

## Liberté de religion et laïcité au Canada : analyse des discours légaux eu égard au cas du kirpan sikh dans les écoles publiques québécoises

*Marie-Ève MELANSON\**

---

**Résumé :** Cet article présente deux approches différentes d'encadrement de la liberté de religion et d'application du principe de laïcité au Canada, à partir de l'analyse des argumentaires légaux exposés à la Cour suprême du Canada lors du procès sur le port du kirpan sikh dans les écoles publiques québécoises (2006). Le but est de souligner l'existence d'un dilemme, en ce qui concerne la régulation du religieux au pays, opposant liberté de religion et intérêt public. La première partie dresse le portrait du contexte social et politique ayant conduit aux débats entourant le port du kirpan dans les écoles. La seconde cerne l'importance des symboles religieux pour les sikhs orthodoxes et la troisième présente une analyse des argumentaires des parties défenderesse et demanderesse. Cette dernière nous permet de montrer les divergences dans les approches en conflit. La première approche, objective, accorde une importance prépondérante au caractère social de la religion, alors que la seconde, subjective, accorde une importance prépondérante au caractère personnel de la religion. Finalement, la quatrième partie analyse le jugement rendu par la Cour suprême et vise à montrer qu'un accommodement à l'égard du port du kirpan est indispensable pour assurer le droit à l'éducation publique.

**Mots clés :** kirpan, école publique, laïcité, liberté de religion, accommodement raisonnable, Cour suprême du Canada

---

---

\* Marie-Ève Melanson est doctorante en sciences des religions (*Religious Studies*) à l'Université McGill, Montréal.

En 2006, la Cour suprême du Canada autorise Gurbaj Singh Multani, un jeune de confession sikhe fréquentant une école primaire publique de LaSalle, en banlieue de Montréal, à porter son *kirpan*, une petite dague décorative portée près de la ceinture par les sikhs orthodoxes, à l'école publique. Ce jugement est d'une grande importance pour les membres de la communauté sikhe québécoise dont les enfants arborent le kirpan et fréquentent ou désirent fréquenter l'école publique. Car pour les sikhs orthodoxes, il est fondamental de porter ce symbole religieux sur soi en tout temps. Une restriction à l'égard du port du kirpan aurait pu avoir deux conséquences, soit 1) forcer certains sikhs à ne pas fréquenter le réseau d'éducation public québécois, soit 2) faire entrave à l'une de leurs croyances religieuses fondamentales.

Dans cet article, nous étudions les argumentaires légaux exposés à la Cour suprême du Canada eu égard au port du kirpan dans les écoles publiques du Québec. Ce litige qui, à l'aube d'une grande polémique relative aux pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, a causé moult débats dans la province jette un éclairage fort intéressant sur les différentes interprétations de la liberté de religion et de la laïcité au pays. L'analyse des argumentaires qui sous-tendent les discours légaux en faveur et en défaveur d'un accommodement religieux à l'égard du port du kirpan sikh dans les écoles publiques permet de cerner deux discours types relatifs à la liberté de religion et à la laïcité qui, selon nous, sont à la source d'un désaccord québécois sur la gestion du fait pluraliste et qui témoignent de l'existence d'un dilemme, en ce qui concerne la régulation du religieux au pays, opposant liberté de religion et intérêt public.

L'objectif de cet article est de discuter ces deux approches différentes d'encadrement de la liberté de religion et d'application du principe de laïcité au Canada. Nous verrons que l'interprétation de la liberté de religion et de la laïcité des opposants au kirpan dans les écoles publiques est « objective », c'est-à-dire qu'elle accorde une importance prépondérante au caractère « social » de la religion. Comprise dans son rapport social, cette approche cherche davantage à évaluer si les effets bénéfiques d'une mesure sont proportionnels à ses effets restrictifs plutôt qu'à limiter l'atteinte à la liberté de religion par le biais d'un accommodement. La liberté religieuse est subordonnée ici à l'intérêt public. L'interprétation de la liberté de religion et de la laïcité qui est prônée par la partie demanderesse en

faveur du port du kirpan est quant à elle « subjective », c'est-à-dire qu'elle accorde une importance prépondérante au caractère « personnel » de la religion. L'État est dès lors perçu comme n'ayant aucune compétence théologique, ce qui a pour conséquence de refuser aux juges le droit de se faire l'arbitre des croyances de chacun. Il importe donc ici d'établir la *sincérité* de la croyance en cause avant de la confronter aux limites pouvant lui être imposées par l'existence d'autres impératifs légaux.

Dans une première partie, nous dressons le portrait du contexte social et politique entourant le débat sur le port du kirpan sikh dans les écoles publiques et, plus largement, concernant les débats relatifs aux pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles au Québec. Dans une seconde partie, nous entreprenons de définir le sens que revêt le kirpan pour les sikhs. Cette courte section nous paraît particulièrement importante, puisqu'elle permet de nous familiariser avec les raisons intrinsèques menant les sikhs à juger important d'arborer certains symboles religieux, dont le kirpan. La troisième section est dédiée à l'analyse détaillée des argumentaires des parties défenderesse (la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys) et demanderesse (la famille de Gurbaj Singh Multani) en ce qui a trait au port du kirpan à l'école. En nous intéressant aux arguments des deux parties, nous relevons les divergences dans les conceptions de la liberté de religion et de la laïcité étant à la source du désaccord. Finalement, nous montrons que la Cour suprême adopte une approche subjective de la liberté de religion et de la laïcité, en affirmant que la prohibition totale du kirpan serait une mesure excessive, puisqu'il existe des « moyens [d'atteindre l'objectif législatif] qui soient moins attentatoires aux droits [relatifs à la liberté religieuse] »<sup>1</sup>. Cette décision est d'une haute importance pour les sikhs arborant le kirpan, leur assurant le droit à l'éducation publique.

### **Contexte social et politique**

De 2007 à 2008 s'est tenue au Québec la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, que l'on connaît mieux dans la province sous

---

<sup>1</sup> *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256, par. 53.

le nom de Commission Bouchard-Taylor. Cette commission, largement médiatisée, a provoqué de vifs débats qui ont conduit plusieurs Québécois à qualifier cette période de « crise des accommodements raisonnables ». Il semblerait en effet que l'accommodement religieux pose un problème particulier pour certains Québécois francophones qui, s'identifiant eux-mêmes comme une minorité au sein du Canada, acceptent difficilement d'accommoder à leur tour d'autres groupes minoritaires. C'est du moins ce que les coprésidents de la Commission ont soulevé dans leur rapport final :

La « vague » des accommodements [...] au Québec donne l'impression d'un face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder. Les membres de la majorité ethnoculturelle craignent d'être submergés par des minorités elles-mêmes fragiles et inquiètes de leur avenir. La conjonction de ces deux inquiétudes n'est évidemment pas de nature à favoriser l'intégration dans l'égalité et la réciprocité.

Nous pouvons en conclure que les Québécois d'ascendance canadienne-française ne sont pas encore bien à l'aise avec le cumul de leurs deux statuts (majoritaires au Québec, minoritaires au Canada et en Amérique). (Bouchard et Taylor, 2008 : 18.)

Afin de remédier à ce « malaise identitaire » et d'assurer son avenir comme minorité ethnoculturelle au sein du Canada, le Québec adopte une politique de gestion du fait pluraliste qui se différencie quelque peu du multiculturalisme libéral prôné par le gouvernement canadien (Taylor, 2012). Cette approche, dite « interculturelle », mise entre autres sur le partage de valeurs communes pour assurer une plus grande cohésion sociale<sup>2</sup>.

Par « fait pluraliste », nous entendons la reconnaissance de la légitimité et de l'égalité morale de diverses idées concernant la « vie bonne » au sein d'une même société (Koussens, 2009 : 202). De manière générale, au Canada, l'encadrement du fait pluraliste passe par la préservation de l'autonomie morale des individus, c'est-à-dire par la mise en place de moyens concrets pour permettre la coexistence de diverses cultures au sein de la société (De Briey,

---

<sup>2</sup> La distinction entre ces deux approches est contestée par certains auteurs (De Briey, 2013 : 89), qui jugent que celles-ci sont très similaires dans les faits.

2013 : 94). De ce fait, la législation canadienne favorise l'accommodement raisonnable comme principe juridique permettant de protéger les minorités contre la « tyrannie de la majorité » (Geoffroy, 2007 ; cf. Kymlicka, 1995).

Du point de vue juridique, la politique interculturelle québécoise reste très similaire à celle du multiculturalisme canadien, et le principe d'accommodement raisonnable – au sujet duquel nous développerons sous peu – est au fondement des deux législations, provinciale et fédérale (Bosset, 2009 : 205). Ce qui distingue le modèle interculturel québécois est surtout l'inclusion de « la notion de “culture publique commune” dans son contrat moral à l'immigration » (Tremblay, 2009 : 404), selon la politique du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) du Québec de 1991. Cette approche cherche ainsi à promouvoir la construction d'une identité collective émanant de la tradition nationale. L'intégration à la culture collective est jugée primordiale (on parle de « convergence culturelle ») et passe en grande partie, dans le contexte québécois, par l'apprentissage de la langue française (Bouchard, 2011 : 401).

Tout de même, l'accommodement raisonnable demeure fondamental pour assurer l'accès à l'égalité de tous les habitants de la province, et l'approche interculturelle s'inscrit dans un cadre législatif plus large, incluant le respect des droits de la personne fondamentaux, notamment les droits à l'égalité, à la liberté de conscience et à la liberté de religion. Conséquemment, au niveau de l'établissement scolaire, Tremblay (2009 : 401) soutient que les balises juridiques des politiques gouvernementales du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) (1991) et du ministère de l'Éducation du Québec (1998) contraignent les institutions d'enseignement à « procéder à des ajustements ponctuels pour réconcilier les attentes des parents avec les normes scolaires, selon l'ampleur des revendications et leurs répercussions sur l'enfant ». Un dialogue visant des mesures d'accommodement qui soient raisonnables doit donc être possible. Avant de développer plus amplement ce principe juridique fondamental, rappelons le fil des événements ayant mené au débat sur le port du kirpan sikh dans les écoles publiques québécoises devant la Cour suprême du Canada.

### **Le port du kirpan et l'affaire *Multani***

En 2001, Gurbaj Singh Multani, un jeune sikh orthodoxe de douze ans, fréquente une école primaire francophone de la région de Montréal lorsqu'il laisse accidentellement tomber son kirpan – symbole religieux que certains sikhs orthodoxes portent sur eux en tout temps – dans la cour de son école. À la suite de cet événement, la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys (M.-B.) demande à la famille Multani que Gurbaj Singh Multani scelle son kirpan dans ses vêtements afin de le sécuriser. Alors que la famille Multani accepte cette condition, le conseil d'établissement de l'école refuse l'entente et rétorque qu'un tel accommodement ne serait pas conforme au code de vie de l'école, qui interdit le port d'armes. Plus d'un an plus tard, une autre instance, le conseil des commissaires, vient appuyer le conseil d'établissement de l'école. On précise alors qu'un « kirpan symbolique » (sous la forme d'un pendentif, par exemple) pourrait être porté, mais que le « véritable kirpan », c'est-à-dire celui qui avait été échappé dans la cour de l'école, ne serait pas toléré.

Quelques mois après cette décision, la Cour supérieure du Québec se prononce contre la décision du conseil des commissaires et autorise le port du kirpan si les cinq conditions suivantes sont respectées en tout temps :

- que le kirpan soit porté sous les vêtements ;
- que le fourreau dans lequel le kirpan se trouve ne soit pas en métal mais en bois, de façon à ce qu'il perde son aspect contondant ;
- que le kirpan soit placé dans son fourreau, enveloppé et cousu d'une façon sécuritaire dans une étoffe solide et que le tout soit cousu au guthra<sup>3</sup> ;
- que le personnel de l'école puisse vérifier, de façon raisonnable, que les conditions imposées ci-dessus sont respectées ;
- que le requérant ne puisse en aucun temps se départir de son kirpan et que la disparition de ce dernier soit rapportée aux autorités de l'école immédiatement<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ganse qui retient le kirpan.

<sup>4</sup> *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2002 QCCS, 17 mai 2002, no 500-05-071462-020 (SOQUIJ, 2002).

La saga ne prend toutefois pas fin à ce moment puisqu'en 2004 la Cour d'appel du Québec porte la cause à la Cour suprême du Canada. C'est seulement en 2006 que le jugement final est rendu, autorisant Gurbaj Singh Multani à porter son kirpan à l'école si les conditions de sécurité préalablement fixées par la Cour supérieure du Québec sont respectées (Karmis, 2007 : 139–140). Cette décision est loin de laisser bon nombre de Québécois insensibles : en effet, elle provoque un véritable tollé dans les médias, soulevé par les limites des accommodements raisonnables et, plus particulièrement, sur les limites des accommodements religieux. Cette décision survient d'ailleurs au moment même où plusieurs autres débats relatifs aux accommodements religieux font l'objet de décisions juridiques ou suscitent simplement la polémique en raison de leur forte médiatisation (Potvin, 2008 : 246). Dans la foulée de ces nombreuses controverses relatives aux accommodements religieux<sup>5</sup>, la commission Bouchard-Taylor est mise sur pied en 2007 dans le but d'amener des pistes de réflexion sur ce sujet particulièrement délicat.

Les débats autour des accommodements reliés aux différences culturelles révèlent des différences majeures dans les conceptions de la laïcité et de la liberté de religion des Québécois. Le cas du kirpan est exemplaire à ce sujet. Il témoigne des nombreuses problématiques religio-légales émergentes ; et bien que le kirpan ait été autorisé à l'école par la Cour suprême en 2006, le débat l'entourant est loin d'être chose du passé – nous pensons notamment aux récents débats (en 2013) entourant le projet de loi no 60 visant à

---

<sup>5</sup> Nous pensons notamment à la décision du YMCA du Parc, situé dans le quartier Outremont à Montréal, d'installer des fenêtres givrées pour accommoder la communauté juive orthodoxe, dont une école est située en face des salles d'entraînement du centre communautaire. Bien que la communauté juive ait assumé les coûts des travaux, le YMCA est revenu sur sa décision un an plus tard à la demande des usagers du lieu, et a réinstallé des fenêtres claires (Bouchard et Taylor, 2008 : 53). La controverse du « code de vie » d'Hérouxville, dans la région de la Mauricie, constitue un autre exemple : ce code, qui s'adresse directement aux immigrants, leur demande d'adopter les traditions de la région (Bouchard et Taylor, 2008 : 56). Plus d'une trentaine de telles controverses, ayant eu lieu entre 2006 et 2007 au Québec, sont recensées dans le rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles de Bouchard et Taylor (2008), et l'affaire *Multani* y est présentée comme le point d'origine de cette « période d'ébullition » marquée par une omniprésence de la couverture médiatique relativement aux accommodements religieux.

interdire le port de symboles religieux ostentatoires (et de couvre-chefs) aux membres du personnel des organismes publics.

De plus, alors que le Québec défend une politique interculturelle qui privilégie l'apprentissage du français comme moyen d'intégration des membres des différentes communautés culturelles à la société d'accueil, il semble important de souligner que le refus d'une partie de la population québécoise et de la Commission scolaire M.-B. d'accommoder les membres de la communauté sikhe portant le kirpan pour des raisons de sécurité risque, paradoxalement, de nuire à l'intégration de cette population, notamment en restreignant son accès au réseau d'éducation public francophone<sup>6</sup>.

Dans le but de mettre en lumière les principales conceptions de la laïcité et de la liberté de religion qui sont impliquées dans les débats légaux entourant le port du kirpan dans les écoles québécoises, nous nous devons de répondre à la question suivante : quelle est la place et l'importance de l'accommodement religieux dans la législation au Canada ? Selon la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, l'« accommodement raisonnable est un moyen utilisé pour faire cesser une situation de discrimination fondée sur le handicap, la religion, l'âge ou tout autre motif interdit par la Charte » (CDPDJ, 2016). Il s'agit d'une obligation visant l'égalité d'inclusion de tous les individus dans la sphère sociale. Ainsi, l'accommodement raisonnable consiste à prendre une mesure supplémentaire ou exceptionnelle afin d'*assurer les droits fondamentaux* de chaque individu.

Il y a toutefois certaines limites à l'obligation d'accommodement raisonnable, notamment lorsque l'accommodement demandé crée « une atteinte importante à la sécurité ou aux droits d'autrui » (CDPDJ, 2016). Dans une telle éventualité, l'accommodement est jugé déraisonnable et n'est pas accordé. C'est d'ailleurs cette crainte que la Commission scolaire M.-B. a émise au sujet du kirpan devant la Cour suprême.

De cette façon, les accommodements permettent à l'État de maintenir une neutralité « positive » ou « bienveillante » à l'égard

---

<sup>6</sup> Au cours du procès, Gurbaj Singh Multani et sa famille ont été la cible d'insultes de la part de parents d'enfants fréquentant l'école en question. La famille Singh Multani a donc choisi d'inscrire Gurbaj à une école secondaire privée et anglophone l'année suivante, puisque celle-ci ne s'opposait pas au port du kirpan.



des minorités – c'est-à-dire une neutralité qui garantit aux individus défavorisés, par rapport à la majorité, que des moyens concrets seront entrepris pour qu'ils puissent jouir d'une égalité sociale. Les accommodements protègent les droits fondamentaux (ou les « principes universaux ») établis dans le but que chaque individu obtienne les mêmes chances.

Quant au principe d'accommodement *religieux*, il représente, selon Bosset et Eid (2006 : 9), un moyen essentiel pour « atténuer, dans un souci de justice sociale, le déséquilibre inévitable entre les cultures issues de l'immigration et de la culture majoritaire ». Au Canada, ce principe constitue le moyen privilégié pour atteindre et maintenir la laïcité de l'État<sup>7</sup>. Milot (2009 : 61–62), qui s'est intéressée aux différents modèles de laïcité, décrit cette dernière comme :

[...] un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve, conformément à une volonté d'égalité justice pour tous, garantie par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la « vie bonne » (selon l'expression de John Rawls) qui coexistent dans la société.

Tout en mettant de l'avant la nécessité de la neutralité de l'État vis-à-vis les « différentes conceptions de la “vie bonne” », cette vision de la laïcité nous permet de mieux comprendre l'importance des accommodements raisonnables en faisant appel de la notion fondamentale « d'égalité justice pour tous ». Ainsi, selon Milot (2011a), l'égalité et la *liberté de conscience* sont les deux finalités

---

<sup>7</sup> Notons que selon une étude québécoise (Eid, 2009) menée de 2000 à 2006, une minorité (34 %) des plaintes relatives à la discrimination religieuse déposées à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse constituent une demande d'accommodement religieux. De plus, cette même étude conclut qu'il n'est pas possible d'établir une corrélation entre les groupes « affichant les taux les plus élevés de religiosité au Canada et au Québec » (où les sikhs se classent au premier rang) et les demandes d'accommodement religieux (*ibid.* : 317–319). En d'autres termes, les demandes d'accommodement religieux ne sont pas courantes et ne sont faites que par « une minorité atypique parmi les plus fervents pratiquants [d'une] communauté » (*ibid.* : 320). De telles demandes sont toutefois largement rapportées par les médias québécois (qu'elles fassent ou non l'objet de débats juridiques), ce qui contribue à alimenter l'impression qu'elles sont relativement courantes et communes. En effet, selon Potvin (2008 : 245), les médias ont contribué à la construction d'une vision négative de l'altérité, « souvent impressionniste ou fautive ».

visées par la laïcité. Les moyens entrepris pour y parvenir sont la *neutralité* et la *séparation de l'État et de la religion*. Ensemble, ces quatre éléments constituent les principes fondamentaux de la laïcité. C'est en observant si les finalités sont véritablement atteintes qu'il est possible d'évaluer l'effectivité d'un type de laïcité. Dans ce contexte, les accommodements raisonnables constituent un moyen de conserver une neutralité positive de l'État (c'est-à-dire qui entreprend de favoriser concrètement les individus défavorisés) ayant pour finalité l'égalité et la liberté de religion pour tous les citoyens.

Cette conception de la laïcité élaborée par Milot nous apparaît particulièrement utile à l'analyse des discours entourant le cas du kirpan. En étudiant les différents moyens mis en place pour assurer la laïcité et en observant les impacts de ceux-ci, Milot dresse une typologie de différents « idéaltypes » de laïcité. Ces idéaltypes nous permettront d'insister sur les traits distinctifs des diverses façons de réguler l'expression religieuse dans le but de comparer ces dernières.

### **Sikhisme et symboles religieux**

Il nous semble essentiel, avant d'entamer une présentation et une analyse des arguments en faveur et en défaveur du port du kirpan dans les écoles et pour mieux comprendre l'enjeu en question, de cerner les raisons précises motivant certains hommes et certaines femmes de religion sikhe à arborer un kirpan, puisque le sikhisme demeure une religion relativement méconnue en Amérique du Nord, bien que visible dans l'espace public<sup>8</sup>.

Dans la grande région de Montréal – où résident pratiquement tous les sikhs du Québec –, on ne dénombre que 2 % de la population sikhe du Canada. Selon l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011, seules 9 205 personnes de religion sikhe sont établies à Montréal et ses environs, alors que l'on recense un total de 454 965 sikhs au Canada. Vancouver et Toronto sont les principales régions d'accueil des communautés sikhes canadiennes : ces zones métropolitaines comptaient respectivement 155 945 et 159 905 sikhs

---

<sup>8</sup> À la suite des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, de nombreux sikhs portant le turban et la barbe ont été victimes de discrimination puisqu'on les identifiait comme des membres du groupe Al-Qaïda et les traitait comme les responsables du sinistre (Matringe, 2008 : 266).

en 2011 (Statistique Canada, 2014). Plus de 1,5 million de sikhs sont établis dans des pays aussi variés que l'Italie, les États-Unis, le Sri Lanka, la Malaisie et le Kenya, ainsi qu'au Royaume-Uni (Matringe, 2008 : 263).

Les premiers sikhs s'établissent au Canada au tout début des années 1900, en Colombie-Britannique. Le premier temple sikh, un *gurdwara*, est inauguré à Vancouver en 1908. Cinq autres gurdwaras le seront aussi dans la province dans les années 1920 (Buchignani et Jakobsh, 2014).

La vaste majorité des sikhs issus de l'immigration provient de l'État du Panjab (ou *Pendjab*) en Inde<sup>9</sup>. Il s'agit du seul État où ceux-ci sont majoritaires, y représentant près de 60 % de la population (Matringe, 2008 : 25). Dans les dernières décennies, des conflits souvent violents entre le gouvernement indien et les sikhs ont été la cause de l'émigration de nombreux membres de cette communauté<sup>10</sup>. Ainsi, entre 1991 et 2001, la population sikhe du Québec a pratiquement doublé : elle passe de 4 525 à 8 220 personnes (Castel, 2007). Au Canada, le phénomène est similaire.

Les sikhs constituent aujourd'hui le plus important groupe ethnique au Canada en provenance d'Asie du Sud (Buchignani et Jakobsh, 2014). Par exemple, lors des dernières élections fédérales en 2015, quatre sikhs ont été nommés pour siéger au Conseil des ministres du Canada et vingt sont élus comme députés au Parlement. Le panjabi, langue des sikhs, est dès lors la langue non officielle la plus parlée au parlement, mais également l'une des langues non officielles les plus parlées au Canada (Tharoor, 2015).

Au Québec, les premières familles sikhes se sont installées plus récemment, soit en 1952. On retrouve aujourd'hui cinq gurdwaras

---

<sup>9</sup> Cet État, tel que nous le connaissons aujourd'hui, a été constitué en 1966, suite à de nombreuses revendications sikhes pour la constitution d'un État sikh. N'ayant jamais cédé à ces revendications, le gouvernement de l'époque avait pris la décision de réorganiser cette partie du nord-est de l'Inde sur une base linguistique plutôt que religieuse. On y avait alors créé les États de l'Haryana et de l'Himachal Pradesh, où la langue parlée est majoritairement l'hindi, et l'État du Panjab, où l'on parle majoritairement le panjabi, principale langue des sikhs (Matringe, 2008 : 240).

<sup>10</sup> Nous pensons notamment à l'opération *Blue Star* de 1984. L'armée indienne entre alors dans le Temple d'Or (le lieu de culte ayant la plus grande importance pour les sikhs) dans le but d'y abattre les membres du groupe rebelle sikh Akali Dal qui militaient pour l'indépendance. Une violente répression politique persiste au Panjab jusque dans les années 1990.

dans la province. Les premiers sont établis dans d'anciennes églises, d'abord à Lachine en 1971, puis à Pointe-Saint-Charles en 1985 (Société d'histoire de Pointe-Saint-Charles, 2015). Le gurdwara de Pointe-Saint-Charles est toujours ouvert, alors que celui de Lachine est déménagé à LaSalle en 2001. Dans les années 1990, l'arrivée plus massive de sikhs permet à la communauté d'amasser suffisamment de fonds pour entamer la construction de gurdwaras à l'image de ceux du Panjab. Ainsi, au début des années 2000 sont inaugurés les gurdwaras Sahib Greater Montreal, à Dollard-des-Ormeaux, et Guru Nanak Darbar, à LaSalle (Castel, 2007). Il s'agit aujourd'hui des deux gurdwaras québécois accueillant le nombre le plus important de dévots.

Deux autres gurdwaras plus petits sont établis dans le quartier multiethnique Parc-Extension, à Montréal. Le premier à s'installer dans le quartier est le gurdwara Shri Guru Ravidass, inauguré en 2001 (Castel, 2007). La majorité de la communauté qui fréquente ce lieu de culte se distingue quelque peu du reste de la communauté sikhe montréalaise. En effet, les sikhs fréquentant ce gurdwara adoptent certaines pratiques qui ne s'accordent pas avec l'orthodoxie sikhe et ses membres fondateurs proviennent d'une caste dalit (anciennement dite « intouchable »), c'est-à-dire placée au plus bas de la hiérarchie sociale indienne<sup>11</sup>. Ses membres sont parfois réputés appartenir à une « secte » sikhe (Matringe, 2008 : 284).

Un second gurdwara est établi dans le quartier Parc-Extension, en 2002, où les sikhs plus orthodoxes préfèrent généralement se rassembler. Il est mis sur pied par le Gurdwara Guru Nanak Darbar de LaSalle. Ce phénomène de division des gurdwaras sur la base des préférences religieuses ou de l'appartenance à une caste est loin d'être propre à Montréal. Ce phénomène se produit dans plusieurs communautés sikhes établies au Canada et ailleurs en diaspora lorsque les membres sont assez nombreux dans une même région. Buchignani et Jakobsh (2014) affirment, en ce sens, que le nombre grandissant de sikhs au Canada a conduit à l'établissement de gurdwaras « reflétant chacun un courant religieux, social ou

---

<sup>11</sup> Notamment, cette communauté considère comme des *gurus* tous les auteurs du livre sacré des sikhs, le *Guru Granth Sahib*. Pour la majorité des sikhs, toutefois, seuls dix *gurus* humains, qui se sont succédé de 1469 à 1708, peuvent être désignés de cette façon.

politique différent, ou une caste distincte », témoignant de la diversité interne de la communauté sikhe canadienne.

Au Québec comme ailleurs, certains sikhs sont identifiables par leur kirpan, leur turban et leurs poils non coupés, alors que d'autres n'arborent aucun symbole religieux visible. S'il n'est pas nécessaire pour tous les sikhs de porter des signes religieux visibles, il n'en demeure pas moins que, pour certains, ils revêtent une force symbolique importante et intrinsèquement liée au passé de leur communauté. Précisons cet aspect. Les sikhs croient en l'existence de dix *gurus* humains qui se sont succédé de 1469 à 1708. Cette période correspond à au règne des grands empereurs moghols en Inde, qui s'étend de 1526 à 1707. Au cours de son règne, l'Empire moghol, à dominance islamique, a cherché à convertir les non-musulmans de l'Inde. Deux des dix *gurus* sikhs ont été enlevés par les Moghols et, puisqu'ils refusaient de se convertir à l'islam, ils ont été exécutés (Matringe, 2012 : 20)<sup>12</sup>.

C'est dans ce contexte que le dernier *guru* humain des sikhs a instauré l'ordre du Khalsa (qui signifie l'ordre des « Purs »). En choisissant de faire partie de cet ordre, chaque sikh devait s'engager à respecter une discipline stricte, allant de la récitation de prières quotidiennes à l'interdiction de consommer du tabac. À la suite de la cérémonie d'initiation dans le Khalsa, chaque homme et chaque femme s'engageaient à porter en tout temps cinq marques de leur appartenance à la communauté, symboles que l'on nomme aujourd'hui les « cinq K », puisque tous leurs noms commencent par la lettre *k* en panjabi, la langue des sikhs (McLeod, 1989 : 58). Dès lors, un sikh initié se doit de porter en tout temps les cinq symboles suivants : 1) *kesh* : la barbe et les cheveux non coupés (le plus souvent retenus par un turban) ; 2) *kangha* : un petit peigne porté dans les cheveux (protégé par le turban) ; 3) *kachera* : un caleçon ; 4) *kara* : un bracelet de fer ou d'acier porté au poignet droit ; 5) kirpan : une petite dague portée près de la ceinture (McLeod, 1989 : 32).

En rendant l'appartenance religieuse des sikhs de l'ordre du Khalsa évidente par le port de ces symboles, Gobind Singh, le dernier *guru*, souhaitait que les sikhs soient dorénavant toujours reconnaissables et puissent montrer publiquement leur fierté d'appartenir à cette confession religieuse, peu importe les contextes,

---

<sup>12</sup> Pour un plus ample aperçu des fondements du sikhisme, voir Fenech (2002).

aussi répressifs soient-ils. Mais plus encore, le but du Khalsa, lors de son inauguration, était « de combattre, à travers le pouvoir moghol dans le Panjab, le règne de l'injustice, de l'oppression et du mensonge » (Matringe, 2008 : 103). Selon Matringe (*ibid.* : 87), on ne visait donc pas qu'à affirmer l'identité sikhe, mais également à défendre toute personne opprimée ou abusée. Aujourd'hui, on estime que 15 % des sikhs sont initiés dans cet ordre et sont, de ce fait, considérés comme orthodoxes, bien qu'il soit tout à fait possible et même commun de suivre l'orthodoxie sikhe sans être initié dans le Khalsa<sup>13</sup> (McLeod, 2009 : xxviii). L'initiation ne peut être que le fruit de la décision libre et éclairée d'un individu. Pour cette raison, un jeune garçon ou une jeune fille désirant être initié doit attendre d'avoir atteint un certain âge (environ neuf ans<sup>14</sup>) avant de pouvoir entrer dans le Khalsa. On doit également s'assurer que celui-ci ou celle-ci comprend toutes les implications de son choix.

Parmi les cinq K, le kirpan symbolise la défense des opprimés et la défense du bien. Cette petite « dague » ou ce petit « couteau » décoratif qui se porte par-dessus ou en dessous des vêtements représente la lutte contre l'injustice, et il est lié à l'histoire de l'émergence du sikhisme en Inde. Il n'y a pas de grandeur ou de style particulier prescrit pour le kirpan. Traditionnellement, celui-ci mesure entre 17 et 23 centimètres et est placé dans un étui protecteur. Cet étui est attaché sur son porteur par une ganse (*guthra* ou *gatra*) qui fait le tour du corps, de l'épaule à la ceinture.

Pour certains sikhs, il est convenable de porter un kirpan plus petit et de ne pas l'avoir à la ceinture. Certains vont l'attacher à leur *khanga* (un petit peigne) et le porter sous leur turban. C'est principalement en contexte d'immigration que les sikhs vont adopter un kirpan plus petit, particulièrement lorsque des controverses ont lieu à l'égard du port du kirpan traditionnel (McLeod, 2009 : 117). De manière générale, les sikhs orthodoxes vont préférer porter le kirpan traditionnel à la ceinture, tel qu'il est de mise depuis l'institution du Khalsa.

---

<sup>13</sup> Les sikhs initiés sont désignés *amritdhari*. Les sikhs non initiés, qui ne se coupent pas les cheveux (*kesh*), sont désignés *keshdhari*. Ces derniers représentent une majorité au nombre indéterminée de la communauté sikhe (McLeod, 2009 : 110). Parmi eux, certains suivent l'orthodoxie sans être *amritdhari*.

<sup>14</sup> Il n'y a pas d'âge minimum prédéterminé. Il revient à chaque famille de juger à quel moment l'enfant est prêt à être initié.

La dimension symbolique du kirpan est liée à un ensemble de valeurs fondamentales, puisqu'elle rappelle d'une part que l'histoire du sikhisme est marquée par la persécution et, d'autre part, qu'il a fallu lutter de façon continue pour la préservation de l'existence de cette communauté religieuse distincte. Le kirpan est le symbole de cette lutte pour la reconnaissance.

Aujourd'hui, de nombreux sikhs qui ne sont pas initiés dans l'ordre du Khalsa et qui ne respectent pas l'orthodoxie jugent important de revêtir les cinq K (ou uniquement certains de ces symboles religieux) pour exprimer leur appartenance à la religion sikhe. Pour plusieurs, les cinq K, en plus de rappeler leur histoire, témoignent du lien qui unit leur communauté malgré sa dispersion dans le monde. Ce sont des signes religieux importants que plusieurs sikhs perçoivent comme essentiels à leur identité sociale : ils imprègnent leurs corps, leurs habitudes, leurs interactions, leurs vies spirituelles et rappellent quotidiennement leur histoire collective (McLeod, 1989 : 120–121). Ainsi, pour certains, se départir du kirpan est lourd d'implications.

### **Argumentaires : bannir ou tolérer le kirpan ?**

Maintenant que nous comprenons mieux les fondements religieux relatifs au kirpan chez les sikhs orthodoxes, nous présenterons les arguments légaux en faveur et en défaveur du port du kirpan dans les écoles qui ont été mobilisés par les avocats de la Commission scolaire M.-B. (partie défenderesse) et par les avocats de la famille Multani (partie demanderesse) lors du procès en Cour suprême. Ceci nous permettra de faire ressortir les divergences des conceptions de la liberté de religion et de la laïcité.

D'après le travail de Stoker (2007 : 831–834), la défense a fait appel à six arguments principaux dans son plaidoyer contre le port du kirpan : 1) la fonction originelle du kirpan est celle d'une arme ; 2) le kirpan est dangereux, peu importe sa connotation spirituelle ; 3) en demandant de rendre le kirpan sécuritaire en le scellant dans les vêtements, on reconnaît le danger inhérent de l'objet (tel un fusil non chargé, qui serait interdit à l'école) ; 4) le kirpan n'est pas autorisé dans les avions et les salles d'audience puisque l'on reconnaît sa nature d'arme ; 5) la perception de la violence dans les écoles publiques montréalaises est de plus en plus grande et autoriser le kirpan donnerait l'impression aux élèves qui ne sont pas sikhs

qu'un couteau est toléré à l'école et/ou qu'ils ne sont pas dans un environnement sécuritaire ; et 6) demander aux élèves non sikhs de percevoir le kirpan comme un symbole religieux plutôt que comme une arme serait leur imposer une vision religieuse sikhe alors que leur éducation est laïque.

Deux familles d'arguments se dégagent ici. Les arguments 1 à 5 concernent la *sécurité* des élèves, alors que l'argument 6 concerne la *laïcité* (séparation d'une institution étatique et de la religion). La conception de la liberté de religion mise de l'avant par la partie défenderesse reconnaît la dimension sociale et objective de l'expression religieuse et la conception de la laïcité qui est proposée se rapproche du modèle de laïcité « de foi civique » décrit par Milot (2011b : 105) qui privilégie l'adhésion aux valeurs de la majorité.

Les deux parties défendent des conceptions de la laïcité diamétralement opposées. Débutons par expliciter la conception de la liberté de religion de la défense. En voulant bannir le kirpan des écoles, on restreint inévitablement le droit à la liberté de religion. Lorsque les droits fondamentaux sont concernés, Lavoie (2015 : 4) explique :

[...] une limitation à une liberté fondamentale doit satisfaire à trois critères précis : a) Il doit y avoir un lien rationnel entre l'objectif poursuivi et le moyen de l'atteindre ; b) L'atteinte à la liberté doit être la moins attentatoire possible ; c) La justification doit satisfaire un test de proportionnalité au sens strict, soit une évaluation des valeurs en présence<sup>15</sup>.

L'argumentaire des opposants au port du kirpan à l'école gravite principalement autour du dernier critère (point C) puisqu'il ne cherche pas tant à rendre le kirpan plus sécuritaire dans le but de l'autoriser (ce qui satisferait davantage le point B), mais plutôt à démontrer que la liberté religieuse de Gurbaj Singh Multani ne devrait pas primer sur les impératifs de sécurité et de laïcité. Par cette approche, on veut prouver que l'objectif poursuivi par la Commission scolaire M.-B., c'est-à-dire assurer la sécurité des élèves sur le terrain de l'école et dispenser un enseignement laïque, doit primer sur la liberté religieuse des sikhs orthodoxes de porter le kirpan, puisque la sécurité et la laïcité sont des valeurs jugées

---

<sup>15</sup> Selon le « test de l'arrêt » R. c. *Oakes* [1986] 1 R.C.S. 103.



supérieures à la liberté de religion. C'est ainsi que l'on justifie l'atteinte à la liberté de religion du jeune sikh.

On reconnaît ainsi une *dimension sociale* à l'expression religieuse. Puisque la religion est perçue ici dans son rapport avec autrui, il importe de prendre en considération l'*intérêt public* dans le débat. L'accent est mis sur l'existence d'une « tension entre la croyance intime et l'intérêt général, notamment avec la notion d'ordre public » (Lavoie, 2015 : 5). Dans cette optique, autoriser le kirpan nuirait à l'ordre public pour des raisons matérielles (arguments 1 à 5 de la défense, concernant la sécurité) et immatérielles (principe de laïcité – argument 6). Lorsque vient le temps d'évaluer les valeurs en présence, la partie défenderesse conçoit donc qu'entraver la liberté de religion du jeune Gurbaj Singh Multani est justifiable pour des raisons sociales de sécurité et de laïcité.

On reconnaît aussi une *dimension objective* à l'expression religieuse. Selon Lavoie, cette conception de l'expression religieuse procède du raisonnement suivant : « puisque la religion est un système de croyances et de pratiques basées sur certains préceptes religieux, il faut établir un lien entre les croyances personnelles du fidèle et les préceptes de sa religion », alors « ce lien doit être objectivement identifiable » (Bastarache<sup>16</sup>, cité dans Lavoie, 2015 : 5). Puisque l'autorité religieuse sikhe reconnaît qu'il n'est pas toujours possible de porter un kirpan traditionnel et qu'elle autorise, pour cette raison, qu'un kirpan symbolique remplace le kirpan traditionnel, la partie défenderesse juge qu'il n'y a aucune raison pour que le jeune Gurbaj Singh Multani n'accepte pas de porter un kirpan symbolique.

En ce qui a trait à la laïcité, l'argumentaire de la partie défenderesse – également véhiculé par plusieurs médias – met de l'avant une conception de la laïcité « de foi civique » (Milot, 2011b : 105) qui privilégie l'adhésion aux valeurs de la majorité. Dans ce contexte, la démonstration publique d'une appartenance religieuse à un groupe minoritaire, comme par le port du kirpan, peut être jugée menaçante puisqu'elle témoigne d'une affiliation « autre » qu'au groupe majoritaire. Le port du kirpan peut donc être perçu comme un rejet des valeurs privilégiées par la majorité. Comme le souligne Milot (2011b : 107), « le passage par le droit pour faire reconnaître

---

<sup>16</sup> *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, par. 135.

sa différence est perçu souvent, dans ce cas, comme un outrage au partage des normes communes de la majorité ».

Cette conception particulière de la laïcité explique – selon nous, en partie – le fait que la demande d’accommodement raisonnable à l’égard du kirpan ait été mal reçue par de nombreux citoyens et que le jugement de la Cour suprême ait été suivi d’articles de quotidiens aux titres tels que « Du kirpan... à la charia ! »<sup>17</sup> et « Une arme à deux tranchants » (Bombardier, 2006), qui dénonçaient vivement l’accommodement accordé.

Dans le plaidoyer de la défense, l’argument mobilisé relativement à la laïcité tente de démontrer que le kirpan, bien qu’il s’agisse d’un symbole religieux pour les sikhs, a une valeur objective d’arme pour le reste de la population. Ce faisant, la défense épure toute valeur religieuse propre au kirpan, de façon à ce que l’on ne puisse plus le considérer comme un symbole religieux, mais exclusivement comme une arme dangereuse. On met ainsi à l’avant-plan la vision « laïque » de la majorité, pour laquelle le kirpan est un simple couteau, et l’on refuse, en conséquence, d’accorder une quelconque valeur à la signification qu’il a pour les sikhs. Conséquemment, il devient possible de justifier l’interdiction du kirpan à l’école par le biais de politiques scolaires prohibant le port d’armes. Selon Milot, « cette exigence d’effacement du religieux “autre” devant la norme majoritaire traduit une inquiétude quant à la nocivité présumée de la religion sur le lien politique » (2011b : 106). C’est peut-être justement cette impression de « refus » de la part de la famille Multani d’adopter les valeurs de sécurité et de laïcité partagées par la majorité québécoise qui a conduit le débat à prendre une telle ampleur au sein de la population.

Pour la Commission scolaire M.-B., le principe de laïcité est perçu comme garant des *valeurs communes québécoises* et inclut, dans ce cas, la sécurité publique et la séparation entre les institutions étatiques et les modes d’expressions de la religion. Cette conception de la laïcité est liée à la vision sociale de l’expression religieuse décrite plus tôt. En ce sens, Milot (2011b : 106) avance que :

[l’]État ou des segments de la population peuvent exiger que ceux qui adoptent des modes d’expression religieuse différents de ceux de la majorité modèrent cette expression, afin de « prouver » que leur adhésion ne les conduit pas à

---

<sup>17</sup> Dossier de *La Presse* publié les 13 et 14 mai 2006.

privilégier des valeurs différentes de celles qui fondent la vie sociale et l'unité nationale.

Pour cette raison, on ne cherche pas ici à trouver des solutions pour rendre le port du kirpan plus sécuritaire, mais on demande plutôt au jeune sikh de ne pas porter son kirpan ou d'en porter un qui soit inoffensif, puisque le kirpan demeurera toujours, pour la majorité au Québec, une arme. De plus, on ne cherche pas à faire comprendre aux étudiants non sikhs que le kirpan est un symbole religieux de cette confession pour ne pas leur « imposer une vision religieuse sikhe alors que leur éducation est laïque » (argument 6) ; on rappelle donc que les valeurs majoritaires sont celles qui doivent primer.

Du côté de la partie demanderesse, six arguments ont également été employés pour justifier le port du kirpan dans les écoles : 1) il y a une pluralité de façons de régler de tels cas de litiges religieux, mais il devrait être du ressort de la défense de justifier la restriction d'une telle limitation de la liberté de religion des sikhs puisque le Canada a « une tradition légale d'accommodement des droits religieux qui privilégie la subjectivité religieuse en mettant le fardeau de la preuve sur les organisations qui veulent restreindre les conduites religieuses » [notre traduction] (Stoker, 2007 : 828) ; 2) aucun cas de violence relié au kirpan n'a été rapporté dans un système scolaire à travers le monde ; 3) le kirpan n'est pas une arme dans le sikhisme, mais plutôt un symbole lié aux valeurs spirituelles mises de l'avant par la religion ; 4) dans les avions et les salles d'audience, où le kirpan a été interdit, il est difficile pour les personnes responsables de cerner les intentions du porteur du kirpan malgré le fait qu'il y ait consensus sur la nature non menaçante des sikhs portant le kirpan, alors que le contexte scolaire est tout autre (il existe une relation de proximité entre l'élève et l'école) ; 5) l'histoire légale du Canada en matière d'armes considère subjectivement celles-ci, et ce, en fonction des « intentions » de leur porteur ; 6) voir le kirpan comme une arme uniquement attribue une nature et une fonction objectivement dangereuses au kirpan qui ne correspondent pas à sa fonction et à sa nature dans le sikhisme, alors que l'on n'attribue pas cette nature et cette fonction à d'autres objets potentiellement dangereux que l'on retrouve dans les écoles, tels des ciseaux, des compas ou des bâtons de baseball (Stoker, 2007 : 827–830).

Une conception de la liberté de religion très différente de celle présentée précédemment est ainsi mise de l'avant par la partie

demanderesse. En effet, on y conçoit l'expression religieuse comme étant *personnelle et subjective*, c'est-à-dire que l'on reconnaît « l'intérêt qu'a un individu à vouloir exprimer ses convictions religieuses » (Lavoie, 2015 : 3). On comprend ici que les libertés fondamentales doivent être protégées par les sociétés démocratiques pour que celles-ci préservent la légitimité de leur pouvoir. Dans ce contexte, on privilégie le plus souvent l'accommodement raisonnable, qui est une façon de minimiser l'atteinte à la liberté de religion (qui constitue le point B des trois critères de limitation d'une liberté fondamentale énoncés plus tôt).

C'est justement la primauté de l'individu que le premier argument du demandeur tente de rappeler. Puisque le droit canadien a, plus récemment, favorisé une interprétation de la religion qui soit personnelle et subjective, il serait de mise de considérer le port du kirpan comme l'expression d'une conviction religieuse véritable et légitime. Ainsi, compte tenu de la définition des accommodements raisonnables de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, « les employeurs et les fournisseurs de services sont obligés de rechercher activement une solution permettant à un employé, un client ou un bénéficiaire d'exercer pleinement ses droits » (CDPDJ, 2016), à moins d'être en mesure de justifier leur refus de le faire. La tâche reviendrait donc à la Commission scolaire M.-B. de justifier convenablement son refus de tolérer le kirpan (Koussens, 2009 : 205).

Contrairement à l'approche objective de la religion qui cherche à établir un lien entre les préceptes religieux et les croyances personnelles, l'approche défendue ici tente de valider la *sincérité* de la croyance en question, sans se faire « l'arbitre des croyances en se reportant à des dogmes partagés, à l'avis des théologiens ou bien aux mœurs spirituelles prédominantes au sein d'une communauté » (Lavoie, 2015 : 3). Ainsi, en mettant l'accent sur la valeur spirituelle et non offensive du kirpan pour les sikhs – malgré sa forme de couteau qui peut sembler menaçante pour les non-sikhs (arguments 3 et 6) – et sur le fait qu'aucun cas de violence relié au kirpan n'a été rapporté dans les écoles (argument 2), on arrive à faire la démonstration (le plus « concrètement » possible) de la sincérité de la croyance de Gurbaj Singh Multani : de toute évidence, le kirpan n'est pas employé par la communauté sikhe comme une arme.

Selon la typologie de Milot, la conception de la laïcité des défenseurs du kirpan en est une laïcité « de reconnaissance », c'est-

à-dire qui reconnaît et protège l'autonomie morale de chaque individu. Ce type de laïcité met l'accent sur les finalités de cette dernière. En ce sens, la justice sociale (l'égalité) et le respect des choix individuels (la liberté de conscience) sont des principes fondamentaux du droit canadien. Toutes les conceptions de la « vie bonne » qui ne nuisent pas à l'ordre public doivent, conséquemment, obtenir la même protection de l'État. Ainsi, l'État est dans l'obligation d'adopter des moyens qui concrétisent l'égalité et la liberté de conscience – par exemple, les accommodements raisonnables et, dans le cas débattu ici, un accommodement religieux. Cette conception de la laïcité considère, en effet, que :

[...] l'État moderne est tenu [...] de veiller, par des politiques publiques et une protection légale des droits fondamentaux, à ce que certaines conceptions de la vie qui ne briment pas autrui ne soient pas limitées dans leur expression sociale. (Milot, 2011b : 112.)

Ainsi, en tentant d'abord de faire valoir que le kirpan ne nuit pas à l'ordre public (argument 2), on met l'accent sur son importance en tant que symbole religieux pour les sikhs (arguments 3 et 6). De ce fait, au nom de la liberté de religion et de l'égalité entre les élèves qui ont des conceptions du monde différentes, un accommodement devrait être accordé pour que le kirpan ne soit pas interdit dans les écoles. L'argument 1 du plaidoyer de la défense vise à faire adopter cette conception de la laïcité (c'est-à-dire une laïcité « de reconnaissance »), qui est dominante au Canada.

Il faut noter qu'on met ici aussi de l'avant la sincérité de la croyance et qu'on la combine au droit d'autonomie morale : il n'importe pas de comprendre ou de partager la croyance en question, mais plutôt de reconnaître sa légitimité pour l'individu afin de s'assurer que chacun puisse vivre selon sa propre conception de la « vie bonne ». De cette façon, les droits des minorités ne sont pas restreints en raison de croyances particulières. Interdire le kirpan dans les écoles entraverait non seulement la liberté de religion des sikhs orthodoxes, mais nuirait également à leur égalité sociale. En effet, en rejetant leur droit de porter le kirpan, on limiterait leur accès à l'éducation publique. En d'autres mots, on défavoriserait un groupe minoritaire puisque ses croyances ne concordent pas avec celles de la majorité (Milot, 2011b : 110–113) – d'où l'importance, pour la

famille Multani, de défendre une conception de la laïcité qui soit respectueuse de l'autonomie morale de chacun.

### **Jugement de la Cour suprême**

En 2006, Gurbaj Singh Multani obtient finalement le droit de se rendre à l'école avec son kirpan. Bien que la décision ne le touche pas directement puisqu'il fréquente alors une école privée autorisant le kirpan, elle est importante pour les membres de la communauté sikhe ayant des enfants dans le réseau scolaire public qui portent ou prévoient porter le kirpan.

Les huit juges de la Cour suprême qui ont entendu la cause<sup>18</sup> ont tous déclaré non valide la décision de la Cour d'appel du Québec autorisant la Commission scolaire M.-B. à prohiber le kirpan à l'école. La démarche entreprise pour tirer cette conclusion diffère toutefois selon les juges. Nous nous attarderons uniquement à la démarche des juges majoritaires (qui est celle de cinq juges sur huit), dont la juge Charron s'est faite la représentante.

Le conflit concerne la mesure d'accommodement à prendre par rapport au port du kirpan à l'école. Pour la Commission scolaire M.-B., l'accommodement raisonnable consiste à autoriser uniquement un kirpan symbolique ou un kirpan qui soit fait d'un matériau inoffensif. Pour la famille Multani, l'accommodement raisonnable consiste plutôt à fixer des conditions de sécurité qui encadrent le port du kirpan dans le but de l'autoriser sous sa forme traditionnelle. Il a été établi, d'une part, que la croyance du jeune Gurbaj Singh Multani de devoir porter un kirpan sous sa forme traditionnelle était sincère et qu'elle ne constituait pas un caprice ; et, d'autre part, que la liberté de religion n'était pas une liberté absolue. On cherche donc ici à savoir si l'interdiction de porter le kirpan à l'école : 1) porte atteinte à la liberté de religion ; 2) porte atteinte à l'égalité ; et 3) peut être justifiée par l'application de l'article premier<sup>19</sup> de la Charte canadienne des droits et libertés (c'est-à-dire satisfaire aux conditions garanties par le droit).

---

<sup>18</sup> Un juge de la Cour suprême n'a pas pris part au jugement.

<sup>19</sup> Article 1 : « La *Charte canadienne des droits et libertés* garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique » (Canada, 1982).

La juge Charron affirme d'abord qu'il y a atteinte à la liberté de religion, suivant le raisonnement suivant :

[...] la Cour a statué que, pour démontrer l'existence d'une atteinte à sa liberté de religion, le demandeur doit établir (1) qu'il croit sincèrement à une pratique ou à une croyance ayant un lien avec la religion, et (2) que la conduite qu'il reproche à un tiers nuit d'une manière plus que négligeable ou insignifiante à sa capacité de se conformer à cette pratique ou croyance. (*Multani*, par. 34.)

La juge souligne ainsi l'inutilité de comparer les pratiques des membres d'une religion. Selon elle, établir la sincérité de la croyance d'une personne est suffisant pour déterminer s'il y a atteinte à sa liberté de conscience. Dans le cas de *Multani*, la sincérité a été établie. En ce sens, le jugement reconnaît la valeur « religieuse » du kirpan pour Gurbaj Singh *Multani* ; lui interdire de porter son kirpan porte atteinte de façon non négligeable à sa croyance, puisque cela l'empêche de fréquenter l'école publique. Il y a donc une réelle atteinte à la liberté de religion.

L'article premier de la Charte canadienne des droits et libertés stipule que toute restriction à un droit fondamental respecte « des limites qui soient raisonnables » et que « la justification [de la restriction] puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique ». Il incombe au parti qui veut limiter un droit (ici, la Commission scolaire M.-B.) de faire cette démonstration. Cette dernière est évaluée en fonction des trois critères du test de l'arrêt *Oakes* (définis plus tôt). Dans le présent cas, la juge Charron affirme que l'objectif poursuivi par la Commission scolaire M.-B., soit d'assurer un climat sécuritaire et propice à l'enseignement sur le terrain scolaire, est bel et bien réel et urgent, puisque le kirpan – bien qu'il constitue un symbole religieux – possède les caractéristiques d'une arme blanche. Ainsi, interdire le kirpan répond au premier critère du test de l'arrêt *Oakes*, c'est-à-dire « l'application entière de la norme constitue un moyen rationnel d'atteindre l'objectif législatif » (*Multani*, par. 53).

Pour la juge Charron, le problème dans la décision du conseil des commissaires d'interdire le kirpan sous sa forme traditionnelle se situe par rapport aux deux autres objectifs du test. En effet, considérant que le niveau de sécurité recherché sur le terrain des écoles correspond à un niveau *raisonnable* (et non *absolu*) et que l'appelant n'a jamais revendiqué le droit de porter son kirpan sans

restriction, ni fait preuve de violence à l'école, et qu'aucun cas de violence relié au kirpan n'a été rapporté dans les écoles canadiennes depuis l'arrivée des premiers sikhs au pays (il y a de cela plus de 100 ans), la prohibition totale du kirpan est jugée excessive. Ce moyen ne répond pas au second critère du test de l'arrêt *Oakes*, qui veut « qu'il n'existe pas de moyens [d'atteindre l'objectif législatif] qui soient moins attentatoires aux droits en cause (critère de l'atteinte minimale) » (*Multani*, par. 53). Selon la juge Charron, les mesures de sécurité préalablement établies (et que la famille Multani a toujours accueillies) rendraient le kirpan suffisamment sécuritaire et seraient moins attentatoires aux droits en cause.

Finalement, le dernier critère du test de l'arrêt *Oakes* vise à cerner s'il y a « proportionnalité entre les effets bénéfiques de la mesure et ses effets restrictifs » (*Multani*, par. 53). Au nom des valeurs de la tolérance et du multiculturalisme, les juges majoritaires sont d'avis qu'il ne serait pas, de manière générale, bénéfique à la société québécoise d'interdire à Gurbaj Singh Multani de porter son kirpan. En effet, selon la Cour, faire abstraction de la nature symbolique du kirpan et lui attribuer uniquement une fonction d'arme est jugé non seulement réducteur, mais également irrespectueux envers les communautés sikhes. Pour ces raisons, la juge Charron affirme :

La tolérance religieuse constitue une valeur très importante au sein de la société canadienne. Si des élèves considèrent injuste que Gurbaj Singh puisse porter son kirpan à l'école alors qu'on leur interdit d'avoir des couteaux en leur possession, il incombe aux écoles de remplir leur obligation d'inculquer à leurs élèves cette valeur qui est à la base même de notre démocratie [...].

[...] Une telle prohibition empêche la promotion de valeurs comme le multiculturalisme, la diversité et le développement d'une culture éducationnelle respectueuse des droits d'autrui. (*Multani*, par. 76, 78).

Le kirpan de Gurbaj Singh Multani est donc autorisé à l'école si les conditions de sécurité préalablement fixées sont respectées en tout temps, sans quoi le droit de porter son kirpan lui sera retiré.

Comme Lavoie (2015 : 3) le rappelle, bien que le kirpan ait été autorisé, le jugement limite tout de même la liberté de religion puisque des conditions relatives à sa possession sur le terrain scolaire sont prévues. Toutefois, contrairement à l'accommodement demandé par la Commission scolaire M.-B., celui accordé par la



Cour suprême est *raisonnable* puisque tout en maintenant la sécurité des élèves fréquentant les écoles québécoises, il porte atteinte le moins possible à la liberté de religion.

Dans le jugement rendu, la Cour suprême fait la promotion d'une laïcité « de reconnaissance » en mettant l'accent sur les deux finalités de la laïcité. En effet, non seulement le jugement veut maximiser la liberté de conscience, mais il vise également à assurer l'égalité entre les citoyens. En conséquence, dans le cas du kirpan, la neutralité de l'État vis-à-vis de la religion sikhe se veut « bienveillante » : elle met en place des moyens – permettre le port du kirpan à l'école malgré ses caractéristiques d'arme blanche – pour que la communauté sikhe puisse jouir d'une égalité sociale. Le jugement de la Cour est très évocateur à ce sujet :

La prohibition totale de porter le kirpan à l'école dévalorise ce symbole religieux et envoie aux élèves le message que certaines pratiques religieuses ne méritent pas la même protection que d'autres. Au contraire, le fait de prendre une mesure d'accommodement en faveur de Gurbaj Singh et de lui permettre de porter son kirpan sous réserve de certaines conditions démontre l'importance que notre société accorde à la protection de la liberté de religion et au respect des minorités qui la composent. Les effets préjudiciables de l'interdiction totale surpassent donc ses effets bénéfiques. (*Multani*, par. 79.)

La laïcité « de reconnaissance » prônée ici, bien que se différenciant à plusieurs égards de la laïcité « de foi civique », met également l'accent sur l'importance de la sphère sociale ou publique lorsque l'on aborde la laïcité. En effet, la tolérance et le multiculturalisme demeurent, comme le souligne la Cour, des valeurs importantes *pour la société canadienne*. L'école, assumant une place centrale « dans l'instruction et la qualification, mais également dans la socialisation » (Tremblay, 2009 : 394), doit elle-même être en mesure de refléter ces valeurs afin de les transmettre à ceux et à celles qu'elle forme. Dans cette perspective, les écoles canadiennes se doivent de faire la promotion de ces valeurs, d'où l'importance d'expliquer l'altérité religieuse et non pas de la réprimer :

La décision de la Cour suprême du Canada, comme celle de la Cour d'appel du Québec, a privilégié une certaine sensibilité culturelle comme ayant prééminence légitime.

Toutefois, cette sensibilité accordait une importance particulière à la tolérance et au pluralisme en tant que valeurs canadiennes fondamentales que les commissions scolaires ont l'obligation de promouvoir. Évidemment, une telle position est fondamentalement incompatible, d'une part, avec une définition du sécularisme comme une *exclusion de la religion* (*freedom from religion*) et, d'autre part, avec une éthique de l'éducation qui valorise l'assimilation à la culture dominante. [Notre traduction] (Stoker, 2007 : 835–836.)

C'est donc le fait de mettre de l'avant ces valeurs spécifiques qui particularise le jugement rendu puisque celles-ci témoignent de l'importance accordée à l'atteinte concrète des finalités de la laïcité. Dans ce contexte, il n'y a pas une séparation totale ou radicale entre l'instance étatique scolaire et la religion. Cette laïcité est plutôt inclusive à l'endroit des religions, ce qui permet l'atteinte de ses finalités. Ce faisant, cette décision nous rappelle que la valeur de la « sécurité publique » mise de l'avant par les détracteurs du kirpan n'est pas la seule qui importe aux sociétés québécoise et canadienne. En effet, considérer que seule l'interprétation non sikhe du kirpan est valide dans le débat s'oppose totalement au principe du pluralisme promu par le pays : « un État multiculturel a le devoir moral de reconnaître la part religieuse de l'identité personnelle d'un individu » (Lavoie, 2015 : 4).

Toutefois, il nous semble important de souligner que les approches présentées comportent toutes deux certaines lacunes et sont problématiques à certains égards. Par exemple, le « test de sincérité de la croyance » proposé par l'approche subjective offre une faible sécurité juridique, c'est-à-dire qu'il n'assure pas une distinction adéquate entre les croyances religieuses « authentiques » et celles « qui ne font qu'instrumentaliser l'argument religieux pour masquer d'autres objectifs » (Gaudreault-DesBiens, 2013 : 64).

En contrepartie, l'approche objective ne tient pas compte des multiples manières d'être « religieux » puisqu'elle se rapporte uniquement aux orthodoxies pour juger des limites de la liberté de religion (Beaman, 2010 : 270). C'est précisément cette logique que la Cour suprême rejette dans le jugement rendu ici : l'État reconnaît qu'il n'a pas de compétence théologique, et donc qu'il ne peut assumer la tâche de juger en matière d'orthopraxie. Même si l'autorité sikhe accepte que ses adeptes remplacent leur kirpan

traditionnel par un kirpan « symbolique » lorsque cela s'avère nécessaire, il n'est pas du ressort de l'État d'entériner ce genre de recommandation. Le jugement rappelle plutôt que le devoir de la Cour est de veiller à la non-discrimination proclamée par la Charte canadienne. Puisque l'État se doit de protéger le pluralisme, il importe qu'il intervienne dans les situations discriminatoires. Si aucun accommodement n'avait été accordé relativement au port du kirpan dans les écoles, certains sikhs auraient été exclus du réseau d'éducation public, alors qu'il se veut accessible à tous.

Ainsi, le jugement est cohérent avec celui, rendu en 1994 par la Cour d'appel du Québec, qui reconnaît le droit à une jeune fille de porter le hijab à l'école publique, bien que celle-ci impose un uniforme à ses étudiants (Koussens, 2009 : 206). La Cour réitère alors l'importance du principe de non-discrimination à l'égard des minorités religieuses en statuant qu'un accommodement permettant le port du hijab est « une condition indispensable à l'exercice en pleine égalité du droit à l'instruction publique » (Bosset *et al.*, 1995). Dans le cas du kirpan, alors que des conditions de sécurité sont établies, il semble que l'accommodement proposé soit tout aussi indispensable pour *assurer le droit à l'éducation publique* du jeune Gurbaj Singh Multani.

### **Conclusion**

La décennie qui nous sépare de l'affaire *Multani* n'aura pas suffi à calmer les tensions quant à la place légitime du religieux dans l'espace public. Si cette histoire refait souvent surface, c'est qu'elle témoigne d'un profond désaccord dans la manière de gérer l'expression religieuse et d'appliquer le principe de laïcité au Québec. L'analyse des argumentaires relatifs au port du kirpan sikh permet de mieux comprendre pourquoi l'expression du religieux dans l'espace public est problématique. La première approche prône une régulation de la liberté de religion en fonction de valeurs sociales telles la sécurité, la tranquillité, la santé publique et la laïcité, et fait la promotion d'un modèle de laïcité qui rallie les citoyens autour de valeurs définies et partagées par la majorité. La seconde approche, adoptée par la Cour suprême, préconise plutôt une régulation de la liberté de religion en fonction de la sincérité de la croyance de chacun, et vise le respect de l'autonomie morale de toute personne.

Certains défenseurs de la d'une laïcité « de foi civique » soutiennent que les immigrants ont le devoir d'adopter les pratiques de la majorité québécoise (et donc, dans cette optique, de respecter les craintes occasionnées par le port du kirpan) dans le but de s'intégrer à la culture dominante. Nous rejetons cet argument pour deux raisons : 1) comme le souligne justement Karmis (2007 : 144), l'intégration « se joue à deux », et donc, il n'est pas seulement du devoir des minorités de s'adapter, mais plutôt du devoir des deux partis de dialoguer afin de trouver une solution *raisonnable* ; et 2) le refus de Gurbaj Singh Multani de renoncer à son kirpan n'est pas un refus de s'intégrer à la société québécoise. L'adhésion religieuse ne représente qu'une des multiples facettes d'un individu et celui-ci ne puise pas « toutes les composantes de son identité et de ses valeurs dans la normativité religieuse de sa confession » (Milot, 2011b : 107). Par ailleurs, bien que la question des symboles religieux dans l'espace public soit particulièrement sensible, il importe de ne pas oublier que l'accommodement religieux concerne d'abord et avant tout la dignité humaine, comme tout autre accommodement fondé sur le handicap, le sexe ou l'ethnicité.

## Bibliographie

- BEAMAN, Lori. 2010. « Is Religious Freedom Impossible in Canada ? ». *Law, Culture and the Humanities*, vol. 8, no 2, p. 266–284.
- BOMBARDIER, Denise. 2006. « Une arme à deux tranchants ». *Le Devoir*, 4 mars. Récupéré le 15 avril 2015 de <http://www.ledevoir.com/societe/justice/103529/une-arme-a-deux-tranchants>.
- BOSSET, Pierre. 2009. « Accommodement raisonnable et égalités des sexes : tensions, contradictions et interdépendances ». Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, sous la dir. de Paul EID et al., p. 181–204. Québec : Presses de l'Université Laval / Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- BOSSET, Pierre et al. 1995. *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale. Document soumis à la réflexion publique*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré le 26 septembre 2016 de <http://www.cdpdj.qc.ca/publications/hidjab.pdf>.
- BOSSET, Pierre et Paul EID. 2006. *Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif ?*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré le 26 septembre 2016 de [http://www.cdpdj.qc.ca/publications/droit\\_religion\\_dialogue\\_internormatif.pdf](http://www.cdpdj.qc.ca/publications/droit_religion_dialogue_internormatif.pdf).
- BOUCHARD, Gérard. 2011. « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? ». *Revue de droit de McGill*, vol. 56, no 2, p. 395–468.
- BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR. 2008. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec. Récupéré le 10 avril 2016 de <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>.
- BUCHIGNANI, Norman et Doris R. JAKOBESH (révision). 2014 [2008]. « Sikhisme ». *Encyclopédie canadienne*. Récupéré le 26 septembre 2016 de <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/sikhisme>.
- CASTEL, Frédéric. 2007. « Les sikhs du Québec ». *Relations* (février), no 714. Récupéré le 10 avril 2015 de <http://www.cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?id=410>.
- CANADA (COUR SUPRÊME DU). 1986. *R. c. Oakes*, [1986] 1 R.C.S. 103.
- . 2004. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551.
- . 2006. *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256.
- CANADA (PARLEMENT DU). 1982. *Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*, 1982, R.-U., c. 11 ; L.R.C. (1985), app. II, no 44.
- COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE DU QUÉBEC (CDPDJ). 2016. « L'obligation d'accommodement raisonnable ». Récupéré le 10 novembre 2016 de <http://www.cdpdj.qc.ca/fr/droits-de-la-personne/responsabilites-employeurs/Pages/accommodement.aspx>.
- DE BRIEY, Laurent. 2013. « Multiculturalisme libéral vs interculturalisme républicain ». *La revue Tocqueville*, vol. 34, no 1, p. 89–119.

- EID, Paul. 2009. « La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux. Une comparaison intergroupe ». Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, sous la dir. de Paul EID *et al.*, p. 283–321. Québec : Presses de l'Université Laval / Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- FENECH, Louis E. 2002. « Le sikhisme ». Dans *Un monde de religions : les traditions de l'Inde*, sous la dir. de Mathieu BOISVERT, p. 133–170. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- GAUDREAU-DESBIENS, Jean-François. 2013. « La religion et la diversité au péril ou au-delà des angélismes ? ». Dans *Les assises de l'interculturalité / De Rondetafels van de Interculturaliteit / The Round Tables on Interculturalism*, sous la dir. de Marie-Claire FOBLETS et Jean-Philippe SCHREIBER, p. 57–74. Bruxelles : Larcier.
- GEOFFROY, Martin. 2007. « Le Québec et la gestion du pluralisme religieux. Une société de plus en plus distincte ». *Le Devoir*, 2 février. Récupéré le 5 avril 2015 de <http://www.ledevoir.com/non-classe/129564/le-quebec-et-la-gestion-du-pluralisme-religieux-une-societe-de-plus-en-plus-distincte>.
- KARMIS, Dimitrios. 2007. « Le “dissensus” québécois : l'affaire du kirpan sous la loupe ». *L'Annuaire du Québec 2007*, sous la dir. de Michel VENNE et Miriam FAHMY, p. 138–145. Montréal : Fides.
- KOUSSENS, David. 2009. « Neutrality of the State and Regulation of Religious Symbols in Schools in Quebec and France ». *Social Compass*, vol. 56, no 2, p. 202–213.
- KYMLICKA, Will. 1995. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford : Clarendon Press.
- LAVOIE, Bertrand. 2015. « Dynamiques discordantes dans la régulation de la liberté de religion au Canada ». *Réguler le religieux* (janvier), p. 1–20. Récupéré le 5 avril 2015 de [http://religionanddiversity.ca/media/uploads/bertrand\\_lavoie\\_web\\_final\\_2.pdf](http://religionanddiversity.ca/media/uploads/bertrand_lavoie_web_final_2.pdf).
- MATRINCE, Denis. 2008. *Les sikhs. Histoire et tradition des “Lions du Panjab”*. Paris : Albin Michel.
- . 2012. *Petite anthologie bilingue de Guru Nanak avec rudiments grammaticaux et lexique* [pour le séminaire *Histoire des cultures du sikhisme et de l'islam indien*]. Paris : Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud.
- MCLEOD, William Hewat. 1989. *Who is a Sikh ? The Problem of Sikh Identity*. New York : Oxford University Press.
- . 2009. *The A to Z of Sikhism*. Toronto : The Sacrecrow Press.
- MILLOT, Micheline. 2009. « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 146, p. 61–80. Récupéré le 5 avril 2015 de <https://assr.revues.org/21233>.
- . 2011a. « Les principes fondamentaux de la laïcité ». Dans *Laïcités sans frontières*, sous la dir. de Jean BAUBÉROT et Micheline MILLOT, p. 75–80. Paris : Seuil.
- . 2011b. « Six idéaltypes de la laïcité ». Dans *Laïcités sans frontières*, sous la dir. de Jean BAUBÉROT et Micheline MILLOT, p. 87–116. Paris : Seuil.

- QUÉBEC (MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION). 1998. *Une école d'avenir. Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*. Québec : Gouvernement du Québec, ministère de l'Éducation. Récupéré le 26 septembre 2016 de [http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site\\_web/documents/dpse/adaptation\\_serv\\_comp/PolitiqueMatiereIntegrationScolEduInterCulturelle\\_UneEcoleAvenir\\_f.pdf](http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/dpse/adaptation_serv_comp/PolitiqueMatiereIntegrationScolEduInterCulturelle_UneEcoleAvenir_f.pdf).
- QUÉBEC (MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES). 1991. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Québec : Gouvernement du Québec, Direction des communications du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec. Récupéré le 26 septembre 2016 de <http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/ministere/Enonce-politique-immigration-integration-Quebec1991.pdf>.
- POTVIN, Maryse. 2008. *Crise des accommodements raisonnables. Une fiction médiatique ?*. Montréal : Athéna.
- QUÉBEC (PARLEMENT DU). 2013. *Projet de loi no 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Québec : Éditeur officiel du Québec, 40<sup>e</sup> lég., 1<sup>ère</sup> sess.
- SOCIÉTÉ D'HISTOIRE DE POINTE-SAINT-CHARLES (SHPS). 2015. « Nos églises, un chemin d'histoire ». Récupéré le 26 septembre 2016 de <http://www.shpsc.org/fr/lectures>.
- SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE D'INFORMATION JURIDIQUE (SOQUIJ). 2002. *Singh Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2002 QCCS, 17 mai 2002 (décision de la Cour supérieure no 500-05-071462-020). Récupéré le 5 avril 2015 de <http://citoyens.soquij.qc.ca/php/decision.php?ID=85A0C76A50C5395C93909E2AFC7D439D&page=1>.
- STATISTIQUE CANADA. 2014. « Enquête nationale auprès des ménages (ENM) 2011 ». *Statistique Canada*. Récupéré le 5 avril 2015 de <http://www.statcan.gc.ca>.
- STOKER, Valerie. 2007. « Zero Tolerance? Sikh Swords, School Safety and Secularism in Québec ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, no 4, p. 814–839.
- TAYLOR, Charles. 2012. « Interculturalism or Multiculturalism ? ». *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, no 4/5, p. 413–423.
- THAROOR, Ishaan. 2015. « Canada Has Now the World's Most Sikh Cabinet ». *Washington Post*, 5 novembre. Récupéré le 29 septembre 2016 de <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/11/05/canada-just-appointed-the-worlds-most-sikh-cabinet>.
- TREMBLAY, Stéphanie. 2009. « Entre pluralisme religieux et appartenance citoyenne : quel rôle pour l'école québécoise ? ». Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, sous la dir. de Paul EID et al., p. 393–416. Québec : Presses de l'Université Laval / Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

---

**Abstract :** This article examines two different approaches to manage religious freedom and apply the principle of secularism in Canada by analyzing the legal arguments presented to the Supreme Court of Canada during the court case over the wearing of a kirpan in a Quebec public school (2006). The aim is to highlight the dilemma at the heart of the way religion is regulated, religious freedom being opposed to public interest. The first section examines the social and political contexts that led to the debates surrounding the wearing of the kirpan in a public school. The second section focuses on the importance of religious symbols for orthodox Sikhs. The third section proposes an analysis of the defendant's and the applicant's arguments, which enables us to highlight the discrepancies in their opposing approaches : a first *objective* approach places more importance on the *social* nature of religion, while a second *subjective* approach gives greater importance to the *personal* nature of religion. The last section discusses the decision of the Supreme Court, and seeks to demonstrate that a religious accommodation enabling the wearing of the kirpan would be indispensable to insure the right to public education.

**Keywords :** kirpan, public school, secularism, freedom of religion, reasonable accommodation, Supreme Court of Canada

---