't discriminate against women the way sharia law does by violating fundamental rights enshrined in our Constitution for equal treatment» (Worthington 2004c).

Comme d'autres, Worthington n'appuie ses dires sur aucun fait. En effet, personne n'a pu rendre compte de la teneur des sentences arbitrales passées puisque la loi n'exigeait pas leur homologation.

Le journaliste trouve quand même écho auprès de plusieurs lecteurs, comme S. et V. McCrae (2004) qui écrivent : «This is Canada, not some failed totalitarian Middle East state ! Sharia is alien to everything Canadian : the Constitution, the Charter of Rights, common law and tolerant Canadian values.» John Brooker (2005) va dans le même sens :

«The IDEA that the pushing of sharia law by a minority of Islamic fundamentalists should jeopardize all religious intervention in settling family issues [...] , is the ultimate example of the 'tyranny of the minority'. Why, when we have a system that is not protested, but works well, should it be rescinded, all because some tyrants failed in imposing tyrannical laws, foreign to our way of life? Why? To be fair? Nonsense!»

Le *Sun* n'aura pas l'exclusivité de tels propos. Lecteur du *Post*, Philip Carl Salzman réagit au fait que le quotidien appuie le projet en raison de l'égalité de traitement des groupes religieux :

«But there is no worldwide jihad to forcibly impose Jewish law on all people and all countries through violent conquest. Regrettably, there is a worldwide jihad to impose Sharia law everywhere.[...] Is this really the right time to encourage Muslim extremists and jihadists?» (Salzman 2005)

Tous ne tombent pas dans l'invective. Certains essaient, comme la chroniqueuse Margaret Wenté, du *Globe*, d'expliquer ce qui pourrait justifier de traiter de façon différente les musulmans. Cette analyse est souvent fondée sur une information très incomplète. Wenté (2004b) affirme, par exemple, que la Loi sur l'arbitrage a été utilisée sans incident par les juifs, les catholiques et les ismailis, ce qu'elle ne peut prouver puisque personne n'a accès aux décisions rendues. De plus, il s'avère que l'Église catholique n'offrait aucun arbitrage religieux et que la communauté ismaili ne fondait pas ses décisions arbitrales sur la charia, mais sur la Loi de la famille de l'Ontario. Persuadée quand même de l'absence d'incidents, Wenté tente d'expliquer cet état de fait :

«Chances are that women in these groups are more assimilated into Canadian life than your average newcomer from Pakistan. As well, Western religions have accepted the separation of church and state for quite some time now. Islam has never done any such thing» (Wenté 2004b).

La journaliste n'explique pas comment elle réconcilie cette acceptation de la séparation de l'Église et de l'État chez les juifs et la défense acharnée de l'arbitrage religieux par certains de leurs représentants.

Il faudra un certain temps avant que des auteurs fassent, sans poser de jugement mur à mur sur la religion musulmane, la distinction entre le respect de l'égalité des croyants et le traitement de leurs pratiques. Selon ces quelques auteurs, il faut évaluer chaque pratique à son mérite et en fonction d'un ensemble de valeurs publiques communes, une position qui rappelle la politique de la reconnaissance de Taylor, un penseur communautarien libéral. Comme nous le mentionnons dans le chapitre 1, Taylor défend la notion de respect égal, mais précise que conclure sans analyse herméneutique que toutes les cultures sont d'égale valeur équivaudrait à les traiter avec condescendance. Selon lui, il s'agit d'une présomption qui doit servir de point de départ à une processus de compréhension vraie et de validation. Il écrit que s'il

«est juste de réclamer comme un droit que l'on aborde l'étude de certaines cultures avec une présomption de leur valeur, [...] il est dépourvu de sens d'exiger comme un droit que nous finissions par conclure que leur valeur est grande ou égale à celles des autres» (Taylor [1992] 1994 : 93).

Le philosophe ajoute que «le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète» (Taylor [1992] 1994 : 85) .

Andrew Cardozo (2005) s'engage timidement sur cette piste lorsqu'il répond aux partisans du projet de M. Ali qui répètent sans cesse que si les juifs et les chrétiens peuvent se référer à leur code religieux pour trancher un litige, les musulmans doivent pouvoir en faire autant : «I would argue that is not necessarily so – it's the offending practice that is the issue, not the group that espouses it». Et selon lui, on est en droit de refuser une pratique lorsqu'on sait qu'elle risque de porter atteinte à l'égalité des femmes.

Mais c'est le père Raymond J. de Souza, chroniqueur pour le *Post*, qui offrira l'argumentaire le plus clair en faveur d'une approche qui fait écho à celle de Taylor. Selon de Souza, il existe trois formes de multiculturalisme. D'abord, celui qui se limite au folklore. Il y a ensuite celui qui cherche à corriger les déséquilibres de l'histoire et considère toutes les cultures égales, quitte à accuser de racisme quiconque pense différemment. Finalement, il y a le multiculturalisme auquel il adhère et selon lequel

«cultures, like individual people, have strengths and weaknesses, and that the pursuit of truth and goodness behooves one to be open to the riches other cultures have to offer. But the flipside is that cultures have defects too, and genuine multicultural exchange means rejecting them. That can be difficult to do without falling into chauvinism of one kind or another, but just because it is difficult to do doesn't mean that it shouldn't be done» (de Souza 2005).

Selon le Père de Souza, McGuinty a raté une occasion de mettre cette approche en application car il n'a pas eu le courage de faire le partage des choses, ce qui l'a amené à se rabattre sur la deuxième forme de multiculturalisme, qui interdit de porter un jugement et conduit à traiter tout le monde sur le même pied.

«The decision to penalize the Jews in order to avoid a perceived Islamic problem is exactly the sort of weird result one would expect of multiculturalist thinking to produce. There is a problem with culture X, and because we can't officially declare culture X to be deficient in any way, then all cultures must be penalized equally» (de Souza 2005).

À ceux qui voient dans cette décision une limite imposée au multiculturalisme, de Souza répond qu'au contraire, «it is further entrenching a stale multiculturalist ethic that actually sacrifices authentic multiculturalism in order to pretend that no particular judgments are being made about any culture» (de Souza 2005).

Ce refus de procéder à une évaluation des pratiques prévues dans le droit musulman est largement répandu. Il peut s'expliquer par la peur de se faire taxer de racisme, comme le relève la chroniqueuse Rosie DiManno (2005), du *Star* : «There are applications of that faith, as determined by sharia law, that have no formalized place in Canadian society. That much we do have the collective right to judge, without being called racist.»

Une autre explication pourrait être la conception même que la majorité des éditorialistes, chroniqueurs et lecteurs semblent avoir de l'égalité, à savoir qu'elle équivaut en quelque sorte à tout mettre sur le même pied. Et pourtant, dans presque tous les textes, on mentionne la nécessité d'avoir des références communes. Le hic est qu'on définit rarement ce cadre, sauf pour insister sur l'importance de l'égalité et de celle des femmes en particulier. Autrement on se contente, sans pousser plus loin, de mentionner la *Charte canadienne des droits et libertés*, les lois du pays, le multiculturalisme. On décèle une réelle difficulté à articuler une façon de concilier des droits concurrents, surtout si cela risque de mener à admettre que tout n'est pas égal.

4.5 – Quand égalité et conformité se confondent

À part le Père de Souza, personne ne va au bout de sa réflexion sur les conséquences d'une affirmation de valeurs communes. On sent cependant que pour plusieurs, cela va au-delà d'une simple défense des droits individuels dans une société libérale. Nombreux sont ceux qui, lorsqu'ils parlent d'égalité, font état de valeurs fondamentales de la société

d'accueil, d'une culture commune ou même de l'affirmation de l'identité canadienne. Chez un certain nombre d'auteurs, ce point de vue semble davantage d'inspiration républicaine classique telle que l'entend Karmis.

Karmis écrit que l'identité nationale de type civique, inspirée par le républicanisme classique,

«se distingue avant tout par son ouverture, sa neutralité culturelle, son individualisme et son volontarisme. Quiconque le veut peut adhérer à des principes politiques caractérisés par leur universalisme et leur égalitarisme. Il n'y a ici de barrière infranchissable ni à l'inclusion ni à l'adhésion. Tout est affaire de choix individuel et rationnel» (2003 : 91).

L'égalité en est une de «droits politiques et civils pour tous les citoyens» au sein d'une «communauté d'institutions et de lois» (Karmis 2003 : 91).

Cette conception de l'égalité trouve un certain écho dans les pages des journaux. Ainsi, le chroniqueur du *Post*, George Jonas, craint l'effet de l'arbitrage religieux sur la cohésion de la société canadienne. Il fait, de manière brutale, la distinction entre l'adhésion à des valeurs personnelles dans la vie privée et la nécessité, pour la survie d'un État, d'avoir un cadre juridique commun pour tous les citoyens.

«Letting disputants turn with their tales of woe to a rabbi, a mullah, a short-order cook or even a Mafioso, instead of a judge, isn't dangerous. It only affirms that Canada is a free country. But extending formal recognition to tribal or religious laws and procedures is dangerous. It suggests that Canada isn't a country. At best, introducing parallel systems of justice fosters the fragmentation of society. At worst, it raises the spectre of theocracy encroaching on the secular state.» (Jonas 2004)

Dans une lettre au *Post*, Deepak Kripalani (2005) enjoint les immigrants à se plier aux lois canadiennes, mais n'exige jamais d'eux qu'ils abandonnent leurs valeurs ou croyances personnelles : «There should be only one set of laws for all residents of Canada no matter what their religion or ethnic background. We must not expect the country of our residence to bend their laws to suit us.» Il se place clairement sur le terrain du droit, tout comme ce lecteur du *Sun*, G. Worton (2004), qui trouve offensant qu'un groupe puisse choisir quelle loi respecter ou ignorer. Ou encore Anne Martin (2004), lectrice elle aussi, qui répète qu'au Canada, «the law of the land should apply to everyone who lives here, whether they be Muslim, Christian, Jew or atheist.»

Pour la lectrice du *Globe*, Angela Behboodi, l'union sous une même loi d'une population diversifiée définit le Canada :

«Canada attracts people from all parts of the world, representing all religions and cultures. Many have escaped their homelands under dangerous circumstances to be free of religious persecution and gender discrimination. In this land of opportunity, some politicians began to appease the varied interests of some vocal constituents. And in trying to please everyone, we have come dangerously close to losing sight of what Canada stands for» (Behboodi 2005).

Certains, comme Deepak Kripalani (2005), n'hésitent pas à dire que si les règles de droit en vigueur ne conviennent pas à certains, ils peuvent aller voir ailleurs. Ce qui le distingue des communautariens est qu'il ne demande pas aux musulmans d'adhérer aux valeurs, pratiques et traditions de la majorité, mais d'accepter les lois de la communauté politique et de s'y conformer, à égalité avec les autres citoyens.

On relève cependant, chez certains opposants au projet, une forme de communautarisme que Kymlicka (2002) qualifierait de rétrograde. On perçoit aussi, chez quelques rares partisans de M. Ali, une adhésion à un communautarisme conservateur qu'Olivier Roy (2005) rangerait sous le vocable de néo-fondamentalisme religieux.

On pourrait dire qu'on glisse vers une pensée communautarienne rétrograde quand l'injonction à se plier aux règles locales laisse sous-entendre que le nouvel arrivant ne peut contester ou amener un changement à la loi existante. Ralph Siferd (2005) s'en approche quand il écrit, dans une lettre au *Globe*, que «presumably people come here to start a new life. That entails conforming to the laws of this country. If these rules of conduct are unacceptable then perhaps this is not the right venue. This is not racist, it is practical.»

Un bon nombre de textes, surtout parmi ceux soumis par des lecteurs, défendent une position communautarienne non libérale. Rappelons que les penseurs communautariens et ce, peu importe leur école de pensée, se préoccupent de la survie de la communauté car cette dernière est porteuse d'histoire, de culture, de traditions qui jouent un rôle dans la formation de l'identité individuelle et collective. Plusieurs textes font un lien étroit entre les notions d'identité et la préservation de valeurs particulières de la communauté. Celles de la communauté majoritaire, pour les opposants, et celles de la communauté minoritaire, pour les partisans du projet.

Alors que le communautarisme libéral croit possible un dialogue entre cultures et même un enrichissement mutuel, les deux groupes de communautariens non libéraux

identifiés dans le précédent paragraphe semblent entièrement fermés à cette idée. Les premiers affichent un souci marqué pour la culture majoritaire et une réelle antipathie à l'égard de ce qu'ils considèrent une demande capable d'entraîner l'Ontario sur une dangereuse pente savonneuse. Pour eux, les immigrants ont clairement l'obligation de se conformer. En plus, ils croient qu'il y a un conflit entre l'identité canadienne et l'identité religieuse de la minorité musulmane. Les plus conservateurs affichent une peur de l'autre, généralement inspirée par la représentation de l'Islam dans l'actualité internationale depuis les attentats du 11 septembre ou par les reportages sur l'application de la charia dans certains pays musulmans, ce que rappelle la chronologie en annexe.

À inverse, des partisans du projet de M. Ali défendent un communautarisme non libéral qui suppose une ségrégation communautaire et l'existence, en quelque sorte, d'univers parallèles. Selon eux, l'État doit s'abstenir d'intervenir dans les affaires de la communauté religieuse minoritaire afin de la laisser libre de vivre selon ses règles. Et à leurs yeux, cela ne contredit en rien leur appartenance canadienne. L'imam Mubin Shaikh représente le plus clairement ce point de vue dans une lettre parue dans le *Star*:

«Are we less Canadian because we feel our personal and family issues should be settled by the values of our religion and not the values of others? Is it Canadian to cast aside your religion, ethnicity, language preference etc. just because it does not fit the European value paradigm?» (Shaikh 2004)

Le droit à l'égalité qu'il revendique est avant tout celui du droit égal de vivre selon les valeurs, normes et lois du groupe. Ceci débouche davantage sur un droit à l'égalité entre groupes plutôt qu'entre individus puisque l'égalité de ces derniers au sein du groupe minoritaire est passée sous silence.

M. Shaikh n'est pas seul à préconiser indirectement une ségrégation communautaire, ce qui ajoute aux inquiétudes de bien des musulmans opposés au projet. Le chroniqueur du *Sun*, Salim Mansur (2005c), est d'ailleurs persuadé que les promoteurs «seeks to incrementally win recognition for the idea that Muslims should be permitted to live by their own laws, separate from every other Canadian».

Cette perspective effraie et le *Globe*, qui insiste sur une identité canadienne inclusive et sur l'égalité des musulmans, se voit forcé de constater, lorsque la décision du gouvernement tombe, qu'une peur a sous-tendu tout ce débat.

«The fear that Canada, or at least Ontario, might be pulled apart by too much diversity. In that sense, the debate was a bookend to Pierre Trudeau's 1971 Multiculturalism Act, which validated the right to be different. As Mr. McGuinty said, he believes in a 'cohesive multiculturalism'. The sharia debate was a reminder that Canadians of all backgrounds insist on a core of common values. The balance seems to have tipped in favour of affirming commonalities instead of emphasizing differences. This may be a significant moment» (*Globe* 2005f).

Et parmi ces points communs, le *Globe* cite l'égalité devant la loi et l'égalité des femmes.

Il y a effectivement, chez les opposants, un grand nombre de personnes qui défendent une conception précise de ce que cela signifie être Canadien, à savoir des individus égaux en droit, mais également soumis à un ensemble de valeurs considérées fondamentales pour la culture majoritaire. L'égalité, ici, semble parfois se confondre avec conformité. Harry Hocquard (2005), qui applaudit la décision de Dalton McGuinty, demande dans une lettre au *Star* «why are new immigrants not expected and even obliged to adapt to the laws and values

of the majority ? Some are very vocal in attempting to reshape Canada to accommodate traditions they left behind. It is time to embrace a 'melting pot' mentality.»

Le multiculturalisme, que personne ne définit, est souvent tenu responsable de cette controverse autour de la charia et des attentes de certaines communautés ethnoculturelles. C'est du moins l'avis de Ken Stagg (2004), un lecteur du *Star* : «Does the Attorney General believe we should have laws for each ethnic community in Canada ? This is taking the concept of multiculturalism too far and, one more, raises question of defining the elusive Canadian identity.»

Chez ce groupe d'opposants, la culture majoritaire hérite inévitablement du gros lot sans qu'on ne perçoive d'effort pour comprendre et intégrer des éléments des cultures minoritaires. Le jugement est porté avant même d'avoir procédé à une évaluation. Celui du lecteur du *Globe*, Richard Hooe Macy (2005), est sans appel : «Those men who insist that the medieval traditions of Islam should trump the legal guarantees of modern civilized society will have to learn to live with modernity. Otherwise, I suggest that they take the first flight back to the medieval hell hole from which they came.»

Contrairement aux républicains, les communautariens conservateurs ne s'en tiennent pas à exiger que tous se conforment aux mêmes lois, ils insistent sur la préservation d'une culture, quand ce n'est pas d'une civilisation. Thomas T. Robins (2004) en est un bon exemple lorsqu'il suggère, dans une lettre au *Post*, que «federal and/or provincial government support for shariah rights in Canada can only lead to the gradual erosion of our

Canadian values – legal and cultural – and our Western civilization». Patrick Luciani (2005), qui trouve qu'on rejète trop aisément toute mesure jugée assimilatrice, se contente d'espérer une défense plus assumée de la culture canadienne. Dans un texte d'opinion paru dans le *Post*, il demande : «Wouldn't it be nice if we occasionally emphasized our own Canadian culture of tolerance, freedom, opportunity and the rule of law – virtues missing from places most immigrants come from ?» Et l'égalité est une de ces vertus, selon lui.

4.6 – Conclusion

Si le concept d'égalité change de visage selon le point de vue, personne, peu importe le courant, ne remettra en question ce principe et encore moins le droit à l'égalité des femmes durant les deux années que durera le débat. En fait, presque tous les auteurs laissent entendre que leur approche est la meilleure pour en assurer la protection.

L'égalité se révèle une valeur partagée et un lien entre les membres de la communauté politique, sinon de la société canadienne dans son ensemble. Son invocation constante laisse croire qu'elle a acquis un poids et une légitimité que plus personne ne peut ignorer. Le débat illustre cependant que ce principe prend différents sens lorsqu'il est question des femmes et qu'il est appliqué de manière diverse selon le courant de pensée auquel les auteurs appartiennent. C'est parce qu'ils veulent être traités sur un pied d'égalité avec les autres groupes religieux que les musulmans défendent leur droit à l'arbitrage. C'est parce qu'on s'inquiète du traitement inégal qu'un tel arbitrage pourrait réserver aux femmes et autres personnes plus vulnérables que d'autres s'y opposent. C'est parce que certaines

pratiques pourraient affecter le droit à l'égalité des femmes que certains concluent que toutes les pratiques ne peuvent pas être traitées également. Ceux qui se lancent à la défense de leur culture minoritaire le font généralement pour défendre sa valeur égale, y compris pour les femmes de la communauté. Ceux qui montent au front pour la préservation des valeurs ou de la culture majoritaire ou encore pour assurer la cohésion de la société canadienne le font parce qu'ils sont persuadés que l'égalité, en particulier celle des femmes, est remise en question par l'arbitrage fondé sur le droit musulman.

L'égalité est devenue un mantra empreint de confusion parce qu'il sert à défendre une chose et son contraire. Quand il est question des femmes, par contre, personne ne remet en question leur droit à l'égalité. Cette attention portée à l'égalité des sexes n'est probablement pas étrangère au fait que ce sont des femmes qui sont montées les premières aux barricades et ont mené la bataille contre le projet de M. Ali. Il faut noter qu'elles ont réussi à garder le débat sur ce terrain du droit des femmes, forçant tout le monde à se positionner sur le sujet. Ce qui en est ressorti est que peu importe l'angle adopté par les auteurs pour justifier leur appui ou leur opposition (égalité de traitement, séparation de l'Église et de l'État, évaluation des pratiques, souci de cohésion, préservation d'une culture), ils disaient ou laissaient entendre que leur position contribuait au respect de l'égalité des femmes ou, à tout le moins, ne la menaçait pas. Soixante ans après l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies et un quart de siècle après l'enchâssement de la *Charte canadienne des droits et libertés* et la lutte des femmes pour y faire inscrire leur droit à l'égalité, ce droit a pris le caractère d'une valeur fondamentale et incontournable.

CONCLUSION

Depuis l'adoption, en février 2006, des amendements à la Loi ontarienne sur l'arbitrage (Gillespie 2006), la poussière est largement retombée. Les menaces de recours judiciaires lancées par certains leaders religieux juifs (Greenberg 2005b ; Jiménez 2005) ne se sont pas matérialisées et depuis septembre 2007, date d'entrée en vigueur des changements, l'arbitrage en droit familial ne peut plus être fondé sur un code religieux.

Le débat qui a mené à cette décision a été l'occasion pour bien des Ontariens d'exposer leur vision des valeurs communes d'une société pluraliste, tant sur le plan culturel que religieux. Il y avait cependant deux questions au départ de cette thèse. *Plus généralement, quelles sont les limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses et comment s'agencent-elles, particulièrement lorsqu'il est question de liberté de conscience et de religion et de droit à l'égalité des sexes ? Dans le cas plus spécifique du débat ontarien sur l'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, opposants et partisans ont-ils tenté de définir certaines limites normatives aux accommodements et quelle place ont-ils accordée au droit à l'égalité des sexes dans la définition de ces limites ?*

Mon hypothèse était que pour les opposants et partisans du projet ontarien d'arbitrage familial fondé sur le droit musulman, l'égalité des sexes est devenue un droit incontournable et la limite à ne pas outrepasser en matière d'accommodement des différences. Ce principe de l'égalité des sexes imprègne les positions favorables et

défavorables au projet, de même que la pluralité des conceptions normatives qui orientent ces positions.

La recension des approches théoriques, présentée dans le premier chapitre et destinée à soutenir l'analyse interprétative des textes parus entre décembre 2003 et février 2006 dans quatre grands quotidiens torontois, a permis de cerner certains concepts autour des limites normatives à l'accommodement des différences ethnoculturelles et religieuses. On n'a qu'à penser au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle mis de l'avant par Shachar (2001 : 3), aux diverses conceptions de la sphère privée et de la place qu'y occupe la cellule familiale, à l'importance de la communauté pour la formation de l'identité ou encore à la référence aux libertés individuelles pour jauger les demandes d'accommodement. C'est toutefois l'agencement de ces concepts qui permet de distinguer les différents courants théoriques et, par ricochet, d'identifier les approches adoptées par les auteurs des textes analysés. Cette recension a aussi permis de constater l'influence des penseuses féministes et le fait qu'aujourd'hui le principe de l'égalité des sexes imprègne la pluralité des approches théoriques qui ont orienté les prises de position dans le cadre du débat ontarien.

Pour mémoire, rappelons que trois grands axes se dégagent des approches passées en revue (libérale, républicaine, communautarienne et féministe). Les approches libérale individualiste et républicaine classique fondent leur analyse sur les droits individuels ou du citoyen et ne laissent aucune place au concept de droits différenciés accordés à des groupes. La différence est individuelle, comme les droits. Les libéraux contextualistes et les néo-républicains estiment que la liberté de l'individu exige le respect de sa dignité et de son

identité, ce qui justifie la reconnaissance des différences, mais cette dernière doit être balisée par le respect des droits fondamentaux de l'individu/citoyen, la prise en compte du contexte et/ou le respect de valeurs communes fondamentales. C'est le besoin de dignité de l'individu et non celui du groupe qui est à l'origine de la reconnaissance. Les communautariens libéraux lient identité et culture, ce qui ouvre la porte à une reconnaissance qui dépasse le simple individu. La communauté minoritaire est elle-même reconnue, mais les mesures d'accommodement restent balisées par certaines valeurs (droits individuels, responsabilités civiques) communes à l'ensemble de la communauté politique. Le communautarisme conservateur donnera davantage préséance à la culture majoritaire ou, à l'inverse, fera preuve de relativisme en matière de valeurs afin de permettre la préservation de toutes les cultures, y compris minoritaires, ce qui ouvre la porte à la ségrégation communautaire. La plupart des penseurs n'ont pas abordé de façon spécifique la problématique particulière des demandes d'accommodement religieux présentées sous l'angle de l'affirmation identitaire. Les penseuses féministes se distinguaient par leur rejet des frontières traditionnellement établies entre sphère privée et sphère publique. À leur avis, les droits des femmes et des membres vulnérables d'une communauté doivent être protégés contre de possibles abus internes, ce qui impose de limiter ou de refuser certaines mesures d'accommodement.

Le rappel des faits entourant le débat ontarien, le système d'arbitrage et la présence musulmane en Ontario a pour sa part mis en lumière, dans le second chapitre, les malentendus et préjugés qui ont marqué les échanges dans les journaux. Cependant, le débat a été l'occasion, pour la communauté musulmane ontarienne, d'exposer sa diversité interne, que les statistiques présentées confirment.

Avant de résumer les résultats de l'analyse interprétative présentés dans les chapitres trois et quatre, un retour sur la méthodologie adoptée mérite une parenthèse. Pour décortiquer ce débat, j'ai opté pour une approche herméneutique inspirée en grande partie de celle de Hans-Georg Gadamer. Ce dernier préfère parler d'un «art de comprendre» (Gadamer [1960] 1996 : 287) qui exige de l'interprète qu'il soit conscient de sa position historique, s'ouvre à l'objet d'étude, accepte de remettre en question ses préjugés, pour en arriver enfin à une compréhension nouvelle, à une «fusion des horizons» (Gadamer [1960] 1996 : 328). L'objectif est d'en arriver à dépasser ses préconceptions et anticipations pour mieux percevoir les différents niveaux de sens des positions analysées. L'approche de Gadamer exige de se mettre en jeu, sans pour autant demander de se nier soi-même. Il ne s'agit pas de juger les textes, mais de les interpréter, d'identifier les valeurs et principes exprimés pour finalement les comprendre autrement et ensuite en tirer des conclusions, sans se laisser aveugler par ses propres préconceptions.

L'interprétation reste celle de l'interprète, sans pour autant être le fruit de sa seule perspective. Comme le dit Jean Grondin, «ce n'est pas l'œuvre qui doit se plier à ma perspective, mais, au contraire, ma perspective qui doit s'amplifier, voire se métamorphoser, en présence de l'œuvre» (Grondin 2006 : 53). Pour quelqu'un aux opinions affirmées, l'analyse interprétative posait un défi, car elle exige d'accepter la possibilité que les textes dégagent une signification ou une compréhension différente de ce qui est normalement familier à l'interprète et que ce dernier soit prêt à tester la validité de ses préconceptions. La probabilité était forte de croiser de tels arguments durant le débat ontarien, puisque les

discussions portaient sur l'adoption d'un code religieux étranger à la tradition canadienne, et cela s'est produit. Des relectures nombreuses des textes ont été nécessaires pour comprendre d'où partaient les auteurs, ce qu'ils cherchaient à exprimer et le courant dans lequel ils s'inscrivaient.

Ce qui est ressorti de cet exercice, facilité par la recension des approches théoriques, est la place importante occupée par le thème de l'égalité et de celle des sexes en particulier. Ce dernier thème a dominé tous les autres. En fait, comme on l'a vu dans le troisième chapitre, l'affirmation de son respect est devenue l'aune à laquelle chacun devait se mesurer pour donner une chance à son point de vue d'être entendu. Les partisans du projet invoquaient l'autonomie individuelle et la liberté de choix des individus pour défendre l'existence d'un service d'arbitrage des litiges privés. Et comme les femmes ont également le droit et la capacité d'exercer cette autonomie et cette liberté de choix, disaient-ils, pourquoi leur refuser ? Si l'État doit agir, c'est, toujours selon les partisans, pour donner aux femmes des recours en cas d'atteinte à leur égalité. En somme, les partisans ont pris parti pour une égalité *de jure* ou procédurale. Pour les opposants, l'exercice égal de l'autonomie et de la liberté de choix est une fiction pour les personnes vulnérables et dépendantes et, pour cette raison, le système d'arbitrage religieux doit être abandonné. Ils soutiennent que les femmes doivent avoir les moyens d'exercer leurs droits, pas seulement de les défendre. Ils défendent par conséquent une égalité substantive, c'est-à-dire réelle et concrète. Le soutien à l'égalité doit, selon eux, venir en amont, c'est-à-dire que l'atteinte au droit à l'égalité doit être prévenue, pas simplement corrigée après coup.

Les détracteurs de l'arbitrage faisaient souvent référence de façon implicite au paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle, un concept développé par Ayelet Shachar (2001 : 3). Il y a paradoxe quand des mesures d'accommodement ont un effet négatif sur les membres les plus vulnérables du groupe, les privant en partie de leurs droits civiques. De l'avis de plusieurs opposants à l'arbitrage religieux, ce système fait courir exactement ce risque aux femmes musulmanes vulnérables puisque ce sont les personnes en position d'autorité dans la communauté qui contrôleront l'interprétation du code religieux. Or, en matière de droit familial, la charia désavantage les femmes. Prétendre que les conflits familiaux relèvent de la sphère privée et que le rôle de l'arbitrage est de permettre aux gens de résoudre privément leurs litiges ne convainc pas les opposants. À leur avis, l'État a un intérêt à protéger les personnes vulnérables au sein de la cellule familiale, lieu de rapports de force économiques et culturels. Il le fait déjà dans le cas des femmes battues. Par conséquent, estiment les opposants, le droit familial doit rester public.

Cependant, qu'on soit pour ou contre le service d'arbitrage, on cherche à démontrer que sa position protège bel et bien le droit à l'égalité des femmes inscrit dans la *Charte canadienne des droits et libertés*, comme l'illustre le chapitre trois. En fait, la Charte sert de caution à tout le monde. Chez les partisans, on insiste sur la compatibilité de la charia avec la Charte alors que les opposants, en revanche, tentent l'exposé inverse. On fait sans cesse référence à l'égalité des sexes, ce qui tend à montrer que son évocation est devenue un critère de légitimité des différentes prises de positions. L'importance occupée par ce droit dans le débat a aussi accentué l'impression qu'il était perçu comme une valeur commune

forte et incontournable. Par conséquent, la crainte d'y porter atteinte a fortement influencé la décision de mettre fin à l'arbitrage d'inspiration religieuse en droit familial.

Parler d'arbitrage fondé sur un code religieux ne pouvait que soulever des questions sur la liberté de conscience et de religion, la neutralité religieuse de l'État, le traitement à réserver aux pratiques religieuses et la place faite aux valeurs communes. Personne n'a émis de doute sur le caractère fondamental de la liberté de conscience et de religion. Le litige portait davantage sur la portée de cette liberté, comme le montre le quatrième chapitre. Les partisans de l'arbitrage jugeaient que l'application des aspects distributifs du divorce couverts par la charia relevait de l'exercice de la liberté de conscience et de religion. Les opposants, eux, considéraient que ces pratiques sont davantage culturelles que religieuses et ne relèvent donc pas de l'exercice de la liberté de conscience et de religion.

Le débat autour du traitement à réserver à ces pratiques s'est rapidement déplacé sur un autre terrain, celui du respect de l'égalité en conjonction avec le maintien de la neutralité de l'État. Pour les supporteurs du projet, l'État doit afficher sa neutralité en traitant de façon égale toutes les communautés religieuses, ce qui veut dire permettre aux musulmans d'imiter les juifs et les chrétiens dotés de service d'arbitrage. Les opposants, au contraire, estiment que la neutralité religieuse de l'État lui interdit de cautionner des codes religieux en leur donnant un poids juridique et, pour cette raison, il doit rejeter l'arbitrage religieux et ainsi assurer l'égalité des individus membres des communautés religieuses. Une même loi pour tous signifie pour les partisans le maintien de la loi existante, même modifiée, alors que les

opposants revendiquent un seul code de la famille pour tous, celui de l'Ontario, qui est ouvert à la contestation, contrairement aux codes religieux.

Ce débat sur le recours ou non à des codes religieux débouchera, comme le montre le chapitre quatre, sur la crainte d'une fragmentation juridique, mais aussi sur une inquiétude à l'égard de la cohésion de la société ontarienne. Cette préoccupation amène quelques auteurs à défendre le droit de porter un jugement réfléchi sur des pratiques en provenance d'autres cultures. Le thème de la cohésion prend souvent la forme d'un attachement à des lois et valeurs partagées. Certains se référeront à ces valeurs communes pour défendre un point de vue à saveur républicaine où les immigrants sont invités à se plier aux lois canadiennes sans pour autant se voir enjoindre d'abandonner leurs valeurs ou croyances personnelles. Plusieurs auteurs, des lecteurs surtout, verseront dans un communautarisme non libéral en affichant une fermeture à l'apport des immigrants, quelques-uns faisant même preuve d'islamophobie. Cependant, peu importe les raisons offertes pour soutenir ou s'opposer à l'arbitrage, on prétend toujours le faire pour protéger ou sans menacer l'égalité des femmes.

Un élément qui ressort de cette thèse est l'influence que le féminisme a eu sur la conception de l'égalité adoptée par la plupart des opposants, qui représentaient la majorité des auteurs et une diversité de conceptions normatives. Ils affichent un attachement à une égalité concrète, ancrée dans la réalité quotidienne et non seulement des textes juridiques et constitutionnels. Ces derniers sont des phares pour guider l'action et les décisions des gouvernements et non seulement des textes de référence pour les tribunaux. On privilégie une égalité substantive au détriment d'une simple égalité *de jure* ou procédurale.

Les références constantes à la *Charte canadienne des droits et libertés* tendent à montrer que les Ontariens se sont appropriés la Charte et les droits qui y sont inscrits, en particulier celui de l'égalité des sexes. L'effet de cette évolution est notable. C'est parce qu'ils se soucient d'égalité que plusieurs auteurs rejoignent les penseurs féministes, tous courants confondus, dans leurs remises en question des frontières du privé et leur opposition à l'attribution de pouvoirs étendus en matière familiale à des leaders communautaires. À leur avis, l'égalité devant la loi, en particulier pour les femmes, milite en faveur de l'abandon de toute référence à des codes religieux. La liberté de conscience et de religion voit ainsi sa portée redéfinie aux yeux de plusieurs à cause, encore une fois, du désir de respecter le droit à l'égalité des femmes.

Le parfum républicain qui se dégage de nombreuses prises de position en faveur de l'égalité des sexes, que ce soit dans la façon de définir la neutralité religieuse de l'État ou le principe d'une seule loi séculière pour tous, reflète d'une autre manière l'impact que l'enchâssement de la Charte a eu sur la conception qu'ont les Canadiens de leur communauté politique. Burelle parle de la «conception individualiste et égalitariste de la nation que le premier ministre [Pierre Elliott] Trudeau a empruntée au républicanisme à la française ou à l'américaine pour refonder le pacte confédératif canadien lors du rapatriement de la Constitution de 1982» (2008 : 172). Et le texte constitutionnel qui porte cette conception est la Charte.

Cette dernière n'établit pas de hiérarchie des droits, mais le poids de l'histoire a fait en sorte que l'interprétation de la liberté de conscience et de religion était déjà inscrite dans une longue jurisprudence. Il en allait autrement du droit à l'égalité qui est venu bousculer les façons de faire des gouvernements. Assez pour qu'ils se donnent trois ans pour revoir leurs lois afin qu'elles respectent ce droit inscrit à l'article 15 de la Charte. Ce n'est en effet qu'en 1985 que les Canadiens ont pu contester des lois et règlements en invoquant cette disposition et ils ne s'en sont pas privés.

Faut-il en déduire que dans la tête des gens, l'égalité des sexes a pris préséance sur les autres droits ? On serait tenté de le croire à la lumière du débat sur l'arbitrage religieux qu'examine cette thèse, mais une nuance s'impose. La variété d'interprétations faites du principe d'égalité montre que la même balise peut guider le navire dans des directions opposées. Le seul fait qu'on invoque ce droit à chaque occasion est toutefois révélateur de son caractère aujourd'hui incontournable. Plus question de remettre en question l'égalité des femmes sans se faire rabrouer et voir la légitimité de son propos sérieusement affectée. Il faut toutefois reconnaître que la défense du droit à l'égalité n'était pas toujours désintéressée et la sincérité de certains pourrait parfois être mise en doute, surtout quand elle servait de paravent à l'expression de préjugés à l'endroit des musulmans, à la promotion de l'assimilation ou de la conformité aux normes communautaires minoritaires.

Le fait que le débat ait été lancé par des femmes a influencé sa teneur et peut sûrement expliquer que l'égalité de ces dernières ait pris tant de place. Mais cela n'explique pas tout. L'attachement au droit à l'égalité des sexes semble profond et étendu. Les

questions soulevées en Ontario ont trouvé écho au Québec lors des audiences et forums de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor (Bouchard et Taylor 2008 : 37). Le respect du droit à l'égalité des femmes est aussi un des principaux arguments soulevés contre la pratique de la polygamie en Colombie-Britannique (Cook et Kelly 2006).

À la lumière de cette analyse interprétative, on peut parler, d'une certaine manière, d'un changement de paradigme. On l'a dit plus tôt. La liberté de conscience et de religion est bien ancrée dans l'édifice des droits fondamentaux. Elle a acquis au fil des siècles un caractère inaliénable et son interprétation a une longue histoire. L'égalité des sexes jouit d'une reconnaissance juridique beaucoup plus récente. Elle n'est garantie à l'échelle canadienne que depuis 1982 et cette protection n'est pas encore complète puisqu'elle ne s'applique pas à tout ce qui échappe à la juridiction étatique, en particulier, au sein des institutions religieuses. On n'a qu'à voir les débats déchirants qui ont agité l'Église anglicane autour de l'ordination d'évêques féminins pour le constater (Majendie 2008). Pourtant, malgré cette protection incomplète et la reconnaissance récente dont il jouit, le droit à l'égalité des sexes semble déjà considéré comme un droit incontournable et même inaliénable.

Quel chemin parcouru depuis ce jour évoqué par Taylor (2004) où Locke faisait le parallèle entre patriarcat et pouvoir politique pour justifier que les droits des citoyens soient l'apanage de l'élite masculine

«A few brave and innovative figures, like Mary Wollstonecraft, stand out from the virtually unanimous consensus on this. Indeed, it took us a long

time to come to see the family, specifically the husband-wife relation in the now nuclear family, outside of the older household framework, in a critical democratic-egalitarian light. This happened, as it were, only yesterday» (Taylor 2004 : 147).

L'examen du débat sur l'arbitrage religieux montre que l'égalité des sexes a atteint le statut de valeur fondamentale de la culture publique commune, tel que l'entend Maclure. «La culture publique commune doit en principe être l'espace et le langage, soutenus par des institutions et des normes, dans et par l'intermédiaire desquels les citoyens peuvent débattre des termes de leur vie collective» écrit Maclure (2008 : 88). Pour être acceptable, cependant, elle doit respecter les exigences de la «raison publique» qui, dans sa «dimension substantielle [...] est une référence normative commune, un stock de principes, de valeurs et de finalités publiques que les citoyens ont en partage et dans lequel ils puisent pour réguler leur vie commune» (Maclure 2008 : 89-90).

Leur inscription dans des textes constitutionnels comme la Charte reflète, dit Taylor, le fait que maintenant, ces droits «structure our social imaginary» (2004 : 172) et sont devenus la «clearest expression of our modern idea of a moral order underlying the political» (2004 : 173). Or, tout au long du débat, les auteurs ont tenu à modeler leurs positions autour de la défense ou du respect de l'égalité des sexes. Personne ne s'est aventuré à la contester. Au contraire, montrer patte blanche à l'endroit de l'égalité des femmes semblait avoir valeur de test pour être entendu.

Cette thèse ne permet toutefois pas de dire si, aux yeux des Ontariens, l'égalité des sexes a maintenant vraiment préséance sur la liberté de religion. Une étude plus approfondie

s'impose pour le démontrer car le cas ontarien n'est pas un exemple idéal pour le mesurer. Le fait que le projet ait été mis de l'avant par des membres de la minorité musulmane est à prendre en considération, car cette communauté est l'objet de multiples préjugés qui ont d'ailleurs fait surface durant les deux années de controverse.

Lors d'une présentation faite devant le Conseil canadien des femmes musulmanes, en avril 2005, Will Kymlicka constatait que les mérites de l'arbitrage religieux n'avaient jamais été remis en question avant 2003, sauf par des groupes de femmes qui ont toujours soutenu que l'arbitrage en droit familial était généralement désavantageux pour les femmes. Selon lui, le projet de M. Ali a mis le feu aux poudres parce qu'il venait d'un musulman. Il a en somme servi de bougie d'allumage à un débat qui couvait au sujet de la capacité des musulmans à s'intégrer à une société libérale (Kymlicka 2005 : texte non paginé).

Kymlicka comprend mal pourquoi les musulmans sont davantage ciblés alors que toutes les cultures ont des pratiques contraires aux valeurs libérales. Tentant une explication, il note qu'on présente cette communauté comme un tout homogène qui, à la différence des autres groupes d'immigrants, fonde ses demandes d'accommodement sur des raisons religieuses au moment où, à l'échelle internationale, on assiste à une montée de l'Islam politique à forte saveur conservatrice.

«[The] 'liberal expectancy' is more difficult to sustain, however, when illiberal practices are defined as matters of faith, and where there is an international movement encouraging immigrants to defend an uncompromising and conservative interpretation of their faith. Multiculturalism is much riskier in the latter context. And, rightly or wrongly, it is predominantly (if not exclusively) Muslims who are seen as falling into this latter camp» (Kymlicka 2005 : texte non paginé).

La situation ne s'est pas arrangée au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, dit-il.

Dans le cas du débat sur l'arbitrage religieux, ces perceptions semblent avoir joué un rôle important pour plusieurs chroniqueurs et lecteurs. Une étude plus approfondie du phénomène s'impose pour vérifier si l'appui au droit à l'égalité n'a pas été plus musclé qu'il ne l'aurait été si une autre communauté avait été en cause. En d'autres mots, l'égalité a-t-elle davantage préséance, ou seulement préséance, quand la demande de reconnaissance ou d'accommodement vient d'un citoyen ou d'une communauté appartenant à une tradition culturelle non judéo-chrétienne ? Personne pour ainsi dire ne s'est inquiété du sort des femmes juives orthodoxes ou chrétiennes liées par des sentences arbitrales passées. En fait, quelques auteurs ont même laissé entendre que si aucun problème n'avait été relevé à la suite des décisions prises par des arbitres juifs, chrétiens ou ismailis – une affirmation impossible à vérifier étant donné que ces décisions n'ont jamais été homologuées – il pourrait en être autrement avec les musulmans.

Le rôle des médias reste une autre question lancinante que cette thèse n'a pu aborder. Il serait intéressant de mesurer jusqu'à quel point la façon de dépeindre l'Islam, l'importance accordée aux informations internationales les plus choquantes autour de la charia, la rareté des mises en contexte et le silence observé sur les pratiques existantes d'arbitrage religieux ont contribué à alimenter les idées préconçues. Et il y a l'impact qu'a pu avoir la couverture réalisée par les médias électroniques et que cette thèse n'a pu prendre en considération, tout comme les interventions dans les lignes ouvertes ou les émissions d'affaires publiques. Or, la

majorité des gens s'informent d'abord auprès des médias électroniques qui, dans le cas de la télévision, profitent de la force de l'image pour frapper l'imagination. (Rainie et al. 2007 : 8)

Des questions de portée plus large ont aussi surgi au fil de cette recherche sans que je parvienne à y répondre. Ainsi, une réflexion approfondie s'impose sur la coexistence de l'égalité des sexes comme valeur commune et de la perpétuation de notre longue tradition d'accommodements religieux qui donne en quelque sorte préséance à la liberté de conscience et de religion. En vertu de cette tradition, on permet depuis longtemps à des communautés traditionnalistes mormones, huttérites ou amish, entre autres, de maintenir des pratiques qui limitent sérieusement les droits des enfants et des femmes vivant en leur sein.

Il y a ensuite l'évolution du référent religieux. L'argument du respect de l'identité sert de plus en plus souvent à justifier des demandes d'accommodements de nature religieuse. On transforme la pratique religieuse en expression identitaire. Or, dit Marcel Gauchet dans son ouvrage «La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité» (1998), lorsque les croyances sont source d'identité, la religion devient plus «intraitable» (1998 : 132). Si on peut tenter de convaincre quelqu'un de partager nos croyances, il en va autrement de l'identité. On affirme cette dernière, ce qui laisse peu de place au compromis quand il est question de reconnaissance. Daniel Weinstock, dans un texte paru en 2001, notait que lorsque la demande d'accommodement religieux invoque la reconnaissance identitaire, le dialogue est plus difficile. Que faire ? Je l'ignore, mais je pense qu'on a intérêt à y réfléchir.

Peu importe les réserves et zones d'ombre qui subsistent, le cas ontarien laisse entrevoir certaines limites normatives aux accommodements des différences ethnoculturelles et religieuses, limites qui visent, non pas à établir une hiérarchie, mais à trouver un équilibre entre la liberté de conscience et de religion et l'égalité des sexes de manière à ne pas mettre cette dernière en veilleuse. On préfère définir de façon plus serrée la portée de la liberté religieuse que de permettre des accrocs aux droits des femmes. En somme, le débat ne consiste plus à déterminer si l'égalité des sexes peut être ignorée, mais comment la définir, la mettre en œuvre et assurer son respect. Et pour cette raison, on peut parler d'un changement fondamental des valeurs.

À mon avis, cette thèse débouche sur une piste utile pour des débats futurs sur les accommodements religieux. Pour qu'une réponse à une telle demande d'accommodement fasse largement consensus, elle doit prendre la protection de l'égalité des sexes en considération. Cependant, pour devenir une balise acceptée, l'argument égalitaire ne peut servir à dénigrer ceux qui font une demande, comme trop de femmes musulmanes en ont eu l'impression. La recherche d'égalité doit plutôt inviter tout le monde à expliquer comment cette valeur commune sera prise en compte, ne sera pas mise en péril ou, mieux, sera réellement protégée par l'accommodement demandé ou encore par la réponse proposée. Tout cela en restant conscient que les interprétations du droit à l'égalité peuvent varier. Comme le montre la thèse, l'égalité des sexes est une valeur partagée, mais elle n'a pas le même sens pour tous et ne donne pas lieu aux mêmes réponses.

Le refus, le compromis ou l'acceptation d'une demande doit pouvoir se justifier dans un cadre normatif partagé et l'étude du débat sur l'arbitrage religieux montre que ce cadre en Ontario inclut l'égalité des sexes, une valeur devenue incontournable et non négociable.

CORPUS¹ PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

Abassi, Hakim (2005), «I prefer to be a caring and responsible citizen» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 7 novembre, p. A19.

Abraham, John (2005), «Muslims asking for something more ?» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 juin, p. A19.

Abushaqra, Baha (2005), «Just say no» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 22 août, p. A12.

Ahmad, Qaiser (2004), «Muslim arbitrators favour women» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 23 décembre, p. A29.

Alloway, Carole Ann (2005), «Mixed reaction to sharia decision» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A21.

Alter, Mindy G. (2004), «Islamic arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 23 décembre, p. A22.

Angus, John (2005), «Voices against Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Asif, J. (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.

Atwood, Margaret ; Barlow, Maude ; Callwood, June ; Douglas, Shirley ; Landsberg, Michele ; MacDonald, Flora ; McCain, Margaret Norrie ; McTeer, Maureen ; Smits, Sonja ; Wilson, Lois (2005), «Open letter to Ontario Premier Dalton McGuinty – Don't ghettoize women's rights» (opinion), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 10 septembre, p. A23.

Ayub Ali Khan, Mohammed (2004a), «Unique opportunity awaits» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 mai, p. A29.

Ayub Ali Khan, Mohammed (2004b), «Not representative of Muslim majority» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 10 juin, p. A29.

Baak, Leonard (2005), «Take next step to equality» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 septembre, p. A23.

Banek, Barry (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 2 janvier, p. 20.

¹ À noter que les titres des lettres sont choisis par les journaux et que souvent, ils en regroupent plusieurs sous un seul titre, ce qui explique la répétition de certains d'entre eux.

Banerjee, Ron (2005), «Ontario right to reject Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 septembre, p. A17.

Battiston, Roberto (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

BéDard, Thierry (2005), «In the matter of sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 30 mai, p. A12.

Behboodi, Angela (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Bendjedou, Ouahida (2004), «Who's afraid of sharia ?» (opinion), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 19 août, p. A17.

Blizzard, Christina (2004), «The sharia shemozzle» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 3 septembre, p. 19.

Blizzard, Christina (2005a), «Bryant feels the heat over Sharia law» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 17 avril, p. 32.

Blizzard, Christina (2005b), «A religious hot potato» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 7 septembre, p. 17.

Blizzard, Christina (2005c), «Faith courts had to go. Religious surprised by McGuinty, but it's the right thing to do» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 septembre, p. 21.

Bowker, Perry (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.

Box, T.R.H. (2005), «Sharia arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} septembre, p. A20.

Brandwein, Jeff (2004), «Keep state and church separate» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 25 août, p. A19.

Brooker, John (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 7 septembre, p. 16.

Burn, David (2005), «Voices against Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Burton, Jan (2004), «Must avoid sharia like the plague» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 31 mai, p. A23.

- Butrica, James L.P. (2005), «Sharia arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} septembre, p. A20.
- Campbell, Murray (2005), «Queen's Park McGuinty's sharia move is bold – but more must be done» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A7.
- Campbell, Murray (2006), «McGuinty still in the line of fire over religious tribunals» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 23 janvier, p. A11.
- Canvin, Steven (2004), «Sharia syndrome» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 20 août, p. A12.
- Canzer, Brahm (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.
- Cardozo, Andrew (2005), «Multiculturalism versus rights» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 15 septembre, p. A26.
- Carpenter, Richard (2005), «Happy with sharia decision» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 septembre, p. 20.
- Chanda, Nasser (2004), «Sharia fears unfounded» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 30 août, p. A10.
- Clark, James (2005), «Has been lesson in bigotry» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A21.
- Copps, Sheila (2004), «Sharia law is a danger to women» (chronique), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 24 décembre, p. A22.
- Coyne, Andrew (2005), «In praise of one law for all» (chronique), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 17 septembre, p. A20.
- Dale, Gary (2004), «Family law fits Islam's ideals» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 29 décembre, p. A31.
- Dale, Gary (2005a), «Follow Quebec on Islamic law» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 30 mai, p. A15.
- Dale, Gary (2005b), «Sharia has become religious obligation» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 12 septembre, p. A19.
- DeSantos, Trish (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 25 juin, p. 18.

De Souza, Father Raymond J. (2005), «The wrong kind of multiculturalism» (chronique), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 15 septembre, p. A20.

Devlin, Tim (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 2 janvier, p. 20.

Dillon, Wilson (2005), «Just say no» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 22 août, p. A12.

DiManno, Rosie (2004), «Ban on all wartime mistreatment naive» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 24 mai, p. A2.

DiManno, Rosie (2005), «Sharia solution a fair one, and not racist» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition métro), Toronto, 16 septembre, p. A2.

Dimant, Frank (2005), «Arbitration position» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 7 septembre, p. A24.

Dobroskay, Emerson (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Drache, Mordecai (2005), «United in denying rights to women» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 15 septembre, p. A27.

Dropkin, Sheila (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.

Duschek, Rudy (2005), «Seen enough of the 'race' card» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 septembre, p. 21.

Ehsan, Khadija (2004), «Sharia law is misunderstood» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 24 décembre, p. H7.

Ellyn, Igor (2005), «McGuinty must make good on 'one law for all'» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 1^{er} novembre, p. A16.

Elmasry, Mohamed (2004), «Subjugation in the name of 'reform'» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 4 octobre, p. A16.

El Rashidy, Amina (2004), «Muslim women know their rights» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), 24 mai, p. A19.

Emon, Anver M. (2005a), «Shades of grey on Sharia – Counterpoint» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 29 juillet, p. A12.

Emon, Anver (2005b), «A mistake to ban sharia» (opinion), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A21.

Enola, Elka Ruth (2005), «Unable to enforce sharia safeguards» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 9 septembre, p. A19.

Escott, Manny (2004), «Ban religious courts» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 11 septembre, p. A20.

Fatah, Tarek (2005a), «In the matter of sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 30 mai, p. A12.

Fatah, Tarek (2005b), «Don't succumb to imams, rabbis and priests» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 22 juin, p. A15.

Fatah, Tarek et Pervaiz, Munir (2005), «A chill on progressive Islam» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 14 octobre, p. A24.

Fiorito, Joe (2005), «What I believe has nothing to do with religion» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 septembre, p. B2.

Firth, John (2005), «Sharia arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} septembre, p. A20.

Fulford, Robert (2005), «Multiculturalism's eloquent enemy» (chronique), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 15 août, p. A16.

Furedy, John (2005), «Ontario right to reject Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 septembre, p. A17.

Gagliardi, David (2005), «The sharia divide» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 16 septembre, p. A20.

Gagnon, Lysiane (2005), «The folly of sharia in Ontario» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 5 septembre, p. A15.

Gagnon-Tremblay, Monique (2005), «Sharia law not welcome in Quebec» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 17 mars, p. A21.

Globe and Mail (2004a), «An Islamic court ? Here ? Why not ?» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 28 août, p. A14.

Globe and Mail (2004b), «Islamic arbitration, by the rules all follow» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 22 décembre, p. A18.

Globe and Mail (2005a), «Quebec's rash censure of Muslim arbitration» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 28 mai, p. A24.

Globe and Mail (2005b), «You're wrong, Ms. Ebadi» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 15 juin, p. A20.

Globe and Mail (2005c), «No cause to dread Islamic arbitration» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 31 août, p. A18.

Globe and Mail (2005d), «Muslim arbitration : Don't ban supervise» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.

Globe and Mail (2005e), «When values clash» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 12 septembre, p. A14.

Globe and Mail (2005f), «Of common values and the sharia fight» (éditorial), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Goar, Carole (2004), «Testing the limits of tolerance» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 16 janvier, p. A22.

Goar, Carole (2005), «One justice system or many ?» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 8 juin, p. A22.

Gontard-Zelinkova, Dagmar (2004), «No to sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} juin, p. A20.

Gordon, Alex (2004), «Muslim wisdom» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 30 août, p. A11.

Gracey, Pat (2005), «Religious arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 10 septembre, p. A22.

Griffin-Short, Rita (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Gwyn, Richard (2005), «PM should heed governor general» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 octobre, p. A29.

Halber, Michael (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Hasan, Farheen (2005), «Religious arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 10 septembre, p. A22.

Hasan, Nader (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Hassan Shahid, Farzana (2004), «Tribunals limited to family disputes» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 1^{er} juin, p. A21.

Hassan Shahid, Farzana (2005), «Apprehensive about sharia law» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 juin, p. A19.

Hayani, Ibrahim (2005), «Sharia tribunals would help the judicial system» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 10 septembre, p. F7.

Heer, Urz (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 9 janvier, p. 18.

Hocquard, Harry (2005), «Time to embrace 'melting pot' idea» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 19 septembre, p. A23.

Hogben, Alia (2004), «Should Ontario allow sharia law ? No, the laws of the land must protect all of us, irrespective of gender or religion» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 1^{er} juin, p. A19.

Holmes, Jeff (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 4 septembre, p. 2.

Holstenson, Wayne (2005), «Ontario right to reject Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 septembre, p. A17.

Hooe Macy, Richard (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.

Howden, Mary (2004), «An arbitrary act» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 22 décembre, p. A18.

Hume, Margaret (2004), «Wrong about rights» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} septembre, p. A16.

Hurst, Lynda (2005), «Distortions and red herrings» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 17 septembre, p. A6.

Hussain, Asim (2005), «Could have been example to world» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 16 septembre, p. A25.

Hussein, Sumayyah (2005), «Opinions based on ignorance and fear» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 15 juin, p. A23.

Ingar, Abdulhuq (2004), «Allow all leaders to offer services» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 24 mai, p. A19.

Jenkins, B. (2005a), «Sharia ruling applauded, decried» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 14 septembre, p. A17.

Jenkins, B. (2005b), «Better than family court» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 18 septembre, p. C3.

Jonas, George (2004), «Different codes for different folks» (chronique), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 23 août, p. A11.

Kasim, Abubakar N. (2005a), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 2 janvier, p. 20.

Kasim, Abubakar N. (2005b), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Kent, Peter (2005), «Voices against Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Kern, Anita (2005), «Voices against Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Khan, Bibi (2005), «Interpretation not fault of Islam» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 16 août, p. A21.

Khan, Mimi (2004), «Headlines were too sensational» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 23 décembre, p. A29.

Khan, Nafees (2005), «Has been lesson in bigotry» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A21.

Khan, Sheema (2005), «The sharia debate deserves a propre hearing» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 15 septembre, p. A21.

Khattab, Mira (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 9 janvier, p. 18.

Khokhar, Farhan (2005), «Debate Sharia rationally» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Khoury, Nadia (2004), «Keep mosque and state separate» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 21 septembre, p. A17.

Kripalani, Deepak (2005), «Sharia ruling applauded, decried» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 14 septembre, p. A17.

Kutty, Faisal (2004), «Muslim women deserve choice» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 décembre, , p. A39.

Kutty, Faisal (2005), «Religious principles have a role in our legal system» (opinion), dans le *National Post*, (édition nationale), Don Mills, 4 janvier, p. A11.

Lawee, Eric (2005), «Separate school funds should be cut next» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 septembre, p. A17.

Leaver, Don (2005), «The sharia divide» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 16 septembre, p. A20.

LeFrancois, Bev (2004), «Against two-tier justice system» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 24 mai, p. A19.

Lockshin, Martin (2004), «Unsettling voices» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 2 juin, p. A20.

Lucas, Rodger (2005), «Dalton got it right» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 septembre, p. 20.

Luciani, Patrick (2005), «Hardly a melting pot – Series : American Myths» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 15 novembre, p. A19.

Luciuk, Lubomyr (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

MacDonald, Larry (2005), «In the matter of sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 30 mai, p. A12.

MacLeod, Douglas (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16

MacSween, Elizabeth (2005), «The sharia divide» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 16 septembre, p. A20.

Mak, Adriaan (2004), «Islamic arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 23 décembre, p. A22.

Malabari, Imam Ibrahim H. (2004), «Sharia safeguards Charter rights» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 1^{er} juin, p. A21.

Malek, Kharen (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 24 décembre, p. 18.

Mallah, Ali (2004), «Where is authority to limit debate ?» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 30 août, p. A19.

Mallick, Heather (2004), «Boutique law : It's the latest thing» (chronique), dans le *Globe and Mail*, 15 mai, p. F3.

Mansur, Salim (2005a), «Now isn't the time for sharia. Patriarchal system marginalizes women» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 juin, p. 19.

Mansur, Salim (2005b), «Why Muslim women don't want sharia» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 18 juin, p. 19.

Mansur, Salim (2005c), «Sharia's underclass» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 22 juillet, p. A18.

Marcussen, Elyzabeth-Anne (2004), «Shariah law is a step toward Islamicizing Canada» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 24 septembre, p. A11.

Martin, Anne (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 1^{er} septembre, p. 18.

McBrearty, Dawn (2004), «Has job to protect all its citizens» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 mai, p. A29.

McConnell, Amy (2005), «Basic contradiction on sharia courts» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 11 septembre, p. A16.

McCrae, S. et V. (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 23 décembre, p. 18.

McGregor, Heather (2004), «Fundamentalism erodes the rights of women» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 5 juin, p. B7.

McKelvie, Carolyn (2005), «We need only one education system» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 21 novembre, p. A21.

McLaughlin, Chris (2005), «Laws of Islam» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 8 août, p. A12.

Meed Ward, Marianne (2003), «Steps backwards» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 14 décembre, p. 71.

Meed Ward, Marianne (2005), «Laws of sharia, Muslims religious tribunals will not be able to set up shop in Ontario» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 18 septembre, p. 62.

Meed Ward, Marianne (2006), «Public faith. Signpost No. 10 : Taking religion to the streets» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 1^{er} janvier, p. 45.

Meyer, Paul (2005), «Banning Shania» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 30 mai, p. A17.

Morgenstern, Kai (2005), «The sharia ban» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 14 septembre, p. A20.

Muhaseen, Khansa et Haque, Nabila (2004), «Islamic law introduced to raise women's status» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 mai, p. A29.

Muise, Debra (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 mars, p. 20.

Mustafa, Mustafa (2004), «Appalled to learn of sharia tribunals» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 mai, p. A29.

National Post (2003), «Much ado about Sharia» (éditorial), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 décembre, p. A25.

National Post (2004), «Boyd gets it right» (éditorial), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 27 décembre, p. A19.

National Post (2005), «Fear not Sharia in Ontario» (éditorial), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 9 septembre, p. A14.

Nawaz Hussein (2004), Shah, sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 30 août, p. 18.

Nelson, Marvin (2004), «Against creatioin of Islamic courts» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 22 décembre, p. A27.

Niddery, Wayne (2005), «Trouble with theocracy» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 25 septembre, p. C3.

Ochs, Rabbi M. Z. (2005), «Coward's way out on Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 17 septembre, p. A21.

Pagel, Michael (2005), «Kudos to Dalton» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 14 septembre, p. 19.

Paris, Erna (2005), «The sharia ban» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 14 septembre, p. A20.

Perkins, Kevin (2005), «Religious arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 10 septembre, p. A22.

Perry, Byron (2004), «Muslim women may not know their rights» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 juin, p. A12.

Qazi, Majid (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 9 septembre, p. 20.

Radwanski, Adam (2005), «Separating church and classroom» (chronique), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 16 septembre, p. A18.

Rahnema, Saeed (2005), «Unholy alliance on the right» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), 10 mai, p. A18.

Raza, Raheel (2004), «Sharia : It's about religious freedom» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 22 décembre, p. A25.

Robins, Thomas T. (2004), «Shariah law is a step toward Islamicizing Canada» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 24 septembre, p. A11.

Rosen Cohen, Laura (2004), «Shariah law is a step toward Islamicizing Canada» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 24 septembre, p. A11.

Salatova, Ravida (2005), «Sharia arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} septembre, p. A 20.

Salimi, Niaz (2004), «Opposed to all religious courts» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 29 décembre, p. A31.

Salimi, Niaz (2005), «Will use injunction to stop enactment» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 9 septembre, p. A19.

Salutin, Rick (2005), «The baby and the bathwater» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 16 septembre, p. A21.

Salzman, Philip Carl (2005), «Voices against Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Schulman, Michael (2004), «Law poses threat to equal justice» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), 19 janvier, p. A19.

Sciuk, Robert S. (2004), «Hijabs not a security threat» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 18 août, p. A15.

Shah, Nasreen (2004), «Women's rights will be abused» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 mai, p. A29.

Shaikh, Mubin (2004), «Why can't Muslims have own courts ?» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 27 mai, p. A29.

Shaikh, Mubin (2005a), «Mixed reaction to sharia decision» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A21.

Shaikh, Mubin (2005b), «Sharia's alive and well» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 14 septembre, p. 19.

Shakur, Umar (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 2 janvier, p. 20.

Shurtleff, Michael (2004), «Islamic arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 23 décembre, p. A22.

Shvili, Jason (2005), «Shows contempt for people of faith» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 septembre, p. A23.

Siddall, Ernest (2004), «Shariah law is a step toward Islamicizing Canada» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 24 septembre, p. A11.

Siddiqi, Naeem (2004), «Groups proposed safeguards on law» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 28 décembre, p. A31.

Siddiqui, Haroon (2004a), «Battling phantoms on sharia law» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 10 juin, p. A27.

Siddiqui, Haroon (2004b), «Global issues, agendas colour sharia debate. Women must be fully aware of rights» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 juin, p. F1.

Siddiqui, Haroon (2005a), «Sensationalism shrouds the debate on sharia» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 12 juin, p. A17.

Siddiqui, Haroon (2005b), «Sharia issue trumps media and McGuinty» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 11 septembre, p. A17.

Siddiqui, Haroon (2005c) «Sharia is gone but fear and hostility remain» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 15 septembre, p. A25.

Siferd, Ralph (2005), «Just say no» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 22 août, p. A12.

Singer, Dianne (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 7 septembre, p. 16.

Silver, Modya (2005), «Sharia arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 1^{er} septembre, p. A20.

Silver, Neil (2004), «Face to face with their religion» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 23 décembre, p. A29.

Simpson, Jeffrey (2005), «There's a lesson for all of us from the sharia issue» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 14 septembre, p. A21.

Slimi, Imam Hamid (2004), «Should Ontario allow sharia law ? Yes, religious leaders already mediate, in compliance with Canadian law» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 1^{er} juin, p. A19.

Stagg, Ken (2004), «Going too far with multiculturalism» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 26 mai, p. A25.

Stewart, Roy (2005), «Don't give Sharia a foothold» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 9 septembre, p. A15.

Summers Dossena, Ann (2004), «Immigrants must know their rights» (lettre) dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 5 juin, p. B7.

Thomas, Audrey (2005), «Applaud Quebec's stand on sharia» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 28 mars, p. A19.

Thomas, Doug (2004), «Charter violation» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 31 août, p. A12.

Thomas, Matthew Elton (2005), «A matter of faith» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A20.

Tibor Syrtash, John (2004), «Ontario has nothing to fear» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 21 septembre, p. A17.

Toronto Star (2004a), «Sharia tribunals bear watching» (éditorial), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 30 mai, p. A12.

Toronto Star (2004b), «Review of tribunals» (éditorial), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 juin, p. A12.

Toronto Star (2004c), «Tribunals need scrutiny» (éditorial), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 22 décembre, p. A26.

Toronto Star (2005a), «Sharia tribunals and human rights» (éditorial), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 8 septembre, p. A22.

Toronto Star (2005b), «McGuinty's sharia call» (éditorial), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A20

Toronto Sun (2005a), «Sharia in the spotlight» (éditorial), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 6 septembre, p. 18.

Toronto Sun (2005b), «No to all religious courts» (éditorial), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 9 septembre, p. 20.

Toronto Sun (2005c), «Dalton's right, for once» (éditorial), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 13 septembre, p. 20.

Travers, James (2005), «Gomery and sharia shine light on leadership» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A19.

Tufford, R. Blake (2005), «Quebec's brave stand on Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 3 juin, p. A19.

Turchet, Shirley (2005), «Mixed reaction to sharia decision» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A21.

Turley-Ewart, John (2005), «Canadian Muslim's moment of truth» (opinion), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 25 juillet, p. A16.

Tweyman, Dan (2005), «Mixed reaction to sharia decision» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 13 septembre, p. A21.

Usher, Jonathan (2005), «Ontario right to reject Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 septembre, p. A17.

Van Nispen, Emile (2005), «Religious arbitration» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 10 septembre, p. A22.

Villemaire, Terry (2004), «Coalition supports religious freedom» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 31 août, p. A19.

Wagner, Diane (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 8 septembre, p. 18.

Waldman, Arie (2005), «Ontario fails test on schools» (opinion), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 18 novembre, p. A21.

Walkom, Thomas (2004), «Courts must have final say on arbitration» (chronique), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 28 décembre, p. A17.

Wallace, Chris (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 10 juin, p. 18.

Watt, Hal (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 24 décembre, p. 18.

Watts, Frank (2005), «Resistance led to decision on sharia» (lettre), dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 14 septembre, p. A23.

Wente, Margaret (2004a), «Life under sharia, in Canada ?» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 29 mai, p. A21.

Wente, Margaret (2004b), «The state should not give its blessing to Muslim courts» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 23 décembre, p. A23.

Wente, Margaret (2005a), «The woman who just says no Courting sharia : 'I can't look away because I know what goes on in Islamic families'» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 20 août, p. A19.

Wente, Margaret (2005b), «Whistling sharia while we go completely off our rocker» (chronique), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 8 septembre, p. A27.

West, Ken (2005), «Shinaz and sharia» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 9 septembre, p. A16.

Williamson, Linda (2005), « 'One law' ruling is correct. Get advice from clergy, but law from the courts» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 18 septembre, p. C2.

Wilson, Jim (2005), «Sharia's not welcome» (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 12 septembre, p. 20.

Wilson, Very Rev. Lois (2005), «Which sharia ?» (lettre), dans le *Globe and Mail*, Toronto, 2 septembre, p. A16.

Wilson, Ronald M. (2005), «Voices against Sharia» (lettre), dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 10 septembre, p. A17.

Worthington, Peter (2004a), «Wake up, McGuinty» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 26 août, p. 20.

Worthington, Peter (2004b), «Ontario could open door to extremism» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 31 août, p. 20.

Worthington, Peter (2004c), «Sharia has no place here» (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 22 décembre, p. 24.

Worthington, Peter (2005), «Sharia is a bad fit here » (chronique), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 6 mars, p. 28.

Worton, G. (2004), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 24 décembre, p. 18.

Worton, G. (2005), sans titre (lettre), dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 9 janvier, p. 18.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et textes de référence

Ali, Syed Mumtaz (1994), *The review of the Ontario Civil Justice System – submission to the Ontario Civil Justice Review Task Force*, Toronto, Canadian Society of Muslims, document non paginé, copie PDF.

Ali, Syed Mumtaz (2002), *Establishing an Institute of Islamic Justice*, [http ://muslim-canada.org/news02.html](http://muslim-canada.org/news02.html) (dernière consultation: 28 août 2006)

Audier, Serge (2004), *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 119 p.

Barry, Brian (2001), «Muddles of Multiculturalism», dans *New Left Review*, Vol. 8 (mars-avril), p. 49-71.

Bellinger, Gerhard J. ([1986]2000), *Encyclopédie des religions*, Paris, Librairie générale française, p. 482-534

Berten, André, Da Silveira, Pablo et Pourtois, Hervé (2002), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France, 410 p.

Beyer, Peter (texte non daté), *Migrations mondiales et pluralité des centres d'authenticité*, Ottawa, 15 p., copie fournie par l'auteur.

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

Boyd, Marion (2004), *Résolution des différends en droit de la famille : pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*, Rapport final, Toronto, Gouvernement de l'Ontario, décembre, 166p.

Burelle, André (2008). «Plusieurs 'cultures publiques communes' peuvent-elles coexister au sein du Canada 'chartiste' et multiculturel de Pierre Elliott Trudeau ?», dans *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, dir. par Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 165-182.

Canadian Society of Muslims (CSM) (1999), *Shariah Implementation in Canada*, [http ://muslim-canada.org/news99.htm](http://muslim-canada.org/news99.htm), janvier. (dernière consultation : 28 août 2006)

Carens, Joseph H. (2000), *Culture, Citizenship, and Community : A Conceptual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-20, p. 52-87 et p. 140-160, .

Choquette, Robert (2004), *Canada's Religions : an historical introduction*, Ottawa, University of Ottawa Press, p.377-407.

Citoyenneté et Immigration Canada (2005), *Les immigrants récents des régions métropolitaines – Canada : Un profil comparatif d'après le recensement de 2001*, Ottawa, Travaux publics et services gouvernementaux Canada, avril, 108 p.

Citoyenneté et Immigration Canada (CIC) (2007), *Rapport annuel au Parlement sur l'immigration de 2007*, Ottawa, novembre,
[http ://www.cic.gc.ca/francais/ressources/publications/rapport-annuel2007/section1.asp](http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/publications/rapport-annuel2007/section1.asp)
(dernière consultation: 24 août 2008)

Clark, Warren et Schellenberg, Grant (2006), «Les Canadiens et la religion», dans *Tendances sociales canadiennes*, Ottawa, Statistique Canada, Été, p. 2-9.

Conseil du statut de la femme du Québec (CSF) (1997), *Droits des femmes et diversité : avis du Conseil du statut de la femme*, Québec, Gouvernement du Québec, 78 p.

Cook, Rebecca et Kelly, Lisa (2006), *La polygynie et les obligations du Canada en vertu du droit international en matière de droits de la personne*, Ottawa, Ministère de la Justice et procureur général du Canada, 142 p.

Femmes sous lois musulmanes (FSLM) (2003), *Knowing our rights : Women, family, laws and customs in the Muslim World*, Londres, Women Living Under Muslim Laws, 360 p.

Gadamer, Hans-Georg ([1960] 1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, p. 286-328.

Gadamer, Hans-Georg (1996), *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, p. 13-21 et p. 73-91.

Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard. Coll. Folio/Essais, 175 p.

Grondin, Jean (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Que Sais-Je ?, p. 3-13 et p. 48-64.

Jennings, Jeremy (2000), «Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France», dans *British Journal of Political Science*, vol.30, p. 575-598.

Joppke, Christian (2004), «The retreat of multiculturalism in the liberal state : theory and policy», dans *The British Journal of Sociology*, Vol. 55, No. 2, p. 237-257.

Juteau, Danielle (1999), *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 226p.

Karmis, Dimitrios (1993), «Cultures autochtones et libéralisme au Canada : les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor», dans *Revue canadienne de science politique*, Vol. XXVI, No. 1 (mars), p. 69-96.

Karmis, Dimitrios (2003). «Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours», dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, Tome 2, Montréal, Éditions Québec Amérique, p. 85-116.

Kymlicka, Will ([1995] 2001), *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 357 p.

Kymlicka, Will (1999), «Liberal Complacencies», dans Susan Moller Okin (dir.), *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton University Press, p. 31-34.

Kymlicka, Will (2002), *Contemporary political philosophy : an introduction*, 2^e éd., Oxford, Oxford University Press, Chap. 6, p.208-283.

Kymlicka, Will (2005), «Testing the Bounds of Liberal Multiculturalism ?», présentation pour la conférence *Muslim Women's Equality rights in the Justice System : Gender, Religion and Pluralism ?*, organisée par le Conseil canadien des femmes musulmanes, Toronto, 9 avril, copie fournie par l'auteur, sans pagination.

Kymlicka, Will et Norman, Wayne (2000), «Citizenship in Culturally Diverse Societies : Issues, Contexts, Concepts», dans Will Kymlicka et Wayne Norman (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-41.

Lecler, Joseph (1955), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. 2, Paris, Éd. Montaigne, 459 p.

Maclure, Jocelyn (2008), «La culture publique commune dans les limites de la raison publique», dans *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, dir. par Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 87-108.

McDonough, Sheila (2000), «The Muslims of Canada», dans Harold Coward, John R. Hinnells et Raymond Brady Williams (dir.), *The South-Asian religious diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, p. 173-189

Milot, Jean-René (1999), «L'Islam», dans Mathieu Boisvert (dir.), *Un monde de religions, tome 2 : Les traditions, juive, chrétienne et musulmane*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 145-201.

Okin, Susan Moller ([1991] 1998), «Gender, the public and the private», dans Anne Phillips (dir.), *Feminism and politics*, Oxford, Oxford University Press, p.116-141.

Okin, Susan Moller (dir.) (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton University Press, 146 p.

Ontario (2005), *Backgrounder – The Family Statute Law Amendment Act 2005*, Ministry of the Attorney General, 15 novembre, 2 p.

Paquette, Jacques (2004), «La diversité au Canada», Ottawa, Patrimoine Canada, [http ://www.pch.gc.ca/progs/multi/spmc-scmp/conference/02_f.cfm](http://www.pch.gc.ca/progs/multi/spmc-scmp/conference/02_f.cfm) (29 novembre).

Parekh, Bhikhu (2000), *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press, p. 264-294.

Pettit, Philip ([1997] 2004), *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Éditions Gallimard, 444 p.

Phillips, Anne (1998), «Introduction», dans Anne Phillips (dir.), *Feminism and politics*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-20.

Rainie, Lee et Horrigan, John (2007), *Election 2006 Online*, Washington, Pew Internet and American Life Project, 17 janvier, 25 p.

Rousseau, Louis et Castel, Frédéric (2006), «Un défi de la recomposition identitaire au Québec : le nouveau pluralisme religieux», dans Alain-G. Gagnon, Bernard Gagnon et Jacques Palard (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles/Québec, P.I.E.-Peter Lang/Presses de l'Université Laval, p. 217-250

Roy, Olivier (2005), *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Éditions Stock, 172 p.

Schnapper, Dominique (1994), *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 228 p.

Shachar, Ayelet (2001), *Multicultural Jurisdictions : Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 193 p.

Shachar, Ayelet (2007), «Feminism and multiculturalism : mapping the terrain», dans Anthony Simon Laden et David Owen (dir.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 115-147.

Statistique Canada (2004a), «Population immigrante selon le lieu de naissance et la période d'immigration – Recensement de 2001» [http ://www40.statcan.ca/102/cst01/demo24a_f.htm](http://www40.statcan.ca/102/cst01/demo24a_f.htm) (dernière consultation: 28 août 2008)

Statistique Canada (2004b), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles (104), certaines religions (35A), groupes d'âge (6) et sexe (3) pour la population, pour le Canada, les provinces, les territoires et les régions métropolitaines de recensement 1 , recensement de

2001 – Données-échantillon (20 %)), dans *Religions au Canada, Recensement de 2001*, Tableau 97F0022XCB2001040 – Canada, 25 mars

<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=67771&APATH=3&GID=517770&METH=1&PTYPE=55496&THEME=56&FOCUS=0&AID=0&PLACENAME=0&PROVINCE=0&SEARCH=0&GC=0&GK=0&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=&FL=0&RL=0&FREE=0> (dernière consultation : 22 novembre 2008)

Statistique Canada (2005a), «Population selon la religion, par province et territoire», http://www40.statcan.ca/102/cst01/demo30b_f.htm (28 janvier) (Dernière consultation : 28 août 2006)

Statistique Canada (2005b), «Population des minorités visibles selon le groupe d'âge (Recensement de 2001)», (25 janvier). <http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo50a-fra.htm> (Dernière consultation : 22 novembre 2008)

Statistique Canada (2006a), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles – Recensement de 2001 – Données-échantillon (20%)», dans *Portrait ethnoculturel du Canada*, Tableau 97F0010XCB2001044 – Canada <http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=68641&APATH=3&GID=517770&METH=1&PTYPE=55496&THEME=44&FOCUS=0&AID=0&PLACENAME=0&PROVINCE=0&SEARCH=0&GC=0&GK=0&VID=0&FL=0&RL=0&FREE=0> (Dernière consultation : 28 août 2006)

Statistique Canada (2006b), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles – Recensement de 2001 – Données-échantillon (20%)», dans *Portrait ethnoculturel du Canada*, Tableau 97F0010XCB2001044 – Québec <http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=68641&METH=1&APATH=3&PTYPE=55496&THEME=44&FREE=0&AID=0&FOCUS=0&VID=0&GC=0&GK=0&SC=1&CPP=99&SR=1&RL=0&RPP=9999&D1=0&D2=0&D3=0&D4=0&D5=0&D6=0&GID=517778> (Dernière consultation : 28 août 2006)

Statistique Canada (2006c), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles – Recensement de 2001 – Données-échantillon (20%)», dans *Portrait ethnoculturel du Canada*, Tableau 97F0010XCB2001044 – Ontario <http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=68641&METH=1&APATH=3&PTYPE=55496&THEME=44&FREE=0&AID=0&FOCUS=0&VID=0&GC=0&GK=0&SC=1&CPP=99&SR=1&RL=0&RPP=9999&D1=0&D2=0&D3=0&D4=0&D5=0&D6=0&GID=517784> (Dernière consultation : 28 août 2006)

Statistique Canada (2006d), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles – Recensement de 2001 – Données-échantillon (20%)», dans *Portrait ethnoculturel du Canada*, Tableau 97F0010XCB2001044 – Toronto <<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTabl>

e.cfm?Temporal=2001&PID=68641&METH=1&APATH=3&PTYPE=55496&THEME=44
&FREE=0&AID=0&FOCUS=0&VID=0&GC=0&GK=0&SC=1&CPP=99&SR=1&RL=0&
RPP=9999&D1=0&D2=0&D3=0&D4=0&D5=0&D6=0&GID=517784> (Dernière
consultation : 28 août 2006)

Statistique Canada (2006^e), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles –
Recensement de 2001 – Données-échantillon (20%)», dans *Portrait ethnoculturel du*
Canada, Tableau 97F0010XCB2001044 – Canada - femmes
<<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=68641&GID=517770&METH=1&APATH=3&PTYPE=55496&THEME=44&AID=0&FREE=0&FOCUS=0&VID=0&GC=0&GK=0&SC=1&SR=1&RL=0&CPP=99&RPP=9999&D1=0&D2=0&D3=0&D4=0&D5=0&D6=0&d1=0&d2=2>>
(Dernière consultation : 28 août 2006)

Statistique Canada (2006f), «Certaines caractéristiques démographiques et culturelles –
Recensement de 2001 – Données-échantillon (20%)», dans *Portrait ethnoculturel du*
Canada, Tableau 97F0010XCB2001044 – Ontario-femmes
<<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/standard/themes/RetrieveProductTable.cfm?Temporal=2001&PID=68641&METH=1&APATH=3&PTYPE=55496&THEME=44&FREE=0&AID=0&FOCUS=0&VID=0&GC=0&GK=0&SC=1&CPP=99&SR=1&RL=0&RPP=9999&D1=0&D2=2&D3=0&D4=0&D5=0&D6=0&GID=517784>> (Dernière
consultation : 28 août 2006)

Taylor, Charles ([1989] 2002), «Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux», dans André Berten et al. (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France, p. 87-119.

Taylor, Charles ([1992] 1994), «La politique de reconnaissance», dans *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, p. 41-99.

Taylor, Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Duke University Press, 215 p.

Todorov, Tzvetan (2006), *L'esprit des Lumières*, Paris, Éditions Robert Laffont, 132 p.

Tully, James (2001), «La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales», *Politique et sociétés*, Vol. 20, No. 1, p. 123-146.

Weinstock, Daniel (2001), «Les 'identités' sont-elles dangereuses pour la démocratie ?» dans *Repères en mutation, Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Éd. Québec –Amérique, p. 227-250.

Articles de journaux (nouvelles) :

Artuso, Antonella (2005a), «No religion in law: Dalton. Ontario to ban faith-based arbitration, including sharia», dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 12 septembre, p. 2.

Artuso, Antonella (2005b), «Faith-based arbitration deep-sixed», dans le *Toronto Sun* (dernière édition), Toronto, 16 novembre, p. 35.

Byfield, Ted (2005), «Muslim community deeply divided», dans *The Calgary Sun*, 13 novembre.

Castonguay, Alec (2005), «Deux Canadiens sur trois préfèrent un gouvernement minoritaire», dans *Le Devoir*, 26 octobre, p. A2.

Gillepsie, Kerry (2006), «One law for all Ontarians' in divorce, child custody; Province bans binding religious arbitration», dans le *Toronto Star* (édition torontoise), Toronto, 15 février. P. A5.

Greenberg, Lee (2004), «Muslim critics outraged as report endorses Sharia», dans le *National Post* (édition torontoise), Don Mills, 21 décembre, p. A5.

Greenberg, Lee (2005a), «Opposition to sharia courts goes global», dans le *National Post* (édition torontoise), Don Mills, 7 septembre, p. A15.

Greenberg, Lee (2005b), «Ontario could face court challenge :End to faith arbitration» dans le *National Post* (édition nationale), Don Mills, 13 septembre, p. A6.

Hurst, Lynda (2004a), «Ontario sharia tribunals assailed», dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 22 mai, p. A4.

Hurst, Lynda (2004b), «Protest rises over Islamic law in Ontario», dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 8 juin, p. A4.

Hurst Lynda (2004c), «Sharia opponents fight on», dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 22 décembre, p. A12.

Jiménez, Marina (2003), «Tribunal will apply Islamic law in Ontario» dans le *Globe and Mail*, Toronto, 11 décembre, p. A1.

Jiménez, Marina (2005), «Decision on sharia sparks Jewish protest», dans le *Globe and Mail*, Toronto, 13 septembre, p. A1.

Lindgren, April (2004), «McGuinty orders review of plan for shariah law», dans le *Toronto Star* (édition torontoise), Toronto, 10 juin, p. A5.

Majendie, Paul (2008), «Anglicans to ordain women bishops», dans le *Globe and Mail*, Toronto, 8 juillet, p. A13.

Mallan, Caroline (2004), «Sharia report called 'betrayal' of women», dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 21 décembre, p. A1.

Scrivener, Leslie (2003), «New Islamic Institue set up for civil cases ; System would reduce court time. Move worries Muslim women», dans le *Toronto Star* (édition ontarienne), Toronto, 12 décembre, p. A4.

Valpy, Michael et Howlett, Karen (2005), «Female MPPs' concerns delay sharia decision», dans le *Globe and Mail*, Toronto, 8 septembre, p. A8.

ANNEXES

Annexe 1 : Chronologie des faits entourant le débat ontarien sur l'arbitrage religieux

2003

11 décembre 2003 – Premier article dans un grand quotidien qui fait état du projet de service d'arbitrage fondé sur la charia

2004

Printemps 2004 – La mobilisation contre l'arbitrage fondé sur la charia s'organise, menée avant tout par des femmes musulmanes, dont Homa Arjomand qui crée la International Campaign To Stop Sharia Courts in Canada et Alia Hogben, présidente du Conseil canadien des femmes musulmanes. Des représentantes d'autres groupes et elles rencontrent dès avril des conseillers du procureur général et de la ministre de la Condition féminine. Une pétition en ligne commence à circuler.

25 juin 2004 - Le procureur général Michael Bryant et la ministre déléguée à la Condition féminine, Sandra Pupatello, confient à Marion Boyd la tâche d'étudier le recours à l'arbitrage pour trancher des litiges en droit de la famille, d'examiner la pertinence d'autoriser encore de se référer à des codes religieux et de se pencher sur l'impact de ces recours sur les personnes vulnérables.

26 août 2004 – Le Muslim Canadian Congress dénonce le projet de service d'arbitrage musulman.

8 septembre 2004 – Appui public de l'organisation juive B'nai Brith au projet de service d'arbitrage fondé sur la charia. Manifestation d'une centaine d'opposants au projet devant la législature ontarienne, organisée par la International Campaign Against Sharia Court in Canada.

20 décembre 2004 – Publication du rapport Boyd qui recommande de maintenir l'accès à l'arbitrage, y compris religieux, mais de mieux encadrer tout ce système. Expression d'indignation de nombreux groupes, dont ceux formés par les femmes musulmanes opposées au projet.

21 décembre 2004 – En réaction au rapport Boyd, Homa Arjomand, de la International Campaign To Stop Sharia Law in Canada, annonce la poursuite de la lutte contre le service d'arbitrage fondé sur la charia. Alia Hogben, du Conseil canadien des femmes musulmanes, écrit au premier ministre Dalton McGuinty pour lui souligner que le rapport Boyd a fait fi de ses préoccupations.

2005

10 mars 2005 – La ministre québécoise Monique Gagnon-Tremblay et plusieurs députés québécois enjoignent l'Ontario à ne pas permettre l'arbitrage fondé sur la charia.

13 mai 2005 – En visite au Canada, le grand mufti de Marseilles, Soheib Bencheikh, se prononce publiquement contre le recours au droit religieux en matière de droit familial et manifeste son opposition au projet ontarien de service d'arbitrage fondé sur la charia.

26 mai 2005 – L'Assemblée nationale du Québec s'oppose d'une seule voix à l'introduction de «tribunaux islamiques» au Québec et au Canada.

14 juin 2005 - En visite au Canada, la récipiendaire du Prix Nobel de la Paix et militante iranienne pour les droits de la personne, Shirin Ebadi, se prononce publiquement contre l'arbitrage fondé sur la charia au Canada.

29 juillet 2005 – Une confrontation entre leaders de la communauté musulmane au sujet du leadership légitime de la communauté fait la manchette.

12 août 2005 – Événement à l'Université de Toronto où trois femmes menacées de mort pour leur opposition à la charia témoignent. Il s'agit de la parlementaire néerlandaise Ayaan Hirsi Ali, l'auteure Irshad Manji et l'initiatrice de la International Campaign Against Sharia Court in Canada, Homa Arjomand.

Septembre 2005 – Les médias font état de l'opposition à l'arbitrage religieux chez les 17 femmes membres du caucus libéral à la législature ontarienne.

8 septembre 2005 - Tenue de 12 manifestations au Canada et à l'étranger contre le projet ontarien d'arbitrage fondé sur la charia

10 septembre 2005 – Publication dans le Globe and Mail d'une lettre d'opposition à l'arbitrage religieux signée par dix femmes éminentes, dont Margaret Atwood, Flora Macdonald et June Callwood

11 septembre 2005 – En entrevue à la Presse canadienne, le premier ministre ontarien Dalton McGuinty annonce que la loi sur l'arbitrage sera modifiée pour interdire l'arbitrage religieux.

12 septembre 2005 – B'nai Brith manifeste sa volonté de contester la constitutionnalité de la future loi devant les tribunaux.

14 septembre 2005 – Cinq groupes musulmans annoncent la tenue d'une campagne de lobbying et d'éducation en faveur de l'arbitrage fondé sur la charia

15 novembre 2005 – Présentation par le procureur général de l'Ontario, Michael Bryant, du projet de loi amendant la Loi sur l'arbitrage de l'Ontario afin d'interdire l'arbitrage fondé sur un code religieux.

2006

14 février 2006 – Adoption des amendements à la Loi sur l'arbitrage qui mettent fin à l'arbitrage religieux.

Annexe 2 : Chronologie de certains événements internationaux survenus entre 2003 et 2006 et qui ont pu influencer la perception de l'Islam et de la charia en Ontario

2003

Mars 2003 – Le Canadien William Sampson est toujours détenu en Arabie Saoudite où il est condamné à mort pour avoir supposément participé à deux attentats à la bombe en 2000.

27 mai 2003 – Le gouvernement conservateur de la province nord-ouest du Pakistan présente un ensemble de projets de loi destinés à imposer un régime islamiste semblable à celui des Talibans.

11 juillet 2003 – Décapitation en Arabie saoudite de deux criminels de droit commun, portant à 22 le nombre de décapitations exécutées dans ce pays depuis le début de 2003.

25 septembre 2003 – Une cour nigériane suspend la sentence de lapidation imposée contre une jeune femme de 32 ans accusée d'adultère en vertu de la charia. L'affaire faisait les manchettes à travers le monde depuis des mois.

1^{er} novembre 2003 – La cour suprême afghane critique sévèrement une Afghane pour prendre part à un concours de beauté, jugeant que l'exposition du corps féminin va à l'encontre de la culture afghane et du droit musulman.

2004

Janvier 2004 – Des reportages sur les femmes en Afghanistan évoquent une détérioration de leur situation, jusqu'à leur interdire de chanter à la télévision.

4 janvier 2004 – Adoption de la constitution afghane qui prévoit l'égalité formelle entre homme et femmes, mais stipule aussi qu'aucune loi ne pourra être contraire aux dispositions du droit musulman.

3 février 2004 – Les candidats indépendants associés aux Frères musulmans, interdits depuis 1954 et partisans de la charia, remportent 88 sièges au Parlement égyptien.

Mars 2004 – Une série d'attaques à la bombe et attentats suicide en Ouzbekistan est attribuée à des militants islamistes. On compte au moins 19 décès et 26 blessés.

Mars 2004 – Série d'articles dans le Globe and Mail sur la situation en Irak, dont la montée en force des Shiites favorables à la charia.

16 mars 2004 – L'Arabie saoudite arrête plusieurs réformateurs dans le but, disent les autorités, de préserver la cohésion d'une société fondée sur la charia.

5 mai 2004 – Un activiste islamiste koweïtien poursuit son gouvernement pour avoir permis la retransmission d'une version libanaise de Star Académie, contrairement aux exigences de la charia, dit-il.

17 juillet 2004 – Décapitation d'un ingénieur américain par des militants d'Al-Qaada en Arabie Saoudite.

19 juillet 2004 – Un groupe irakien menace de décapiter un otage sud-coréen.

12 octobre 2004 – Le comité électoral saoudien annonce que les femmes ne pourront pas prendre part aux premières élections nationales à cause, dit-on de problèmes logistiques aux bureaux de scrutin, les femmes ne devant pas avoir de contacts avec des hommes étrangers.

2005

Janvier 2005 – Reportages sur la présence croissante de militants islamistes dans la province indonésienne d'Aceh frappée par le tsunami du mois précédent.

Février 2005 – Reportages en provenance d'Irak qui font état d'attaques contre les barbiers et les salons de coiffure par des militants qui disent vouloir faire respecter la charia.

Printemps 2005 – Reportages sur les agissements de milices islamistes à Basra, en Irak, milices qui prétendent appliquer la charia en pourchassant des écolières non voilées, en fracassant les vitrines de magasins d'alcool et en s'en prenant à la presse.

29 mars 2005 – Le leader musulman Tariq Ramadan lance un appel international pour un moratoire sur les punitions corporelles, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman.

7 juillet 2005 – Quatre explosions dans le métro et un autobus de Londres font 37 victimes et blessent au moins 700 personnes, en plus de perturber le sommet du G8.

22 juillet 2005 – Trois attentats à la bombe contre des lieux touristiques en Égypte sont revendiqués par des groupes qui se disent islamistes et inspirés par Al-Qaada. Au moins 50 personnes sont tuées et plus de 200 blessées.

22 juillet 2005 – Des milliers de personnes manifestent dans plusieurs villes du Pakistan contre la répression qui s'abat sur les militants islamistes à la suite des attentats de Londres.

15 octobre 2005 – Les Irakiennes vont aux urnes pour se prononcer sur la nouvelle constitution. Les groupes humanitaires disent craindre pour la sécurité des femmes lors du vote et lorsque viendra le temps d'interpréter les futures lois puisque la constitution ouvre la porte au droit musulman.

2006

Janvier 2006 – Le nouveau gouvernement palestinien formé par le Hamas annonce qu'il veut adopter rapidement la charia et séparer les filles des garçons dans les écoles.