

La régulation de la diversité et de l'extrémisme religieux au Canada

Regulation of Religious Diversity and Extremism in Canada

Élisabeth Campos et Jean-Guy Vaillancourt

Volume 38, numéro 1, printemps 2006

Religion et politique dans les sociétés contemporaines
Religion and Politics in Contemporary Societies

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/013711ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/013711ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Campos, É. & Vaillancourt, J.-G. (2006). La régulation de la diversité et de l'extrémisme religieux au Canada. *Sociologie et sociétés*, 38(1), 113–137.
<https://doi.org/10.7202/013711ar>

Résumé de l'article

L'éclatement du champ religieux est une caractéristique de la plupart des États modernes occidentaux. Cette situation fait surgir de nouveaux questionnements sur la régulation du pluralisme religieux contemporain, surtout que la sécularisation des sociétés a renforcé paradoxalement les formes les plus engagées du religieux. La gestion de la liberté religieuse face aux groupes radicaux ou extrémistes est ainsi devenue centrale et met en évidence des enjeux qui sont loin d'être uniquement théoriques. Ils affectent autant le type de conception, plus ou moins libérale, de la liberté de religion adoptée, le traitement des minorités et le choix de valeurs communes à protéger. Notre propos s'appuie sur l'analyse de la régulation du pluralisme religieux au Canada et se fonde sur quelques exemples qui illustrent ces enjeux. Notre réflexion s'étend également à d'autres pays dans la mesure où les questions soulevées dépassent le cadre strictement canadien et apparaissent comme transnationales.



La régulation de la diversité et de l'extrémisme religieux au Canada

ÉLISABETH CAMPOS

Institut Philippe-Pinel de Montréal
Centre de recherche
10 905, boulevard Henri-Bourassa Est
Montréal (Québec), Canada H1C 1H1
Courriel : elisabeth.campos.ippm@ssss.gouv.qc.ca

JEAN-GUY VAILLANCOURT

Département de sociologie
Université de Montréal
C. P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Québec), Canada H3C 3J7
Courriel : jean.guy.vaillancourt@umontreal.ca

DEPUIS QUELQUES DÉCENNIES, le thème de la violence au sein et de la part de mouvements religieux extrémistes a émergé progressivement à la suite de la multiplication d'actes de violence ou de terrorisme, appuyés par des justifications religieuses (Larsson, 2004; Bromley et Melton, 2002). Ce phénomène semble être encore plus fréquent depuis les années 1990. La question des liens entre la violence et la religion n'est toutefois pas nouvelle (Meyer, 2002). Mais la résurgence du facteur religieux, que l'on a pu constater depuis la fin des années 1960, a suscité aussi un autre type de réflexion, celui de la régulation du religieux par le politique et plus particulièrement celle des groupes religieux radicaux ou extrémistes.

En effet, la question de la violence dite religieuse s'est principalement posée à travers l'extrémisme religieux (Hoffman, 1999; Juergensmeyer, 2003). Cependant, tous les groupes religieux extrémistes ou radicaux ne sont pas violents et ne s'engagent pas dans cette voie pour faire entendre leurs requêtes, ou ils peuvent choisir de l'abandonner après avoir réussi à s'adapter à la société (fils de la Liberté). Mais leurs revendications provoquent presque toujours des tensions avec l'État qui doit composer avec ces demandes nouvelles, issues du pluralisme religieux des sociétés modernes occidentales. Rigal-Cellard (2005, p. 12) a posé que « l'extrémiste est celui qui pousse ses convictions jusqu'à leurs limites les plus excessives afin que les conséquences dans le monde matériel

ou spirituel en soient radicales, sans appel». C'est en nous appuyant notamment sur cette définition que nous avons choisi de traiter de la régulation des groupes religieux radicaux par l'État moderne. Nous illustrerons notre analyse par des exemples de régulation relevés dans l'histoire du Canada.

La question nécessite un certain nombre d'analyses qui permettent d'éclairer plus largement le contexte dans lequel elles s'inscrivent. Une réponse unique ne saurait être apportée ici. Au contraire, une étude sur la régulation du religieux par l'État en cas de tensions vives, voire violentes, avec certains groupes religieux, commande une réflexion plus générale sur le pluralisme religieux. L'apparition de nouveaux groupes religieux, ou l'exportation d'autres, dans les pays occidentaux, ne peut effectivement se comprendre sans référence à l'éclatement du champ religieux contemporain. Pour saisir pleinement la problématique, il faut donc la resituer dans l'émergence du pluralisme religieux, qui pose de nouveaux défis aux États, plus spécifiquement en ce qui concerne les demandes et le fonctionnement de groupes de conviction extrémistes. L'étude du pluralisme religieux fournit ainsi une toile de fond nécessaire et précieuse aux études sur le phénomène des sectes et des groupes religieux radicaux (Hervieu-Léger, 2001). C'est par ce biais que nous traiterons de la régulation du religieux dans ses formes extrêmes.

Notre démarche nous portera ensuite à examiner le contexte canadien en nous appuyant sur quelques exemples précis illustrant les modes de régulation pratiqués et les difficultés soulevées. Les solutions et les réponses apportées par chaque pays dépendent naturellement de leur histoire, de leur tradition et de leur culture politique. Si notre étude traite surtout de la situation du Canada, elle nous conduira aussi à discuter des modalités de régulation de la diversité religieuse qui ont lieu dans d'autres États d'une part, afin de souligner les spécificités du cas canadien, d'autre part, pour faire ressortir ce qui est commun à différents pays. Cette façon de procéder nous permettra d'éclairer les enjeux et les questionnements théoriques actuels liés à la régulation de la diversité religieuse et qui traversent un certain nombre de nations occidentales (dont liberté de conscience versus liberté de religion, traitement des minorités et défense des identités). L'analyse comparative sera utilisée pour détailler les principes qui sous-tendent les politiques nationales et, en même temps, mettre en évidence l'internationalisation de certaines interrogations.

En effet, au-delà des enjeux géostratégiques internationaux et des circonstances nationales propres à chaque pays, les tensions entre la religion et la société réactivent les fondements identitaires d'un grand nombre de nations (Mayer, 2005) et provoquent des heurts au sein même de ces sociétés (Huntington, 2005). En retour, les sociétés sont amenées à s'interroger sur les valeurs communes qu'elles veulent promouvoir et défendre, et sur la place à accorder à l'expression des particularismes religieux ou ethniques, voire des deux types dans certains cas. Ces considérations affectent aussi les rapports, parfois encore ambigus, que les pays entretiennent avec la religion et la place qu'ils veulent accorder à celle-ci dans la société.

1. CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

Depuis quelques années, il y a eu sur la scène internationale un accroissement considérable d'actes violents fondés sur des justifications religieuses : suicides collectifs, attentats, confrontations violentes avec les forces de l'ordre, etc. La fin du millénaire a aussi entraîné la perception d'une « nouvelle menace ». Celle-ci serait le fait de nouvelles formes de mouvements organisés, où le politique et le religieux sont étroitement reliés et qui ne correspondent plus aux orientations des groupes activistes laïcs des années 1960 et 1970 (Hoffman, 1999), constituant ainsi un changement important dans la composition et dans la revendication de tels groupes. Certains auteurs y ont vu la résurgence du facteur religieux dans les revendications politiques, culturelles ou identitaires (Jurgenmeyer, 2003). Mayer (2005) note également une recrudescence des fondamentalismes et l'importance, toujours centrale, du religieux dans les conflits nationaux et internationaux.

La question de la gestion de la liberté religieuse face aux extrémismes est d'autant plus cruciale que l'on peut constater, concernant les groupes religieux minoritaires et les groupes désignés comme « sectaires », que « la sécularisation de la société renforce paradoxalement les formes militantes et les plus engagées du religieux » (Frégosi et Willaime, 2001, p. 352). Juergensmeyer (2003) relève trois caractéristiques communes aux mouvements religieux extrémistes (de toute dénomination) : « contrairement aux mouvements modérés, ils rejettent toute idée de compromis avec les valeurs libérales et les institutions laïques » ; « ils refusent de cantonner la religion dans les limites imposées par la société laïque » ; « ils souhaitent substituer à la religion officielle, modernisée et affaiblie, une foi plus forte et exigeante ».

Les nouveaux mouvements religieux (NMR) proposent souvent un modèle alternatif d'organisation sociale dans lequel le travail, la famille et l'éducation sont pensés différemment du système social général et où les différentes sphères d'activité, privée et publique, ne sont pas séparées. En cela, les NMR sont « « intégralistes » et (...) refusent de séparer les divers domaines d'activité (et tout particulièrement de la santé) » (Champion et Cohen, 1999) ou bien ils cherchent à défendre leur identité collective « en la marquant de symboles religieux évidents et en l'inscrivant dans l'espace public » (Pace, 1999). D'autres types de groupes religieux partagent ces caractéristiques. Outre les nouveaux groupes religieux minoritaires (c.-à-d. sectes, cultes, NMR), les intégrismes et les fondamentalismes représentent une des facettes marquantes de la religiosité contemporaine de nos sociétés (Coleman, 1992). On parle d'intégristes en se référant à une fixation sur la tradition, et de fondamentalistes en parlant d'individus qui veulent revenir à la lettre des textes de base de la tradition (comme la Bible ou le Coran), mais les termes sont parfois un peu interchangeable. L'intégrisme catholique, par exemple, est vu surtout comme une dérive de la tradition catholique, une tentative de retour à un passé religieux mythifié. La plupart des auteurs s'entendent pour dire que le principe d'une tradition à défendre et à conserver est à la base de la définition de l'intégrisme (Geoffroy et Vaillancourt, 2001). Les intégrismes sont provoqués par la

rencontre entre les religions et la modernité (Moltmann, 1992). Au Québec, on peut citer à cet égard des groupes comme les bérets blancs ou les apôtres de l'amour infini. Il en est de même des fondamentalistes protestants ou musulmans, eux aussi présents au Québec (Moisan, 1997). On pense notamment à des groupes protestants se situant dans la mouvance de la *Moral Majority* et de la *Christian Identity* (Wolf, 1992) et à des groupes islamistes pour lesquels chaque verset du Coran a un caractère sacré et immuable. Ces groupes prônent un retour à des textes sacrés interprétés de façon littérale et qui condamnent, souvent vivement, la sexualité débridée qui caractériserait notre époque, ainsi que l'avortement, la contraception, et prônent le retour des femmes dans leurs foyers (Vaillancourt, 2006). Les associations féminines se sont montrées très rapidement préoccupées par les doctrines et les stratégies de ces groupes, et la place des femmes dans ces mouvements est devenue à la fois un enjeu et un questionnement (Moisan, 1997).

Comme nous l'avons relevé, ces revendications ont entraîné également un autre type de réflexion, portant sur la régulation du pluralisme religieux et sur les réponses des autorités publiques face aux demandes des groupes religieux, y compris les plus radicaux (Richardson, 2004 ; Milot, 2002 ; Hervieu-Léger, 2001). Dès le début du vingtième siècle, le processus de sécularisation (que Weber appelle le « désenchantement du monde ») a entraîné une perte d'emprise progressive des églises sur la société et sur l'État lui-même. Dans le même temps, on a pu assister à une fragmentation et à un étalement spatial des croyances religieuses. En outre, l'appartenance à une religion est devenue, dans les pays occidentaux, plus individuelle et ne repose plus obligatoirement sur l'acceptation stricte des dogmes enseignés ou sur une pratique régulière. Le modèle religieux dominant est devenu moins contraignant et s'est davantage tourné vers une primauté de l'expérience religieuse personnelle, ce qui rend aussi le décalage avec les groupes radicaux plus visible. On assiste à un foisonnement des courants religieux ou spirituels et au développement d'une certaine forme de syncrétisme¹.

Toutefois, cette sécularisation n'était pas aussi générale qu'on avait pu le penser dans la première moitié du vingtième siècle, et ce changement dans les mentalités et les pratiques correspondrait, en fait, davantage à une fragmentation des pratiques et des intérêts de la religion dans la société moderne (Geoffroy et Vaillancourt, 2005). Berger et Luckmann (1967) affirmaient, il y a plus d'une trentaine d'années, que le pluralisme était devenu un trait marquant de la religion dans la modernité. Pour eux, ce pluralisme était la conséquence de la fin du monopole des grandes confessions, liée elle-même à la sécularisation des États. L'État moderne contribue ainsi à la pluralisation de l'univers religieux (Zylberberg et Côté, 1996).

La plupart des pays occidentaux ont vu le pluralisme s'installer chez eux et les autorités gouvernementales sont confrontées à des demandes plurielles émanant de groupes et de traditions religieuses différentes, venues modifier les équilibres religieux existants. Divers questionnements en découlent et ont une influence sur la régulation

1. Cohen et Champion (1999), p. 33-42 ; pour une pratique de l'islam, hors des pays musulmans, voir Roy (2002) et sur la situation au Canada, voir Beyer (2005) et Bibby (1990).

du religieux par les autorités publiques. Ces interrogations tournent notamment autour de la conception plus ou moins libérale de la liberté de religion admise et sur les réactions face aux groupes de conviction radicaux dont certains aspects des doctrines s'opposent à des droits ou à des valeurs de base admis dans une société. On peut, en effet, se demander jusqu'où un État laïc peut intervenir, sans excéder ses prérogatives, pour protéger des citoyens qui choisissent volontairement des groupes de conviction auto-ritaires ou qui sont susceptibles de porter atteinte aux libertés ou à l'égalité des sexes. Des réponses différentes sont apportées selon les États et le type de régulation adopté.

2. LES DIVERSES MODALITÉS DE LA GESTION DU RELIGIEUX

Les modalités de la régulation du religieux sur la scène publique diffèrent considérablement selon les pays (pour un panorama sur la question, voir Richardson 2004; sur la situation en Europe, voir Davie et Hervieu-Léger, 1996; pour le Canada, Lefebvre, 2005), allant du pluralisme libéral au pluralisme technocratique (Côté, 2003). La régulation du religieux dépend, entre autres, de la tradition et du passé de chaque pays, mais les approches traditionnelles peuvent parfois être modifiées également par des impératifs de sécurité survenus après des événements importants (par exemple, l'attentat du 11 septembre 2001 à New York ou les attentats du 7 juillet 2005 à Londres), sans pour cela que la philosophie générale de chaque système soit complètement abandonnée. Si une analyse serrée de la régulation du religieux doit tenir compte des contextes géopolitiques internationaux, elle doit aussi s'interroger sur la place que les États souhaitent réserver à la religion dans la société. Nous touchons là aux rapports ambivalents qui se nouent entre les religions et les États, c'est-à-dire à la façon dont les États régulent les croyances religieuses et tentent de les cantonner dans la sphère privée.

En effet, un État ne peut se désintéresser de la gestion du champ religieux, ni de la diversité religieuse, car celles-ci ont des conséquences directes sur la vie sociale et sur la protection des citoyens. L'action de l'État se situe entre la gestion de la diversité religieuse et la prévention de comportements indésirables, susceptibles de porter atteinte au bien-être des individus et à la sécurité de la société. Le sujet est délicat et commande un dosage subtil entre ces deux nécessités. L'évolution et l'éclatement du religieux réclament une attention particulière de la part des États dans les relations que ces derniers établissent avec les mouvements religieux ou spirituels.

La liberté religieuse est un droit fondamental dans toutes les sociétés démocratiques occidentales. Les individus ne sauraient être inquiétés ou poursuivis en raison de leurs croyances. Cette liberté a cependant des limites qui sont, entre autres, constituées par le respect de l'ordre public, les atteintes commises contre autrui ou contre la sécurité des États. Si ces principes généraux sont communs à tous les États modernes occidentaux, chaque pays réagit différemment selon son histoire. En France, les agissements de certaines sectes et de certains NMR ont provoqué de vifs débats publics et l'adoption d'un ensemble de mesures législatives et réglementaires (dont la loi du 12 juin 2001 sur les dérives sectaires portant atteinte aux droits de l'homme). Le gouvernement britannique, à la suite des attentats du 7 juillet 2005, a pris diverses mesures de

contrôle et a annoncé son intention d'interdire certains groupes islamiques radicaux comme le *Hizb ut-Tahrir* (Parti de la libération islamique). Dans le cas de mouvements radicaux ou de sectes millénaristes, la liberté de parole peut interpellier les autorités et leur poser un dilemme (Mayer, 2005). Si leur rhétorique peut parfois être violente, il n'y a pas nécessairement de passage à l'acte violent. Par contre, leurs actions et leurs paroles peuvent servir « d'arrière-fond » susceptible d'être repris par des groupes ou des individus extrémistes, qui, eux, passeront à l'acte. Les législateurs canadiens et québécois sont peu engagés dans les questionnements visant le fonctionnement collectif des groupes de conviction et c'est à la Cour suprême, au Tribunal des droits de la personne et aux tribunaux ordinaires d'apprécier les situations où la liberté de pensée ou la liberté de religion peuvent être bafouées ou entrer en conflit (Milot, 2002).

3. LA SITUATION AU CANADA ET AU QUÉBEC

Avant d'entrer plus à fond dans notre analyse, nous nous arrêterons un instant sur la situation qui prévaut, au Canada et au Québec, en matière de liberté religieuse. Les modes de régulation du religieux mis en place dans un pays naissent toujours, en effet, de contextes historiques, géographiques et politiques précis qui en conditionnent à la fois les principes et les formes.

3.1 Dispositions générales sur la liberté de religion et évolution

Il n'y a pas de religion d'État au Canada et les rapports entre l'État et les religions se situent dans un cadre juridique délimité par les libertés de religion et de conscience reconnues par la Charte canadienne des droits et libertés (1982)². Au Québec, les libertés et les droits des citoyens sont protégés par différentes lois, la Charte des droits et libertés du Québec, adoptée par l'Assemblée nationale du Québec le 27 juin 1975, la Charte canadienne des droits et libertés, le Code criminel et le Code civil.

L'article 2(a) de la Charte canadienne garantit à chacun la liberté de conscience et de religion. Comme d'autres droits énoncés dans la Charte, la religion est assujettie aux règles de l'article premier en vertu desquelles la liberté de conscience et de religion peut être restreinte « dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans une société libre et démocratique ». Selon le jugement rendu par la Cour suprême dans l'affaire *R.C. Big M. Drug Mart* (1985), la liberté de religion comporte deux dimensions. Une dimension positive, qui est celle de pouvoir croire en ce que l'on veut, et une dimension négative, qui consiste dans le fait que nul ne saurait être contraint d'adhérer à une tradition religieuse ou d'agir en opposition avec ses convictions profondes³. Pour l'État canadien, cette liberté implique une certaine

2. Même si la Charte canadienne des droits et Libertés (1982) commence avec l'énoncé suivant : « Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit. » Toutefois aucun tribunal n'a invoqué jusqu'ici la « suprématie de Dieu ». En cas de conflit entre des règles « morales » et la primauté du droit, c'est cette dernière qui a toujours prévalu (Bakht, 2005).

3. « Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empê-

obligation de neutralité religieuse. Mais l'équilibre entre la neutralité de l'État et le respect de la liberté religieuse n'est pas le même que dans d'autres pays démocratiques occidentaux, dont la France, par exemple. Ainsi, les sikhs ont été exemptés du port du casque protecteur que les lois de la Colombie-Britannique exigent des motocyclistes⁴ et du code vestimentaire obligatoire des membres de la Gendarmerie royale du Canada (GRC). Ils ont été autorisés à porter le turban traditionnel sikh plutôt que le couvre-chef réglementaire (affaire *Grant*, Cour d'appel fédérale, 1995) Toutefois, ils n'ont pas été exemptés de porter le casque de sécurité dans les milieux de travail où cette obligation est une exigence professionnelle *bona fide*⁵ (Bakht, 2005, p. 46).

L'analyse des premières décisions prises par la Cour suprême du Canada montre comment les perceptions relatives aux minorités et aux majorités ont évolué. De 1936 à 1959, des instances judiciaires, opposant les autorités du Québec aux témoins de Jéhovah, ont mis en avant plusieurs principes dont *Hofer* (reconnaissance des privilèges de corporation), *Roncarelli* (où il a été reconnu que le premier ministre de l'époque, Maurice Duplessis, avait abusé de son pouvoir légal), *Boucher*, en ce qui concerne l'essence de la citoyenneté religieuse, et *Chaput*, *Lamb*, pour l'esprit de tolérance (Côté, 2004). Lorsque l'affaire est de nature entièrement religieuse, ou encore lorsqu'elle est interne à une communauté ou à une église, les tribunaux refusent, en raison de la séparation des églises et de l'État, de se prononcer au motif qu'il ne leur appartient pas d'intervenir sur des questions de doctrine religieuse (arrêt *Hofer*). Les autorités étatiques et judiciaires n'interviennent que lorsqu'il y a une atteinte aux droits civils ou constitutionnels d'un individu.

Selon Côté (2002), le recours aux tribunaux pour des raisons religieuses est une stratégie qui est née aux États-Unis, d'abord avec les mormons, ensuite avec les adventistes, à la fin du dix-neuvième siècle, puis avec les témoins de Jéhovah. Au Québec, c'est la minorité juive qui la première a eu recours aux tribunaux, non pas cependant comme minorité. Ce sont des commerçants juifs qui ont saisi la justice pour faire valoir que le grand nombre de jours fériés, s'ajoutant à leurs propres fêtes religieuses, les contraignait à fermer leurs commerces trop souvent et contre leurs intérêts. Néanmoins, ceux qui ont eu le plus d'impact sur le développement du droit constitutionnel relatif à cette question, sont les témoins de Jéhovah, avec des affaires liées aux transfusions sanguines, au droit de garde des enfants et à l'accommodement dans les prisons notamment. Ce sont d'ailleurs souvent les militants les plus engagés dans leur pratique religieuse, voire parfois les plus radicaux, qui saisissent les tribunaux pour faire reconnaître leurs spécificités.

De même, le foulard islamique est autorisé dans les écoles publiques au nom du principe d'accommodement raisonnable (avis de la Commission des droits de la

chement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation. » (*R.C. Big M. Drug Mart*)

4. *Dhillon v. British Columbia (Ministry of Transportation and Highways, Motor Vehicle Branch)*, [1999], B.C.H.R.T.D. N°25 [QL].

5. *Bhinder c. Canadian National Railway Co.*, [1985] 2 R.C.S. 561.

personne du Québec, 1995), ce qui différencie la situation du Québec de la France, par exemple. Il faut voir là une position différente de ces deux pays, notamment en ce qui touche le principe de la séparation de l'État et des églises, et le développement spécifique de la notion de laïcité en France. On peut y déceler aussi l'influence de la philosophie libérale anglo-saxonne, plus centrée sur l'autonomie des individus (Bosset, 2005). Le poids de l'histoire et celui des composantes sociodémographiques (nécessité démographique d'accueillir de plus en plus d'immigrants venus de nombreux pays⁶) ont façonné d'une façon différente le système constitutionnel et politique mis en place progressivement par le Canada, à travers l'élaboration du modèle du multiculturalisme.

La politique du multiculturalisme fut officiellement introduite au Canada le 8 octobre 1971. Le gouvernement canadien entendait ainsi viser ce qui faisait l'essence de l'identité canadienne⁷ tout en se différenciant fondamentalement de la politique d'assimilation étasunienne (*melting pot*) ou de celle de la France (« modèle républicain d'intégration »). Le multiculturalisme canadien « fait ouvertement la promotion du principe de la diversité en tant que caractéristique nécessaire, bénéfique et incontournable de la société canadienne » (Wayland, 1996, p. 46)⁸. Le Canada s'efforce ainsi depuis des années de trouver le moyen d'intégrer une pluralité de traditions culturelles tout en se définissant comme une nation, et ce en dépit d'une absence d'identité collective (Bakht, 2005 : 43 ; Rocher, 1973). C'est notamment par le biais de l'accommodement raisonnable que le Canada entend protéger les groupes minoritaires — religieux, ethniques, économiques, sexuels notamment — des effets de l'hégémonie de la majorité. Ce développement du multiculturalisme au Canada et les mécanismes de reconnaissance/accommodement qui en découlent sont dus à l'augmentation de l'immigration et à la diversification des sociétés modernes⁹, mais également à l'émergence et à la constitution d'une nouvelle norme de justice qui s'incarnerait dans le respect de la différence culturelle, notamment par le biais de la reconnaissance et de l'accommodement. « Cette norme, propre à la période postcoloniale et fruit d'une série de reconnaissances d'identités jusque là marginalisées ou opprimées, s'est traduite par la délégitimation graduelle du paradigme de l'assimilation comme mode d'incorporation civique et rapport à l'altérité » (Maclure, 2005 — voir aussi Taylor, 1994).

6. « Le Canada est depuis devenu une société postnationale, une société multiculturelle. On y retrouve des gens de partout dans le monde. Les Canadiens savent que leurs deux langues internationales et leur diversité sont des avantages concurrentiels et sont source de créativité et d'innovation. Les Canadiens sont, historiquement et par nécessité, ouverts sur le monde. » Déclaration de Jean Chrétien, ancien premier ministre du Canada, juin 2000.

7. Chambre des communes, 1971b, p. 8580 : « le pluralisme culturel est l'essence même de l'identité canadienne ».

8. Voir aussi le site officiel de Patrimoine Canada.

9. Sur les transformations récentes de la composition religieuse de la population canadienne, voir Beyer (2005, p. 16-26)

3.2 L'obligation d'accommodement raisonnable

Les constitutions des États démocratiques prévoient la défense de la liberté de religion et de conscience et ne comprennent pas de dispositions discriminantes, et ce, quel que soit le régime juridique en vigueur dans la gestion du religieux : la séparation (États-Unis), la neutralité (Canada) ou la laïcité (France), par exemple. Cependant, il peut arriver que l'application du même droit pour tous entraîne des inconvénients et des discriminations indirectes pour certaines catégories de personnes ou de groupes. Ainsi, le port d'un uniforme dans un établissement scolaire public peut rendre difficile pour des individus le respect de leurs codes vestimentaires. C'est notamment le cas pour les individus appartenant à des groupes de conviction qui demandent un habillement particulier, ou le port d'un poignard, comme c'est le cas des sikhs. Dans ces quelques cas, les règles qui s'appliquent dans un établissement, un commerce ou une institution ne sont pas faites expressément pour créer une discrimination basée sur la religion mais, indirectement, elles peuvent en susciter une. C'est pour corriger ce type de difficulté qu'au Canada et au Québec a été élaboré un dispositif juridique obligatoire : l'accommodement raisonnable. C'est au milieu des années 1980 qu'est apparue dans le droit canadien et québécois cette obligation. Nous ne détaillerons pas ici le contenu de l'obligation d'accommodement raisonnable et nous en retiendrons uniquement les applications en matière religieuse liées directement à notre propos ; pour le reste, nous renvoyons à l'analyse fouillée de Woerhling (1998).

Historiquement, c'est aux États-Unis qu'est apparue, en 1972, l'obligation d'accommodement raisonnable (*Civil Rights Act* (U.S.A.), 42 U.S.C. § 2000). Au Canada, l'obligation d'accommodement religieux fut d'abord reconnue par la jurisprudence comme une « conséquence naturelle » du droit à l'égalité (*O'Malley et Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpson-Sears*, [1985], 2 R.C.S. 536) puis elle fut inscrite dans certaines lois antidiscrimination (Bosset, 2000, p. 18). Au Québec, elle est vue comme un corollaire du droit à l'égalité assuré par l'article dix de la Charte.

Selon Woerhling (1998, p. 323), l'accommodement peut être défini de la façon suivante : « L'obligation d'accommodement oblige dans certains cas l'État, les personnes ou les entreprises privées à modifier des normes, des pratiques ou des politiques légitimes et justifiées, qui s'appliquent à tous sans distinction, pour tenir compte des besoins particuliers de certaines minorités, surtout ethniques et religieuses. » En conséquence, il appartient à la majorité de veiller à ce que des règlements puissent être adaptés aux besoins des minorités, à l'intérieur de limites raisonnables, que nous examinerons brièvement ci-dessous.

En 1985, la Cour suprême du Canada a reconnu pour la première fois l'obligation d'accommodement dans la cause opposant la *Commission ontarienne des droits de la personne et T.O'Malley à Simpson Sears Limited* [1985] 2 R.C.S. 536. L'appelante faisait valoir qu'elle était victime de discrimination de la part de son employeur, qui l'obligeait à travailler régulièrement le vendredi soir et le samedi, ce qui l'empêchait de pouvoir respecter le sabbat. La décision releva qu'une « conséquence naturelle de la

reconnaissance d'un droit doit être l'acceptation sociale de l'obligation générale de le respecter et de prendre des mesures afin de le protéger. »

Les litiges doivent être examinés au cas par cas et les contours et le contenu de l'obligation d'accommodement raisonnable sont principalement dus à la jurisprudence. Cette obligation repose sur plusieurs éléments : le caractère raisonnable de la norme ou de la règle visée, le caractère excessif de la contrainte imposée à l'institution, ou à l'employeur mis en demeure de trouver le type d'accommodement adéquat, l'effort déployé pour trouver un accommodement, l'atteinte aux droits d'autrui (Woerhling, 1998, p. 341-357). Il y a deux cas de figure, soit la règle n'est pas justifiée et, en conséquence, elle doit être corrigée ou annulée. Dans le second cas de figure, la règle est justifiée et elle est maintenue mais il faut alors que l'employeur ou l'institution trouve un accommodement raisonnable pour ne pas provoquer une discrimination indirecte. Le caractère raisonnable d'une norme, par exemple l'interdiction de porter des armes dans un établissement scolaire, peut servir à limiter le libre exercice de la liberté de religion. La question du port du kirpan, poignard traditionnel, par les sikhs, a fait l'objet de plusieurs évaluations du caractère raisonnable de la permission ou de l'interdiction de porter cet objet.

Les sikhs demandent à être autorisés à porter le kirpan en s'appuyant sur l'article deux de la Constitution canadienne qui garantit la liberté de religion. Dans certaines institutions, des arrangements ont consisté à autoriser le port du kirpan lorsque les parties tranchantes avaient été arrondies. Cependant, dans d'autres cas, le caractère raisonnable d'une norme a été relevé pour limiter la liberté de religion. Ainsi, dans l'affaire *Nijar* (1999), le Tribunal canadien des droits de la personne a décidé que l'interdiction de porter un kirpan à bord d'un avion constituait une limite raisonnable à la liberté de religion. Au Québec, une commission scolaire avait trouvé un arrangement, en février 2002, pour qu'un jeune garçon sikh puisse porter son kirpan, à condition que celui-ci soit conservé dans un étui cousu, ce qui l'empêchait de pouvoir le sortir facilement. Cependant, le conseil d'établissement refusa ce compromis en faisant valoir que l'interdiction de porter un objet, religieux aux yeux de certains, mais qui demeurerait une arme, avait un caractère raisonnable dans un contexte scolaire. Les parents du garçon décidèrent de porter le litige devant les tribunaux en indiquant que le refus du conseil d'établissement était une limite à la liberté de religion. Un accommodement a été demandé par le juge, qui consistait à renforcer les mesures de sécurité entourant le port du kirpan de façon à ce qu'il soit encore plus difficile à retirer de son étui. Le gouvernement du Québec décida de faire appel de cette décision en faisant valoir que le port d'une arme blanche dans l'école contrevenait aux lois du Québec¹⁰.

Ces différents exemples montrent les différences de régulation du religieux selon les traditions des pays. En effet, si les opinions publiques s'inquiètent unanimement des reportages sur les récits de suicide collectif — homicides, d'attentats terroristes ou de violence qui s'exerce dans certains groupes —, les retombées politiques ne sont pas les

10. Au moment où nous écrivons ces lignes, la Cour fédérale n'a pas encore rendu son jugement.

mêmes partout. Ainsi, après le sombre drame de l'Ordre du temple solaire, au Canada, en Suisse et en France, on peut relever des différences dans le traitement de la question (Côté, 2003). Cependant une nuance doit être apportée ici, celle du nombre de victimes recensées, bien plus important en France et en Suisse qu'au Canada. Par ailleurs, même au Canada, les autorités publiques peuvent montrer des signes de tension ou d'apaisement pour régler des conflits. Il en fut ainsi lorsque se posa le « problème doukhobor », dans l'ouest du Canada. En fait, le cours des choses n'est pas linéaire et ne suit pas une ligne droite qui entraîne inexorablement vers un « avenir radieux », celui d'une réduction des tensions et des différences et la mise en place de solutions acceptables par tous immédiatement. En ne se fixant que sur le résultat, on oublie les phases successives, accidentées, faites souvent de repli, de durcissement ou d'apaisement, qui ont façonné un règlement juridique. Si certaines exemptions ont été accordées aux doukhobors, mais aussi aux huttérites, qui les soustraient à l'instruction obligatoire parce que l'exposition à un enseignement laïc pouvait compromettre le cheminement religieux de leurs enfants (Kymlicka, 2001), cette solution ne s'est pas imposée d'emblée mais seulement après des années de négociation et d'affrontement entre les autorités publiques et les doukhobors, et plus particulièrement les fils de la liberté (*Sons of Freedom*), une branche radicale de cette communauté.

Les doukhobors étaient originaires de Russie. Le fondement de leur croyance repose sur le rejet de l'autorité temporelle en faveur de l'esprit divin dont on trouverait une parcelle dans chaque individu. Cela les conduisit à refuser toute idée de médiation entre Dieu et les hommes et, en pratique, ils abandonnèrent la plupart des rites caractéristiques des orthodoxes russes telles que la vénération des icônes, le respect de la liturgie ou des sacrements. Le rejet de la Bible comme source ultime d'inspiration les distinguait aussi de la plupart des autres « sectes » chrétiennes. Ils condamnaient les possessions matérielles associées dans leur esprit à la vie moderne. Refusant l'idée de propriété individuelle, ils cultivaient leurs terres en commun et, pacifistes, ils refusèrent de prêter serment au régime tsariste et de faire leur service militaire (Woodcock et Avakumovic, 1977). Persécutés dans leur pays d'origine, ils immigrèrent au Canada vers la fin du dix-neuvième siècle. Leur installation au Canada ne souleva pas, dans un premier temps, de difficulté importante. Ils pouvaient enregistrer en commun leurs terres, grâce à la cause Hamlet, et ils furent exemptés de service militaire. Mais leur situation changea avec l'arrivée d'un nouveau gouvernement. Le nouveau ministre de l'Intérieur, Frank Olivier, imposa, en 1906, un changement dans l'enregistrement des fermes, qui devait dorénavant se faire de façon individuelle. Il fut également demandé aux doukhobors, citoyens naturalisés, de prêter serment à la Couronne. Or, pour les doukhobors, il s'agissait d'un premier pas vers la suppression de l'exemption du service militaire dont ils bénéficiaient jusque-là. Leur refus entraîna à nouveau une opposition ouverte avec la société environnante et la perte de leurs terres qu'ils refusèrent d'enregistrer d'une façon individuelle. Après cette perte, la plus grande partie des doukhobors décidèrent d'émigrer vers une autre province canadienne, la Colombie-Britannique.

Si les doukhobors, tout en se montrant fermes dans leurs convictions, s'intégraient progressivement, quoique lentement, à la société canadienne, ce n'était pas le cas de la branche la plus radicale de leur communauté, les fils de la liberté, qui eurent recours à la violence pour faire entendre leur point de vue. Leurs actions visaient à la fois les biens publics des autorités provinciales et fédérales (infrastructures, bâtiments publics, chemins de fer) et les autres doukhobors, jugés trop tièdes dans leur pratique religieuse. Ils s'attaquaient ainsi régulièrement aux musées créés par leurs coreligionnaires, qui s'apparentaient pour eux aux églises ornées d'icônes. Pour la même raison, ils s'en prirent à différentes reprises à la tombe de leur premier leader, Verigin, estimant qu'elle devenait un lieu de pèlerinage. Il leur arrivait également de brûler leurs propres possessions matérielles.

La consultation de la documentation et des données sur le terrorisme au Canada permet de constater que les doukhobors, ou plus précisément les fils de la liberté doukhobors, composent le groupe religieux qui a commis le plus d'incidents intérieur de terrorisme. Ross (1988) et Kellett (1995) classent les doukhobors dans la catégorie du « terrorisme religieux »¹¹. Les activités des fils de la liberté connaissaient des vagues de violence, entrecoupées de périodes d'accalmie. Les premiers actes de violence qu'ils commirent furent l'incendie de neuf écoles publiques, entre 1923 et 1925, les doukhobors refusant de scolariser leurs enfants dans ces écoles. Jusqu'à la fin de 1937, on peut relever les chiffres de cent cinquante-trois déprédations et on compte quarante-quatre incidents de violence pour la période de 1946-1957, ainsi qu'un total de cent dix-huit incendies (Woodcock et Avakumovic, 1977). À partir de 1923, les activités des fils de la liberté adoptèrent plusieurs formes : défilés de masse de nudité¹², grèves de la faim, incendies de leurs propres maisons ou de celles appartenant aux autres doukhobors, incendies de biens publics.

Le règlement politique de la question emprunta, sur soixante-dix ans, diverses voies, allant de l'apaisement à la tension et de la volonté de conciliation au durcissement de la répression (Campos, 2004a). Ce fut notamment le cas lorsqu'en 1931, le Code criminel fut amendé pour faire des défilés de nudité des infractions passibles de trois ans d'emprisonnement. La peine prévue jusque-là était de six mois. L'aggravation de cette peine ne sembla pas cependant modérer les ardeurs des fils de la liberté et, en 1932, 745 hommes, femmes et enfants furent arrêtés aux termes de défilés de nudité (Torrance, 1995). Mais l'emprisonnement de masse d'hommes, de femmes et d'enfants fut grandement facilité.

En outre, des enfants du groupe des fils de la liberté furent enlevés de force à leurs parents et placés dans des établissements très fermés, dans la mesure où ils n'étaient pas scolarisés dans des écoles publiques. En 1947, le gouvernement de la Colombie-Britannique avait mis sur pied une commission d'enquête, présidée par le juge

11. Pour une définition du terrorisme religieux, voir Juergensmeyer (2003) et Kellet (1995).

12. À l'occasion de ces défilés de nudité, des centaines de doukhobors, hommes, femmes et enfants, défilaient nus dans les rues des villes pour manifester leur désapprobation à la politique menée à leur égard et pour faire valoir leur propre culture.

H. Sullivan, pour faire la lumière sur les violences perpétrées par les fils de la liberté¹³. En 1948, le juge Sullivan préconisa notamment que les enfants doukhobors soient intégrés dans le système scolaire public afin que leur assimilation soit accélérée. De fait, dans les années 1950, plus de cent cinquante enfants des fils de la liberté furent enlevés à leurs parents et placés de force dans le pensionnat de New Denver¹⁴. Ils furent rendus à leurs parents six ans après environ. Pour Yerbury et Griffiths (1991), ce sont les interventions intempestives des gouvernements provinciaux (de la Colombie-Britannique et de la Saskatchewan) qui ont provoqué et encouragé le développement d'un conflit ouvert avec les doukhobors et les fils de la liberté.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'assimilation continue des doukhobors à la société canadienne entraîna une réaction plus vive encore des fils de la liberté. Les actes de violence augmentèrent et des explosifs commencèrent à être utilisés. Leur activité connut une hausse à partir des années 1950 et surtout au cours de la période allant de 1960 à 1962, qui fut la plus intense et où ils commirent le plus d'actes de violence¹⁵. En trois ans, ils se livrèrent ainsi à plusieurs centaines d'incendies et d'attentats à la bombe. La violence et l'opposition des fils de la liberté furent moins virulentes au fil du temps et finirent par s'apaiser (sur les raisons expliquant cette baisse d'activité, voir Campos 2004 a) sans pour autant diminuer totalement, du moins jusqu'en 2001, date du dernier incident violent recensé¹⁶.

Ainsi, la gestion de la diversité pluriethnique et religieuse des sociétés modernes, comme le montre cet exemple, est devenue de plus en plus complexe et pose un défi aux organismes publics et aux entreprises privées (Woerhling, 1998, p. 328). Cette diversité peut, en outre, susciter des oppositions entre plusieurs droits protégés, notamment lorsque des valeurs différentes sont invoquées, ce qui entraîne des répercussions sur la régulation étatique.

4. LA LIBERTÉ RELIGIEUSE FACE AUX EXTRÉMISMES

L'accommodement raisonnable en matière religieuse soulève non seulement des questions d'ordre juridique mais aussi, dans un certain nombre d'exemples évoqués ci-dessous, des interrogations d'ordre sociopolitique. Cela se produit notamment lorsque l'accommodement demandé porte atteinte à des valeurs fondamentales ou que des

13. Ultérieurement plusieurs sessions du Parlement furent consacrées à la question des doukhobors dont : 1979 Legislative Session: 1st Session, 32nd Parliament, HANSARD (Campos, 2004 a).

14. L'ombudsman du Canada a présenté dernièrement ses excuses pour le sort qui fut réservé à ces enfants. Sur le sort de ces enfants, voir MacLaren (1995).

15. La plus grande partie des actes violents commis par les fils de la liberté sont survenus en Colombie-Britannique, après l'installation des doukhobors dans cette province. En Colombie-Britannique, de petites localités ont été plus particulièrement la cible de leurs actions, celles situées dans le district de Kootenay, qui abritait l'essentiel des communautés doukhobors.

16. De 1963 à 1979, le nombre d'actes de violence chuta à treize mais, de 1980 à 1986, il y eut encore vingt-trois attaques commises par des fils de la liberté (Kellett, 1995). Les données relevées dans Campos (2004a) font encore état, entre 1973 et 2003, de quarante-quatre incidents commis dont près de la moitié (vingt) étaient constitués d'attentats à la bombe.

droits garantis par la Charte entrent en opposition les uns avec les autres. La Cour suprême du Canada a affirmé à ce propos que : « [l]a protection ultime accordée par un droit garanti par la Charte doit être mesurée par rapport aux autres droits et au regard du contexte sous-jacent dans lequel s'inscrit le conflit apparent » (Bosset (2005).

4.1 La liberté de religion à l'aune des autres libertés

Des initiatives prises par des groupes particuliers sont ainsi susceptibles de modifier les règles qui régissent la société civile et même, pour certains, cette instrumentalisation de la religion à des fins politiques risque de mettre en péril l'exercice du droit à l'égalité et de droits fondamentaux, notamment de l'égalité entre les hommes et les femmes¹⁷. Ce point a été soulevé lors de la demande faite, en Ontario, par des musulmans de Toronto, appartenant à l'*Islamic Institute for Civil Justice*, de créer des tribunaux d'arbitrage appliquant le droit islamique ou la charia (voir Bakht, 2005, qui traite longuement de la question au regard de l'égalité des sexes et du droit des femmes). En se fondant sur la loi ontarienne de 1991 sur l'arbitrage en droit privé, l'*Islamic Institute of Civil Justice in Canada*, fondé par l'avocat Syed Mumtaz Ali (président également de la *Canadian Society of Muslims*), avait commencé à rendre des décisions en matière d'héritage, de mariage, de divorce, de garde des enfants, de plaintes pour violence conjugale, etc. C'est le Conseil des imams qui arrêtait les décisions, qui demeuraient confidentielles, en se fondant sur la charia. On demandait souvent aux femmes de signer un document valant renonciation à tout appel ultérieur devant une cour civile. Ces pratiques, jugées discriminatoires en raison de leur confidentialité, du secret des décisions et du traitement réservé aux femmes (à titre d'exemple, la loi islamique accorde aux filles une part d'héritage équivalant à la moitié de celle que reçoit un fils) avaient amené différents groupes de défense des droits et libertés à exiger la révision de la loi ontarienne sur l'arbitrage en droit privé.

À titre de solliciteur général du gouvernement de l'Ontario, Marion Boyd avait autorisé en 1991 l'installation de ces tribunaux. Aussi est-ce sans surprise, peut-on dire, que, chargée par le gouvernement de l'Ontario de rendre un rapport sur ce sujet, elle conclut, en décembre 2004, à la reconduction définitive de cette mesure. Une vive polémique s'ensuivit (manifestation, pétition de plus de dix-huit mille personnes, organisation dans divers pays d'une journée internationale de protestation « *No charia in Canada* »). De son côté, le gouvernement du Québec fit valoir (par l'intermédiaire du ministre québécois de la Justice, M. Jacques Dupuis¹⁸), que le Code civil du Québec (hérité du droit français où l'État se définit comme l'unique source de droit), par son article 2639, interdisait les tribunaux d'arbitrage privés, laïques ou religieux, pour tout ce qui touche à l'ordre public et aux personnes¹⁹. Finalement, le 11 septembre 2005, le

17. Voir aussi sur les dérives de la « différence culturelle » et le traitement au pénal de la violence à l'endroit des femmes minoritaires dans le système judiciaire canadien, Bilge (2005).

18. Voir notamment sa déclaration dans *Le Devoir* du 15 janvier 2005.

19. Le 26 mai 2005, fut présentée à l'Assemblée législative du Québec par Mme Houda-Pépin, membre du Parti libéral et musulmane, et Mme Jocelyne Caron, du Parti québécois, dans l'opposition, contre l'implantation de tribunaux islamiques au Québec, mais aussi au Canada.

premier ministre de l'Ontario, M. Dalton McGuinty, annonça l'abolition de tous les tribunaux religieux (canonique, anglican, rabbinique, islamique) en faisant valoir que la loi serait la même pour tous les Ontariens.

L'égalité des femmes et des hommes et le respect de la liberté de religion sont également au centre de la controverse actuelle qui oppose les autorités de la Colombie-Britannique à la communauté mormonne de Bountiful, qui continue de pratiquer la polygamie. Fondée en 1935, l'Église fondamentaliste de Jésus-Christ des saints du dernier jour (FLDS) est dissidente de la principale Église mormone qui, sous la pression des autorités fédérales étasuniennes, avait interdit, en 1890, la polygamie qui était jusqu'alors pratiquée. Dans un premier temps, des communautés mormones fondamentalistes s'établirent dans l'Utah et en Arizona. Au début des années 1950, un groupe s'installa au Canada, en Colombie-Britannique, et fonda la communauté de Bountiful. Cette communauté est bien connue des autorités provinciales, qui subventionnent assez largement les écoles de la communauté. Si cette communauté irrite un bon nombre d'associations, notamment les associations féministes (en raison notamment de la polygamie et du fait que des mariages ont lieu entre des filles parfois très jeunes, treize à quinze ans, et des hommes qui peuvent avoir le double de leur âge), les autorités jusqu'à récemment ne tenaient pas à intervenir. Le pasteur de la communauté a lui-même 22 épouses et cent trois enfants. Selon *Le Devoir* (Nadeau, 2005), «le procureur général de la province affirme ne pas pouvoir agir en raison du fait que son ministère a émis l'opinion que l'interdiction faite à la polygamie serait inconstitutionnelle, en ce qu'elle serait contraire à la liberté de religion et au droit à l'autonomie personnelle». C'est d'ailleurs une des revendications traditionnelles des polygames qui demandent la reconnaissance constitutionnelle de leurs droits en s'appuyant sur la notion d'autonomie, le droit à la vie privée et en invoquant la liberté de religion. Cependant, les choses semblent évoluer au moment où nous écrivons ces lignes, puisque le procureur général de la province, Wally Oppal, vient de rencontrer son homologue de l'Utah, Mark Shurtleff, qui a connu les mêmes difficultés dans son État, et semble désireux régler ce litige. Aux États-Unis, des poursuites civiles avaient permis d'appréhender les chefs de la communauté mormone où la polygamie était pratiquée. En s'inspirant de ces mesures, le procureur général de la Colombie-Britannique souhaite viser les cas des jeunes filles mineures qui sont mariées à des hommes polygames beaucoup plus âgés²⁰. Par ailleurs, la province a aussi indiqué que la GRC entendait mener une enquête sur les allégations d'abus sexuels pratiqués sur des enfants et de mariages forcés qui circulent depuis un certain temps à propos de cette communauté.

20. Voir notamment *CBS news*, 8 décembre 2005 :

<<http://www.cbc.ca/story/canada/national/2005/12/08/utah-bigamist051208.html>>

Jeanne Ouellet, 9 décembre 2005 :

<http://radio-canada.ca/regions/colombie-britannique/2005/12/09/001-mormons_polygamie.shtml>

Daphne Bramham, *Vancouver Sun*, 9 décembre 2005 :

<<http://www.canada.com/vancouver/sun/story.html?id=9ea03a08-a951-4bf6-8c0c-8cf25f9ab2a7&k=1653>>

4.2 Liberté de religion et liberté de conscience

Les réponses apportées à ce type de cas sont tributaires de la conception, plus ou moins restrictive, de la liberté de religion adoptée dans une société, à un moment donné, et des modalités de régulation étatique mises en œuvre. Ainsi, doit-on être tolérant envers les intolérants, pour reprendre une formule célèbre de John Locke? Ce type de questionnement renvoie implicitement à un autre aspect, connexe, de la liberté de religion, qui est la liberté de conscience. L'enjeu fondamental est ici de savoir comment concilier les oppositions qui peuvent surgir entre la liberté de conscience et la liberté de religion. Un individu peut librement adhérer à un groupe religieux « sectaire » ou extrémiste et accepter que certaines de ses libertés soient réduites. Il peut aussi estimer que l'unité du groupe auquel il appartient est pour lui d'un intérêt supérieur à celle représentée par l'État ou la société. Quelle est alors la marge de manœuvre de l'État?

Les auteurs et penseurs libéraux ne s'accordent pas sur la question et se déterminent en fonction de la tolérance à accorder aux conceptions des groupes religieux qui sont en contradiction avec les valeurs et les principes admis dans les sociétés démocratiques (voir notamment Taylor [1994], Rawls [1995], Carens [1996], Kymlicka [2001])²¹. Le modèle de citoyenneté multiculturelle ou différenciée élaboré par Will Kymlicka est basé sur le postulat que les modes de vie particuliers de membres de minorités culturelles doivent être reconnus et qu'il faut en conséquence prévoir des mesures de protection pour ces minorités. Cependant il établit une distinction entre les protections externes, c'est-à-dire « les politiques différenciées conçues pour protéger un groupe national ou ethnique particulier des effets déstabilisateurs des décisions de la société en général » et les protections internes quand un groupe entend « restreindre la liberté de ses membres au nom de la cohésion du groupe » (Kymlicka, 2001 [1995], p. 41-42). Kymlicka réprovoque le recours aux « restrictions internes » parce qu'elles sont en contradiction avec un modèle de droits des minorités fondé sur l'autonomie de la personne ou sur la liberté individuelle : « Une théorie libérale des droits des minorités doit donc expliquer comment ces droits coexistent avec les droits de l'être humain et en quoi ils se révèlent limités par les principes de la liberté individuelle, de la démocratie et de la justice sociale » (Kymlicka, 2001, p. 16).

Selon Milot (2002), si la jurisprudence canadienne, mais aussi la jurisprudence étasunienne, ne semblent pas établir de hiérarchie entre ces deux types de liberté, liberté de conscience et liberté de religion, l'État français semble soutenir une position plus volontariste en interprétant son rôle de protection « comme un devoir de surveillance des "groupes" potentiellement dangereux en regard de la liberté de penser pour les membres ». En France, le mode de gouvernance repose effectivement davantage sur une régulation plus poussée du champ religieux par le politique et une certaine préférence est accordée à la liberté de conscience (Campos, 2005b). L'État a un devoir de protéger les citoyens, y compris contre l'emprise de groupes auxquels ils ont pu adhérer

21. Pour un exposé plus détaillé des positions des différents auteurs et des enjeux soulevés, voir Farrow (2005) et Milot (2002).

volontairement. Naturellement, encore faut-il que ces groupes aient troublé l'ordre public ou enfreint des dispositions légales (Campos, 2001). Dans l'optique de la régulation canadienne, la solution, nuancée, proposée par Hervieu-Léger (2001), qui privilégie une régulation par le politique (création d'un Haut Conseil de la laïcité placé sous l'autorité du président de la République, p. 205-209), et vise à conserver « la singularité nationale tout en voulant mieux l'intégrer dans une confrontation ouverte des cultures », s'attire aussi quelques critiques dont celles de Baubérot et Milot (2003). Baubérot n'entend pas voir sauvegarder la spécificité française mais souhaite, au contraire, qu'elle soit « renouvelée » (2003, p. 39). Milot, quant à elle, retient que : « la régulation juridique canadienne est perçue par la population comme plus apte à assurer un traitement d'égalité justice et une véritable protection des libertés de pensée et de conscience. [...] Il s'agit [...] aux yeux des juges, de protéger les individus, particulièrement ceux qui endossent des valeurs non conformes, contre la pression à la conformité sociale ou contre l'État lui-même » (2003, p. 43).

La position de la France est spécifique à ce pays mais elle s'enracine également dans le climat d'inquiétude généralisée qui a émergé à la fin des années 1970, aussi bien en Europe qu'en Amérique du Nord, envers les NMR et les sectes (Campos, 2004b). À partir des années 1980, à la suite de l'irruption de nouveaux mouvements religieux sur la scène publique des pays occidentaux et de plusieurs drames retentissants qui susciterent une réflexion générale sur cette problématique, plusieurs rapports furent élaborés par diverses instances internationales et nationales. Les premiers rapports officiels et recommandations du Conseil de l'Europe datent du début des années 1980 (Résolution sur l'Église de l'Unification en 1982, rapport Cottrell²² en 1984 ; rapport Hunt²³ en 1985). Le Parlement européen s'est encore penché récemment sur la question des sectes (1999). Les rapports européens étaient axés sur le problème des risques que ces groupes peuvent faire courir aux individus et aux États. Ils posaient également la délicate question de savoir s'il faut ou non légiférer sur ce point mais, jusqu'à présent, toute législation d'exception a été rejetée. De leur côté, la Suisse, la Belgique ainsi que l'Allemagne ont également formé des Commissions parlementaires, même si ces réflexions n'ont pas donné lieu à l'élaboration d'une législation comme en France. Le passage du millénaire a aussi vu une « nouvelle menace » (Husback, 1997), présentée par certains types de groupes, dont les groupes dits sectaires, et de nouvelles inquiétudes ont surgi, celles-ci correspondant davantage à une menace contre la sécurité intérieure des États. Cette menace a suscité à son tour de nouveaux rapports de la part de diverses agences gouvernementales de sécurité, dont celle du Service canadien du renseignement de sécurité (SCRS, 1999).

Le Canada, du fait de sa philosophie multiculturaliste et de son type de régulation britannique, a pris peu de dispositions et n'a pas été enclin à créer des commissions parlementaires sur le « problème » posé par les sectes ou concernant la violence reliée

22. Sir Richard Cottrell, *Rapport sur l'activité de certains « nouveaux mouvements religieux » à l'intérieur de la Communauté européenne*, Parlement européen, Doc. I-47/1984.

23. Sir John Hunt, *Rapport sur les sectes et les mouvements religieux*, Parlement Européen, Doc. n° 6535.

à d'autres types de groupes religieux. Mais l'appréciation de la dangerosité supposée de certains groupes n'est pas absente des préoccupations politiques ou des craintes de l'opinion publique. En 1978, le procureur général de l'Ontario a créé une commission parlementaire chargée d'étudier la question des sectes. Comme un certain nombre d'autres commissions parlementaires mises en place par d'autres pays, la commission était chargée d'évaluer s'il était utile de légiférer sur ces groupes et de mesurer le danger qu'ils pouvaient représenter pour l'intégrité physique et psychologique de leurs adeptes. Le résultat de cette enquête a été publié dans le Rapport Hill (1978), qui a conclu qu'il n'était pas nécessaire d'adopter de nouvelles lois, l'arsenal législatif existant ayant été jugé suffisant.

En 1995, le rapport du Comité canadien sur la violence faite aux femmes vise expressément les violences subies par les femmes dans des sectes (chapitre IV). Il y indique notamment que, selon les témoignages reçus, le parcours dans une secte peut être préjudiciable à un individu (violences diverses, préjudices psychologiques, pertes financières, etc.). Les services de sécurité ne se désintéressent pas non plus de cette problématique. On peut relever trois rapports qui ont traité de certains aspects du phénomène, que ce soit des sectes ou des groupes religieux radicaux. En 1995, le SCRS étudia la question des groupes religieux extrémistes et du terrorisme. En 1995, à la suite de l'attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo par la secte Aum, le SCRS a étudié la possibilité qu'un tel acte puisse survenir au Canada. En 1999, il publia un autre rapport intitulé *Mouvements religieux eschatologiques*, qui explore plus particulièrement les dangers que peuvent représenter les groupes religieux millénaristes, et il fait une évaluation des signes avant-coureurs d'un passage à l'acte violent. Il se situe dans la ligne du *Project Meggido* (1999) élaboré par le FBI au passage du millénaire. Enfin, la Sûreté du Québec (SQ) s'est aussi montrée intéressée par le fonctionnement des groupes religieux dits sectaires ou religieux et par les risques que certains d'entre eux pouvaient faire courir aux individus ou à la société. Cette vigilance s'est accrue après deux affaires retentissantes au Québec, celle de l'ordre du temple solaire (connexe aux événements survenus en Europe) et celle de Moïse Thériault, leader violent d'un petit groupe dissident des adventistes du septième jour. Celui-ci s'était livré pendant des années à des sévices sur les membres de sa communauté, allant même jusqu'à tuer un enfant et à amputer le bras d'une de ses fidèles (Lavallée, 1993). Il fut condamné à la prison à perpétuité et il est toujours détenu à l'heure actuelle. Suite à ces affaires, la police québécoise a elle aussi dressé une typologie des groupes sectaires dangereux ayant développé une doctrine apocalyptique (Marchand, 1999).

La position française, de son côté, peut se caractériser par une application spécifique de la notion de laïcité²⁴, héritée de son passé, et par une attitude plus volontariste des pouvoirs publics dans le domaine religieux, notamment en matière de prévention et de lutte contre les sectes, mais aussi en ce qui concerne l'irruption du religieux dans le domaine public. Le système mis en place avec la loi de 1905 sur la séparation de

24. Voir Baubérot (2005). Pour une autre appréciation, Pena-Ruiz (2005)

l'État et de l'église fut, au départ, conçu pour contenir l'influence de l'Église catholique dans les limites de la sphère privée, mais aussi pour prévenir toute emprise excessive de sa part sur les individus et surtout sur la jeunesse. Cependant, le dispositif institutionnel élaboré a fait aussi, implicitement, du mode d'organisation du catholicisme le modèle confessionnel de référence de la forme acceptable du religieux dont l'État entend garantir l'expression²⁵. Ce point caractérise la France qui, selon Willaime (1996) est « un pays laïc de culture catholique », et explique aussi son mode de régulation du religieux. Conséquence de cet héritage historique, l'État français a pris un ensemble de mesures, qui visent à restreindre ou contrôler certains aspects de la liberté religieuse, dont la loi du 15 mars 2004 sur les signes religieux à l'école, la loi du 12 juin 2001 sur les dérives sectaires portant atteinte aux droits de l'homme (Rolland, 2001), et a produit plusieurs rapports parlementaires sur les dangers que présenteraient les sectes (Campos, 2004b et 2005). Si la gestion du religieux par le politique en France établit des normes de ce qui constitue le « religieuxement correct », Richardson estime que les cours de justice, aux États-Unis, se livrent, elles aussi, à un travail d'institution des normes « en renforçant les normes, les croyances et les pratiques considérées comme importantes dans une société donnée », et ce « au détriment des groupes religieux impopulaires et dont les pratiques sont jugées répréhensibles » (Richardson [2000], cité par Luca [2003, p. 33]).

CONCLUSION. RELIGION ET FONDEMENTS IDENTITAIRES: DES SOURCES DE TENSION ?

Au-delà des contextes nationaux, on peut constater que les revendications de divers groupes suscitent des tensions dans l'ensemble des sociétés modernes occidentales. Les différents pays démocratiques sont ainsi mis au défi de maintenir la cohésion sociale tout en faisant face à des demandes de reconnaissance identitaires — religieuses, sociales, sexuelles, ethniques — qui ont rarement été aussi fortes et importantes.

Si l'on se penche sur le cas français, la position de la France dans la gestion du religieux, et notamment des sectes, s'explique, selon Hervieu-Léger (2001), par son passé, comme nous l'avons vu, mais également par deux facteurs modernes concomitants: la crise de la laïcité et l'affaiblissement de la culture catholique. Luca (2004) voit aussi dans la politique de la France sur les sectes une crise de la laïcité française et, plus généralement, une crise de l'identité française. Les craintes que suscitent ce type de groupes, qui sont la peur de l'infiltration, le non-respect de la liberté de pensée (associée ou non avec des techniques de « manipulation mentale »), une certaine incompréhension du fait qu'on puisse payer, parfois très cher, des services spirituels, dévoileraient le cœur des inquiétudes françaises (Luca 2004, p. 70). Selon Luca, si, en France, la lutte contre les sectes prend une telle ampleur, c'est que celles-ci sont perçues comme menaçant

25. En effet, celles-ci, pour obtenir leur agrément, ont dû se positionner sur le modèle dominant (voir notamment la création de la Fédération protestante de France, la création du Consistoire juif, en 1808, puis l'organisation du Conseil français du culte musulman en 2003).

fortement l'identité française (notamment à travers les craintes relevées ci-dessus), ce qui pourrait aussi suggérer que cette identité serait elle-même déjà en crise (Luca, 2004).

Cependant, cette « crise d'identité », qui affecterait la France, ne semble pas propre à ce pays. Ces incertitudes et inquiétudes sur l'identité nationale peuvent prendre d'autres aspects ou émerger dans d'autres domaines, que celui des « sectes », et dans d'autres pays que la France. Selon Huntington, dans son livre controversé *Le choc des civilisations* (1997, p. 178) « Les années quatre-vingt dix ont vu survenir une crise d'identité globale. Presque partout, on s'interroge : “Qui sommes nous ?” ». Et de poursuivre : « Face à cette crise d'identité, ce qui compte, ce sont les liens de sang et les croyances, la foi et la famille. » Dans son livre suivant, *Qui sommes nous ? Identité nationale et choc des cultures* (2005), Huntington revient d'ailleurs longuement, et d'une façon détaillée, sur cette question, même si ses préoccupations tournent principalement autour de l'identité américaine, qui serait menacée (comme celle d'autres nations). Si ce constat est exact, on peut supposer que cette crise d'identité prend des formes différentes selon les pays et se concentre sur les principes, propres à chaque nation, qui fondent l'identité nationale et par lesquels les peuples s'identifient. C'est dans cette optique qu'Huntington analyse le renouveau religieux actuel aux États-Unis et plus particulièrement la montée des chrétiens conservateurs ou fondamentalistes (évangélistes, *born again Christians*, *Christian Coalition* notamment) qui, en partie, répondraient aux inquiétudes des Américains sur leur identité nationale et sur le déclin des valeurs morales traditionnelles (même si pour Huntington, ils n'ont pas réussi à mobiliser l'opinion publique sur plusieurs enjeux de société comme l'avortement).

Les valeurs du modèle français sont également questionnées depuis quelques années, voire profondément remises en cause, plus particulièrement lors des émeutes qui ont eu lieu dans les banlieues à l'automne 2005. Certains auteurs posent la question de son renouvellement à travers l'introduction de principes issus d'autres traditions politiques ou philosophiques, tout en respectant son héritage propre (Wieworka *et al.*, 1996; Schnapper, 2002). La commission Stasi a aussi indiqué que la laïcité n'a jamais été une construction dogmatique et qu'elle est capable, dans les moments cruciaux, de souplesse²⁶.

Élevée donc au rang d'un des mythes fondateurs de la société française²⁷, on peut comprendre que toute atteinte à la laïcité est vue, en France, comme une menace sérieuse à l'identité nationale. Le modèle français n'est pas le seul cependant à connaître de semblables tensions. Ainsi, au Canada, on a pu noter de la part du gouvernement fédéral, une inflexion, voire une réorientation, de la politique du multiculturalisme. Les critiques qui s'étaient élevées depuis plusieurs années contre la politique multiculturaliste du gouvernement fédéral, comme encourageant la fragmentation de la société

26. Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans le cadre de la République, décembre 2003, p. 10.

27. Sur les mythes fondateurs, liberté de religion aux États-Unis et laïcité en France, leur évolution et les assouplissements qu'ils peuvent connaître des deux côtés de l'Atlantique, voir Gunn (2003).

(Bissoondath, 1995), ainsi que les incompréhensions et les inquiétudes d'une partie de l'opinion publique à l'encontre des menaces qui pèseraient sur l'identité et l'unité nationales²⁸, ont conduit le gouvernement à réviser ses politiques en la matière. Selon Houle (1999), « au cours des années 1980, la promotion de la diversité est apparue au gouvernement fédéral moins comme le développement d'une richesse que comme une source de tension menaçant l'unité canadienne. » En conséquence, depuis les années 1990, le gouvernement fédéral cherche à réaffirmer les valeurs communes fondamentales à tous les Canadiens. Le premier axe du programme du multiculturalisme de 1997 porte ainsi sur l'identité canadienne (les deux autres étant la participation civique et la justice sociale). La diversité culturelle n'apparaît donc plus suffisante pour cimenter l'identité canadienne²⁹. En Grande-Bretagne, le président de la Commission pour l'égalité raciale du Royaume-Uni, qui avait fait du multiculturalisme l'axe central de sa politique, a déclaré le 3 avril 2004 :

Le multiculturalisme suggère la séparation. [...]. Ce dont nous devrions parler, c'est comment arriver à une société intégrée, dans laquelle les gens sont égaux devant la loi, où il y a des valeurs communes : la démocratie plutôt que la violence, l'usage commun de la langue anglaise, et l'hommage à la culture des îles Britanniques. (cité par Keppel, 2004, p. 291)

Pour Huntington, si de semblables inquiétudes sur l'identité nationale affectent de nombreux pays, c'est qu'il y a des facteurs communs : le développement d'une économie mondialisée, l'augmentation importante des migrations, l'expansion spectaculaire des moyens de communication et de transport ou encore l'échec du communisme comme système politique et économique viable (2004, p. 24). Or, l'identité religieuse est considérée comme une des principales facettes de l'identité culturelle d'une personne, ce qui explique que les questions sur l'identité culturelle rejaillissent sur sa composante religieuse. La remontée globale du sentiment religieux, composante de l'identité d'une personne, serait mondiale (sauf peut être en ce qui concerne l'Europe de l'Ouest et le Québec ; pour un panorama, voir Keppel [1991] ; sur les *born again muslims*, comme il les appelle, voir Roy [2002]). Elle pose de nouveaux défis à la gestion du religieux par le politique, et plus particulièrement à la régulation de groupes religieux radicaux ou sectaires qui peuvent professer des croyances ou suivre des pratiques en contradiction avec celles de la société environnante. Cette résurgence du religieux est ainsi une source de conflits et de tensions aussi bien au niveau national qu'international. D'une façon plus large, selon Wellman Jr et Tokuno (2004), les communautés religieuses se forment et établissent leur identité à travers des conflits avec les autres types

28. Cf. le document du ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration (Groupe consultatif sur la révision de la législation sur l'immigration) de 1997, p. 39 sur les inquiétudes du public.

29. Houle (1999) : « Dans le document gouvernemental annonçant les orientations qui guideront la refonte prochaine de la *Loi sur l'immigration*, on peut lire que “les Canadiens attendent des immigrants qu'ils partagent les mêmes valeurs”, à savoir “l'égalité, l'équité et le respect de la diversité” (Canada, 1998, p. 1). La diversité n'est plus présentée comme la caractéristique centrale de l'identité canadienne mais comme une valeur parmi d'autres » (Houle, 1999).

de culture. Ils estiment d'ailleurs que le succès des groupes religieux dépend en grande partie de leur capacité de susciter des conflits avec la société mais aussi avec d'autres groupes religieux. Ces stratégies d'opposition posent naturellement un défi aux États modernes concernant la régulation du religieux.

Ainsi, comme nous l'avons vu, l'analyse des réponses étatiques à la gestion de la diversité religieuse, notamment en cas d'oppositions et de tensions fortes avec les valeurs communes d'une société, nous a nécessairement amenés à examiner un large éventail de problématiques qui sont intimement reliées aux autres (choix de société, politiques mises en œuvre, protection des minorités, contenu et limites de la liberté de religion). Elles renvoient ultimement aux fondements des sociétés et à l'identité des individus, questions qui risquent de devenir centrales dans les années qui viennent.

RÉSUMÉ

L'éclatement du champ religieux est une caractéristique de la plupart des États modernes occidentaux. Cette situation fait surgir de nouveaux questionnements sur la régulation du pluralisme religieux contemporain, surtout que la sécularisation des sociétés a renforcé paradoxalement les formes les plus engagées du religieux. La gestion de la liberté religieuse face aux groupes radicaux ou extrémistes est ainsi devenue centrale et met en évidence des enjeux qui sont loin d'être uniquement théoriques. Ils affectent autant le type de conception, plus ou moins libérale, de la liberté de religion adoptée, le traitement des minorités et le choix de valeurs communes à protéger. Notre propos s'appuie sur l'analyse de la régulation du pluralisme religieux au Canada et se fonde sur quelques exemples qui illustrent ces enjeux. Notre réflexion s'étend également à d'autres pays dans la mesure où les questions soulevées dépassent le cadre strictement canadien et apparaissent comme transnationales.

ABSTRACT

The break-up of the religious field is a characteristic of most modern western States. This situation poses new questions concerning the regulation of contemporary religious pluralism, especially since the secularization of societies has paradoxically reinforced the most committed forms of religious life. Management of religious freedom as regards radical or extremist groups has thus become central and highlights issues that are far from merely theoretical. They affect just as much the more or less liberal type of conception of the freedom of religion adopted, the treatment of minorities as the choice of common values to be protected. Our study is based on the analysis of the regulation of religious pluralism in Canada using several examples which illustrate these issues. Our reflection also extends to other countries insofar as the questions raised go beyond the strictly Canadian framework and appear as transnational.

RESUMEN

La fragmentación del ámbito religioso es una característica de la mayoría de los Estados modernos occidentales. Esta situación hace surgir nuevos cuestionamientos sobre la regulación del pluralismo religioso contemporáneo, sobre todo que la secularización de las sociedades reforzó paradójicamente las formas más comprometidas de lo religioso. La gestión de la libertad

religiosa frente a los grupos radicales o extremistas se volvió central y pone en evidencia lo que está en juego que dista mucho de ser solamente teórico. Afectan tanto al tipo de concepción, más o menos liberal, de la libertad de religión adoptada, el tratamiento de las minorías y la elección de valores comunes que deben protegerse. Nuestra observación se basa en el análisis de la regulación del pluralismo religioso en Canadá y se basa en algunos ejemplos que ilustran lo que está en juego. Nuestra reflexión se extiende también a otros países en la medida en que las cuestiones planteadas sobrepasan el marco estrictamente canadiense y aparecen como transnacionales.

BIBLIOGRAPHIE

- BAKHT, N. (2005), *Arbitrage, religion et droit de la famille. La privation du droit au profit des femmes*, Commission du droit du Canada, document de recherche, mars, disponible sur <http://www.lcc.gc.ca/research_project/bakht_main-fr.asp>.
- BAUBÉROT, J. (2005), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil.
- BAUBÉROT, J. et M. MILOT (2002), « La "question des sectes". Dérégulation institutionnelle ou singularité française? Mise en débat », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 118, avril-juin, p. 29-44.
- BERGER, P.L. et T. LUCKMANN (1967), « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 23, janvier-juin, p. 117-127.
- BEYER, P. (2005), « Transformations et pluralisme: les données des recensements de 1981 à 2005 », in S. Lefebvre (2005) (dir.) *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 12-40.
- BIBBY, R.W. (1990), « La religion à la carte au Québec: une analyse de tendance », *Sociologie et Sociétés*, Vol. XXII, n° 2, octobre, p. 133-144.
- BILGE, S. (2005), « La 'différence culturelle' et le traitement au pénal de la violence à l'endroit des femmes minoritaires: quelques exemples canadiens », *Le Journal international de victimologie*, Année 3, n° 3, avril.
- BISSOONDATH, N. (1995), *Le marché aux illusions: la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal-Liber.
- BOSSET, P. (2005), *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, février.
- BOSSET, P. (2000), « Le foulard islamique et l'égalité des sexes: réflexion sur le discours juridique international en France et au Québec », in M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et D. Villeneuve (dir.), *Citoyenneté et droits fondamentaux: une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal, Thémis, p. 303-321.
- BROMLEY, D.G. et J.G. MELTON (dir.) (2002), *Cults, Religion and Violence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CAMPOS, E. (2005), « La régulation des sectes en France. Théorie et pratique », communication présentée au Colloque Montaigne sur la laïcité, Université de Bordeaux III, 27 octobre.
- CAMPOS, E. (2004a), *Les Doukhobors. Les Lutteurs de l'esprit*, ERTA, disponible sur <<http://www.erta-tcrg.org/doukhoborsintro.htm>>.
- CAMPOS, E. (2004 b), « Les sectes », *Dictionnaire de sciences criminelles*, Paris, Dalloz.
- CAMPOS, E. (2001), « Le droit pénal français et la question des « sectes »: quelques réflexions autour d'une controverse », in J. Duhaime et St-Arnaud, G-R (dir.): *La peur des sectes*, Montréal, Fides, p. 177-200.
- CARENS, J. (1996), « Immigration et démocratie libérale », in F. Gagnon, M. McAndrew et M. Pagé (dir.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montréal et Paris, L'Harmattan.
- CHAMPION, M. et M. COHEN (dir.) (1999), *Sectes et démocratie*, Paris, Le Seuil.
- COLEMAN, J. (1992), « Le phénomène global du fondamentalisme. Perspectives sociologiques », *Concilium. Revue internationale de théologie*, n° 241, p. 51-62.

- CÔTÉ, P. (2003), « Autorité publique, pluralisation et authentification religieuse en modernité tardive », *Archives de sciences sociales des religions*, 2003, n° 121 (janvier-mars), p. 19-39.
- CÔTÉ, P. (2002), « Kirpan, érouf, hidjab... et après? », entretien donné au *Journal du Barreau*, 1^{er} juillet 2002, vol. 34, n° 12.
- DAVIE, G. et D. HERVIEU-LÉGER (dir.) (1996), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.
- FARROW, C. (2005), « À quel sécularisme nous vouer? », in S. Lefebvre (2005) (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 329-354.
- FBI (1999), *Project Meggido*, Disponible sur <<http://www.fbi.gov/library/meggido/publicmeggido.pdf>>.
- FRÉGOSI, F. et J.-P. WILLAIME (dir.) (2001), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Paris, Labor et Fides.
- GEOFFROY, M. et J.-G. VAILLANCOURT (2005), « Typologies et théorie sociologique de l'organisation religieuse au 20^e siècle. De l'institution au mouvement social », in L. Guay et al. (dir.), *Mouvements sociaux et changements institutionnels. L'action collective à l'ère de la mondialisation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 357-376.
- GEOFFROY, M. et J.-G. VAILLANCOURT (2001), « Les groupes catholiques intégristes. Un danger pour les institutions sociales? », in Duhaime, J. et G.R. St-Arnaud (dir.), *La peur des sectes*, Montréal, Fides, p. 127-141.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2001), *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calman-Lévy.
- HOFFMAN, B. (1999), *La mécanique terroriste*, Paris, Calman-Lévy.
- HOLT, S. (1964), *Terror in the Name of God. The story of the Sons of Freedom Doukhobors*, Toronto, McClelland and Stewart Limited.
- HOULE, F. (1999), « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 2, automne 1999, p. 101-123.
- HUNTINGTON, S.P. (2005), *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob.
- HUNTINGTON, S.P. (1997), *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- HUSBACK, A. (1997), « Apocalypse When? The Global Threat of Religious Cults », *Conflict Studies*, n° 300, p. 1-23.
- JURGENSMEYER, M. (2003), *Au nom de Dieu, ils tuent!*, Paris, Autrement.
- KELLET, A. (1995), « Terrorism in Canada, 1960-1992 », in *Violence in Canada. Sociopolitical Perspectives*, Ross, J.I. (éd.), Oxford University Press, Canada, p. 284-312.
- KYMLICKA, W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal [(1995) : *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press].
- KEPPEL, G. (2004), *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Paris, Gallimard.
- LARSSON, J.P. (2004), *Understanding Religious Violence*, London, Ashgate.
- LAVALÉE, G. (1993), *L'alliance de la brebis*, Chicoutimi, Éditions J.C.L. Inc.
- LEFEBVRE, S. (dir.) (2005), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- LUCA, N. (2004), « Is There a Unique French Policy of Cults? A European Perspective », in *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, Richardson, J. T. (éd.), New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, p. 53-72.
- LUCA, N. (2003), « De la régulation étatique du religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 122, avril-juin 2003, p. 31-37.
- MCLAREN, J. (1995), « Creating "Slaves of Satan" or "New Canadians"? The Law, Education, and the Socialization of Doukhorbor Children, 1911-1935 », *Essay in the History of Canadian Law*, VI, p. 352-385, Toronto: KTP VI, Foster & Mc Larren (éd.).
- MCLURE, J. (2005), « Entre le culturel et le civique: les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », *Cités*, n° 23, Paris, Presses Universitaires de France.
- MARCHAND, B. (1999), *La police et les sectes au Québec*, mémoire de maîtrise, École de criminologie, Montréal, Université de Montréal.

- MAYER, J-F. (2005), « Réflexions: faut-il interdire le Hizb ut-Tahrir? », *Terrorisme.net*, 11 août 2005; disponible sur <http://www.terrorisme.net/p/article_175.shtml>.
- MEYER, J. (2002), « De la violence à la religion: aller retour », *Social Compass*, vol. 49(2), p. 203-202.
- MILOT, M. (2002), *La laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*, Belgique, Éditions Brepols, Turnhout.
- MOISAN, M. (1997), *Diversité culturelle et religieuse: recherche sur les enjeux pour les femmes*, Conseil du statut de la femme, Québec, Gouvernement du Québec.
- MOLTMAN, J. (1992), « Fondamentalisme et modernité », *Concilium. Revue internationale de théologie*, n° 241, p. 51-62.
- NADEAU, A-R. (2005), « Mariage et polygamie », *Le Devoir*, édition du 25 janvier 2005.
- PAGE, E. (1999), « Sectes religieuses et sectes politiques », in *Sectes et démocratie*, Champion, M. et M. Cohen (dir.), Paris, Le Seuil.
- PENA-RUIZ, H. (2005), *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Paris, Gallimard.
- RAWLS, J. (1995), *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- RIGAL-CELLARD, B. (dir.) (2005), *Missions extrêmes en Amérique du Nord. Des jésuites à Raël*, Bordeaux, Pleine Page Éditeur.
- RICHARDSON, J.T. (2004), *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- ROCHER, G. (1973), « Les ambiguïtés d'un Canada bilingue et multiculturel », in *Le Québec en mutation*, Montréal, Hurtubise, p. 117-126.
- ROLLAND, P. (2001), « La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 121 (janvier mars), p. 149-166.
- ROSS, J. I. (1988), « Attributes of Domestic Political Terrorism in Canada, 1960-1985 ». *Terrorism*, 1988; n° 11, p. 213-233.
- ROY, O. (2002), *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil.
- SCHNAPPER, D. (2002), *La communauté providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard.
- SERVICE CANADIEN DU RENSEIGNEMENT DE SECURITÉ (1999), *Mouvements religieux eschatologiques*, disponible sur <<http://www.csis-scrs.gc.ca/eng/miscdocs/20003e.html>>.
- TAYLOR, C. (1994), *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf.
- TORRANCE, J. M. (1995), « The Responses of Democratic Governments to Violence », dans *Violence in Canada. Sociopolitical Perspectives*, Ross, J.I. (éd.), Toronto, Oxford University Press.
- VAILLANCOURT, J-G. (2006), « L'extrémisme religieux », *R.N.D.*, vol. 104, n° 4, p. 16-26.
- WELLMAN JR., J. K. et K. TOKUNO (2004), « Is Religious Violence Inevitable? » *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, n° 3, p. 291-296.
- WILLAIME, J-P. (1996), « Laïcité et religion en France », in *Identités religieuses en Europe*, Davie, G. et D. Hervieu-Léger (dir.), Paris, La Découverte, p. 153-171.
- WIEVIORKA, M. (dir.) (1996), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.
- WOEHLING, J. (1998), « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société canadienne à la diversité religieuse », *Revue de droit de McGill*, vol. 43 (1998), p. 325-401.
- WOLF, M. (1992), « Le défi du fondamentalisme protestant », *Concilium. Revue Internationale de théologie*, n° 241, p. 51-62.
- WOODCOCK, G. et I. AVAKUMOVIC (1977), *The Doukhobors*, The Carleton Library n° 108, Carleton Library, Toronto, McLellan and Stewart Limited (1^{re} édition: 1968).
- YERBURY, J. C. et C.T. GRIFFITHS (1991), « Minorities, Crime, and the Law », in *Canadian Criminology. Perspectives on Crime and Criminality*, Jackson, M.A. et C.T. Griffith (ed.), Toronto, HBJ, Canada, p. 315-346.
- ZYLBERBERG, J. et P. CÔTÉ (1996), « Étatisation de la religion, dissémination du croire », in L. Voyé (dir.), *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux*, Bruxelles, De Boeck, p. 115-131.