

LA RELIGION ET LES DROITS À L'ÉGALITÉ : UN CADRE FÉMINISTE

Novembre 2017



Women's Legal
Education and
Action Fund

Fonds d'action et
d'éducation juridiques
pour les femmes

Contenu

Remerciements	3
Introduction	4
Partie I. Contributions du FAEJ au discours sur les conflits perçus entre l'égalité des sexes et la liberté de religion	5
Partie II. Encadrer ce rapport – Principes directeurs	8
1. Une critique de la laïcité et de la neutralité d'État	8
A. La liberté de religion et le rôle de l'État	8
B. La laïcité et la neutralité de l'État	8
2. Critique des stéréotypes coloniaux et orientalistes	10
A. Altérité des femmes croyantes	10
B. L'accent sur le voile	10
C. Narratifs : sauver et sauvetage	11
3. La nécessité d'une approche intersectorielle	12
4. Accent sur l'égalité substantielle	13
A. D'une politique en matière de différence culturelle à la priorisation de l'égalité substantielle	13
B. Déconstruire la dichotomie publique/privée	13
5. Principes directeurs	14
PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle	14
DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité	14
TROISIÈME PRINCIPE : inclusion	14
QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes	14
Partie III. Paysage juridique : la principale jurisprudence	15
1. <i>Bruker c. Marcovitz</i>	15
A. Aperçu sommaire	15
B. Application du cadre	18
2. <i>R c. NS</i>	19
A. Aperçu sommaire	19
B. Application du cadre	21
3. <i>Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)</i>	23
A. Aperçu sommaire	23
B. Application du cadre	25
Partie IV. Paysage juridique	27
1. Projet de loi 60 : la Charte des valeurs québécoises	27
A. Aperçu sommaire	27
B. Application du cadre	29
2. <i>La Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares</i>	30
A. Aperçu sommaire	30
B. Application du cadre	31
Conclusion	34
Annexe 1 Événement communautaire sur les femmes, l'égalité et les droits religieux du FAEJ et participant(e)s au symposium	35
Événement communautaire	35
Symposium	35
Groupe d'expertes no. 1 – Accès aux services publics/sensibilisation	35
Groupe d'expertes no. 2 – Droit de la famille	36
Groupe d'expert(e)s no. 3 – Droit constitutionnel	36
Groupe d'expert(e)s no. 4 – Stratégies juridiques pour le FAEJ, à l'avenir	36

Remerciements

Le FAEJ reconnaît la contribution extrêmement précieuse à la réflexion qui sous-tend ce rapport des participant(e)s au *Symposium sur la religion et l'égalité* qui se tenait à Toronto le 30 janvier 2015.¹

Nous remercions également les bénévoles du sous-comité sur la religion et l'égalité du FAEJ, Elizabeth Shilton, Emily Hill, Julie Lassonde et Vrinda Narain de leurs conseils dans l'élaboration de ce projet. Le FAEJ est reconnaissant aux avocates chargées de la recherche, Aleks Dughman-Manzur et Pippa Feinstein, qui ont fourni la base de ce rapport et à nos bénévoles, Vrinda Narain et Baya Yantren, pour leur apport important à la finalisation du rapport.

Le FAEJ est reconnaissant à la *LEAF Foundation* pour son généreux soutien à la recherche, au symposium et à la rédaction de ce rapport.

¹ Consultez l'Annexe 1 pour obtenir la liste des participant(e)s au Symposium.



Introduction

Ces dernières années, les médias ont porté beaucoup d'attention aux tentatives gouvernementales et judiciaires visant à équilibrer l'égalité des femmes et la liberté de religion. Celles-ci ont suscité une discussion considérable au sein de la société civile. Ce rapport est la contribution du FAEJ au dialogue sur cette importante question.

Le Fonds d'action et d'éducation juridiques pour les femmes (FAEJ) a commandé ce rapport dans le cadre d'un projet plus vaste qui traite de la tension perçue à l'intersection de l'égalité des femmes, de la liberté de religion et des droits collectifs au Canada. Ce projet comprenait une conférence et une sensibilisation intitulée « *What is Barbaric? Feminist Reflections on Religion and Equality* » qui a eu lieu à Toronto le 29 janvier 2015. Puis, le 30 janvier 2015, se tenait un symposium d'une journée auquel participaient d'éminent(e)s spécialistes, praticien(ne)s et militant(e)s communautaires œuvrant dans le domaine du droit constitutionnel, des droits à l'égalité et de la liberté de religion. Lors de ce symposium, des préoccupations ont été soulevées au sujet de la *Loi fédérale sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares*,² en particulier en ce qui concerne ses répercussions sur les droits à l'égalité des femmes et son impact sur les femmes immigrées, racialisées et pratiquantes.

Le présent rapport, fort des discussions, des idées, de l'analyse et de la mobilisation des connaissances générées au cours de cet événement de deux jours, ainsi que des recherches complémentaires menées depuis, donne un aperçu du paysage juridique à l'intersection de l'égalité et de la liberté de religion au Canada. La Partie I décrit les travaux du FAEJ à ce jour sur l'égalité entre les sexes et la liberté de religion. La Partie II s'appuie sur ces travaux, ainsi que sur les idées recueillies lors de l'événement de janvier 2015 et des recherches ultérieures, pour présenter un cadre d'analyse de ces questions cohérent, fondé sur quatre principes majeurs, soit l'égalité substantielle, l'intersectionnalité, l'inclusion et la remise en cause des normes. Ce cadre guidera nos efforts futurs dans ce domaine afin que le FAEJ continue d'aborder ces problèmes de manière à respecter et à promouvoir les droits de toutes les femmes.

La Partie III déploie le cadre d'analyse de trois affaires canadiennes importantes concernant les droits à l'égalité des femmes et la liberté de religion, à savoir *Bruker c. Marcovitz*³; *R. c. NS*⁴ et *Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)*.⁵ Enfin, la Partie IV critique deux initiatives législatives récentes sur ces questions, soit la *Charte des valeurs québécoises* (le Projet de loi 60)⁶ et la *Loi fédérale sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares*.

2 Au moment du symposium, cette loi n'avait pas encore été adoptée. C'est maintenant la *Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares*, CS 2015, c. 29. Elle a reçu la sanction royale le 18 juin 2015.

3 *Bruker c. Marcovitz*, 2007 CSC 54, [2007] 3 RCS 607 [Bruker].

4 *R. c. NS*, [2012] 3 RCS 726 [« R v. NS »].

5 *Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)*, 2015 CF 156, 381 DLR (4e) 541 [« Ishaq »]; *Canada c. Ishaq*, 2015 LCF 194 [« Appel Ishaq »].

6 Le Projet de loi 60, la Charte affirmant les valeurs de la laïcité d'État et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, Assemblée nationale, 1^{ère} section, 40^e législature, 2013, cl 3 [« Charte des valeurs québécoises »].

PARTIE I. Contributions du FAEJ au discours sur les conflits perçus entre l'égalité des sexes et la liberté de religion

Le FAEJ est un organisme national féministe à but non lucratif voué à la promotion et à la protection des droits à l'égalité consacrés aux articles 15 et 28 de la *Charte canadienne des droits et libertés*. Depuis plus de trente ans, le FAEJ a engagé des litiges, une réforme du droit et la sensibilisation de la population pour renforcer et donner vie à ces droits constitutionnellement enchâssés. Tout au long d'une longue période d'intervention dans les affaires marquantes des tribunaux canadiens, le FAEJ a acquis une réputation comme un des principaux défenseurs de l'égalité substantielle des femmes au Canada. Nous préconisons depuis longtemps l'accès des femmes croyantes à la justice et une approche envers l'égalité entre les sexes qui respecte le droit des femmes croyantes de pratiquer leur religion sans compromettre d'autres droits garantis par le droit canadien.

En 2008, le FAEJ et le FAEJ de la côte Ouest ont mis sur pied un Groupe de travail sur les femmes, la religion et les droits de la personne dans la menée vers le *Renvoi d'une affaire concernant la polygamie*⁷ devant la Cour suprême de la Colombie-Britannique. Ce groupe de travail a exploré la conception féministe des questions juridiques et politiques relatives aux femmes, à la religion et aux droits de la personne. Ses travaux ont fourni une base solide qui a permis au FAEJ de développer des positions au cours des années subséquentes concernant les droits religieux et les droits à l'égalité des femmes.

En 2010, le gouvernement libéral du Québec a présenté le Projet de loi 94 visant à obliger les gens à se dévoiler au moment de se prévaloir ou de fournir tout service public que ce soit. Les justifications afférentes à ce Projet de loi comprenaient le principe d'égalité entre les sexes, la laïcité et la neutralité de l'État. Le FAEJ a mis en garde contre la promulgation d'une loi de ce genre qui aggraverait la marginalisation et l'inégalité des musulmanes et qui stigmatiserait leur pratique de la religion.⁸

En 2013, le Parti québécois au pouvoir a présenté le Projet de loi 60 (la « *Charte des valeurs québécoises* ») visant à interdire les symboles religieux et à limiter les accommodements religieux dans la fonction publique québécoise. Encore une fois, ceci était justifié au nom de l'égalité entre les sexes ainsi que de la laïcité et de la neutralité de l'État. Le FAEJ avait exprimé son opposition au Projet de loi par crainte que le gouvernement se concentre sur la compréhension stéréotypée du choix des femmes et sur les aspects de la différence culturelle qui réduit les femmes croyantes aux caractéristiques essentielles. Nous critiquions une approche qui régissait les vêtements que portent les femmes plutôt que de s'attaquer aux obstacles structurels à l'égalité des femmes, y compris les problèmes d'accès aux logements et à l'emploi, les soins aux enfants et aux aînés, et les services de santé.⁹

7 Référence : article 293 du Code criminel du Canada, 2011 CSCB 1588.

8 Consultez le mémoire du FAEJ déposé auprès de l'Assemblée nationale du Québec sur le Projet de loi 94 « Une Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements » (le 7 mai 2010) en ligne : <<http://www.leaf.ca/wp-content/uploads/2016/03/2010-05-Submission-To-The-Quebec-National-Assembly-On-Bill-94.pdf>>.

9 Consultez l'énoncé du FAEJ : la Charte des valeurs québécoises détruit la lutte pour l'égalité des femmes (le 18 octobre 2013), en ligne : <<http://www.leaf.ca/the-quebec-charter-of-values-detracts-from-the-fight-for-womens-equality/>>.

En 2012, dans l'affaire *R c. NS*, la Cour suprême devait déterminer si une plaignante profondément croyante dans une affaire d'agression sexuelle serait obligée de retirer son niqab au moment de témoigner, de sorte qu'un tribunal puisse plus facilement évaluer son comportement et, par extension, sa crédibilité. Les tribunaux inférieurs ont abordé la question en ce qui a trait aux droits à un procès équitable de l'accusé par rapport à la liberté de religion de NS. Le FAEJ est intervenu en soutenant que le droit à l'égalité de NS était également en cause. Nous avons exhorté la Cour à incorporer l'article 15 de la *Charte* dans son analyse, en faisant valoir qu'une exigence obligeant NS à retirer son niqab afin de témoigner empêcherait effectivement l'accès des femmes profondément croyantes aux tribunaux canadiens, car cela les obligerait à choisir entre leur religion et leur droit de signaler un abus et de participer à la poursuite de leurs agresseurs. Malheureusement, la Cour a ignoré la question de l'article 15, estimant que la mesure dans laquelle les pratiques religieuses seront prises en compte doit être pondérée par le juge de première instance au cas par cas par rapport au droit à un procès équitable.¹⁰

Plus tard en 2015, le FAEJ a demandé d'être entendu devant la Cour d'appel fédérale dans l'affaire *Ishaq c. le ministre de la Citoyenneté et de l'Immigration*.

L'affaire impliquait une contestation déposée par Zunera Ishaq de la constitutionnalité d'une politique fédérale exigeant que tous les demandeurs de citoyenneté prêtent le serment de citoyenneté en public, le visage à découvert. Les arguments du FAEJ demandaient à la Cour de tenir compte à la fois des droits à l'égalité et à la liberté de religion des femmes croyantes. Nous soutenions que la politique fédérale était problématique parce que 1) elle supposait que les femmes portant le niqab étaient plus susceptibles de commettre des fraudes au moment de prêter le serment de citoyenneté, 2) elle exacerbait les barrières auxquelles les femmes croyantes sont déjà confrontées dans les processus d'immigration et de citoyenneté et 3) elle perpétuait les mythes et les stéréotypes des femmes musulmanes en tant que victimes d'hommes musulmans et de menaces aux « valeurs canadiennes ». ¹¹ En fin de compte, l'affaire a été décidée en faveur d'Ishaq sans aborder les questions constitutionnelles.¹²

Le FAEJ a continué d'exprimer son inquiétude face à la persistance des obstacles structurels à l'égalité des femmes croyantes, en préconisant l'intégration de l'égalité entre les sexes et la liberté de religion de manière à respecter et à inclure les femmes croyantes. Comme le montrent les exemples ci-dessus, nous favorisons la compréhension nuancée de la liberté de religion dans un contexte d'égalité des femmes. En tenant l'État responsable envers toutes les femmes, le FAEJ a affirmé que l'État a le devoir de veiller à ce que les droits des femmes à l'égalité et à la liberté de religion soient pleinement respectés, et ce tant dans les institutions religieuses privées que dans les institutions publiques.

10 Consultez les interventions du FAEJ dans l'affaire *R c. NS*, en ligne : <<http://www.leaf.ca/wp-content/uploads/2012/12/NS-SCC.pdf>>.

11 Consultez l'application des interventions du FAEJ dans l'affaire *Ishaq*, en ligne : <<http://www.leaf.ca/wp-content/uploads/2015/06/Motion-Record-LEAF-2.pdf>>.

12 *Stratas JA n'a autorisé aucun des six éventuels intervenants à intervenir dans l'affaire Ishaq c. Canada (ministre de la Citoyenneté et de l'Immigration)*, 2015 LCF 151.

Conformément à cette approche, le présent rapport réaffirme l'importance d'une analyse substantielle de l'égalité, en mettant l'accent sur le principe d'inclusion et en utilisant une approche méthodologique intersectorielle pour informer les principes directeurs à l'avenir. Ce rapport présente une construction oppositionnelle de l'égalité des femmes et de la liberté de religion. En revanche, il réaffirme le devoir des législatures et des tribunaux de protéger et de faire respecter les droits des femmes dans toutes les communautés indépendamment de leur affiliation religieuse.

PARTIE II. Encadrer ce rapport : principes directeurs

Les idées fausses persistantes sur la relation entre la liberté de religion et l'égalité entre les sexes découlent d'une conception de la laïcité étatique mise en évidence par des stéréotypes colonialistes, néocoloniaux et orientalistes. Ce rapport formule quatre principes directeurs issus de l'examen de ces concepts et reconnaît la nécessité d'une approche intersectorielle axée sur l'égalité substantielle.

1. Une critique de la laïcité et de la neutralité de l'État

A. La liberté de religion et le rôle de l'État

La liberté de religion est un droit garanti par l'article 2 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, sous réserve des limites de tous les droits fondamentaux imposés par l'article 1 de la Charte. Dans des affaires telles que *Eldridge c. Colombie-Britannique (procureur général)*,¹³ la Cour a jugé que le cadre « d'obligation d'accommodement » initialement élaboré au titre des codes des droits de la personne doit être incorporé dans les décisions relatives à la Charte lors de l'analyse de la déficience minimale prévue à l'article 1.

Au cours des dernières années, consciente de la diversité croissante du Canada, la Cour suprême a souligné, par voie d'une exemption des normes générales, la centralité de l'égalité, du multiculturalisme et de l'accommodement raisonnable de la différence dans sa réponse aux demandeurs minoritaires croyants.¹⁴ La jurisprudence de la Cour suprême sur la liberté de religion a une longue histoire. Le *Big M*,¹⁵ qui concernait les lois sur la fermeture le dimanche, fut la première affaire de liberté de religion à être jugée par la Cour suprême en vertu de la *Charte*. De manière significative, la Cour a invoqué l'article 27, le multiculturalisme, dans son interprétation de la liberté de religion.

Des affaires subséquentes telles que *Syndicat Northcrest c. Amselem*,¹⁶ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*¹⁷ et *Bruker c. Marcovitz*¹⁸ ont invoqué la valeur du multiculturalisme pour envoyer un message puissant d'égalité parmi toutes les religions en vertu de la *Charte*.¹⁹

B. Laïcité et neutralité de l'État

Les initiatives législatives canadiennes se sont appuyées sur des conceptions particulières de la laïcité, de la neutralité et de l'égalité pour justifier la réglementation des groupes religieux minoritaires, en particulier les femmes qui portent le niqab.²⁰ La laïcité et la neutralité de l'État sont des concepts connexes, souvent utilisés de concert comme réponse aux demandes d'accommodement de « différence » religieux. Ils sont invariablement appelés à résister aux requêtes d'accommodement raisonnable dans

13 [1997] 3 RCS 624

14 Consultez Richard Moon, *Liberty, Neutrality, and Inclusion: Religious Freedom Under the Canadian Charter of Rights and Freedoms* (2002) 41:3 Brandeis LJ 2.

15 *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 RCS 295, 18 DLR (4e 321).

16 *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 2004 CSC 47, [2004] 2 RCS 551.

17 *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 SCC 6, [2006] 1 RCS 256 [Multani].

18 *Bruker*, supra note 3.

19 Vrinda Narain, « *Difference and Inclusion: Reframing Reasonable Accommodation* » dans Richard Albert, Paul Daly, Vanessa McDonnell, eds. *Canada @150: New Frontiers in Constitutional Law*, à venir [Narain, « *Difference and Inclusion* »].

20 Narain, « *Difference and Inclusion* » *ibid.*

les revendications d'égalité religieuse²¹ et à « justifier la réglementation des femmes minoritaires... en tant que modèle universel de la liberté des femmes ».²²

En conséquence, la jurisprudence canadienne en matière de liberté de religion a accordé une attention considérable aux obligations imposées par la *Charte* à l'effet de la respecter.

Le sens de la neutralité de l'État dans le contexte canadien a été élaboré et réaffirmé dans l'affaire *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (ville)*.²³ Dans cette affaire, la Cour a reconnu qu'il y a un devoir d'État de neutralité religieuse, sans qu'il ne s'agisse toutefois d'une obligation distincte de la *Charte*. Au lieu de cela, c'est un aspect du devoir de l'État de respecter la liberté de conscience et de religion.²⁴ La Cour a souligné que le devoir doit être interprété d'une manière qui favorise la diversité et le multiculturalisme, ainsi que les valeurs démocratiques.²⁵ En conséquence, la neutralité de l'État ne nécessite pas de laïcité stricte. Comme l'a souligné la juge en chef McLachlin dans l'affaire *R c. NS* :

Une réponse laïque obligeant les témoins à laisser de côté leur religion à l'entrée de la salle d'audience est incompatible avec la jurisprudence et la tradition canadienne, et restreint la liberté de religion là où aucune limite n'est justifiable. Par contre, répondre que le témoin peut toujours déposer à visage voilé pourrait rendre un procès inéquitable et entraîner une déclaration de culpabilité injustifiée. Il faut plutôt adopter une démarche qui, en cas de conflit, met en équilibre les droits fondamentaux protégeant la liberté de religion et l'équité du procès. Les tribunaux canadiens ont depuis longtemps pour pratique de respecter les convictions religieuses des témoins et de s'y adapter, à moins que ces convictions ne posent un risque considérable ou sérieux pour l'équité du procès. La *Charte canadienne des droits et libertés*, qui protège à la fois la liberté de religion et le droit à un procès équitable, n'exige rien de moins.²⁶

Les tribunaux canadiens ont réaffirmé que la neutralité de l'État protège le multiculturalisme du pays, assurant l'égalité des résidents du Canada.

Cependant, une caractérisation inflexible de la laïcité d'État et de la neutralité religieuse continue de se manifester dans des lois telles que le Projet de loi 62 et la *Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares*. Tous deux ont cherché à justifier la réglementation des minorités religieuses et racialisées au nom de la laïcité et de l'égalité entre les sexes. L'État continue d'étiqueter ces projets de loi en tant que mesures visant à promouvoir l'égalité entre les sexes, la laïcité et la neutralité, ce qui exclue de fait les minorités religieuses de la sphère publique et sape l'égalité des femmes et la liberté de religion.

21 *Ibid.*

22 Susan Moller Okin, « *Is Multiculturalism Bad for Women?* » *Boston Review* - octobre/novembre 1997, en ligne : <<http://bostonreview.net>>.

23 *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (ville)*, 2015 CSC 16, [2015] 2 RCS 3. ¶

24 *Ibid.* au paragraphe 71

25 *Ibid.* aux paragraphes 74-5.

26 *R c. NS*, *supra* note 4 au paragraphe 2 (par la juge en chef McLachlin). Consultez la discussion sur *R c. NS*, Partie III.2, ci-dessous.

2. Une critique des stéréotypes coloniaux et orientalistes

A. « Altérité » des femmes croyantes

L'expression « altérité » est un terme emprunté à la philosophie et aux études littéraires pour désigner un processus par lequel une personne, représentant le plus souvent un groupe, est considérée comme distincte du Soi. Le terme « altérité » repose sur la supériorité du Soi, sa capacité à définir l'Autre et son intérêt à promouvoir l'Autre comme différent et inférieur. « L'altérité » a récemment été théorisée dans le contexte du colonialisme et de l'impérialisme. Dans cette teneur, les États européens ont bénéficié, entre autres, de recherches et de bourses d'études dans les sciences et les sciences humaines pour affirmer l'infériorité raciale et culturelle de leurs sujets coloniaux et justifier la domination.

Les femmes croyantes et racialisées sont souvent « altérisées » dans les sociétés occidentales contemporaines. Ce processus, qui favorise le stéréotype des femmes comme opprimées et incapables d'agir, pivote sur l'essentialisation du genre et l'homogénéisation de la culture.²⁷ Ces récits, incorporés dans la jurisprudence et la législation, renforcent la conception de communautés d'immigrants racialisés en tant que « l'Autre » tout en respectant la majorité comme la norme. Le symposium du FAEJ, « *What is Barbaric?* », a rejeté « l'altérité » en réaffirmant son engagement envers l'égalité substantielle, l'intersectionnalité, l'inclusion et la remise en cause des normes.

B. L'accent sur le voile

Dans les États occidentaux, peut-être aucun symbole religieux n'a créé plus de controverses que le voile, avec toutes ses traditions. Bien qu'il puisse être porté de diverses façons et pour plusieurs « raisons », le voile est représenté et perçu comme un marqueur de différence, au carrefour de l'islamophobie au Canada et à l'étranger. Comme l'a fait remarquer Homa Hoodfar, le voile représente la victimisation et la passivité des femmes musulmanes. Selon certain(e)s laïcistes et féministes, ceux qui s'opposent au voile dans la sphère publique sont représentés comme progressistes et libéraux, sauveurs des femmes victimes de coutumes religieuses et culturelles oppressives.²⁸

Ce regard sur le voile est fondé sur l'homogénéisation et la réification de la « culture », en considérant certains groupes comme porteurs d'une culture immuable et en tenant les normes et les pratiques culturelles dominantes ou majoritaires comme critère contre lequel les « autres » valeurs culturelles doivent être mesurées.²⁹ De ce point de vue, les cultures immigrantes et religieuses doivent se limiter aux éléments (tels que les festivals et les aliments) qui enrichissent la vie canadienne et s'éloigner de pratiques jugées intolérantes et non civilisées. Dans ce contexte, le voile est une pratique que l'État doit

27 Vrinda Narain, « *Critical Multiculturalism* » dans Beverley Baines et al, eds, *Feminist Constitutionalism: Global Perspectives* (la Presse universitaire de Cambridge 2012) [Narain, « *Critical Multiculturalism* »].

28 Homa Hoodfar, « *The Veil in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women* » (1993) 22:3-4 – Documentation sur la recherche féministe, 5 à 5. Pour une discussion détaillée sur le voile, consultez aussi Natasha Bakht, « *Veiled Objections: Facing Public Opposition to the Niqab* » dans Lori Beaman, ed, *Reasonable Accommodation: Managing Religious Diversity* (UBC Press 2012).

29 Sherene H Razack, « *The Sharia Law Debate in Ontario: The Modernity/Pre-Modernity Distinction in Legal Efforts to protect Women from Culture* » (2007) 15:1 *Fem Legal Studies* 3 à 87.

réguler ou éradiquer. Ce genre de perspectives non critiques sur le multiculturalisme est singulièrement axé sur les différences auxquelles l'État doit s'adapter et sur la mesure dans laquelle elles devraient être prises en compte.³⁰ Il s'ensuit que le débat (sur le multiculturalisme et sur l'immigration) s'inspire des limites de « notre » tolérance de certaines pratiques, mais pas d'autres.³¹

Tout au long de ces controverses récurrentes sur l'accommodement, les débats et la compréhension des vêtements religieux ne tiennent souvent pas compte des perspectives et des expériences des femmes croyantes. Interdire le port du niqab ou d'autres vêtements religieux de la sphère publique, y compris les tribunaux, la fonction publique et les cérémonies de citoyenneté limite plutôt qu'élargisse les droits à l'égalité des femmes.³²

C. Narratifs : « sauver » et « sauvetage »

À l'échelle mondiale, les narratifs sur sauver et sauvetage des femmes ont servi à justifier les projets impérialistes au pays et à l'étranger. Ces récits se fondent sur l'infériorité perçue des femmes croyantes et de leur incapacité à se libérer des obstacles que les non-croyantes, majoritairement des Canadiennes auraient supposément surmonter.³³ Il est important de noter les racines coloniales de ces attitudes et la longue histoire que les féministes nord-américaines et occidentales partagent avec la « sororité » féministe. Sherene Razack soutient que la réglementation de la conduite des communautés d'immigrés musulmans, justifiée au nom de l'égalité entre les sexes, est liée à des arguments culturels selon lesquels les musulmans sont intrinsèquement patriarcaux et non civilisés.³⁴ Ce cadre orientaliste ressuscite les narratifs sur sauver et sauvetage, informant certains efforts des féministes traditionnelles occidentales pour sauver les femmes musulmanes de leurs lois périmées, arriérées et barbares.³⁵ Les initiatives législatives telles que la *Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares* deviennent très rapidement l'accent des attitudes néocoloniales, et des narratifs familiers sur sauver et sauvetage qui déposent les femmes musulmanes de tout pouvoir sont invoqués.³⁶

Plusieurs féministes libérales comme Susan Okin et Martha Nussbaum arguent qu'affirmer les droits des minorités en protégeant les différences et la pratique culturelle compromet l'égalité des femmes, car elles considèrent les pratiques « traditionnelles » comme souvent oppressives pour ces dernières.³⁷ Comme l'a fait remarquer Leti Volpp, dans ce cadre libéral, la culture doit être abandonnée au nom de l'assimilation qui, seule, promet des droits égaux.³⁸ Comme nous l'avons déjà noté, une telle opinion est

30 *Ibid* à 84-86.

31 Razack, *supra* note 29 à 86; Narain, « *Critical Multiculturalism* », *supra* note 27.

32 Narain, « *Critical Multiculturalism* », *supra* note 27.

33 Iris M Young, « *Structural Injustice and The Politics of Difference* » dans Anthony Simon Laden et David Owen, eds, *Multiculturalism and Political Theory* (Cambridge : Presse universitaire de Cambridge 2007).

34 Razack, *supra* note 29.

35 Razack, *supra* note 29 à 6, 16; Vrinda Narain, « *Taking 'Culture' Out of Multiculturalism* » (2014) 26 *CJWL* 116 à 149 [Narain « *Taking 'Culture' Out* »].

36 Narain, « *Difference and Inclusion* », *supra* note 19.

37 Martha Minow, « *About Women, About Culture: About Them, About Us* », chez Richard A. Schweder, Martha Minow et Hazel Rose Markus eds, *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies* (New York : la Fondation Russell Sage, 2002) 252 à 255.

38 Leti Volpp, « *Feminism Versus Multiculturalism* » (2001) 101:5 *Columbia Law Review* 1181 à 1201.

basée sur une essentialisation de la culture et du genre, et regorge de sentiments et de généalogies culturels, néocoloniaux et raciaux. Elle sert à réaffirmer le stéréotype des femmes racialisées comme une minorité opprimée et impuissante contrairement aux Occidentales libérées et émancipées. Ces préjugés reflètent les défis continus et très réels auxquels sont confrontées les femmes non minoritaires des pays occidentaux.³⁹

Le discours populaire peignant les femmes musulmanes comme impuissantes a des conséquences sur les débats intracommunautaires, ce qui rend relever les inégalités entre les sexes au sein des structures communautaires ainsi que dans le grand public plus difficile pour les femmes.⁴⁰ En effet, une telle référence souligne la difficulté posée aux femmes musulmanes dans la poursuite d'une politique progressive, de peur d'alimenter le sentiment antimusulman.⁴¹ Ces difficultés soulignent à leur tour la nécessité d'une approche féministe intersectorielle.

3. La nécessité d'une approche intersectorielle

Le terme « intersectionnalité » a été inventé il y a plus de vingt ans par Kimberlé Crenshaw, regroupant un ensemble d'idées clés du féminisme des femmes de couleur et d'autres grandes traditions intellectuelles.

En décrivant une méthode d'analyse qui critique les conceptions à un seul axe du sexisme, le terme avance « une compréhension de la façon dont les multiples axes de la discrimination reflètent les réalités structurelles, politiques et représentatives des femmes racialisées ». ⁴² L'intersectionnalité comme mode d'analyse attire l'attention sur la violence des systèmes juridiques et administratifs qui s'identifient comme neutre du point de vue de la race et du genre, mais qui se vivent et qui sont vécus comme oppressifs et inégaux. ⁴³ L'analyse à un axe, l'idée selon laquelle la discrimination n'existe simplement qu'à travers un seul système à la fois, rend une analyse juridique qui se concentre et vise une égalité substantielle impossible. ⁴⁴

L'analyse juridique intersectionnelle qui accentue l'égalité substantielle et structurelle peut informer l'interprétation de l'article 15 de la Charte qui interdit la discrimination fondée sur le genre, la religion et l'identité sexuelle des femmes. L'encadrement intersectionnel est conforme à la conception d'égalité substantielle que le FAEJ préconise depuis de nombreuses années. La position du FAEJ sur l'accommodement relatif au port du niqab dans les cours de justice, la fonction publique et les cérémonies de citoyenneté a été cohérente, à savoir les femmes ne devraient pas avoir à choisir entre leurs pratiques culturelles ou religieuses et l'exercice de leurs droits à l'égalité en vertu de la *Charte*.⁴⁵

39 Narain, « *Difference and Inclusion* » *supra* note 19; Volpp, *supra* note 38.

40 Narain, « *Critical Multiculturalism* », *supra* note 27 à 47.

41 Razack, *supra* note 29 à 6.

42 Kimberlé Crenshaw, « *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* » (1989) *U Chicago Legal F* 139.

43 Dean Spade, « *Intersectional Resistance and Law Reform* » (2013) 38:4 *Signs* 1031.

44 Sumi Cho et al, « *Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis* » (2013) 38:4 *Signs* 785 à 787.

45 Bruker, *supra* note 3 aux paragraphes 80-82.

4. Accent sur l'égalité matérielle

A. D'une politique de la différence culturelle à une priorité sur l'égalité substantielle

Pour concilier la tension entre la liberté de religion et l'égalité des femmes, il faut passer d'une politique de différence culturelle à l'accent mis sur l'inégalité structurelle, fondée sur une notion d'égalité substantielle. Iris Young soutient qu'il existe au moins deux types de politiques de différence, à savoir culturelle et structurelle.⁴⁶ En mettant au défi le principe d'imperméabilité à la différence, les deux cadres font valoir que les institutions publiques doivent être tenues de constater et de traiter la différence de groupe afin de promouvoir l'égalité.

La justice peut parfois nécessiter un traitement différencié de la différence.⁴⁷ Les politiques et les initiatives de l'État doivent tenir compte des dissemblances au sein de la loi, de la politique publique et des institutions sociales, économiques et politiques plutôt que de les ignorer au nom de l'égalité formelle. Iris Marion Young fait une distinction entre la différence structurelle et la différence culturelle. Alors que les différences structurelles naissent des inégalités structurelles et que certains groupes sont limités dans leur participation aux institutions sociales et publiques, les différences et les inégalités culturelles surviennent lorsque des groupes ou des individus au sein d'un groupe assument des coûts économiques, sociaux ou politiques importants en essayant de maintenir ou de poursuivre des pratiques de vie différentes ou distinctes.⁴⁸

La politique de la différence culturelle concerne l'accommodement pour soutenir les différences culturelles.⁴⁹ L'élaboration de politiques basées sur la différence culturelle débat la permissibilité des pratiques culturelles ou religieuses, telles que le port du *kirpan* ou du hijab, ou l'obtention d'un get en vertu de la sharia. Comme l'a fait remarquer Narain, « le débat sur des questions telles que le voile semble déplacer les problèmes structurels sur des questions de culture tout en ignorant les problèmes de racisme, de pauvreté, de chômage, de piètre éducation et d'accès à la justice (trad.) »⁵⁰ Passer d'une politique de différence structurelle à une politique de différence culturelle est à bien des égards le travail d'un multiculturalisme non critique, qui obscurcit les inégalités structurelles pour se concentrer plutôt sur les différences culturelles inhérentes aux groupes ethniques et religieux minoritaires.⁵¹

B. Déconstruire la dichotomie publique/privée

Une des principales caractéristiques du cadrage intersectionnel est qu'il reconnaît les identités multiples des femmes et les nombreux axes par lesquels elles sont victimes de discrimination fondée sur la notion voulant que les systèmes d'oppression sont interconnectés.⁵² En effet, l'importance de l'intersectionnalité est qu'elle perturbe les binaires simplistes public/privé, religieux/laïque et moderne/traditionnel.⁵³ Ensemble, ces binaires excluent certaines femmes croyantes de l'accès au système judiciaire,

46 Young, *supra* note 33, à 87; Narain, «*Taking 'Culture' Out*», *supra* note 35.

47 Young, *ibid* à 62; Narain, *ibid*.

48 Young, *ibid* à 63; Narain, *ibid*.

49 Young, *ibid* à 61; Narain, *ibid*.

50 Young, *ibid* à 83; Narain, *ibid* à 120.

51 Young, *ibid* à 88; Narain, *ibid*.

52 Avtar Brah et Ann Phoenix, «*Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality*» (2004) 5:3 *J Intl Women's Stud* 75 à 77.

53 Vrinda Narain, «*The Place of the Niqab in the Courtroom*» (2015) 9:1 *ICLJ* 41 à 51 [Narain «*Niqab*»].

des décisions d'ordre religieux réglementées par l'État, des services publics ou de la citoyenneté. Cette superposition de la dichotomie publique/privée sur le binaire religieux/laïque ne fait que marginaliser encore plus les femmes croyantes et exacerbe davantage leur inégalité systémique.⁵⁴

5. Principes directeurs

De cette discussion émerge un ensemble de quatre principes directeurs généraux qui devraient informer et établir les règles de base du travail juridique sur ces questions.

PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle

Les travaux juridiques féministes devraient être guidés par le principe selon lequel les règles légales doivent promouvoir plutôt que miner l'égalité substantielle des femmes. Cela ne peut être fait qu'en évaluant l'impact des lois dans le contexte de vie réelle, dans la perspective de ceux qui les vivent. En conséquence, les effets des lois doivent être évalués du point de vue des femmes qu'elles affectent, ainsi que de celles qu'elles prétendent servir. Une attention particulière doit être accordée à la façon dont ces règles se traduisent par des expériences vécues. En reconnaissant le principe de l'égalité matérielle, les lois tiennent compte à la fois de l'égalité et de la liberté de religion de toutes les femmes au Canada.

DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité

Au Canada, les femmes sont victimes de discrimination selon des axes multiples, y compris la race, le statut socioéconomique, le statut d'immigrant et la religion. Les femmes racialisées sont au centre des systèmes de subordination qui se chevauchent. Les travaux juridiques féministes doivent être guidés par une analyse intersectorielle qui révèle les formes très spécifiques et particulières dans lesquelles les femmes sont victimes de discrimination et d'inégalité.⁵⁵

TROISIÈME PRINCIPE : inclusion

Les travaux juridiques féministes doivent reconnaître l'importance d'inclure le point de vue des femmes et des groupes de femmes qui sont souvent exclus, y compris les femmes racialisées, les immigrantes, les femmes croyantes et les minorités sexuelles au sein des groupes religieux touchés par les controverses issues des tensions entre la pratique de la religion et la laïcité de l'État.

QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes

Conformément à une analyse substantielle de l'égalité, les travaux juridiques féministes sur ces questions doivent être informés par un engagement visant à contester les normes de l'État et de la communauté qui reproduisent l'inégalité, notamment les arguments et les hypothèses racistes, xénophobes, homophobes et sexistes, quelle que soit leur source.

⁵⁴ Narain, « *Taking 'Culture' Out* » *supra* note 35 à 131.

⁵⁵ Narain, « *Niqab* », *supra* note 53.

PARTIE III. Paysage juridique : la principale jurisprudence

Cette section du rapport s'appuie sur le cadre de liberté de religion et d'égalité du FAEJ décrit dans la Partie II, pour analyser trois décisions importantes qui ont défini l'approche du pouvoir judiciaire pour équilibrer la liberté de religion et l'égalité des femmes. Le premier cas à l'étude est l'affaire *Bruker c. Marcovitz*,⁵⁶ une affaire portée devant la Cour suprême par une femme juive croyante qui revendiquait des dommages et intérêts pour violation d'un contrat civil dans lequel son mari à l'époque avait promis de lui accorder un *get*, c'est-à-dire un divorce religieux. La deuxième affaire est *R c. NS*⁵⁷ dans laquelle NS, une plaignante musulmane dans une affaire d'agression sexuelle, revendiquait le droit de porter son niqab au moment de témoigner. La dernière affaire est *Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)*,⁵⁸ une affaire portée devant les tribunaux par Zunera Ishaq, une musulmane qui insistait pour prêter le serment de citoyenneté, à visage voilé.

1. *Bruker c. Marcovitz*

A. Aperçu sommaire

Dans l'affaire *Bruker c. Marcovitz*, la Cour suprême était tenue d'équilibrer l'égalité et la religion dans le contexte du droit de la famille, où la *Charte* ne s'applique pas directement. L'affaire concernait un mari qui, pendant 15 ans, a refusé de donner à sa femme un *get*, en dépit de sa promesse expresse de le faire dans un contrat écrit visant à résoudre les problèmes liés à leur divorce séculaire. Un *get* est un divorce selon la loi juive. Le processus se déroule devant une Cour rabbinique selon lequel la femme ne peut obtenir un *get* que si le mari y consent. Par conséquent, Bruker (la femme) ne pouvait être divorcée en vertu de la loi juive puisque Marcovitz (le mari) refusait d'honorer son engagement civil à l'effet de lui donner un *get*. Au moment où l'affaire a été entendue par la Cour, Marcovitz avait finalement accordé un *get* à Bruker. Cette dernière ne cherchait alors qu'à obtenir des dommages-intérêts pour violation de l'engagement contractuel de Marcovitz. Celui-ci a soutenu que le contrat n'était pas contraignant car il violait sa liberté de religion.

Cette affaire soulevait deux questions, soit 1) si l'accord portant sur le *get* était une obligation contractuelle valide et contraignante et 2) si une indemnité de dommages-intérêts entravait la liberté de religion de Marcovitz en dictant les conditions de sa pratique religieuse.⁵⁹

La Cour était divisée. La juge Abella, écrivant pour la majorité, a déterminé qu'une « entente entre les époux en vue de la prise des mesures nécessaires pour que chaque conjoint permette à l'autre de se remarier conformément à sa religion constitue une obligation contractuelle valide et exécutoire en droit québécois ». À son avis, la question au cœur du différend faisait partie du contrat, quel que soit son sujet religieux. En étant

⁵⁶ *Bruker*, supra note 3.

⁵⁷ *R v NS*, supra note 4.

⁵⁸ *Ishaq*, supra note 5.

⁵⁹ *Bruker*, supra note 3 au para 65.

invitée à faire respecter ce contrat « La Cour n'est pas appelée à approuver ou appliquer une norme religieuse ». ⁶⁰ Au contraire, on lui demandait simplement de s'acquitter d'une fonction assignée aux tribunaux par la *Charte* :

C'est aux tribunaux que les législateurs partout au pays ont confié la tâche de concilier les revendications, hautement personnelles, des droits religieux et l'intérêt public, plus général. Il s'agit d'une fonction bien acceptée que les commissions des droits de la personne exercent depuis des dizaines d'années en vertu des lois fédérales et provinciales, et que les juges exercent depuis 25 ans en vertu de la *Charte canadienne des droits et libertés* pour veiller à ce que les membres de la société canadienne ne soient pas arbitrairement défavorisés en raison de leur religion. ⁶¹

À son avis, l'engagement d'une telle fonction était conforme aux politiques publiques, y compris « notre volonté de mettre fin à la discrimination fondée sur le sexe ». ⁶²

La juge Abella n'a trouvé aucune preuve que le refus de Marcovitz d'accorder le *get* était fondé sur des motifs religieux. Au contraire, sa propre preuve établissait des motivations laïques. En outre, même si son refus avait eu une base religieuse, elle estimait que compte tenu de toutes les circonstances, et en particulier de son accord pour fournir un *get* dans le contrat civil intervenu avec son ex-femme, les revendications de Marcovitz à l'égard de la liberté de religion étaient contrebalancées par la « constitutionnalité » du Canada et les engagements statutairement articulés en faveur de l'égalité, de la liberté de religion et du choix autonome en matière de mariage et de divorce. ⁶³ La juge Abella a souligné que la loi sur le divorce et le droit constitutionnel canadiens sont fondés sur le principe de l'égalité entre les sexes, contrairement à la loi juive qui enfonce l'équilibre civil entre les hommes et les femmes consacrés dans la *Charte*. À son avis, le droit canadien doit protéger les femmes juives croyantes contre les abus de ce déséquilibre. ⁶⁴ En conséquence, elle a estimé que :

L'intérêt que porte le public à la protection des droits à l'égalité et de la dignité des femmes juives dans l'exercice indépendant de leur capacité de divorcer et se remarier conformément à leurs croyances, tout comme l'avantage pour le public d'assurer le respect des obligations contractuelles valides et exécutoires, comptent parmi les intérêts et les valeurs qui l'emportent sur la prétention de M. Marcovitz selon laquelle l'exécution de l'engagement pris au paragraphe 12 de l'entente pourrait restreindre sa liberté de religion. ⁶⁵

Selon elle, « Une atteinte à la liberté de religion de M. Marcovitz est sans conséquence en comparaison des inconvénients disproportionnés sur la possibilité pour M^{me} Bruker de vivre pleinement sa vie comme femme juive au Canada ». ⁶⁶ Conséquemment, en fonction de sa juridiction sur les contrats nationaux, la majorité a confirmé la demande de dommages et intérêts de Bruker.

⁶⁰ *Ibid* au para 20.

⁶¹ *Ibid* au para 19.

⁶² *Ibid* au para 16.

⁶³ *Ibid* au para 80.

⁶⁴ *Ibid* au para 82.

⁶⁵ *Ibid* au para 92.

⁶⁶ *Ibid* au para 94.

La décision de la juge Abella reflète la conception selon laquelle la Charte protège à la fois l'égalité entre les sexes et le multiculturalisme. Comme elle l'a dit :

« Le Canada est fier avec raison de sa tolérance évolutive à l'égard de la diversité et du pluralisme. Au fil des ans, l'acceptation du multiculturalisme n'a cessé de croître et l'on reconnaît que les différences ethniques, religieuses ou culturelles seront acceptées et respectées. Confirmé dans des textes de loi, que ce soit par des mesures de protection figurant dans les codes des droits de la personne ou par son inscription dans la *Charte canadienne des droits et libertés*, le droit de chacun de s'intégrer dans la société canadienne avec ses différences — et malgré celles-ci — est devenu un élément déterminant de notre caractère national ». ⁶⁷

La pluralité et le multiculturalisme du Canada définissent donc les aspects de la société canadienne. Toutefois, ceci est qualifié, puisque la décision reconnaît que le Canada conserve encore certaines valeurs qui limitent intrinsèquement l'étendue de la pluralité admissible :

Déterminer les circonstances dans lesquelles l'affirmation d'un droit fondé sur une différence doit céder le pas à un intérêt public plus pressant constitue un exercice complexe, nuancé, tributaire des faits propres à chaque espèce qu'il serait illusoire d'encadrer nettement. Mais cette tâche est également une délicate nécessité, requise afin de protéger l'intégrité évolutive du multiculturalisme et de l'assurance du public quant à son importance. ⁶⁸

En revanche, la forte dissidence des juges Deschamps et Charron a caractérisé les allégations soulevées par Bruker comme une question purement religieuse, dans laquelle les tribunaux ne peuvent pas interférer. Les dissidents étaient en désaccord avec la majorité sur la question des droits contractuels, car ils estimaient qu'un accord relatif aux procédures devant un tribunal religieux ne respectait pas les exigences du Code civil québécois en ce qui a trait à la constitution d'un contrat contraignant. ⁶⁹ Selon eux, le refus de Marcovitz de donner un get à Bruker n'avait pas de conséquences juridiques. Même si en vertu de la loi juive, Bruker n'avait pas le droit de se remarier et de porter des enfants légitimes, la loi canadienne ne lui imposait pas de telles restrictions. Étant donné que les règles religieuses en cause ne faisaient pas partie du droit canadien, ils ont estimé que l'intervention d'un tribunal canadien violerait le principe de neutralité de l'État. En conséquence, les allégations de Bruker n'étaient pas justiciables.

⁶⁷ *Ibid* au para 1.

⁶⁸ *Ibid* au para 2.

⁶⁹ *Ibid* aux paras 174–5.

B. Application du cadre

PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle

La décision de la juge Abella était guidée par une préoccupation d'égalité substantielle. Elle avait compris que les revendications de discrimination de Bruker découlait de sa position contextuelle en tant que femme juive pratiquante. En dépit de son droit non-sexiste au divorce en vertu du droit civil, Abella a fait remarquer que même si une femme obtenait un divorce civil conformément à la loi canadienne, le déni d'un *get* en vertu d'une loi juive ferait d'elle une *agunah* (« femme enchaînée ») dans sa communauté.⁷⁰ Se voir refuser un divorce religieux la plaçait dans une position d'inégalité substantielle vis-à-vis Markovitz, malgré un contrat contraire.

En revanche, la dissidence dans l'affaire *Bruker* reflète une interprétation de la neutralité de l'État qui place le vécu des femmes, et donc leur égalité substantielle, à l'arrière-plan.⁷¹ C'est un exemple parmi beaucoup de la façon dont les tribunaux ont utilisé un concept décontextualisé, à un seul axe, de neutralité d'État pour entraver l'accommodement religieux.

DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité

Les femmes croyantes sont au centre des systèmes de subordination qui se chevauchent. La décision de la juge Abella, enracinée dans l'analyse intersectionnelle, révèle les manières particulières par lesquelles les femmes croyantes sont victimes de discrimination et d'inégalité. La juge Abella a expliqué que la demanderesse était un exemple parmi beaucoup d'autres membres de la société qui sont simultanément et également touchés et régis par une loi canadienne et religieuse ou culturelle (dans le cas qui nous occupe, juive).

TROISIÈME PRINCIPE : inclusion

L'inclusion de perspectives minoritaires est nécessaire pour compléter une analyse intersectorielle et substantielle de l'égalité. La juge Abella a évalué l'impact de la loi et des conséquences pour l'avenir d'une femme de se voir refuser un divorce religieux, et ce du point de vue d'une femme juive pratiquante.

Les propos de la dissidence confèrent plutôt une compréhension abstraite du droit des contrats. En affirmant que le tribunal ne reconnaît pas les objets contractuels religieux, les juges dissidents n'incluent pas l'optique des femmes croyantes pratiquantes et ne comprennent pas la nécessité de reconnaître leurs réalités au sein des institutions civiles.

QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes

Bien que la décision de la juge Abella soit plus inclusive des points de vue et des avant-plans des femmes croyantes pratiquantes concernant l'impact substantiel sur ces dernières des lois non-sexistes à première vue, elle ne fait pas de progrès théorique. Alors qu'elle applique une analyse intersectorielle inclusive pour atteindre une égalité substantielle, elle ne conteste pas expressément les moyens les plus classiques par lesquels les tribunaux abordent généralement des problèmes comme celui-ci.

⁷⁰ *Ibid* aux paras 3-4.

⁷¹ *Ibid* aux paras 102, 122-132.

La dissidence renforce les normes générales qui reposent sur le concept de neutralité et qui ne tiennent pas compte du vécu des femmes croyantes.

2. R c. NS

A. Aperçu sommaire

Dans l'affaire *R c. NS*, la Cour suprême devait déterminer si une plaignante dans une affaire d'agression sexuelle devait enlever son niqab pour déposer lors d'une procédure pénale. La Cour a fait ressortir les points suivants :

1. Exiger du témoin qu'elle retire son niqab lors de son témoignage interfère-t-il avec sa liberté de religion?
2. Permettre au témoin de porter le niqab lors de son témoignage crée-t-il un risque sérieux pour l'équité du procès?
3. Existe-t-il un moyen d'accommoder les deux droits et d'éviter un conflit entre eux?
4. Si aucun accommodement n'est possible, les effets salutaires d'exiger du témoin qu'elle retire son niqab l'emportent-ils sur les effets néfastes de le faire?

La Cour était divisée quant à l'approche convenable pour résoudre ces problèmes.

Dans sa décision majoritaire, la juge en chef McLachlin a proposé trois solutions possibles au problème devant la Cour, soit :

Il est possible de répondre qu'elle doit toujours enlever son niqab, puisque la salle d'audience est un espace neutre où la religion n'a pas sa place. Il est aussi possible de répondre que le système de justice devrait respecter la liberté de religion du témoin et toujours lui permettre de témoigner en portant le niqab. À mon avis, ces deux extrêmes doivent être rejetés en faveur d'une troisième solution : permettre au témoin de déposer à visage voilé à moins que cela ne porte atteinte d'une façon injustifiée au droit de l'accusé à un procès équitable.⁷²

La juge en chef McLachlin a justifié son choix de la troisième option au motif que la première privilégierait la laïcité par rapport à la liberté de religion, tandis que la seconde pourrait « rendre un procès inéquitable et entraîner une déclaration de culpabilité injustifiée ». ⁷³ Elle a fait remarquer que de demander à une femme d'enlever son niqab devant les tribunaux pourrait lui nuire en lui demandant de s'écarter du dicton de sa foi⁷⁴ et que si les femmes croyantes pratiquantes associaient le tribunal à abandonner leur pratique religieuse, cela pourrait leur entraver l'accès à la justice.⁷⁵ Cependant, selon elle, demander à une femme d'enlever son niqab lors de son témoignage pourrait également assurer des contre-interrogatoires plus équitables et l'évaluation de la crédibilité, ce qui pourrait être important pour les personnes accusées et aussi susceptible de promouvoir une plus grande confiance dans le système judiciaire.⁷⁶

⁷² *R v NS*, supra note 4 au para 1.

⁷³ *Ibid* au para 2.

⁷⁴ *Ibid* au para 36.

⁷⁵ *Ibid* au para 37.

⁷⁶ *Ibid* au para 38.

En fin de compte, la juge en chef McLachlin a choisi la voie de la moindre résistance selon laquelle « [il serait permis] au témoin de déposer à visage voilé à moins que cela ne porte atteinte d'une façon injustifiée au droit de l'accusé à un procès équitable ». ⁷⁷ La détermination de savoir si les femmes pourraient porter le niqab lors de leur témoignage exigerait une évaluation au cas par cas par un juge de première instance à la lumière des circonstances factuelles spécifiques à chaque cas. La Cour a donc rejeté l'appel et a renvoyé l'affaire au juge de première instance. Le jugement ne tient pas compte de l'impact de l'article 15 de la *Charte*.

Une décision concordante rédigée par le juge LeBel rejette également l'appel. Cependant, ce dernier a choisi la *première* option du menu de solutions de la juge en chef au problème des droits concurrents, à savoir la règle selon laquelle un témoin ne devrait jamais être autorisé à porter un niqab lors de son témoignage. Son raisonnement a été caractérisé par une érudite en tant que « qu'approche du choc des civilisations (trad.) » en ce qui concerne l'accommodement de la différence religieuse et du multiculturalisme. ⁷⁸ Son opinion est alimentée par « la tension et les changements causés par l'évolution rapide de la société canadienne contemporaine et par la présence croissante au Canada de nouvelles cultures, religions, traditions et pratiques sociales (trad.) » Le juge LeBel a souligné la diversité de la société canadienne contemporaine, tout en faisant ressortir qu'il doit y avoir une base commune fondée sur les principales valeurs constitutionnelles canadiennes. Il a soutenu que la diversité multiculturelle devait être mesurée à ce qu'il appelait « les racines de la société démocratique contemporaine (trad.) » Le juge LeBel a affirmé qu'un système judiciaire ouvert indépendant est un aspect fondamental de cette tradition à la base de la démocratie canadienne. Étant donné que le niqab entrave le processus de communication inhérent dans un procès ouvert, il ne devrait pas être porté par un témoin. À son avis, une règle de non-niqab est conforme à la tradition selon laquelle la justice est publique et ouverte à tous dans une société démocratique. Il a soutenu qu'une telle règle devrait s'appliquer à toutes les étapes du procès criminel, y compris l'enquête préliminaire ainsi que le procès même. À l'instar de la décision majoritaire, le jugement de LeBel ne tient pas compte de l'article 15 ou des problèmes d'égalité en jeu pour les femmes croyantes.

La juge Abella a émis une décision dissidente dans laquelle elle a choisi la *deuxième* des trois options proposées par la juge en chef, soit une règle selon laquelle des témoins comme NS peuvent choisir de porter ou non un niqab lors de leur déposition. Elle a soutenu que si un témoin était contrainte d'enlever un niqab qu'elle croyait sincèrement être requis par sa religion, cela reviendrait « à poser au-dessus de la porte de la salle d'audience une affiche disant : Les minorités religieuses ne sont pas les bienvenues ». ⁷⁹ Selon elle, une telle règle limiterait de fait l'accès à la justice en fonction des croyances religieuses et nuirait à la perception publique d'équité dans le système judiciaire. ⁸⁰ Elle a expliqué que si on empêchait les témoins de respecter les exigences religieuses qu'elles éprouvent comme « obligatoires et non facultatives » ⁸¹ cela aurait « pour effet d'obliger un témoin à choisir entre ses croyances religieuses et sa faculté de participer

⁷⁷ *Ibid* au para 1.

⁷⁸ Narain, "Niqab", *supra* note 53 à 35.

⁷⁹ *R c. NS*, *supra* note 4 au para 94; Samuel P Huntington, *The Clash of Civilizations? Foreign Affairs* (1993) en ligne : l'école de gouvernement Kennedy de l'Université Harvard. http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf, accédé le 6 février 2015.

⁸⁰ *R c. NS*, *supra* note 4 au para 95.

⁸¹ *Ibid* au para 93.

au système de justice ». ⁸² Dans le contexte de l'agression sexuelle, demander à une femme d'enlever son niqab au moment de témoigner pourrait équivaloir à demander à une femme musulmane pratiquante de choisir entre sa religion et signaler une agression. ⁸³ La juge Abella a remis en question la nécessité pour les juges des faits de voir le visage d'un témoin pour évaluer sa crédibilité en notant plusieurs exemples dans lesquels les témoins sont autorisés selon les règles juridiques existantes à déposer dans des conditions moins qu'idéales. Des témoins malades peuvent témoigner à distance ou par écrit et les enfants sont autorisés à le faire par vidéoconférence ou derrière un écran. Accommoder les femmes portant un niqab serait tout simplement raisonnable et ne serait donc pas incompatible avec les pratiques d'accommodement existantes. En conséquence, les femmes comme NS devraient être autorisées à porter un niqab lors de procédures préliminaires ainsi que lors du procès ultérieur. ⁸⁴

Cependant, même si sa décision soutenait la position de NS, la juge Abella n'a pas non plus fait référence à l'article 15 de la Charte.

B. Application du cadre

PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle

La décision majoritaire de la juge en chef McLachlin reflète le rôle de l'État dans la gestion des revendications concurrentes et des droits des minorités. La liberté de religion et le droit à un procès équitable sont compris simplement comme des droits concurrents à équilibrer dans une analyse de l'article 1. Bien que la juge en chef note les effets de l'interdiction du port du niqab dans la salle d'audience sur les femmes minoritaires, ceux-ci ne sont pas essentiels à son analyse. Il en ressort une victoire ambiguë pour les femmes croyantes et racialisées qui sont incertaines quant à leurs droits religieux dans la salle d'audience.

La décision concordante rendue par le juge LeBel concerne les principes et les valeurs abstraits et ne s'engage pas avec la réalité matérielle et le vécu de la requérante ou de l'accusé. Le critère contre lequel il mesure les croyances minoritaires, « valeurs fondamentales », résulte inévitablement d'un équilibre qui favorise la « norme ». Une telle approche envoie un message troublant aux minorités concernant l'accommodement en ce qui a trait à leurs croyances religieuses. ⁸⁵

Contrairement à la majorité et aux opinions concordantes, l'approche de la juge Abella exige des tribunaux qu'ils soient plus accommodants en ce qui concerne la pratique religieuse au nom de l'inclusion, de l'équité et d'une loi en constante évolution qui répond à la population diversifiée du Canada. En notant que l'obligation pour une femme croyante de « choisir » entre suivre sa foi et rechercher la justice devant les tribunaux empêcherait les femmes d'accéder au système judiciaire, la juge Abella a attiré l'attention sur les effets contextuels pour les femmes croyantes d'une règle soi-disant non-sexiste. Le principe de l'égalité substantielle, qui oblige les tribunaux à tenir compte des effets réels sur les femmes, repose sur une telle approche.

⁸² *Ibid* au para 94.

⁸³ *Ibid* au para 95.

⁸⁴ Narain, « *Niqab* », *supra* note 53 à 35; *R. c. NS*, *supra* note 4 au para 110.

⁸⁵ Narain, « *Niqab* », *supra* note 53 à 35; *R. c. NS*, *supra* note 4 au para 110.

DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité

L'intersectionnalité, en tant que complément à l'inclusion et à l'égalité substantielle, exige que les tribunaux tiennent compte des systèmes de discrimination qui peuvent fonctionner simultanément de manière complémentaire pour mettre les requérantes minoritaires croyantes dans des positions particulièrement difficiles, dont le système judiciaire est un exemple important. NS est une plaignante musulmane voilée dans une affaire d'agression sexuelle aux mains d'un membre de la famille, qui doit ensuite se dévoiler pour témoigner. Elle doit relever à la fois des défis en tant que plaignante dans une affaire d'agression sexuelle au sein d'un système criminel notoirement hostile à ces victimes, et en tant que femme musulmane revendiquant que justice soit faite contre un membre de sa communauté et de sa famille. Il faut comprendre ces systèmes d'interaction pour créer une réponse judiciaire adéquate et juste.

Élaborer une réponse de ce genre bénéficie à toutes les femmes. Même si le nombre de femmes au Canada qui portent un niqab est peu élevé, Natasha Bakht soutient « qu'il est juste de traiter convenablement de leur situation dans ce contexte et que cela améliorera le fonctionnement du système judiciaire pour toutes les femmes (trad.) »⁸⁶ Ceci est particulièrement critique dans le contexte d'agression sexuelle, une situation que les femmes trouvent toujours particulièrement difficile à naviguer avec succès. Essentiellement, une analyse intersectionnelle de la position de NS tiendrait la promesse d'élargir la loi sur l'agression sexuelle pour comprendre l'expérience vécue de toutes les femmes.

TROISIÈME PRINCIPE : inclusion

Le principe d'inclusion qui repose sur la conception voulant que les perspectives des femmes croyantes et minoritaires soient incluses dans les analyses juridiques qui visent l'égalité est au cœur de la décision de la juge Abella. Étant donné que la Cour n'est pas représentative des citoyens canadiens en termes de genre, de race ou de religion, il est impératif qu'elle cherche à inclure ces points de vue en procédant à des analyses substantielles de l'égalité fondées sur des preuves scientifiques rigoureuses.

La décision de la juge Abella, qui remet en question la notion jurisprudentielle de « choix significatif » en faisant ressortir le caractère « obligatoire et non facultatif » de plusieurs pratiques religieuses, inclut le point de vue des femmes croyantes sur le voile.⁸⁷

QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes

Le jugement majoritaire privilégie les normes dominantes concernant le comportement et la crédibilité, tant en ce qui concerne l'apparence physique d'une demanderesse que la méfiance historique de la Cour envers les victimes d'agression sexuelle. La décision soulève un certain nombre de critiques importantes à l'égard de ces normes, mais considère néanmoins que le rôle de la Cour intègre les perspectives minoritaires dans les normes générales plutôt que de les remettre en question et de réviser de nouvelles normes qui peuvent permettre à tous les demandeurs de trouver justice.

⁸⁶ Bakht, *supra* note 28.

⁸⁷ R c. NS, *supra* note 4, au para 93.

L'opinion concordante du juge LeBel contredit le quatrième principe du FAEJ. Le juge considère les « valeurs canadiennes » comme statiques et immuables. Les différents points de vue doivent être adaptés à elles plutôt que d'être accommodés *par* elles. En se concentrant sur l'établissement d'une règle claire concernant la légalité du port du niqab devant les tribunaux, LeBel fait valoir que la position selon laquelle « les niqabs ne peuvent être portés serait compatible avec le principe de l'ouverture du procès et protégerait l'intégrité de ce processus en tant que la communication. Il serait également conforme à la tradition selon laquelle la justice est publique et ouverte à tous dans notre société démocratique ». Comme l'a observé Vrinda Narain, « L'accent mis par l'opinion concordante du [juge LeBel] sur les 'valeurs canadiennes' est inquiétant en ce qu'il rejette l'accommodement de la différence. Une telle conception simpliste et non critique ne peut pas aboutir à une réponse juridique contextuelle significative, intentionnelle et définitive à l'exclusion et à la différence (trad.) »⁸⁸

La décision de la juge Abella, en revanche, énumère plusieurs exemples dans lesquels les témoins peuvent déposer dans des circonstances moins traditionnelles, en tenant compte du vécu des demandeurs minoritaires afin d'élaborer une réponse exhaustive et rigoureuse.

3. Ishaq c. Canada (Citoyenneté et Immigration)

A. Un aperçu sommaire

En 2011, le ministre de la Citoyenneté et de l'Immigration à l'époque, Jason Kenney, a mis en œuvre une politique qui obligeait tous les demandeurs de citoyenneté à enlever toute « dissimulation du visage » au moment de prêter le serment de citoyenneté, faute de quoi, ils ne pourraient pas prêter serment et ils pourraient donc se voir refuser la citoyenneté. Cette politique a été reflétée dans un manuel sur la conduite des procédures judiciaires de citoyenneté.

Zunera Ishaq, une musulmane qui porte le niqab, a déposé une contestation devant la Cour fédérale. Comme elle l'a expliqué :

Mes convictions religieuses m'obligeraient à refuser de retirer mon voile dans le contexte d'une cérémonie de prestation de serment de citoyenneté, et je crois fermement qu'en raison des politiques en vigueur, on me refuserait donc la citoyenneté canadienne. J'estime que la politique du gouvernement concernant le port du voile aux cérémonies de prestation de serment de citoyenneté est une attaque personnelle contre ma personne, mon identité en tant que musulmane et mes croyances religieuses.⁸⁹

Citoyenneté et Immigration Canada avait offert d'accommoder Ishaq en lui proposant de la faire asseoir à la cérémonie à la première ou à la dernière rangée, et à côté d'une femme, de façon à ce que les autres participants ne puissent pas lui voir aisément le visage si elle retirait son voile. Ishaq a refusé parce qu'il se pouvait que le juge et les agents de la citoyenneté soient de sexe masculin et que des photographes soient présents.⁹⁰

⁸⁸ Narain, « *Niqab* », *supra* note 53, à 34.

⁸⁹ Ishaq, *supra* note 5, au para 6.

⁹⁰ *Ibid* au para 8.

Ishaq a demandé à la Cour de déclarer que la politique enfreignait ses droits en vertu de l'article 2(a) et de l'article 15. Elle a soutenu qu'elle répondait au critère juridique visant à démontrer que la politique enfreignait son droit en vertu de l'article 2(a),⁹¹ car elle croyait sincèrement que le port d'un niqab en public était une exigence religieuse et que la politique était une infraction non banale de cette croyance, puisqu'il lui fallait « abandonner soit ses croyances religieuses, soit son rêve de devenir citoyenne, un rêve pour lequel elle a déjà fait de grands sacrifices ». ⁹² En ce qui concerne sa revendication de l'égalité en vertu de l'article 15, Ishaq a soutenu que même si le libellé de la politique peut sembler « neutre » (en se référant à la « dissimulation du visage » plutôt qu'au niqab), il affectait de manière disproportionnée les femmes musulmanes pratiquantes et perpétuait les stéréotypes et les préjugés reconnus par les tribunaux dans l'affaire *R c. NS*.⁹³ En ce qui concerne l'article 1 de la *Charte*, Ishaq a demandé si la politique visait un objectif pressant et substantiel. Elle a soutenu que les responsables de la citoyenneté n'avaient pas besoin de voir sa bouche bouger pour s'assurer qu'elle avait prêté serment puisqu'elle était déjà tenue de signer une déclaration indiquant qu'elle l'avait fait.⁹⁴ Elle a soutenu que la politique avait de sérieux effets néfastes sur ses droits parce qu'elle lui refusait les droits démocratiques qui accompagnent la citoyenneté comme un « symbole identifiant les gens comme membres de l'État canadien ». ⁹⁵ Elle a expliqué que de nier sa citoyenneté « tant et aussi longtemps qu'elle porte le niqab lui donne le sentiment d'être dénuée de valeur et de ne pas faire partie de la famille canadienne ». ⁹⁶

En outre, Ishaq a présenté certains arguments sur le droit administratif, affirmant que la politique n'était pas conforme à la législation en vigueur puisqu'elle imposait une règle obligatoire qui usurpait le pouvoir discrétionnaire statutaire et réglementaire des juges des tribunaux de la citoyenneté de faire prêter le serment de citoyenneté avec dignité et solennité, tout en accordant la plus grande liberté possible pour ce qui est de la profession de foi religieuse ou de l'affirmation solennelle des nouveaux citoyens.⁹⁷

La contestation de Mme Ishaq a été couronnée de succès devant la Section de première instance de la Cour fédérale. Toutefois, la Cour a tranché l'affaire exclusivement sur les arguments du droit administratif, estimant que la politique était incompatible avec la *Loi sur la citoyenneté* et les règlements.⁹⁸ En appliquant des principes bien connus de retenue judiciaire, la Cour a refusé d'examiner les questions constitutionnelles, en observant qu'une décision là-dessus était inutile et pourrait même être préjudiciable aux cas futurs.⁹⁹ En appel, la Cour d'appel fédérale a adopté la même approche. À l'instar de la Section de première instance, elle a tranché l'affaire en vertu d'un droit administratif restreint, affirmant que la *Loi sur la citoyenneté* ne permettait pas au gouvernement

91 Ce test est connu sous le nom de test *Amselem* [*supra* note 16]. Il exige une preuve que la croyance religieuse est sincère et que la loi ou la politique contestée a affecté la demande de manière plus que banale.

92 *Ishaq*, *supra* note 5 au para 23.

93 *Ibid* au para 24.

94 *Ibid* au para 25.

95 *Ibid* au para 27.

96 *Ibid* au para 27.

97 *Ibid* au para 29.

98 *Ibid* au para 59.

99 *Ibid* au para 66.

d'imposer des règles obligatoires comme celle-ci, sauf par règlement. Le gouvernement de M. Harper avait déposé un nouvel appel auprès de la Cour suprême du Canada. Mais, celui-ci a été retiré par le nouveau gouvernement au lendemain des élections de 2015.

En conséquence, aucun tribunal n'a réellement abordé les arguments en vertu de la *Charte* avancés par Mme Ishaq.

A. Application du cadre

Comme dans *R c. NS*, *Ishaq* concerne le droit d'une musulmane de porter un niqab dans les installations d'État, la salle d'audience et la cérémonie de citoyenneté. L'analyse du cadre du FAEJ sur la question de savoir si Zunera Ishaq a le droit de porter le niqab pour prêter le serment de citoyenneté est semblable à celle décrite dans l'affaire *R c. NS* sur ses quatre axes, soit égalité substantielle, intersectionnalité, inclusion et remise en cause des normes. Conformément à ses arguments dans son intervention dans l'affaire *NS*, le FAEJ soutient qu'en vertu de l'article 15 de la Charte, les femmes croyantes ne devraient pas avoir à renoncer à la pratique de leur religion protégée par l'article 2(a) pour obtenir une égalité substantielle. Les deux droits constitutionnels, soit l'égalité et la liberté de religion, garantissent conjointement que les femmes croyantes doivent être autorisées à pratiquer leur religion dans des conditions qui respectent également leurs autres droits sociaux et démocratiques.

Bien que les contextes juridiques des affaires *NS* et *Ishaq* diffèrent, la position du FAEJ sur le droit des femmes de choisir et l'accommodement de la différence religieuse reste cohérente.

PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle

Dans *R c. Ishaq*, le tribunal a statué sur les principes administratifs, selon une tradition de retenue judiciaire avec un impact minimal sur les pouvoirs législatifs ou exécutifs.¹⁰⁰ En conséquence, on ne discute pas des questions constitutionnelles. La décision a néanmoins examiné l'effet pratique de la politique en matière de serment de citoyenneté sur un certain nombre de candidats potentiels : « En fait, comme il a été mentionné plus tôt, à cause de toute condition exigeant qu'un candidat à la citoyenneté soit réellement vu en train de prêter le serment, il serait impossible, non seulement pour une femme portant le niqab, mais aussi pour une personne muette ou un moine ayant fait vœu de silence, d'obtenir la citoyenneté »¹⁰¹ Le jugement a également contextualisé la politique en examinant les déclarations du ministre et a reconnu l'effet pratique discriminatoire sur les femmes musulmanes d'une loi soi-disant neutre, interdisant toute sorte de dissimulation du visage plutôt que d'interdire expressément les symboles religieux.

100 *Ibid* au para 66.

101 *Ibid* au para 61.

DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité

L'intersectionnalité, dans ce cas, se concentre sur la conception de la précarité de la position de la demanderesse. En tant que résidente permanente requérant la citoyenneté, Ishaq faisait face à des problèmes liés au statut d'immigrante, ainsi qu'à la discrimination en raison de sa religion, de son sexe et de sa race. Bien que ces questions ne soient pas directement traitées par le tribunal, sa décision en faveur d'Ishaq et son insistance à ce que son ordre soit traité à temps pour qu'elle prête serment de citoyenneté avant les prochaines élections fédérales, a tenu compte de la précarité de sa position.

TROISIÈME PRINCIPE : inclusion

Le jugement repose sur l'existence d'une contradiction entre les règlements et la politique du ministre parce que cette dernière porte atteinte à la discrétion des juges. Cette constatation repose sur l'affirmation du juge en ce qui a trait à la liberté de la religion ainsi que sur la reconnaissance du caractère non volontaire du niqab pour les femmes qui le portent. Le juge a fait remarquer :

Les juges de la citoyenneté ne peuvent exercer cette fonction pour déterminer quel degré de liberté est possible s'ils obéissent plutôt à la directive de la Politique qui consiste à s'assurer que les candidats à la citoyenneté ont été vus, à visage découvert, en train de prêter le serment. Comment un juge de la citoyenneté peut-il accorder la plus grande liberté possible pour ce qui est de la profession de foi religieuse ou l'affirmation solennelle en prêtant le serment si la Politique oblige les candidats à enfreindre un principe de base de leur religion ou à y renoncer?¹⁰²

La décision suppose que le port du niqab est un principe fondamental de la religion de Zunera Ishaq comme elle l'a affirmé. Ce n'est pas un vêtement qu'on peut retirer comme bon nous semble. Cela reflète une perception très inclusive des femmes de foi.

QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes

Comme indiqué ci-haut, le jugement repose sur des motifs administratifs limités et évite de prendre des décisions quant à toute atteinte aux droits que la *Charte* confère à Mme Ishaq.

102 *Ibid* au para 54.

PARTIE IV. Paysage juridique

1. Le Projet de loi 60 : la Charte des valeurs québécoises

A. Aperçu sommaire

Les gouvernements successifs au Québec ont cherché à fixer des limites législatives à l'accommodement raisonnable, en particulier en ce qui concerne les vêtements religieux des femmes. L'État a mis l'accent sur les femmes minoritaires racialisées dans deux projets de loi successifs, soit le Projet de loi 94 et le Projet de loi 60, que l'on appelle également la *Charte des valeurs québécoises*. La Charte provisoire illustre une approche visant à accommoder l'égalité et la religion en fonction de la laïcité et de la neutralité de l'État et d'une notion d'égalité entre les sexes qui justifie l'accent mis sur la réglementation des femmes minoritaires.

Le premier projet de loi, le Projet de loi 94, a été présenté au Québec en 2010. Il définissait l'étendue des accommodements religieux raisonnables et cherchait à interdire aux femmes de dissimuler leurs visages lorsqu'elles fournissent ou se prévalent des services gouvernementaux.¹⁰³ Le Projet de loi avait une large portée s'appliquant à tous les ministères et organismes gouvernementaux, à tous les organismes financés par le gouvernement et aux employés de la fonction publique, entre autres.¹⁰⁴ Le Projet de loi n'a pas été adopté à l'Assemblée nationale.

En 2013, le gouvernement du Parti Québécois (PQ) a tenté d'adopter une législation similaire, à savoir le Projet de loi 60, la *Charte des valeurs québécoises*. Il y était exigé que les employés des organismes publics « doivent maintenir la neutralité religieuse (trad.) »¹⁰⁵ et « faire preuve de réserve en ce qui concerne l'expression de croyances religieuses (trad.) »¹⁰⁶ Cela interdisait à tout le personnel public de porter des symboles religieux¹⁰⁷ ou de dissimuler le visage lorsqu'il fournissait des services publics.¹⁰⁸ Évincé du pouvoir, le PQ n'a pas auparavant réussi à faire adopter ce Projet de loi. Le Projet de loi 62, une version abrégée du Projet de loi 94, a été présenté à l'Assemblée nationale et a été adopté en principe seulement.¹⁰⁹

Les féministes au Québec, ainsi que le Conseil du statut de la femme du gouvernement du Québec, étaient divisées dans leur réaction à ces projets de loi. La dirigeante du *Conseil* à l'époque, Julie Miville-Dechêne, hésitait à prendre position avant que les impacts potentiels sur les femmes puissent être étudiés plus en détail. La dirigeante précédente du *Conseil*, Christiane Pelchat, favorisait le Projet de loi 60, croyant que la laïcité était plus favorable aux droits des femmes que n'importe quelle religion. Lorsque la Fédération des femmes du Québec s'est prononcée publiquement contre la *Charte des valeurs québécoises*, l'ancienne juge de la Cour suprême, Claire L'Heureux-Dubé, et

103 Projet de loi 94, *Loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements*, Assemblée nationale, 1^{ère} session, 9^e législature, 2010, cl 1 et 6.

104 *Ibid* à l'article 2

105 *Charte des valeurs québécoises*, *supra* note 6 à cl 3.

106 *Ibid*, cl 4.

107 *Ibid*, cl 5.

108 *Ibid*, cl 6-7, 9.

109 Pour en savoir plus sur le statut actuel du Projet de loi, veuillez consulter : <<http://www.assnat.qc.ca/en/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html>>.

l'ancienne ministre du Parti Québécois, Louise Beaudoin, ont formé un groupe pro-Charte.¹¹⁰ Comme d'autres au Québec qui avaient appuyé la lutte de la province pour l'indépendance par rapport à l'Église catholique dans les années 1960, de nombreuses féministes québécoises ont soutenu que l'égalité entre les sexes se gagnait plus facilement sans religion.

Un certain nombre d'organisations de la société civile se sont prononcées contre le Projet de loi 60. Une grande partie du débat public concernant les femmes portant le niqab a été caractérisée par la méfiance et « l'altérité » des femmes musulmanes et plusieurs volets du discours en faveur du Projet de loi 60 reflétait les tendances islamophobes et racistes. Traitant du projet de loi 60, le *National Council of Canadian Muslims (NCCM)* a affirmé, « la seule perspective convenable et pratique pour comprendre le hijab et le niqab est celle des femmes qui choisissent de le porter aujourd'hui au Québec. Elles connaissent leurs pratiques mieux que quiconque et elles sont les plus touchées par la législation proposée ».¹¹¹ Ce sentiment a été repris par le Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM), qui a soutenu que les politiques en matière d'accommodement suffisaient pour traiter de la question des niqabs dans la fonction publique et que le Projet de loi était inutile :

Nous reconnaissons qu'il est raisonnable de s'attendre à ce qu'un individu montre le visage à des fins d'identification, de santé et de sécurité lors de l'accès aux services. Cela peut se faire par une politique en matière d'accommodement bien pensée. Point n'est besoin de législation ou de règlement (trad.)¹¹²

Le rapport du CCFM a expliqué, « le niqab a souvent été problématisé comme symbole de l'extrémisme islamique, l'oppression des femmes et enfin l'échec de l'intégration des musulmans (trad.) »¹¹³ Notant l'absence du point de vue des femmes dans les débats publics concernant la question, le rapport « porte d'abord et avant tout sur le vécu des femmes et des récits divers qu'elles ont partagés (trad.) »¹¹⁴

En réaction au Projet de loi 60, le NCCM recommandait de faire plus d'efforts pour intégrer et inclure les minorités religieuses, plutôt que d'interdire tous les signes de leur différence au Québec. Il suggérait que les objectifs de neutralité religieuse de l'État et de l'égalité entre les sexes puissent être réalisés de manière à prévenir les conséquences néfastes du Projet de loi. Ses recommandations visaient à intégrer la neutralité de l'État et les droits religieux des individus en veillant à ce que l'accommodement religieux persiste, mais de manière mesurée :

110 Lysiane Gagnon, « In Quebec, a feminist rift over secularism », *The Globe and Mail*, le 2 octobre 2013, en ligne : <http://www.theglobeandmail.com/globe-debate/in-quebec-a-feminist-rift-over-secularism/article14639735/>.

111 *National Council of Canadian Muslims, Brief Concerning Bill 60: Charter Affirming the Values of State Secularism and Religious Neutrality and of Equality Between Women and Men, and Providing a Framework for Accommodation* (le 20 décembre 2013) en ligne : <REQUESTS<<http://www.nccm.ca/wp-content/uploads/2014/03/NCCM-Submission-on-Bill-60-to-Quebec-NA.pdf>> au para 19 [NCCM].

112 *Ibid.*

113 Lynda Clarke, « Women in Niqab Speak: A study of the niqab in Canada » rapport préparé pour le Conseil canadien des femmes musulmanes » (2013) en ligne : <<http://ccmw.com/women-in-niqab-speak-a-study-of-the-niqab-in-canada/>> à iii.

114 *Ibid* à iii.

1. Obliger les fonctionnaires à prêter serment ou à faire une déclaration solennelle de neutralité plutôt que de les empêcher de porter des symboles religieux.
2. Limiter les instances où les individus doivent se découvrir le visage pour se prévaloir de services publics (par exemple, ne découvrir le visage que pour prouver l'identité).
3. Respecter les restrictions alimentaires motivées par la religion dans les garderies, à ne pas être considérés comme constituant une « instruction religieuse interdite ».
4. Supprimer l'obligation de refuser les demandes d'accommodement religieux qui compromettent la laïcité de l'État.¹¹⁵

Conformément à sa position dans les affaires *NS* et *Ishaq* abordées dans les sections précédentes, le FAEJ a systématiquement critiqué l'approche envers l'égalité prise par le gouvernement du Québec dans les projets de loi 94 et 60. Contrairement à l'insistance du gouvernement voulant que l'égalité entre les sexes soit mieux promue par le biais d'une laïcité forcée, le FAEJ défend le droit des femmes croyantes à l'égalité et à la pratique religieuse.

B. Application du cadre

PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle

Les partisans ont présenté la *Charte des valeurs* comme un moyen d'assurer l'égalité entre les hommes et les femmes en interdisant et en décourageant certaines pratiques religieuses visibles telles que le voile. Alors que la rhétorique du gouvernement concernant les projets de loi 94 et 60 liait clairement la sécularisation forcée à une plus grande égalité entre les sexes, le NCCM a soutenu qu'en pratique, les projets de loi pourraient aggraver les inégalités déjà existantes, ce qui rend plus difficile pour les femmes croyantes d'accéder aux services publics, marginalisant davantage un segment de la population déjà exclu et augmentant la dépendance religieuse des femmes plutôt que leur autonomisation.¹¹⁶ En effet, l'égalité substantielle exige une analyse de l'impact pratique de la législation sur le vécu des femmes. Alors que le Projet de loi 60 était neutre à première vue, interdisant tous les symboles religieux, son seul effet substantiel était sur les femmes musulmanes. En tant que tel, l'interdiction des symboles religieux désavantagerait les femmes croyantes, les obligeant à choisir entre leur religion et leurs droits sociaux et civiques. La position du NCCM est conforme à la jurisprudence de la *Charte* qui protège l'égalité substantielle des femmes sans leur demander d'abandonner leur pratique religieuse.

Les craintes que les projets de loi comme la *Charte des valeurs* aggraverait plutôt qu'amélioreraient l'égalité des femmes ont été confirmées en 2013, lorsque les médias ont rapporté plusieurs cas de harcèlement public de musulmanes, peu de temps après l'introduction du Projet de loi 60.¹¹⁷ Même sans être adopté, les réactions au projet de loi ont démontré comment il pourrait ne pas promouvoir l'égalité entre les sexes.

115 NCCM, *supra* note 111, à 52.

116 *Ibid.*

117 Consultez Benjamin Shingler et Melanie Marquis, *Woman says she was accosted in mall over her Islamic veil as Liberals threaten election over Quebec Charter*, *National Post* (le 26 septembre 2013); en ligne : <<http://news.nationalpost.com/news/canada/woman-says-she-was-accosted-in-mall-over-her-islamic-veil-as-liberals-threaten-election-over-quebec-charter>>.

DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité

Ce Projet de loi et le débat qui a suivi ont touché certaines des personnes les plus marginalisées au Canada, soit les femmes racialisées des communautés religieuses. Le Projet de loi avait des répercussions sérieuses sur l'accès des femmes musulmanes aux services publics. Il mettait de l'avant le rôle de l'État dans l'équilibre entre la liberté de religion et la neutralité de l'État. Mais, il réveillait également les débats parmi les féministes sur l'intersectionnalité et en particulier sur la nécessité d'une approche féministe intersectorielle envers la législation.

TROISIÈME PRINCIPE : inclusion

Les musulmanes croyantes n'étaient pas invitées à participer aux débats entourant la *Charte des valeurs*. Le NCCM a demandé à maintes reprises d'inclure les femmes musulmanes dans les débats entourant le port du voile et du niqab. Sans elles, la législation ne peut pas être inclusive et il est peu probable qu'elle aboutisse à une égalité substantielle.

QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes

Plutôt que de remettre les normes en cause, le Projet de loi 60 renforce les stéréotypes des communautés religieuses dépeignant les femmes musulmanes comme opprimées et impuissantes. Il est fondé sur une perception particulière de l'égalité entre les sexes, de l'identité et des intérêts de groupe qui reflètent les normes générales. Paradoxalement, il sert à éloigner davantage les femmes minoritaires de l'égalité substantielle et de l'inclusion démocratique.

2. La Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares**A. Aperçu sommaire**

En 2015, une loi modifiant trois lois principales a été adoptée, à savoir la *Loi sur l'immigration et la protection des réfugiés (LIPR)*, la *Loi sur le mariage civil* et le *Code criminel*. Le titre de la loi a été « abrégé » comme suit la Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares.¹¹⁸ Elle visait la polygamie, le mariage de mineures, le mariage forcé et les crimes « d'honneur ».

Étant donné que toutes les pratiques ciblées étaient déjà illégales sous des valeurs moins culturelles, cette loi a été critiquée pour introduire des lois pénales inutiles qui ciblent injustement les communautés racialisées en tant qu'importatrices de violence faite aux femmes. L'Association du barreau canadien a soutenu que la valeur juridique de la loi est discutable et que la nécessité de nombreuses de ses dispositions n'est pas claire, ce qui suggère que sa valeur réside dans son message rhétorique,¹¹⁹ ce qui est évident par le titre abrégé de la loi. L'ABC soutient que ce titre est « divisif et trompeur, et simplifie les facteurs qui contribuent à la discrimination et à la violence faite aux femmes et aux enfants (trad.) »¹²⁰

118 *Supra*, note 2. Le « long titre » beaucoup moins controversé de cette loi est *Une loi modifiant la Loi sur l'immigration et la protection des réfugiés, la Loi sur le mariage civil et le Code criminel et d'autres lois en conséquence*. Cependant, c'est le « titre abrégé » d'une loi qui est utilisé dans la pratique.

119 L'Association du Barreau canadien, les *Criminal Justice and Immigration Law Sections*, le *Children's Law Committee* et le Forum sur l'orientation et l'identité sexuelle, « Le Projet de loi S-7 : *Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares* », avril 2015 (en ligne : <http://www.cba.org/CBA/submissions/pdf/15-25-eng.pdf>).

120 *Ibid.*

La première partie de la loi concerne les modifications apportées à la loi canadienne sur l'immigration. Elles modifient la *Loi sur l'immigration et la protection des réfugiés* en précisant que les résidents permanents ou les ressortissants étrangers pourraient être jugés inadmissibles (c'est-à-dire qu'ils n'auraient pas droit à la résidence permanente ou à la citoyenneté) pour motif qu'ils pratiquaient ou pratiqueraient la polygamie au Canada.

La deuxième partie crée de nouvelles exigences de consentement sur le mariage et demande aux provinces d'exiger l'approbation judiciaire de tout mariage où les individus ont entre 16 et 18 ans. Auparavant, le consentement des parents étaient suffisants. La loi criminalise en outre la célébration, l'aide ou la participation au mariage forcé ou de mineures. Elle élargit l'usage des engagements de ne pas troubler l'ordre public afin qu'ils puissent être utilisés contre ceux qui célèbrent, aident ou participent au mariage forcé ou de mineures.

La troisième partie concerne directement le droit pénal canadien. Elle crée de nouvelles infractions pour inclusion dans le *Code criminel* et modifie la loi régissant la défense portant sur la provocation pour interdire son utilisation en tant que moyen de défense aux accusations de crimes « d'honneur ».¹²¹

B. Application du cadre

PREMIER PRINCIPE : égalité substantielle

L'égalité substantielle implique d'accorder une attention particulière à la manière dont les règles juridiques peuvent se traduire par des expériences vécues. Un certain nombre de critiques importantes ont été formulées à l'égard de cette loi parce qu'elle ne comprend pas la dynamique de la violence communautaire et conjugale et parce qu'elle élabore des lois susceptibles d'exacerber la violence et la vulnérabilité auxquelles sont confrontées les femmes immigrées racialisées. Par exemple, les amendements apportés à la loi visant à modifier la loi sur l'immigration dans le cas de polygamie isoleront les immigrantes. Elles seront découragées de demander de l'aide puisque leur statut d'immigrantes sera plus étroitement attaché à celui de leur conjoint. Cela signifie que les femmes dans les relations polygames seraient dissuadées de chercher de l'aide si elles le souhaitent, en raison d'un risque accru de leur propre déportation ainsi que celle de leurs enfants.¹²²

Les amendements au *Code criminel*, tels que criminaliser la célébration, l'aide ou la participation à un mariage forcé ou de mineures peuvent isoler davantage les femmes touchées en incitant les membres de la communauté à garder le silence et le secret. Cela est incompatible avec les pratiques exemplaires des Nations Unies en matière de prévention du mariage forcé et de mineures.¹²³ Le recours au droit pénal pour aborder

121 BCPA, *supra* note 2.

122 METRAC Action on Violence, *Statement on Bill S-7 Regarding the Effects on Vulnerable Women and Girls of the New Amendments under Bill S-7: The Zero Tolerance for Barbaric Cultural Practices Act*, en ligne : <http://owjn.org/owjn_2009/images/pdfs/Statement-on-Bill%20S-7-Zero-Tolerance-for-Barbaric-Cultural-Practices-Act.pdf>.

123 *Ibid.*

la question des mariages forcés stigmatise également la pratique, encourageant ses partisans à mieux cacher leurs tentatives de coercition des mariages et poussant les victimes vers « encore plus de clandestinité », au lieu de chercher à obtenir un soutien.¹²⁴ La loi fixe l'âge minimum pour le mariage à 16 ans, inférieur aux lois dans chaque province et territoire à l'exception du Québec, ajoutant une exigence de « consentement libre et informé ».

DEUXIÈME PRINCIPE : intersectionnalité

Cette loi influe profondément sur certains des groupes les plus marginalisés au Canada, à savoir les femmes immigrées racialisées des communautés religieuses. En ce qui concerne les modifications apportées au *Code criminel* et à la *LIPR*, cette loi peut obliger de fait les femmes immigrantes, racialisées et croyantes qui sont dans des situations difficiles et qui peuvent être particulièrement affectées par les amendements à la loi concernant criminaliser la célébration, l'aide ou la participation au mariage forcé ou de mineures à choisir entre leur bien-être et celui de leurs communautés. Une approche législative intersectorielle doit reconnaître les intérêts intersectoriels des femmes qui peuvent être dans une position difficile vis-à-vis de leurs communautés, de leurs familles et de l'État afin d'alléger les contraintes, les peurs et les vulnérabilités des femmes dans des relations abusives ou indésirables. Les nouvelles infractions pénales en ce qui a trait aux membres de la famille et de la communauté qui sont au courant ou qui sont témoins d'un mariage forcé ou de mineures dissuaderont les femmes et les filles de chercher de l'aide et auront l'effet pervers de créer des « obstacles institutionnels aux communautés marginalisées qui signalent la violence et qui ont accès au soutien (trad.)¹²⁵

TROISIÈME PRINCIPE : inclusion

Les critiques faites par les organismes communautaires soulignent l'importance de consulter de manière adéquate les femmes diverses en ce qui concerne les réformes juridiques, en particulier lorsque la dite réforme est menée en leur nom. Bien que le gouvernement fédéral ait affirmé que le but de cette loi était de pourvoir aux besoins et de protéger les femmes vulnérables, les praticiens du droit et les organismes communautaires ont présenté des arguments convaincants selon lesquels ces mesures ne ferait qu'isoler, stigmatiser et marginaliser davantage les femmes. La rhétorique islamophobe et xénophobe de l'ancien gouvernement fédéral, axée sur la « culture » comme racine de la violence faite aux femmes, a mal informé le public perpétuant des mythes nocifs au sujet des nouvelles arrivantes et insinuant que les nouveaux arrivants importent des pratiques barbares¹²⁶ même si les femmes de toute origine sont victimes de niveaux de violence élevés au Canada, en particulier les femmes autochtones.¹²⁷ L'extension légale du droit pénal pourrait constituer une autre excuse pour les forces de l'ordre pour mieux profiler et harceler les membres des communautés racialisées et les nouveaux arrivants au nom des femmes racialisées.¹²⁸

QUATRIÈME PRINCIPE : remise en cause des normes

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* Consultez aussi Shannon Giannitsopoulou, *Barbra Schlifer Commemorative Clinic : If passed, the 'Zero Tolerance for Barbaric Cultural Practices Act' Will Pose Another Instrumental Barrier to Marginalized Communities Reporting Violence and Receiving Support*, en ligne : <<http://schliferclinic.com/if-passed-the-zero-tolerance-for-barbaric-cultural-practices-act-will-pose-another-institutional-barrier-to-marginalized-communities-reporting-violence-and-receiving-support/>>.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Consultez : *Legal Strategies Coalition on Violence Against Indigenous Women (LSC)*, en ligne : <leaf.ca/legal/legal-strategy-coalition-on-violence-against-indigenous-women-lsc/>.

¹²⁸ METRAC, *supra* note 122.

Ce statut reprend les tropes coloniaux de sauvetage des femmes musulmanes qui doivent être mis au défi pour revoir l'égalité des femmes au Canada. En ne prenant pas en compte leurs besoins et en menaçant davantage leur bien-être, la loi discrimine les femmes renforçant leur marginalisation et leur désavantage, ce qui contredit plutôt que favorise leurs droits en vertu de l'article 15.

Diverses suggestions concrètes ont été faites pour traiter les questions soulevées par cette loi. L'Association du Barreau canadien a recommandé la tenue de consultations avec les principales parties prenantes pour faire en sorte que les changements soient bénéfiques et conformes au système de droit pénal canadien.¹²⁹ La *South Asian Legal Clinic of Ontario* a observé que le soutien du gouvernement fédéral aux services de première ligne pour les femmes serait une aide plus efficace pour celles qui résistent ou qui quittent les mariages forcés.¹³⁰

129 Association du Barreau canadien, *supra* note 119, à 7-8.

130 *South Asian Legal Clinic of Ontario, Perpetuating Myths, Denying Justice: Zero Tolerance for Barbaric Cultural Practices Act*, accédé en ligne : <[http://www.salc.on.ca/FINALBILLS7STATEMENT %20updated%20nov%2018.pdf](http://www.salc.on.ca/FINALBILLS7STATEMENT%20updated%20nov%2018.pdf)> à 4.

Conclusion

Ce rapport reflète l'état actuel de la réflexion du FAEJ sur le rôle que jouent le droit et les institutions juridiques dans l'équilibre entre l'égalité des femmes et la liberté de religion. Son cadre, dérivé d'une bourse interdisciplinaire, d'une critique de la racialisation, d'une théorie féministe et d'un droit constitutionnel peut guider les travaux futurs du FAEJ sur ces enjeux.

Le cadre comporte quatre principes directeurs. Le premier est l'égalité substantielle selon lequel les règles juridiques doivent promouvoir plutôt que saper l'égalité substantielle des femmes. Celle-ci peut être mieux réalisée en précisant l'effet réel des lois et leur application sur le vécu des femmes, en tenant compte de la liberté de religion et des pratiques religieuses, culturelles ou communautaires. Le deuxième principe est l'intersectionnalité, la reconnaissance que les multiples pivots de discrimination nécessitent plusieurs axes d'analyse, y compris la race, le statut socioéconomique, le statut d'immigrant et la communauté religieuse. Le troisième est l'inclusion, la reconnaissance que les perspectives des groupes marginalisés, comme les femmes croyantes et immigrantes, doivent être incluses dans les projets législatifs et les décisions. Le quatrième et dernier principe est l'engagement envers la remise en cause des normes afin de s'assurer que les hypothèses et les logiques de l'analyse juridique, sociale et économique visent à promouvoir l'égalité.

Ensemble, ces quatre principes forment un cadre qui anime ce rapport. Dans la Partie III, ce cadre a été appliqué à trois affaires, soit *Bruker c. Marcovitz*, *R c. NS* et *Ishaq c. Canada*. Cette analyse révèle un pouvoir judiciaire en faveur de l'inclusion et de l'égalité substantielle, mais éprouvant des difficultés avec les analyses intersectorielles et avec la remise en cause des normes générales. Dans la Partie IV, le cadre du FAEJ a servi de base à l'analyse de deux projets législatifs, soit la *Charte des valeurs québécoises* et la *Loi sur la tolérance zéro face aux pratiques culturelles barbares*. Ces deux projets s'appuyaient sur des représentations stéréotypées de groupes religieux pour exclure davantage les groupes marginalisés, tels que les femmes croyantes et immigrantes qui sont déjà confrontées à une inégalité systémique.

La *Charte canadienne des droits et libertés* fonde le cadre pour concilier, accommoder et, le cas échéant, équilibrer les droits. Comme le montre ce rapport, l'interprétation des droits dans ce cadre continue d'évoluer au fil du temps pour répondre aux nouvelles réclamations. La jurisprudence de la *Charte* a établi que si aucun droit n'est absolu, il n'y a pas non plus de hiérarchie des droits. Au contraire, ceux-ci doivent être interprétés et appliqués de manière délibérée et contextuelle qui favorise une égalité substantielle. L'application des quatre principes directeurs du FAEJ, à savoir égalité substantielle, intersectionnalité, inclusion et remise en cause des normes nous rapprochera d'une réconciliation véritable et significative entre les sexes et la liberté de religion.

Annexe 1

Événement communautaire sur les femmes, l'égalité et les droits religieux du FAEJ et les participant(e)s au symposium

Événement communautaire

Le jeudi 29 janvier 2015

Salle des Métallos, 25, rue Cecil, Toronto (Ontario) M5T 1N1

17 h 30 – 19 h 30

PARTICIPANTE AUX GROUPES D'EXPERTES	POSTE	AFFILIATION
Dawnis Kennedy	Spécialiste du droit d'Anishinabe	
Shareen Gokal	Responsable du Programme résister et s'opposer aux fondamentalismes religieux	Association pour le droit des femmes dans le développement (AWID)
Alia Hogben	Directrice générale	Conseil canadien des femmes musulmanes (CCFM)
Farrah Khan	Conseillère	Barbra Schlifer Clinic
Modératrice		
Sonia Lawrence	Professeure agrégée	Osgoode Hall Law School

Symposium

Le vendredi 30 janvier

Salle des Métallos, 25, rue Cecil, Toronto (Ontario) M5T 1N1

8 h 30 – 17 h 00

Groupe d'expertes no. 1 - Accès aux services publics/sensibilisation

PARTICIPANTE	POSTE	AFFILIATION
Fathima Cader	Chargée de cours	Canadian Association of Muslim Women Lawyers
Bohra Manaï	Candidate au doctorat, études urbaines	Centre Urbanisation Culture Société de l'Institut national de la recherche scientifique
Amy Casipullai	Principale coordonnatrice des politiques	Conseil ontarien des organismes de services aux immigrants (COOSI)
Modératrice		
Janina Fogel	Membre du Comité du programme de droit	FAEJ

Groupe d'expertes no. 2 - Droit de la famille

PARTICIPANTE	POSTE	AFFILIATION
Deepa Mattoo	Directrice générale intérimaire	<i>Ontario South Asian Legal Clinic Ontario</i>
Angela Campbell	Professeure agrégée, doyenne associée (Études supérieures)	Faculté de droit de l'Université McGill
Natasha Bakht	Professeure agrégée	Faculté de droit de l'Université d'Ottawa
Modératrice		
Renée Cochard	Membre du Conseil d'administration et du programme de droit	FAEJ

Groupe d'expert(e)s no. 3 - Droit constitutionnel

PARTICIPANT(E)	POSTE	AFFILIATION
Benjamin L. Berger	Professeur agrégé	<i>Osgoode Hall Law School</i>
Cara Faith Zwibel	Directrice, programme des libertés fondamentales	Association canadienne des libertés civiles
Beverley Baines	Professeure	Faculté de droit de l'Université Queen's
Vrinda Narain	Professeure adjointe	Université McGill
Modératrice		
Julie Lassonde	Comité du programme de droit	FAEJ

Groupe d'expert(e)s no. 4 - Stratégies juridiques pour le FAEJ, à l'avenir

Intervenant(e)	Poste	Affiliation
Reema Khawja (Groupe d'expertes no.1 - Accès aux services publics/sensibilisation)	Conseillère juridique	Commission ontarienne des droits de la personne
Bruce Ryder - Groupe d'expert(e)s no. 3 - Droit constitutionnel	Professeur	<i>Osgoode Hall Law School, Université de York</i>
Angela Chaisson (TWU)	Associée	<i>Ruby Shiller Chan Hasan Barristers</i>
Archana Medhakar	Avocate	<i>Archana Medhakar Law</i>
Modératrice		
Kim Stanton	Directrice juridique	FAEJ