

Margaret Adsett

Jean Baubérot

Pierre Bréchon

Yael Brinbaum

Donna Dasko

Denise Helly

Jack Jedwab

Jean-Charles Lagrée

Micheline Milot

Neil Nevitte

Jean-Paul Willaime

CANADIAN ISSUES THÈMES CANADIENS

Summer / Été 2004



\$5.95



on display until August 30th, 2004
disponible jusqu'au 30 août 2004

CANADA • FRANCE

With an introduction by / Introduction faite par
Margaret Adsett



Commissariat
aux langues
officielles

Office of the
Commissioner of
Official Languages

Administration centrale

344, rue Slater, 3^e étage
Ottawa (Ontario) K1A 0T8
Tél. : (613) 996-6368
1 877 996-6368



Head Office

344 Slater Street, 3rd Floor
Ottawa, Ontario K1A 0T8
Phone: (613) 996-6368
1 877 996-6368

www.ocol-clo.gc.ca

CANADIAN ISSUES THÈMES CANADIENS

Summer 2004 Été

- 3** Introduction
By Margaret Adsett
- 5** Canadian Multiculturalism: Lessons for the Management of Cultural Diversity?
By Denise Helly
- 10** The French Model of Integration
By Jean-Charles Lagrée
- 14** Laïcité et crise de l'État-nation
Par Jean Baubérot
- 18** French and Canadian Approaches to Diversity: Different Conceptions of Liberty, Equality, and Community
By Margaret Adsett
- 23** Les valeurs des Français : Comparaisons avec les autres pays européens
Par Pierre Bréchon
- 26** Multicultural Confessions: The New Challenges of Religion to Canadian Public Policy on Diversity
By Jack Jedwab
- 30** Public Attitudes towards Multiculturalism in Canada
By Donna Dasko
- 33** École et diversité religieuse au Canada et au Québec
Par Micheline Milot
- 37** École et diversité religieuse en France
Par Jean-Paul Willaime
- 41** L'immigration en France : Concepts, mesure et enquêtes
Par Yaël Brinbaum
- 44** Trust, Social Connectedness and Civic Engagement: A Comparison of the Immigrant and Native-Born Populations
By Neil Nevitte

**Canadian Issues is published by
Thèmes canadiens est publié par**



PRESIDENT / PRÉSIDENT
Hector Mackenzie

INCOMING PRESIDENT / PRÉSIDENTE DÉSIGNÉE
Marie-Hélène Giroux, Université de Montréal

FRENCH LANGUAGE SECRETARY / SECRÉTAIRE DE LANGUE FRANÇAISE
Nicole Neatby, St-Mary's University

ENGLISH LANGUAGE SECRETARY / SECRÉTAIRE DE LANGUE ANGLAISE
Gerald Gall, University of Alberta

ATLANTIC PROVINCE REPRESENTATIVE / REPRÉSENTANTE DE L'ATLANTIQUE
Penny Bryden, Mount Allison University

QUEBEC REPRESENTATIVE / REPRÉSENTANT DU QUÉBEC
Christopher Manfredi, McGill University

ONTARIO REPRESENTATIVE / REPRÉSENTANT DE L'ONTARIO
Chad Gaffield, University of Ottawa

PRAIRIE PROVINCES AND NORTHWEST TERRITORIES REPRESENTATIVE /
REPRÉSENTANT DES PRAIRIES ET DES TERRITOIRES DU NORD-OUEST
Raymond Blake, Saskatchewan Institute for Public Policy

BRITISH COLUMBIA AND THE YUKON REPRESENTATIVE /
REPRÉSENTANTE DE LA COLOMBIE-BRITANIQUE ET DU YUKON
Peter Seixas, University of British Columbia

STUDENTS REPRESENTATIVE / REPRÉSENTANTE DES ÉTUDIANTS
Becky Mosher

EXECUTIVE DIRECTOR OF THE ACS / DIRECTEUR GÉNÉRAL DE L'AEC
Jack Jedwab

DIRECTOR OF SPECIAL EVENTS / DIRECTEUR D'ÉVÉNEMENTS SPÉCIAUX
James Ondrick

**CANADIAN ISSUES
THÈMES CANADIENS**

EDITOR / RÉDACTRICE EN CHEF
Allison Anderson

EDITORIAL ASSISTANTS / ASSISTANTES À LA RÉDACTION
Natalie Ouimet, Catherine Lachance

DESIGN / GRAPHISME
Bang! Marketing (514) 849-2264 – 1-888-942-BANG
info@bang-marketing.com

COVER ART / ILLUSTRATION DE LA COUVERTURE
Chris Tobin

ADVERTISING / PUBLICITÉ
allison.anderson@acs-aec.ca
(514) 925-3094

DISTRIBUTION
Gordon and Gotch Periodicals Inc.
110 Jardin Drive, Unit 11
Concord Ontario L4K 4R4

CITC/ACS STREET ADDRESS / ADRESSE CIVIQUE CITC/AEC
1822A rue Sherbrooke Ouest, Montréal (Québec) H3H 1E4
Tel/Tél: (514) 925-3094 – Fax: (514) 925-3095
E-mail/Courriel: general@acs-aec.ca

CANADIAN ISSUES / THÈMES CANADIENS (CITC) – ISSN 0318-8442
CONVENTION POSTE PUBLICATION, 1470485

*This edition of "Canadian Issues" is published in collaboration with
Ce numéro de « Thèmes canadiens » est publié en collaboration avec*



Patrimoine
canadien

Canadian
Heritage

CITC is a quarterly publication of the Association for Canadian Studies (ACS). It is distributed free of charge to individual and institutional members of the Association. CITC is a bilingual publication. All material prepared by the ACS is published in both French and English. All other articles are published in the language in which they are written. Opinions expressed in articles are those of the authors and do not necessarily reflect the opinion of the ACS. The Association for Canadian Studies is a voluntary non-profit organization. It seeks to expand and disseminate knowledge about Canada through teaching, research and publications. The ACS is a scholarly society and a member of the Humanities and Social Science Federation of Canada. The ACS is also a founding member of the International Council for Canadian Studies.

CITC est une publication trimestrielle de l'Association d'études canadiennes (AEC). Il est distribué gratuitement aux membres de l'Association. CITC est une publication bilingue. Tous les textes émanant de l'Association sont publiés en français et en anglais. Tous les autres textes sont publiés dans la langue d'origine. Les collaborateurs et collaboratrices de CITC sont entièrement responsables des idées et opinions exprimées dans leurs articles. L'Association d'études canadiennes est un organisme pan-canadien à but non lucratif dont l'objectif est de promouvoir l'enseignement, la recherche et les publications sur le Canada. L'AEC est une société savante, membre de la Fédération canadienne des sciences humaines et sociales. Elle est également membre fondateur du Conseil international d'études canadiennes.

CITC acknowledges the financial support of the Government of Canada through the Canadian Studies Programme of the Department of Canadian Heritage and the Canada Magazine Fund for this project.

CITC bénéficie de l'appui financier du Gouvernement du Canada par le biais du Programme d'études canadiennes du ministère du Patrimoine canadien et Le Fonds du Canada pour les magazines pour ce projet.

LETTERS/LETTRES

Comments on this edition of Canadian Issues?

We want to hear from you.

Write to Canadian Issues – Letters, ACS, 1822A rue Sherbrooke Ouest, Montréal (Québec) H3H 1E4. Or e-mail us at <allison.anderson@acs-aec.ca> Your letters may be edited for length and clarity.

Des commentaires sur ce numéro ?

Écrivez-nous à Thèmes canadiens

Lettres, AEC, 1822A rue Sherbrooke Ouest, Montréal (Québec) H3H 1E4. Ou par courriel au <allison.anderson@acs-aec.ca> Vos lettres peuvent être modifiées pour des raisons éditoriales.

INTRODUCTION

On October 16 and 17, 2003, the Department of Canadian Heritage, in partnership with the Canadian Embassy in France, hosted in Gatineau (Quebec) a conference and workshop on *Canadian and French Perspectives on Diversity*. This event was a follow-up to an earlier one hosted by the Institut de Recherche sur les Sociétés Contemporaines (IRESCO) of the Centre national de la recherche scientifique (CNRS) in Paris, in the spring of 2001. Both events, along with a workshop to take place in Paris June 3 to 6, 2004, were held to increase understanding between the two countries in matters of diversity, and ultimately to foster comparative research in this area in time for the celebration of Champlain's 400 year ago arrival in Canada. This edition of *Canadian Issues* is devoted to highlighting some of the research involved in the October 2003 event.¹

One of the most striking differences between the French and Canadian perspectives on diversity relates to how it is perceived. For Canadians, the primary markers of diversity are culture and language (English/French), though the former is in the process of being displaced by race after the introduction of the concepts of visible minority and employment equity into Canadian society. Religion is towards the end of the list, whereas for the French, religion is the primary marker. In the French case, this is in part because much of what Canadians would perceive to be diversity in France is perceived by the French to be regionalism (e.g. Corsica, Alsace and Brittany). However, more importantly, it is because the French Republican model, to which several of the articles in this issue refer – especially that of Jean-Charles Lagrée – is blind to diversity. The French Constitution dictates this blindness, and as the article by Yael Brinbaum attests, it places severe restrictions on the types of diversity data that can be collected in France through the census. In fact, her article suggests that the very ability to move beyond the concept and measurement of “foreigner” to that of “immigrant” has been a long struggle.

The question remains after reading the articles in this issue, as to why religion occupies such a prominent position in French discourse on diversity and such a weak one in Canadian discourse. One answer might be the Canadian multicultural model that has tended to “culturalize” religion (as it has “culturalized” race in the recent past). Also, unlike France, Canada has never experienced religious wars or persecution. This historical difference is one of the factors that has shaped two very different societies as regards the relationship between Church and State. This difference in relationship can be gleaned from Micheline Milot's article on differences between Quebec, English-speaking Canada and France with regard to the place of religion in the school system. The article by Jean-Paul Willaime further explains the issue of

religion and public schools in France in the context of the separation of Church and State, highlighting other aspects of the issue as well, such as the fundamental role of the public school system in fostering integration, or as Lagrée has written, in creating French citizens.

In many of the articles relating to the place of religion in French schools, the reader will encounter the concept of *laïcité*, a concept important to understanding French discourse with regard to religious diversity. In Bauberot's article on *laïcité* and the crisis of the nation-state, the concept is fairly central. As Denise Helly points out in her article about the differences between the Canadian and French contexts with respect to managing diversity, the Canadian state is secular while the French one is *laïque*. There has been a clear division between Church and State in France at the constitutional level, but this is not the case for Canada. While the French state is constitutionally neutral with regard to religion, the Canadian state is not, at least not in the French sense of being blind to all religions. On the contrary, as Micheline Milot explains, the Canadian state is required through Supreme Court rulings to treat all religions equally. These nuances are important because they help shed light on why the turban could be allowed as part of the official RCMP uniform in Canada, and why Muslim school girls or state employees in France cannot wear the head scarf, despite the fact that the constitutions of both countries are quite similar with regard to the individual rights enshrined in them, especially as they relate to religion.

Pierre Bréchon in his article on value change in France and the rest of Europe writes about of the strength of the value of public order in French culture. This is another important concept for understanding French discourse and Canadian and French differences with respect to diversity. In fact, the concept of public order is a limiting factor on the religious freedoms outlined in the French constitution and this very concept has been used to prohibit the wearing of the headscarf (or other religious signs) in French schools. At first blush, it is difficult for a Canadian to understand how a young school girl in a headscarf could threaten public order. As Jean-Charles Lagrée explains it, individuals must transcend their individual wills (or differences) to become part of the general will, on which the political community is based. If they do not, the political community is threatened. Or, as I explain in my article on the different philosophical traditions behind the Canadian and French models, equality, and ironically liberty, as the French understand these concepts, are threatened when there is not uniformity (transcendence) in the public sphere. It is for reasons such as these that the headscarf threatens public order.

While the French place a high value on public order and conformity in the public sphere, Donna Dasko

demonstrates the strong support Canadians have for diversity, be it related to Canada's multicultural or official languages dimension. Yet Canadian support for diversity is not without limits and not all diversity is equally valued; some of the data Jack Jedwab highlights in his article on Canadian attitudes towards diversity provide evidence of this. I suspect that if it were possible to obtain comparable data from France we would find that the French have a slightly different hierarchy when it comes to diversity preferences. Either way, one of the biggest points of departure between French and Canadian thought regarding diversity rests on how much diversity can be tolerated. For the French, it is a little, at least with respect to the public sphere. For Canadians, it is a great deal, although this has not always been the case. The French fear that the Canadian model leads to a fragmented society. While in the extreme this might be true, Denise Helly's article and that of Neil Nevitte both provide evidence that the Canadian model does integrate. Whether Canadian society is more fragmented than French society is an empirical question in need of research. Besides, too little toleration for diversity could lead to implosion from within. Another important question, if we are to move beyond ideology and both learn how to improve upon how our societies manage diversity, would be whether minorities actually fair better in Canadian than French society? These are important considerations for there can be no doubt that greater diversity is the wave of the future.

Margaret Adsett

Note

¹ Note that a more complete version of the conference proceedings will be published by the Department of Canadian Heritage (Citizenship and Heritage Sector) in the summer of 2004.

Canadian Multiculturalism:

LESSONS FOR THE MANAGEMENT OF CULTURAL DIVERSITY?

ABSTRACT

In this article, Denise Helly describes what makes Canada distinct in terms of multicultural and immigration policy, and then analyzes some of the lessons learned. She explains why the Canadian model may not be suitable for France, but also how European countries can obtain useful knowledge and understanding about diversity from studying Canada's approach.

The successful adoption of a Canadian policy of multiculturalism was dependent on five favourable conditions that historical factors made possible. This special situation makes multiculturalism, as we understand it in Canada, unexportable. Yet European countries can benefit from lessons learned in the public management of cultural diversity, even if this policy has some flaws.

The conditions are as follows:

- The establishment of migratory-movement controls, i.e. an immigration policy that sets entrance levels according to labour market needs;
- A non-discriminatory integration of immigrants in the labour market;
- The reduction of all ethno-national ideologies;
- The construction of a culture and a legal system that values individual rights, including the rights of non naturalized immigrants;
- The development of a sociological conception of the process of socio-cultural adaptation of immigrants and the idea of equal opportunity (formal equality vs. social reality)

The control of migratory movements

Due to 20 years of growing illegal immigration and the expansion of the Union to Eastern Europe, this issue is currently being debated. However, a European immigration policy to control migratory movements and the selection of immigrants seems difficult to establish given differing national interests and a problem that Canada has not experienced, the control of borders.

The European Union is at a crossroads of migratory flows from Asia, the Middle East and Africa, and any armed control of borders such as those established in the Mediterranean would only be illusionary. Also, the Union is faced with elevated migratory flows that are disproportionate to its job-creating capacity. Although it could integrate skilled immigrants into the service sector, it does not manage to attract them for two reasons that put it in direct competition with North America in the market of skilled immigrants: the absence of clearly defined selection policies, and the inequality of the social and symbolic status of immigrants. A selection policy could certainly raise the following question (not present in Canada): Is it right to keep draining skilled labour out of non-Western countries?

Despite the disadvantages, immigration is often considered a solution to the "demographic deficit" in Europe. This is in fact not true because the required immigration levels would be so high that they would provoke a very negative reaction in public opinion and increase unemployment. Other solutions, some definitely unpopular, are possible: increase the labour force participation rate (a solution proposed by the OECD in September 2003¹), reform pension plans, reduce social costs (e.g. health insurance) and increase productivity.

Both of these difficulties, the lack of regulatory control over migratory movements and porous borders, are non-existent in Canada. Canada and the United States have historically been regions of demographic and economic development through immigration. Canada's selection policies date back to the 1960s. This means that immigration is an essential element of the Canadian reality, where immigration levels are among the highest in the Western world. In Canada, half of all immigrants are selected according to their education, knowledge of one of the official languages and age, and a large proportion of them have a university degree and hold high-status positions (professionals). The country of origin of these immigrants is wide ranging and varies depending on the province of residence.

Canada enjoys a favourable geographic situation as far as illegal immigration is concerned. Its only porous border is the one with the United States where immigrants prefer to go. As for the US, it has two borders that are as porous as those of the European Union, the one with the Caribbean and especially the one with Mexico. However, given the deregulation of the labour market, illegal immigration is useful, if not necessary, to the American economy.

The incorporation of immigrants and their descendants into the labour market

The European Union's major difficulties do not justify the discrimination of immigrants in the labour market. This includes protectionism in employment by the quasi-closure of civil service positions to immigrants except in Great Britain, non access to professions (37 in France), racism or xenophobia in employment, and deficient education or professional job training for second generation immigrants, often in ethnically segregated establishments – especially in France – given the residential segregation of the working class in French cities (Felouzis, 2003).

In Canada, discrimination against immigrants in the labour market has always existed and a distinction is made between direct, indirect and systemic discrimination. As in all Western countries, direct discrimination according to phenotype, cultural or national origin, religion (or gender, age, sexual orientation or disability) is against the law. There is also indirect discrimination when a policy produces an unfair effect for a group of individuals for which the law prohibits such discrimination, e.g., religious minorities, even if the policy had not expressly intended to do so. The Supreme Court of Canada gave legal value to indirect discrimination and defined it as “discrimination by prejudicial effect” in a 1985 decision (*Ontario Human Rights Commission vs. Simpson Sears Ltd [1985] 2 S.C.R. 536*). The most often cited example is the weight or height requirement for the position of police officer or firefighter.

As for systemic discrimination, it was recognized during the 1980s. The federal government², especially the municipalities with high percentages of immigrants, adopted employment equity programs with convincing results (which partly explains the growing anti-immigration lobby in English Canada). Yet studies show the continued existence of systemic discrimination for racialized³ groups because these programs were never imposed on the private sector, except in the case of contractual obligation.⁴

Between 1971 and 1991, non-Europeans were disadvantaged in the labour market; their income was some 8% lower when compared with individuals from European countries, having the same age and education levels (Pendakur, 2000). Currently, the percentage of individuals who are “visible minorities” holding a post-secondary

degree is higher than that of other Canadians. Thus, one would expect that this would be reflected in the breakdown of occupations, but this is not the case. Only the business and engineering sectors show similar employment rates between racialized and European groups (Kunz, Milan and Schetagne, 2001). The computer and advanced technologies sectors are the only real cultural mosaics in terms of the makeup of their personnel. And in Québec, visible minorities have the lowest employment rate in all of Canada: 50% vs. 70% (Kunz, Milan and Schetagne, 2001).

In addition, systemic discrimination has grown since the 1980s as a result of economic conditions and new competition in the labour market between native-born Canadians⁵ and immigrants. In 2000, according to the 2001 census, immigrant men earned 63.1 cents for every dollar a native-born Canadian with the same education earned; the ratio was 71.6 cents in 1980 for men arriving that year. In 2000, men who had immigrated over the previous ten years earned on average 79.8 cents for every dollar a native-born Canadian earned, holding education constant. The ratio was equal in 1980 (\$1 for everyone). Until the early 1980s, immigrants took ten years to overcome the disadvantage of not having any Canadian work experience, an argument that has been used historically across Canada for underpaying them. In the case of women, the ratio was and remains more unfavourable.

The perception of immigration

The success of multiculturalism during the 1970-80s undeniably lies in this area. It transformed the perception and the status of immigrants from Southern and Eastern Europe, and later of non-European immigrants. It was not only a management policy designed to socially, politically and culturally integrate immigrants, it was also a policy that aimed to promote the acceptance of immigrants and their descendants as legitimate Canadians in their own right by all Canadians, public institutions, the media and large corporations. It redefined Canadian history and culture as being shaped by the establishment of successive waves of immigrant populations and affirmed a fluid and changing Canadian identity as a result of these migratory movements. This image of Canada was imposed on segments of the British population and against nationalist claims from Québec and Aboriginal Peoples. Multiculturalism aimed to weaken these segments by delegitimizing any idea of a society based on a single ethno-national community.

The government also established a program of socialization towards diversity or, to be more precise, of social control, through advertising campaigns, an affirmative action program in public sector employment, the education of civil servants, the financing of the cultural adaptation of federal or municipal public and para-public

The policy of multiculturalism is an integral part of the affirmation of individual rights and it has led to the adjudication of social relations in Canada. This dynamic finds its expression in the adoption of the Charter of Rights and Freedoms in 1982.

institutions to the presence of members of ethnic minorities, and through funding ethnic associations that allowed immigrants to form coalitions and defend their rights. This undertaking was successful if one only considers the results of surveys on Canadian identity and the acceptance of multiculturalism or the absence of inter-ethnic violence. To appreciate the progress made since 1971, one only has to remember that Canada was then a very divided society, built on an ethnic hierarchy that placed the British in decision-making and prestigious positions, where institutional racism prevailed for nearly a century against West Indians, Asians, Syrians, Jews and Aboriginal Peoples, and where French Canadians occupied the lower end of the social hierarchy. Conditions in Canada were favourable to the establishment of a multiculturalism policy because of the following factors: the absence of a national secular ideology or of socialization to the idea of nation, except in Québec where the fewest immigrants settled; the decline of the British empire and the ideology of British superiority; the absence of a colonial history in the Third World; a policy of neutrality on the international stage since 1956, thanks to the American military umbrella; economic growth in the 1960-70 period; an increasing proportion of non-English and non-Scottish immigrants in the population; and the support of established ethnic groups such as the Ukrainians, Germans and Hungarians.

The founding of the Canadian state in 1867 did not give rise to any discourse on the creation of a political community based on the sovereignty of the people. It was a semi-colonial state, subject to London, that did not grant citizenship, could only pass domestic laws and whose laws, federal or provincial, were subject to Royal Assent. Canada used an ethno-cultural logic in its representation of itself: it was said to be the result of a negotiation between two nations, English Canadians and French Canadians scattered throughout the land. In addition, the specific characteristics of the French-speaking Roman Catholic population were recognized. Aboriginal Peoples, slaves and freed-slaves fleeing the United States, as well as the many immigrants that started arriving in the 1870s, were all excluded from this founding myth. Later in the 1940s, just as Canada began to establish a welfare state, the Canadian state acquired a certain independence from Great Britain and Canadian citizenship was created (in 1946, for the descendants of white settlers and immigrants only). Then, throughout the 1950-60 period, the Canadian state affirmed itself in the name of a universalistic character of citizenship and of respect for individual rights, namely social⁶, but not in the name of the history or culture of the first white groups of settlers.

Despite this well established multiculturalist ideology in Canada, xenophobia exists, namely for current immigrants from Muslim and Asian countries; but at this point, it does not impede social integration as much as it does in France. According to the Ethnic Diversity Survey in 2002⁷, 15% of “visible minorities” said that they had rarely experienced discrimination or unfair treatment over the past five years, 17% sometimes and 3% often, notably in employment. It is those who indicated that they were “Black” who reported having experienced the most discrimination from the police.⁸ In terms of religious

discrimination, 9% of visible minorities who practice a non-Christian religion said they had experienced some kind of discrimination. Lastly, in terms of generations, immigrants are more often the object of discrimination than their descendants.

The socio-cultural insertion of immigrants

The official Canadian conception of immigrant adaptation implemented through multiculturalism is based on six basic premises:

- Cultural change for immigrants is a long-term process that can span two or three generations;
- Ethnic “communitarisation” is a legitimate process. Indeed, it is an essential and useful one for allophone immigrants and/or for those from cultural worlds very distinct from the host society. The State must then foster ethnic “communitarisation” as a favourable process for the social and cultural adaptation of immigrants⁹;
- Identification with any society presupposes a strong personal identification, which presupposes and requires the social recognition of individual cultural identities and collective ethnic identities;
- Collective allegiances and identities can be multiple without jeopardizing allegiance to the Canadian state;
- The strict application of the principle of formal equality of rights produces inequalities;
- There is no hierarchy of national or ethnic cultures leading to an ideology of immigrant assimilation, only the primacy of the culture of individual rights. There is no cultural relativism in multiculturalism – the principle of individual rights and freedoms taking precedence over all other cultural practices.

The value of rights

The policy of multiculturalism is an integral part of the affirmation of individual rights and it has led to the adjudication of social relations in Canada. This dynamic finds its expression in the adoption of the *Charter of Rights and Freedoms* in 1982. By emphasizing respect for fundamental freedoms and individual rights, the Charter places rights ahead of popular sovereignty of the people as the founding principle governing relations between Canadians. It contributes to the de-legitimization of the legislature as a decision-making body; and the Supreme Court, to which any resident, even a non-permanent resident, can turn, now determines the outcome of a number of conflicts in values and interests that have not been resolved by the legislature.

Canadians value this foundation of the Canadian state and they rank the Charter first or second among the identifying characteristics of the federal state, according to current surveys. The existence of a culture of individual rights is important for landed immigrants, as they are afforded all rights except the right to vote. This last limitation is in fact without consequence, since roughly 80% of Canadian immigrants acquire Canadian citizenship within the first ten years of their stay; or it is an individual right to become a Canadian citizen after a three-year stay and this right is not contingent on any ministerial or political decision.

The Charter emphasizes respect for the cultural plurality of Canadian society and here lies one of the misunderstandings in Europe about the Canadian meaning of multiculturalism. The Charter does not create any collective right for any specific immigrant culture; it is geared towards individuals. Section 27 guarantees multicultural diversity in Canada, making it an interpretative clause when it comes to deciding about individual rights. It creates an obligation to preserve and promote the multicultural heritage of Canadians, but only if it does not come into conflict with individual rights.

The only recognized collective rights apply to French-speaking Canadians, the two major religions in Canada, and Aboriginal Peoples. For example, if the obligation is made to ensure the equal public status of religions¹⁰ or the right to an education in a non-official language, section 27 does not annul the special status of English and French or the protected status of the Roman Catholic and Protestant religions. It allows for the public funding of private ethnic schools, which provide education in a heritage language or in one of the two official languages, and it protects religious freedoms and the freedom of worship. Thus, the objection to the effect that State institutionalization of respect for cultural differences brings about the existence of separate and authoritarian communities that infringe on individual rights is unfounded in the case of Canada. Immigrant minorities do not have the institutions that ensure closed communities (schools and especially courts, which were requested by some Aboriginal groups). As an individual, any member or person in charge of an ethnic institution must respect the basic tenets of the Charter and any leader of an ethnic organization benefiting from public support must be elected. Abuses may occur, but how can we tell them apart from similar abuses occurring within other organizations of civil society?

Canada has the legal means to deal with conflicts over cultural or religious norms. In the 1985 decision mentioned previously, the Supreme Court created the obligation of reasonable accommodation in the event of indirect discrimination. The landmark decision came out of a case that involved a Seventh Day Adventist employee who wanted to keep her full-time job while respecting the Day of Rest on the Sabbath. It was against Simpsons Sears Ltd who had denied the request. The Supreme Court found that an accommodation would lessen the discrimination incurred by the employee due to her faith and added that the solution to be found had to be reasonable, i.e. that no excessive constraint should be imposed on the employer, be it an excessive financial cost, significant inconveniences, the reduction of security standards or an infringement on the rights of other employees or collective agreements. In this case, the Court found that the work schedule could be accommodated. The spirit of the decision applies to other aspects of work and to other fields such as service providers in the private or public sectors. It demonstrates a central and important fact in managing diversity: the stakeholders in civil society must learn to accommodate cultural differences and negotiate. The penalty in this case is civil and not penal, as it would be in France.

Five Possible Lessons

There are deep historical and socio-political differences between Canada and many European countries, including France, that explain why the policy of multiculturalism was established in Canada and not elsewhere, and was able to produce results. Nevertheless, lessons can be learned, particularly since the effects of multiculturalism have been easy to judge since the 1990s, when, following sharp criticism (mainly from the Western provinces) the federal government almost abandoned multiculturalism, hacking its budget in half and modifying its programs. The negative effects of this shift demonstrate the role that the policy of multiculturalism played and could still play.

- The government's discourse and the public measures against racism and xenophobia are crucial to the recognition and acceptance of immigrants and ethnic minorities. The apparatus of the state must take the lead and demonstrate its authority in this matter, paving the way through the socialization of civil servants to diversity and the recruitment of ethnic minorities. It is not by chance that an anti-immigration lobby consolidated itself during the 1990s in Western Canada at the same time that the federal state was according less importance and smaller means to the policy of multiculturalism. This situation has definitely contributed to the Islamophobia demonstrated by one part of the media in the English-speaking provinces.¹¹

- Affirmative action programs in employment in the public and para-public sectors are essential to compensate for the systemic socio-occupational marginalization of immigrants and their descendants and in their social mobility. Any discriminatory attitude on the part of agents of the State must be eliminated and indirect discrimination recognized.

- Steps towards acquiring citizenship must be facilitated, as they constitute an act of recognition that leads to an allegiance to the State (Helly, 2001).

- The Canadian experience bears witness to the importance of public schools as a setting for anti-racist and anti-xenophobic discourse and dialogue between immigrant parents and teachers who are primarily Canadian-born. Pejorative references with respect to minorities have been largely eliminated from school textbooks. Violent incidents between students, acts of discrimination on the part of teachers and the control of schools by ethnic gangs are rare occurrences. Yet, serious problems do remain: the absence of the learning of the history of countries other than Canada and Western Europe, the occurrence of anti-Muslim stereotypes in school books, and the concentration of ethnic minorities in some establishments, are but some examples.

- The efforts of multiculturalism related to ethnic community organizations, in the form of ongoing ties between civil servants and leaders, and the funding of NGOs and efforts directed at para-public agencies, the media or organizations responsible for inter-group activities were crucial during the 1970-80 period. They facilitated the adaptation and inclusion of immigrants as well as the control of leaders who were

highly or entirely dependent on public funding. In no way did these efforts break the “social link” or “social cohesion”, generate ethnic isolation, or jeopardize the allegiance of ethnic minorities to the Canadian state. On the contrary, as current surveys and polls demonstrate, it consolidated their allegiance and allowed groups without financial capital or significant professional expertise, such as the Haitians in Québec, to “communitarize”, offer services and fight racism. However, the reduction of funding to ethnic NGOs over the past ten years, the strong interest shown for multiethnic NGOs since 1995¹² and the budget cuts to NGOs for the settlement of immigrants by the provinces and Immigration and Citizenship Canada only helped make it more difficult to include newcomers. As proof, Muslim communities, which lack financial means and significant services for newcomers, have to deal with high unemployment and under-employment. They also have no ties with government organizations and lack knowledge of their activities. Immigration from Muslim countries multiplied during the 1990s, while assistance to ethnic NGOs was being reduced, the selection of immigrants was toughened and the competition between native-born Canadians and immigrants grew. As a result, the Muslim community is not well organized to defend itself against prejudice and negative stereotypes (Helly, 2002, 2003, 2004) and has a rather negative view of the Canadian State and Canadian society. As for religious Muslim organizations, which raise the issue of the relationship between Church and State¹³, it is easy to encourage them to declare themselves cultural institutions and to fund them as such, a phenomenon that is emerging in Europe. As for those that refuse to characterize themselves as such, namely mosques, financial assistance can be granted for their social activities. On this issue, Canada is admittedly lagging behind, since ties between public institutions and Muslim communities are almost non-existent given the retreat of the Multiculturalism Program from ethnic community life over the past ten years.

References

Felouzis, Georges. *Ségrégation ethnique à l'école en France*. Paris: CADIS-EHESS, 2003.

Helly, Denise. « Occidentalisme et islamisme: les leçons des guerres culturelles. » *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*. Dir. Jean Renaud, Linda Pietrantonio & Guy Bourgeault. Montreal: Presses de l'Université de Montréal, p. 229-252.

Helly, Denise. *Projet CRSH: Les défis de l'intégration des personnes de culture islamique au Québec et au Canada*. Progress report, August, 2003.

Helly, Denise. « La particularité canadienne: Flux migratoires des pays de culture islamique et discrimination actuelle. » *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*. Dir. Altay Manço. Paris: L'Harmattan, 2004.

Helly, Denise and N. van Schendel. *Appartenir au Québec. Nation, État et société civile. Une enquête à Montréal, 1995*. Québec & Paris: Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, 2001.

Kunz, J.L., A. Milan and S. Schetagne. *Inégalité d'accès: profil des différences entre les groupes ethnoculturels canadiens dans le domaine de l'emploi, du revenu et de l'éducation*. Ottawa, Canadian Council on Social Development, 2001 (study prepared for the Canadian Race Relations Foundation).

Pendakur, Ravi. *Immigrants and the Labor Force*. Policy, Regulation and Impact. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2000.

Notes

¹ Examples include work and family-life reconciliation policies that help women not in the labour force gain easier access to the labour market, a reduction of payroll taxes on the hiring of low-skilled labour to absorb workers not active in the labour force and a lengthening of the working age beyond the age of 60.

² The Québec government adopted a similar program in 1991, without results.

³ We do not have any data allowing us to state if there is systemic discrimination against any religious group.

⁴ For instance, when a private company signs a contract in excess of \$250,000 with a public agency.

⁵ The level of education of native-born Canadians has improved over the last twenty years. Nevertheless, 40% of immigrants in the 1990s between the ages of 25 and 54 held a university diploma compared to 23% of native-born Canadians in the same age range.

⁶ Unemployment insurance was established in 1940, diplomatic autonomy was recognized in 1946, the old-age pension system was introduced in 1951 and 1964; and citizenship was granted to Black and Asian minorities in 1948, to Inuit in 1950 and Registered Indians in 1960.

⁷ The sample includes 42,500 individuals of all origins and an overrepresentation of members of ethnic minorities.

⁸ The statistics for “Blacks” are 17% rarely, 23% sometimes and 9% often. For the Chinese, they are: 15% rarely, 16% sometimes and 2% often. The ratios are close in the three immigration metropolitan areas where immigrants are highly concentrated in Canada. Note that these statistics about discrimination include “unfair” treatment as well.

⁹ More openly political “communitarisation” is lawful in the name of freedom of association and opinion.

¹⁰ This explains decisions related to wearing the turban by members of the Sikh faith in the RCMP, wearing the scarf by members of the Muslim faith, the repeal of the mandatory closing of stores on Sundays in Ontario, said to be “contrary to the freedom of conscience and religion,” and the elimination of religious practices in public schools.

¹¹ This Islamophobia that the Montreal paper *The Gazette* steers clear of, can be explained in part by the influence of the security discourse and practices of the Bush Administration.

¹² This change in funding criteria does not seem to be systematically applied in the case of established ethnic NGOs (SSHRC project, Helly and McAndrew, 2000)

¹³ The Canadian State, which is not a “laïque” state, represents one of the many examples of different relationships between Church and State. There are only four “laïque” states: the United States, France, Mexico and Turkey. In these states, “laïque” has a totally different meaning (Helly, 2003).

THE FRENCH MODEL OF INTEGRATION

ABSTRACT

The foundations for the model of integration adhered to in France today can be found in the works of some of history's greatest political philosophers. In this article, Jean-Charles Lagrée traces the development of the French Republic through time, showing "threads of continuity" among the various writers in question. His thought-provoking conclusion both defends and challenges the search for universalism which is at the core of the General Will and the French melting pot.

This paper in no way attempts to present the complete model of integration that exists in France today. Carrying out this task would be almost impossible in so few words. Accordingly, I will limit myself to highlighting some of the features of the model that emerged from philosophical debates and which still prevails in present day social science discussions and controversies. Only six authors will be discussed, and briefly so, as reference points that have shaped the French model of integration: Thomas Hobbes (*De Cive*, 1642), John Locke (*Second Treatise of Government* – 1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (*Le Contrat Social*, 1762), Ernest Renan (*Qu'est ce qu'une Nation?* 1882), Dominique Schnapper (*La Communauté des Citoyens*, 1992), and Didier Lapeyronnie (*Les deux figures de l'immigré*, 1997).

To begin a discussion on the French model of integration by referring to British writers, Thomas Hobbes and John Locke, is definitely a historical paradox or oddity. Yet, any historicizing of thought, ideas and social phenomena call for the discovery of points of rupture in an almost unending continuity. The school of thought pertaining to the state of nature, natural rights, and later to the social contract, is a true break from the political thinking that attributed sovereignty and the right to govern to some divine principle, a theocracy. In this sense, the thesis about the transition from the state of nature to society marks a rupture. The entrance into the Age of Enlightenment is characterized by a secularization of sovereignty. In the final analysis, for the writers who refer to social contract theory, whatever their differences, sovereignty lies with the people.

The differences between these philosophers are very important. They are sometimes diametrically opposed to one other as to the 'political' conclusions that can be drawn from their reflections. However, I would mainly like to emphasize the threads of continuity in this short article. The universalistic model that emerged with the French Republic after the 1789 Revolution was founded on a few solid principles strongly taken up and stated in a variety of forms over the decades. Let us recall some of them: the search for peace and the preservation of one's existence, the relinquishing of natural rights, the principle of delegation, the voluntary contract reached by free individuals, the central role of the law, and the idea that the state has the sole authority to enforce law and order.

Thus, Thomas Hobbes begins by postulating that the state of nature is a war of everyone against everyone else. To get out of this unenviable situation, find peace, preserve one's existence, and pass on one's belongings, individuals must relinquish their 'natural rights' to the sovereign, whether a human or an assembly, forming in the process, civil society.

- "If for the preservation of Peace, and the Government of Man-kind there were nothing else necessary, than that Men should agree to adhere to certain Covenants and Conditions together, which they themselves should then call Lawes."
- "The modern citizen holds his citizenship from the act through which he constitutes sovereignty in instituting the sovereign. The State or republic is based on the principle of sovereignty, through the contract to which modern individuals all agreed."
- The founding act of the modern State is the original act by which the *voluntary union of a multitude* is carried out separately and simultaneously giving rise to the body of a republic, which creates the state as a sovereign power and brings about the political subject, which is the citizen as person, which is to say the physical citizen, the modern individual in his political role. (Gérard Mairet, Introduction to *De Cive*)

The creation of a legitimate state and of society as subject is not only the product of a deliberate act, but this decision to associate is part of a formal agreement that determines the rules for 'living together.' The law arising out of the agreement of all is the principle that governs the conduct of

JEAN-CHARLES LAGRÉE

Jean-Charles Lagrée is Director of Unité de liaison en sciences sociales (ULSS) – Centre national de la recherche scientifique (CNRS) and Secretary General of the European Sociological Association.

individuals. It is on this basis that society is created, allowing for the transition from the 'multitude' or the 'aggregation of individuals' governed or subjected to a prince, to 'a nation' or an organized society. Interestingly, Ernest Renan, in examining the distinction between the multitude and society, notes that all regimes and all peoples do not make up a nation. This distinction is also present in the writings of modern historians of Europe who point out the major difference between the peoples who make up a nation and give themselves a democratic regime, whatever its form, and the empires that are built on enslaving individuals and peoples. Hobbes' central thesis can be summarized with the following points:

- The contract that founds civil society and the state (sovereignty) is established at the expense of the renunciation by individuals—now citizens—of their natural rights.
- In exchange for civil peace that the sovereign (monarchy or republic) must provide to them, individuals put themselves under the protection of the law that makes them all equal, the weak as well as the strong. The legitimacy of the sovereign flows from the will and the freedom of the individuals who decide to unite as a people.
- The sovereign is the expression of this union.
- *The power of the sovereign is without limit*: this type of State is called Despotism.

Locke's argument is also based on the transition from the state of nature to civil and political society. However, unlike Hobbes, Locke believed that the multiplication of social relationships is what transformed the state of nature, initially peaceful, into a state of war, and gradually eliminated the equality and independence between men and put covetousness at the very heart of human relationships. To escape from the risks of insecurity to individuals and property, men bring themselves to agree on a CONTRACT, creating in the process, a political and civil community. The contract founds society on the basis of a *political and civil community*. This is a modern idea, at the very core of the political philosophy of 21st century republican France:

"There and there only is political society, where everyone of its members have quitted this natural power, resigned it up into the hands of the community in all cases that exclude him not from appealing for the protection to the law established by it."

Locke's arguments, developed in the *Second Treatise of Government* are only touched on here to highlight the significant difference that separates him from, even sets him in opposition to, Hobbes: despotism or a limitation of the powers of the sovereign by the people.

- A contract is an individual, free and voluntary act.
- It implies accepting the rights and obligations that form the basis of a political society.
- The latter is not given; rather, it is a construction of the social body.
- In this political community the people are the only sovereign;
- The people elect their representatives who make the LAWS in the name of the people;
- The rule is that of the majority.

The power of the sovereign is limited by the power of the people; the people alone are sovereign. After many ups and downs, this principle has been placed at the very centre of French political philosophy and the republican conception that developed in this country. It guided the drafting of the constitutions of the various republics. However, this sovereignty at issue always works on a representative basis. In delegating their power, the people relinquish it, be it only for an inter-electoral period.

Considering the goal of this work, which is to retrace the ongoing development of the French republican model, it is without a doubt Jean-Jacques Rousseau who established the foundational references that prospered during the Revolution and throughout the 19th and 20th centuries. The echoes of his writings can still be heard in the current debates of the *Assemblée nationale* and the media. When taken in the context of the history of political thought, the writings of Rousseau represent both continuity and change. In terms of continuity there are three ideas to highlight:

- Only a freely accepted agreement can found a legitimate society.
- This agreement is founded on the *renunciation of the freedom of independence* (of the state of nature) in exchange for civil liberty, that of the citizen, member of the sovereign people, author of the laws.
- As subjects, man is obliged to abide by the law.

However, Rousseau's break with traditional political thought is also important. I list only four points in this regard:

- The sovereignty of the *General Will* arises out of the independence of individual wills.
- The Republic is the rule of the general will.
- The collective interest supersedes individual interests.
- This republic is characterized by the *requirement of universality*.

Regarding the latter point, the state that founded the 'Rousseauist' society is built and works on the principle of universalism. It comes from transcendence: what is individual is subsumed within what is universal. Thus the republic tends towards universalism and if the state aims to embody the general will, it is much less a question of tendency than it is of an actual reality. In fact, for Rousseau, the contradiction that exists between the sovereign adjudicating between individual wills and the general will is never settled or completed. It is this tension that acts on the life of the political body. With the essential contradiction between the general will and individual wills being at the very heart of the social dynamic, an agent is needed to implement it. In the Rousseauist conception, society invests the state and law with a central role. However, and this is where the break with previous political philosophy occurs, the state and law (political instruments) deal with abstract individuals, with citizens whose political body only recognizes their rights and duties. The state and the law deal with disembodied individuals:

"When I say the object of the laws is always general in nature, I mean that law considers subjects en masse and actions in abstract, and never man a particular person or action."

The space allocated for this account does not allow me to continue reviewing the philosophical tradition that nurtured

the French model of integration. Accordingly, I will not examine the thinking of De Tocqueville or even Benjamin Constant. I will leap into the modern era and concentrate on the short speech given by Ernest Renan at the Sorbonne in 1882. He entitles his paper “What Is a Nation?” Some brief propositions will allow me to present his thesis, which constitutes an important reference base for understanding the French concept of a nation. Let me begin with what is *not* a nation for Ernest Renan. A nation:

- It is not a race. (Thus, he writes: “*The idea of different races in the French population, so obvious in Grégoire de Tours’ work (538-594), does not present itself to any degree among French writers and poets after Hugues Capet (987)*”).
- It is not based on an ethnic principle;
- All human groups do not make up a nation.
- It is not based on a linguistic principle. (To France’s credit, it never tried to use coercive measures to obtain language unity. Is it not possible to have the same feelings and the same thoughts, to like the same things in different languages?)

Religion cannot serve as the basis of a nation either. It played a role in Athens, Sparta, in the Middle Ages... when one could not be a citizen without practicing the religion of the City. However:

“Today, religion has become a personal thing. It concerns one’s own conscience. The division of nations into Roman Catholics, Protestants does not exist any more...”

In addition, Ernest Renan mentions two other facilitating factors, the ‘community of interests’ presented as a powerful bond between men, but insufficient to give rise to a nation, and geography and borders, which trace the lines of division between nations, thereby favouring the emergence of their identities. However, according to E. Renan, “geography and land are only stratum and man is the only thing that counts.” Thus, nation is not race, language, interest, religious affinity or geography. So what is a nation? The answer is revealed in one word: a nation is fusion, the fusion of different peoples who forge an historical identity. This fusion is based on:

- Individuals agreeing to ‘live together.’
- Forgetting the past and even historical errors.
- A common background of shared cultural references.

However, equally, on the political side:

“A nation is a soul, a spiritual principle. Two things that, in reality, are but one constitutes this soul or spiritual principle. One lies in the past, the other in the present. One is the shared possession of a rich legacy of memories of the past, the other is a consent in the present, a desire to live together, a will to continue to make the most of an undivided heritage.”

And finally:

- If a nation is part of history and if it is established on the basis of a heritage... it defines itself in relationship to a collective future. “*It is a daily plebiscite.*”
- It is an historical development and as such, it has an end. Nations also die... “*The European confederation will probably be replacing them.*”

From Rousseau to Renan, political theorists established the basis of the modern conception of the French style of integration into the republic. Dominique Schnapper undoubtedly is the most accomplished scholar of this line of thought. Following in the footsteps of Rousseau, she shows that the nation rests on an essential contradiction at the very heart of the republican conception of it, between the *universalism* for which it aims and the *particularisms* that make up the context in which it evolves. All societies, all states, all political communities without a doubt must confront this contradiction or duality. However, the French republic and the French model of integration are built on a rift, a strong rift between what is private and what is public, between the individual and the citizen and between culture and politics, a rift that the term individual-citizen does not manage to erase. The credo advocated by Schnapper is without ambiguity; the political domain is its cornerstone. National ties are essentially political and it is first and foremost in political terms that a nation must be analyzed. As a political community of citizens, the nation is radically different from other forms of historical and cultural (ethnic) collectivities and from the State.

On the basis of this line of thinking, Schnapper asserts that:

“We can then examine the constituent tension inherent in the concept of nation, between the universal ambition of transcendence through politics and the concrete markers of distinctiveness of each historical nation.”

“The very concept of an ethnic nation is a contradiction in terms.”

“It is the effort to uproot oneself from the identities and the sense of belonging experienced as natural through the abstraction of citizenship that distinctively characterizes the national project.”

This project that involves abstracting what is universal and uprooting oneself from what is distinctive and individual is unending. It is a tension, a goal, a value that the republic strives to achieve and make concrete without ever completely succeeding. This is undoubtedly why the French style of republic functions in the exception, with strong rules that overlook differences, only to reintroduce them through the side door with amendments or special provisions for one group of individuals or another, for whom the rule could not apply itself without being prejudicial. Nevertheless, the principle rule is clear. It is based on the assimilation of differences that are blended to conform to a model that leans towards the status of universality. In this sense, the idea of nation is congruent with the idea of integration and by way of consequence, that of education.

As for education, it is one of the strongest pillars of the French Republic. The concept of education, says Schnapper, is based on the idea of nation. It leads immediately back to learning about ‘the common good’, values, norms, heritage... but also to learning about public life. The idea is to “*respect the practices of public life*” and to internalize the idea that there is a public domain. The basic function of education through the use of symbolic violence is to reduce political and cultural particularisms and thereby ensure domestically the effective development of the process of national integration. This process of reducing differences founds a nation that legitimates the actions of the STATE. However, the school is but an example

used here. In fact, and in the final analysis, “*it is the political community that gradually imposed homogeneity/uniformity on people.*” Integration is a socio-historical process fairly easy to initiate for it merely adds the national character to the individual character. Yet, the following two conditions are required:

- That there be a political area independent of individual interests and that citizens respect the rules of its operations.
- That the existence of a collective INTEREST, separate and sometimes conflicting with the individual interests, be recognized.

Lastly, before concluding, there is the issue of citizenship. In France, it is the process whereby individuals root themselves in what is universal through a ‘transcendence’ effect. I will try to characterize this process with several basic ideas:

- Political society tries to develop a political body from individuals deemed to be radically independent.
- It starts from the need to regulate relations between subjects of LAW and not the face-to-face relations between people or individuals.
- In all cases, the idea is to create a political sphere ruled by common norms that function as a basis for resolving rivalries and conflicts.
- The general will is the result of this negotiation, manoeuvring and regulation. The citizen is the expression of the general will.

For this alchemy to work effectively, however, political society has to foster a process of uprooting the concrete attachments or affiliations of individuals. It implies the agreement and support of citizen-individuals. Conversely, it confers on individuals an identity and a sense of belonging to a collectivity, i.e. a community.

Is it necessary to state that this model, outlined by Schnapper, is largely proven by the facts? At times, in official or expert circles, it is recognized that the French integration machine is out of order, or slowing down, or that it does not work as well as it used to. Theorists then come to examine the patient and suggest in some cases radically alternative solutions, drawing inspiration from the Canadian or North American examples or in other cases, produce critical analyses calling for significant changes to the model. The CADIS is one of the protagonists, no doubt one of the most active ones, in this debate. Among the members of this group is Didier Lapeyronnie, with his article entitled “*Les deux figures de l’immigré*” (The Two Faces of the Immigrant). In the media, in the political arena, and in intellectual circles, people are debating models of integration: the universalistic model versus the communitarian model, positioned on the particularistic end of the continuum – two extremes which oppose each other. However, the debate is sterile because it does not lead to any practical conclusions. Furthermore, national models no longer constitute very distinct empirical realities. In fact, many European countries are not that different with respect to the objective situations that immigrants face, despite very different models.

In conclusion, inherited from the Age of Enlightenment, patterned on the 1789 Revolutionary ideal, the French republican model is without a doubt not only an ideal type but an ideal type that embodies a cluster of values instrumental in

the building of a nation according to a specific logic: that of assimilation. In search for what is universal to successfully drive the General Will, the French melting pot is not only supposed to ignore individual differences, which must be uprooted, but it must ‘reduce’ them, have them disappear de facto or return them to the private sphere.

As was mentioned above, it is far from a model of concrete reality; the machine works and can only work if it tolerates exceptions. The school unified and indivisible, like the Republic, epitomizes the model’s mode of operation. The special support measures provided to children in underprivileged neighbourhoods are indicative of the option taken by the state in recognizing differences and even inequalities. Can we then speak of an ‘affirmative-action policy’ in this case, which would go against the republican principle? Some time ago, the conscripted army, which one in three young people eluded, also functioned according to exceptions. The distinctive religious signs provide another example. Examples are numerous and show the subtle game to which the republican universalistic model leads with respect to the issuing and application of rules. However, we can and must ask ourselves up to what point the subtle tension between the universal and the particular, between standards and any deviation from them, can be maintained. Unemployment, exclusion, migratory movements, the rise of religious or ethnic demands, Europeanization and/or globalization all seem to bring into question the integrating principle that makes or was making a unified society that overlooked its differences.

No doubt in Europe, in neighbouring countries, there are other models of integration also being questioned. Similar factors, if not identical ones, can explain this common trend. How is integration possible when work is not available, when the social protection system limits benefits and leaves more and more gaping holes in the social safety net? How is integration possible when norms and values are not assured as they used to be and when the doubt of their place permits the questioning of their legitimacy? In the European framework, let us also add another factor: the progressive and regular questioning of nation-states and their growing interconnection following the Europeanization process. The French model of integration is being debated and criticized. Moreover, some of our neighbours can hardly understand it. The concepts of uprooting, of ignoring particularisms, of submitting the individual interest to the general interest can seem perplexing if not unacceptable to some people. However, the competing models are not shielded! Germany is reviewing its nationality code, Sweden is discovering the principle of secularism... etc.

Europe is on the move. It is favouring a reconciliation that is encouraging drastic revisions. Within the European framework, the universalistic French model will no doubt be brought to accept a small dose of particularism. However, one can think that other countries will also be led to modify their manner of conceiving of integration in the European space, as much at the level of blood, as of language, religion, and culture. In the European space, more than ever, integration will be an affair of belonging, fusion and contract.

Note

¹ In *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. (Michel Wievorka, ass. dir.), La Découverte / Poche Essais, 1997

LAÏCITÉ ET CRISE DE L'ÉTAT-NATION

RÉSUMÉ

Dans un effort de s'expliquer la crise de l'État-nation, particulièrement celle de la France, Baubérot s'efforce de bâtir ce qu'il appelle un idéal type de laïcisation. Ceci servira éventuellement de fondations à des études comparatives qui permettront aux chercheurs intéressés de s'expliquer en quoi certaines mutations de la perception de l'état, de la socialisation, de la nation et de l'individu, qui ont évolué avec des transformations du concept de laïcité, ont contribué aux mutations de l'État-nation contemporain.

La Constitution définit la France comme une république laïque, sans toutefois définir la laïcité. Ceci dit, de nombreuses définitions ont été apportées. Le premier texte théorique sur la laïcité date de 1883 avec Ferdinand Buisson et parle de la laïcité comme le résultat d'un processus socio-historique de longue durée, de sortie de la théocratie, processus où se produit un double mouvement, dont un mouvement de différenciation institutionnelle et un mouvement d'affranchissement de l'État, de la nation et des institutions à l'égard de la religion. Ainsi, Buisson donne divers exemples de la signification de ces deux affirmations. Dans son point de vue, « le caractère laïque » d'un pays n'est pas du domaine de l'absolu, il relève d'une évaluation en termes de plus ou moins. La laïcité dépend d'un processus de laïcisation et s'exerce dans différents domaines.

Je travaille à construire un idéal type de laïcisation. En confrontant cet idéal type, c'est comme une laïcité empirique, c'est-à-dire la laïcité d'un moment et d'un lieu, on peut avoir une relation de proximité et de distance avec cet idéal type. L'idéal type consiste à disposer d'un instrument de mesure permettant une étude, à unir des chercheurs de différents pays et, notamment dans notre cas, à produire des analyses comparatives franco-canadiennes. À ce niveau, la laïcisation s'exerce dans différents domaines ainsi que dans l'empirie avec des notions différentes et des réalités qui relèvent d'autres notions.

La première dimension du processus où s'exerce la laïcisation est l'État. Dans l'État, la laïcisation est la dépendance plus ou moins grande entre l'État et la religion en référence à l'égalité des droits civils et politiques. La laïcité empirique française sera un mélange plus ou moins net entre la laïcisation et ce qu'on appelle le gallicisme. Cependant, pour obtenir une notion plus étendue, on doit appeler cela le régéralisme ou le droit de l'état. Le régéralisme est ambivalent par rapport à la laïcisation, puisque d'un côté c'est l'État qui, en France, a pris des décisions laïcisatrices. D'un autre côté, par le pouvoir régalien, l'État cherche à contrôler la religion et ainsi, le régéralisme est contre cette indépendance réciproque et il cherche à privilégier un type de religion qui semble correspondre aux valeurs auxquelles l'État se réfère.

En France, on doit dire qu'au niveau global, le processus de laïcisation s'est effectué dans le cadre du développement de l'importance de l'État et que la laïcisation a été à dominante régaliennne. Aujourd'hui, l'État se voit relativiser son statut en raison de la mondialisation et de la construction européenne; il n'apparaît plus aussi facilement qu'avant le médiateur de l'universel. Notamment, puisque la laïcisation s'est faite en référence à l'égalité des droits, ce sont aujourd'hui, en dernière instance, les instances européennes qui assurent la liberté de religion et de conviction. On retrouve la possibilité de recours au sujet des droits de l'homme devant la Cour européenne. Ce que l'on observe en Europe est un contraste entre la diversité des régimes des cultes et un processus de relative standardisation des pratiques et l'interprétation des droits en matière de religion et des convictions. On voit aussi arriver en Europe, la notion de discrimination indirecte en rapport à l'appartenance sexuelle, mais qui va probablement s'étendre également au niveau d'autres paramètres, comme les croyances. Or, la mentalité régaliennne française dominante semble difficilement cette notion de discrimination indirecte pour les raisons de représentation d'un individu abstrait, que mentionne Jean-Charles Lagrée. D'autre part, aujourd'hui le statut de la religion se discute plus à l'échelle européenne qu'à l'échelle française. Les débats actuels sur l'article 51 du projet de constitution qui reconnaît aux religions une place dans la vie sociale sont significatifs à ce sujet. La problématique est de savoir quelle est cette place. Est-ce la participation aux débats de la

JEAN BAUBÉROT

Jean Baubérot est Président honoraire de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) et fait partie du Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (GSRN) – Centre national de la recherche scientifique (CNRS)

société civile ou est-ce la tentative d'imposer des normes religieuses? Évidemment, le second aspect serait plus en délicatesse avec la laïcisation.

Dernier point sur cette première dimension : l'Islam. La création du Comité Français du culte musulman comporte à la fois des aspects régaliens, puisque l'État est intervenu dans la création de ce Comité Français du culte musulman et des aspects laïques. Paradoxalement, je dirais contre la mentalité dominante française, que l'aspect laïque du Comité Français du culte musulman provient du refus de se limiter à l'Islam dit « modéré » ou à l'Islam dit « républicain », une sorte d'Islam gallican et du fait, d'intégrer toutes les instances représentatives du culte musulman en France. Mais il faut bien voir que cela s'est fait contre la majorité de l'opinion publique.

La deuxième dimension du processus de laïcisation concerne les instances de socialisation, notamment l'école. À ce niveau, la laïcisation et la limitation, voire la disparition de la religion comme instance institutionnelle de socialisation soit, une instance de socialisation plus ou moins socialement obligatoire, deviennent une instance facultative de socialisation. À ce niveau, la laïcité empirique est un mélange entre la laïcisation et la sécularisation. Ainsi, on retrouve une ambivalence de la sécularisation par rapport à la laïcisation.

D'un côté, elle induit une certaine laïcisation et la France, le Royaume-Uni et l'Allemagne en sont des exemples. D'un autre côté, la sécularisation limite la laïcisation. L'Allemagne en est un exemple concret : c'est un pays aussi sécularisé que la France, mais où la religion a conservé un aspect institutionnel sur le plan de l'aide sociale et médicale, notamment. Le processus de laïcisation en France s'est produit par une forte hémogénéité culturelle des institutions séculières de socialisation et particulièrement de l'école, avec l'idée sous-jacente que le progrès scientifique et technique, que le savoir et sa transmission et que la socialisation aux valeurs démocratiques républicaines engendraient un progrès au niveau moral et social. Il y avait à la fois des espoirs d'ascension intellectuelle, des espoirs d'ascension sociale et des espoirs de progrès moral. Victor Hugo disait : « À chaque fois que vous ouvrez une école, vous fermez une prison. » Cela est dû au fait que l'on ne raisonnait pas au terme de droit à l'intérieur de ces institutions, notamment de l'école. Les mesures d'ordre intérieur étaient interdites de recours aux contentieux, puisque l'idéal de l'école était tellement émancipateur et libérateur. Les droits, tant le pantalon pour les filles que le droit d'écrire de la main gauche, n'avaient pas de valeur au niveau de l'école et notamment, les droits d'expressions religieuses sont compris dans cet ensemble.

Aujourd'hui, on fait face à une crise des institutions séculières de socialisation. Le progrès scientifico-technique

engendre plutôt de nouvelles questions sociales et morales sur la culture de masse, l'environnement et les biotechnologies plutôt qu'une croyance en la conjonction des progrès. Ainsi, l'attitude de confiance, qui était d'ailleurs relative envers les institutions a été remplacée par des rapports consuméristes. On le constate par le fait que les élèves et les parents d'élèves effectuent une sorte de « zapping » entre l'école publique et l'école privée et se servent de l'école privée comme instance d'appel, lorsqu'ils ne sont pas satisfaits de l'école publique. L'école privée est à 95% catholique.

L'autre mutation consiste en la revendication des droits. En juillet 1989, une loi a reconnu officiellement le droit des élèves et trois mois après, éclatait la première affaire des foulards. Il est à noter, qu'il n'existe pratiquement plus aujourd'hui aucune mesure d'ordre intérieur interdisant un recours au contentieux, car on croit que ces mesures d'ordre intérieur peuvent de plus en plus porter atteinte à un droit, à une liberté.

On doit analyser les nouvelles revendications religieuses à l'école dans ce double contexte de rapport consumériste et de revendications des droits. Ceci n'est pas du tout un retour à une situation d'avant la laïcisation, mais ce sont vraiment des revendications qui se font dans un nouveau contexte. Par exemple, au niveau des cantines, on retrouve un passage de demandes – admises – de nourritures spécifiques à des demandes de séparation de vaisselles de la part de certains Juifs et certains Musulmans. On retrouve des demandes concernant les fêtes, la problématique du foulard, le kippa et l'absence de certains cours; le samedi pour les Juifs et les cours de biologie pour certains Musulmans, mais on retrouve aussi, la

récusation de certains professeurs femmes. Ainsi, ces demandes, leurs contenus et leurs multiplicités engendrent des peurs, mais aussi une crainte de l'engrenage. On a peur que si on commence à céder sur un point, on cédera sur tout. Et très souvent, ce qui est très frappant, on refusera de céder sur le foulard par peur de céder sur d'autres choses que le foulard. Ainsi, on a peur d'avoir à céder sur les cours, sur le refus de professeurs femmes, etc. Autrement dit, la notion d'accommodement raisonnable, si elle est parfois pratiquée intuitivement, n'est ni explicitée ni culturellement intégrée. Le problème se situe au niveau où l'on met le curseur, l'explicitation de la différence entre ce qui est relativement anodin et ce qui est vraiment menaçant.

La troisième dimension du processus est la nation. Le processus de laïcisation consiste en l'affaiblissement, voire la suppression plus ou moins totale de la religion au titre de dimension de l'identité nationale. Au niveau de la laïcité empirique, il y a toujours eu un mélange entre la laïcisation et la religion civile, concept de J.J. Rousseau,

On doit analyser
les nouvelles
revendications
religieuses à l'école
dans ce double
contexte de rapport
consumériste et de
revendications des
droits. Ceci n'est
pas du tout un
retour à une
situation d'avant la
laïcisation, mais ce
sont vraiment des
revendications qui
se font dans un
nouveau contexte.

mais qui a été revisité par les sociologues. On constate une ambivalence de la religion civile par rapport à la laïcisation. D'un côté, la religion civile favorise une dissociation entre le lien social et l'hégémonie d'une religion, tandis que de l'autre côté, la religion civile opère un transfert de religieux en sacralisant l'être ensemble identitaire d'une collectivité, notamment d'une nation.

Dans le conflit des deux France, il y a eu deux conceptions de la nation qui ont été en lutte, une conception de la France « fille aînée de l'Église » ou fille de la Révolution avec de la religiosité républicaine. Aujourd'hui, ce qui est frappant est la disparition des connections entre la représentation de l'État et la politique, qui est dévalorisée et une représentation d'une identité nationale, qui exalte les « valeurs républicaines » qui étaient assez brocardées en 1968. C'est aussi la possibilité d'une *catholaïcité* comme « religion civile à la française ». Par exemple, les funérailles de François Mitterrand ont été, dans ce sens, un élément intéressant.

Par ailleurs, la mondialisation relativise la nation. Le local, déconnecté du traditionnel, se trouve en relation directe avec le global. Le problème de l'identité se multiplie et sur les passeports français, on retrouve deux mentions, la République française et l'Union européenne, ainsi que deux drapeaux, le drapeau français et le drapeau européen. Les nouvelles revendications d'identités culturelles et/ou religieuses se situent aussi dans ce double contexte et ne constituent pas des retours à des particularismes anciens. Elles sont souvent déterritorialisées et on peut dire qu'il existe une crise du territoire : dans certaines populations immigrées, on ne se sent plus ni lié à son pays d'origine, ni vraiment Français. On retrouve aussi les nouveaux moyens de communication, quand la possibilité de « communautés virtuelles » se développe ou qu'on peut ignorer son voisin et communiquer par Internet par câble ou par satellite avec des personnes vivants à plusieurs milliers de kilomètres. Le câble, par exemple, fait que beaucoup de prédicateurs du Moyen-Orient sont écoutés par les musulmans français et donc, on parle énormément de développer la formation des imams en France. Par contre, cela ne réglerait pas forcément le problème même si ce pourrait être un élément dans la mesure où il y a cette possibilité de « communautés virtuelles ». On peut dire aussi qu'il existe un lien entre l'identité et l'identification et que l'identification s'effectue en grande partie par les systèmes médiatiques; la nation française devient une 'grande patrie' lorsqu'elle est championne du monde de football, mais cela n'arrive pas tous les jours et des 'leaders' charismatiques, évidemment de différents pays du globe, peuvent être des moyens d'identification très forte.

Dernier problème de cette troisième dimension; la façon dont la société globale est identifiée. Bien souvent, le regard de l'autre est souvent le regard du majoritaire qui communautarise, créant du communautarisme, mot qui est d'ailleurs très en vogue en France, mais qui est souvent très mal défini et où il existe plusieurs définitions possibles. Plusieurs questions se posent, comme la nécessité de construire un nouveau mythe français qui tienne compte de la mutation des populations qui composent le pays, la question des jours fériés et chômés du calendrier, tous liés au catholicisme lorsqu'ils ont une connotation religieuse,

la question des « valeurs de la république », à savoir si elles sont inclusives ou si elles sont une autolégitimation des 'anciens Français' face aux 'nouveaux Français' d'origine non européenne ou aux non européens habitant en France.

Le dernier point consiste en l'enjeu ultime du processus : l'individu. La laïcisation, dans ce cadre, est le respect de la liberté de conscience et de la liberté de penser qui crée le droit d'appartenance, le droit du changement d'appartenance et du refus d'appartenance. La laïcité empirique se trouve liée ici avec une représentation de la société qui sépare l'espace public et l'espace privé. Là aussi, on constate l'ambivalence d'une telle représentation, car d'un côté, cette représentation de l'espace public et de l'espace privé est indispensable pour éviter une religion officielle ou un athéisme d'État. De l'autre côté, il s'avère impossible que la sphère publique soit vraiment neutre par rapport aux différentes appartenances des individus. La sphère publique est organisée selon l'histoire et la culture propre d'un groupe d'appartenance dominant, voire selon un compromis entre deux groupes, comme ce semble être le cas actuellement entre la tradition républico-laïque et la tradition catholique.

La laïcisation a été la dissociation de la citoyenneté de l'appartenance religieuse, l'insistance sur la conscience, à la fois instance autonome de l'individu et instance hétéronome à titre de représentant des valeurs morales, mais des valeurs morales qui pouvaient se déconnecter de la religion avec la morale laïque et également l'insistance civique sur la co-responsabilité de tous. Il semble que la morale laïque prenait ses distances avec la conception de l'individu abstrait, philosophique. Elle était beaucoup plus pragmatique et terre à terre. Actuellement, il y a un retour à Condorcet, un retour aux Lumières, un retour à la représentation de l'individu abstrait. Cela dans une situation où l'on trouve un devoir de l'accomplissement de soi, notamment véhiculé par les médias, une obligation d'autonomie, une obligation d'être responsable de soi-même qui prend le pas sur la co-responsabilité. Cela entraîne des contraintes de personnalisation, produisant souvent le mal-être et le malaise avec en réponse des constructions identitaires qui veulent aider l'individu ou englober la construction d'un individu face à ses nécessités d'obligation d'accomplissement de soi. Ainsi, les nouvelles revendications religieuses doivent être comprises dans ce sens.

À titre de remarques conclusives, on peut se demander si la crise actuelle est une crise de la transmission de la laïcité ou une crise de la création d'une nouvelle forme de laïcité. On peut se demander aussi si la laïcité a été un mouvement dialectique, à la fois de canalisation de la religion et de respect de la religion. Face à ce nouveau contexte religieux, que doit-on donner à la canalisation de la religion et que doit-on donner au respect de la religion ? Enfin, comment la France se situera-t-elle face à l'évolution de la représentation des droits de l'homme, à l'évolution de la conception des droits fondamentaux et notamment au problème de la discrimination indirecte et de l'accommodation raisonnable, ce qui consiste en une réflexion franco-canadienne très intéressante.

Do You Know Your Canadian Issues?



Êtes-vous au fait de vos Thèmes Canadiens?

FRENCH AND CANADIAN APPROACHES TO DIVERSITY:

Different Conceptions of Liberty, Equality, and Community

ABSTRACT

This article provides meaningful insight into why the French and Canadian approaches to integration differ as they do. Margaret Adsett explains how we can better understand attitudes towards diversity as a function of historical variance. Making reference to the writings of Jean-Jacques Rousseau and John Stuart Mill, she describes these attitudes as reflections of divergent conceptions of liberty, equality, and community.

The purpose of this paper is to develop an understanding of differences between the French and Canadian responses to diversity in the context of the political cultures in which they are imbedded. While the French justify their Republican model of integration and indeed their official response to the *hijab* (see Haut Conseil à l'intégration, 2000:50) with the concepts of *universalisme* (the same principles apply to all citizens equally) and *laïcité* (state neutrality with regard to religion – see Roman, 1999), these justifications are not easily understood by Canadians. This is in part because Canadians consider their respect and acceptance of diversity to be a universal principal and they see their state as secular and impartial with regard to religion. Clearly the French have a different idea about *universalisme* and state neutrality towards religion than do Canadians. These differences in understanding, like the differences in the French and Canadian response to diversity, can be related to the different ways in which the two societies conceive of liberty, equality and community. Thus, I will attempt to explain the differences between Canada and France in their present day response to diversity by focusing on these three key concepts.

In order to explain the different way in which Canadians and the French conceive of liberty, equality and community, this essay draws on the works of Jean-Jacques Rousseau and John Stuart Mill. The writings of Rousseau have been selected because they are constantly referred to in the French literature to explain the French Republican model of integration (see for example Neidleman, 2001) and because I believe they demonstrate the distinctive French understanding of the three key concepts. The works of John Stuart Mill have been selected to explain the Canadian perspective, because I believe they best exemplify Canadian thinking with regard to Canada's present-day model of integration, as well as how Canadians understand liberty, equality and community. His works have also been selected because Pierre Elliot Trudeau, the architect of Canada's present day model of integration, was very much influenced by them (see Radwanski, 1978 and McRoberts, 2001).

Liberty

Like Trudeau, one of the most important themes for John Stuart Mill was liberty and the primacy of personal freedom (see Radwanski, 1978). In Mill's way of thinking, as in Trudeau's, individuality and diversity are to be valued and cultivated as social goods that guard against mediocrity, promote innovation and progress, and ensure good democratic government. This is the philosophy behind the following statement made by Trudeau in the House of Commons in 1971¹:

Une politique du multiculturalisme dans le cadre d'un bilinguisme officiel apparaît au gouvernement le moyen le plus adapté pour assurer la liberté culturelle des Canadiens. Une telle politique devrait permettre d'éliminer les attitudes discriminatoires et les jalousies culturelles. L'unité nationale, si elle doit avoir un sens pour une personne, doit reposer sur une confiance en son identité personnelle, et seule une pareille confiance permet de voir se former le respect des autres et la volonté de partager des idées et des attitudes. Une active politique multiculturaliste aidera à créer cette confiance [...] En fait, nous croyons que le pluralisme culturel est l'essence même de l'identité canadienne. (see Helly, 200X, p. 4)

Trudeau's commitment to personal freedom and diversity, and Mill's ideas about it, are reflected in the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* of 1982 that Trudeau had enshrined in a repatriated constitution. Take Article 27 in particular: « Toute interprétation de la présente charte doit concorder

MARGARET ADSETT

Margaret Adsett works for Citizenship and Heritage at the Department of Canadian Heritage. The views expressed in this article are those of the author and do not necessarily reflect those of the Government of Canada.

avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens.»² This article constitutes the most striking difference between the fundamental freedoms outlined in the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* and those outlined in France's *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen of 1789*; there is no such reference to diversity in *La Déclaration*.

In other words, liberty in Canada is formally extended to take into account diversity, while in France it is not. In fact, Article 1 of the French constitution (le 4 octobre, 1958) states that « La France est un République indivisible, laïque, démocratique et sociale... » In French political culture the first two adjectives do not mean what an unsuspecting Anglophone Canadian might think at first blush; namely, that succession is prohibited and the state is secular. The first adjective about the République constitutes a statement about a holistic conception of the French community and the second conveys the idea that the state does not recognize any religion – it is neutral with regard to religion. Taken together this means that the French concept of liberty cannot be extended, by virtue of France's constitution, to take into account diversity. To the contrary, the constitution requires that the state ignore it. Thus, there are no French Muslims, French Italians, etc., as far as the state is concerned. There is just a French citizenry, who as individuals and in their private lives, might or might not practice a religion. This is (ironic to Canadians) the French way of guaranteeing religious freedom:

Ainsi, la laïcité garantit le pluralisme des croyances et des convictions bien au-delà des systèmes de 'polarisation' ou de religion officielle fondés sur le principe de tolérance à l'égard des minorités [Costa-Lascoux, Les Trois Âges de la laïcité, 1966]. (Costa-Lascoux, 1999:339)

Even setting aside the difference between the Canadian and French concepts of liberty as they relate to diversity, the French concept of liberty is of an entirely different sort from the Canadian one. While the Canadian idea, following in the footsteps of John Stuart Mill, refers to the limitation of constraints on the part of the state to personal freedoms (negative liberty), the French idea relates more to the ability to participate as equal citizens in the decision-making of the nation, or similarly in the ongoing development of the general will (positive liberty).³ This idea of liberty, alien to Canadian political culture is echoed in the works of Rousseau, whose work inspired the French Revolution. As Froese has aptly summarized it,

Rousseau... insists that making oneself part of a larger community is a necessary condition of individual freedom. Freedom is not simply the ability to determine the course of one's life without interference from others but it is also... an act of creation through which the boundaries of the self are continuously transformed as a result of social interaction. (Froese, 2001:579)

These different conceptions of freedom are also reflected in how the French and Canadian constitutions limit rights and freedoms. According to Article 1 of the Canadian Charter, rights and freedoms « ne peuvent être

restreints que par une règle de droit, dans les limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique.» In other words, the state needs to justify why it should limit individual freedoms in a given situation. In the framework of John Stuart Mill, the state is the enemy of freedom. In the French constitutional framework, certain rights and freedoms, religious expression in particular, can be limited in order to maintain public order. This public order to be maintained is not simply security but also a moral public order, and this can be gleaned from the discussions and rulings surrounding the use of the Islamic hijab in the public schools in France (see Haut Conseil à l'intégration, 2000:58). This sounds very much like Rousseau's state guarding the general will. Thus, it would seem that in the French case, it is the state, acting as the guardian of the general will, that defines the limits of freedom while in the Canadian case, the state must prove that limits are necessary in the context of a presumption of absolute freedom.

Community

The French and Canadian conceptions of liberty cannot be understood independent of how the French and Canadians conceptualize community. True to John Stuart Mill, the public good in Canadian political culture is achieved through individuals freely choosing their own path in life and developing themselves and their individuality to the fullest, without state or community interference. The state's role is to foster an environment where this can occur and to interfere only when it can be "reasonably justified in a free and democratic society," e.g. where the rights or well-being of others are being hampered. Thus, the common good in Canadian political culture is the aggregate of individual interests and the community is the sum of the individuals that compose it.

In French political culture, the conception of community, reflected in the writings of Rousseau, renders the individual's existence somewhat tenuous. As Sabine (1937) explains it, for Rousseau:

Human beings must be made citizens before they can be made men, but in order that they may be citizens, governments must give liberty under the law, must provide for material welfare and must create a system of public education by which children are 'accustomed to regard their individuality only in its relation to the body of the state.' (Sabine, 1937:586)

This understanding of community is reflected in Article 1 of the French constitution, wherein it states that the French Republic is social. In French political culture, as in the writings of Rousseau, individuals are social beings who cannot conceive of their individuality apart from the community and who are "forced to transcend the self" and universalize themselves (see Froese, 2001). Thus, the common good and the community in French political culture are respectively beyond the sum of the individual interests and the sum of the individuals who compose it. Charlot (2000) explains the traditional French conception of the common good with reference to laïcité as follows:

L'idée de laïcité, dans sa forme historique, a pour fondement la définition de l'intérêt général avancée par Rousseau; 'L'intérêt général n'est pas la somme des intérêts particuliers.' L'intérêt général, c'est ce qu'il y a de commun à chaque citoyen... (Charlot, 2000:179)

The French constitution states that the République is indivisible and this idea can also be found in the writings of Rousseau: "Each of us places his person and all his power in common under the supreme direction of the general will; and as one we receive each member as an indivisible part of the whole." (Rousseau, 1762:6) This idea of the community is in direct opposition to the Canadian conception that takes into account John Stuart Mill's idea that governments should guard against the tyranny of the majority through either the proportionate representation of minorities or federalism. Lord Acton also influenced Canadian thought in this regard: "The coexistence of several nations under the same state is a test as well as the best security of its freedom." As McRoberts (2001) contends, Trudeau, in *Cité libre*, seems to have followed in both Mill's and Lord Acton's footsteps in "entertaining the notion that through federalism, 'nations' can pursue autonomous institutions that they might legitimately use to pursue their national interests." (McRoberts, 2001:692) Thus, in Canadian political culture, the political community is not to be regarded as an undifferentiated whole because it is believed that true democracy would not be served in this way.

Thus in Canadian political culture, there are no constraints on the part of the state to recognize minorities. To the contrary, the Canadian model explicitly allows for this recognition, particularly in situations where there is a danger of a tyranny of the majority. Though the Canadian concept of community has the potential to produce what the French often refer to as a fragmented and weak conception of community, it maximizes the possibilities of what the community could be through allowing to the maximum, the development and expression of the individuality and diversity of its members. Furthermore, the potential for fragmentation inherent in the Canadian conception relates not to the Canadian orientation towards diversity per se, but rather to the Canadian conception of community in general, i.e. the sum of the individuals who compose it or individualism.

Further insight into the French idea of community can also be gained through looking at the role France reserves for education. Education is not as much for self-development in France (or for Rousseau) as it is in Canada (or for Mill). Instead, its role in France is more weighted

towards making citizens, of transforming individuals into a community of citizens who can thereby learn to be free in the French sense, i.e. participate in the formation of the general will:

Dans la tradition républicaine en effet, le citoyen est d'abord celui qui a la capacité de participer à la vie publique. La vie des affaires est chez nous considérée comme secondaire par rapport à l'essentiel, l'activité politique... En ce sens, la première mission de la société consiste à fournir à chacun, notamment par l'éducation, la possibilité de participer à ce processus collectif de décision. Au bout du compte, c'est ce processus qui est au cœur de la République. Ainsi, en France, la démocratie n'a pas pour objectif d'assurer, dans l'absolu, la plus grande liberté possible des personnes. Son but ultime est de former une communauté de citoyens, essentiellement au sens politique du terme. (Crozet et al, 2000:342)

Charlot (2000) reinforces Crozet et al's (2000) summation:

... et comme la République française se pense comme portant dans l'Histoire le flambeau des droits de l'homme, son école se doit de former en chaque enfant, à la fois et indissociablement, le Citoyen et l'Homme, dans sa dimension universelle. Dans un tel modèle, la discrimination ethnique et raciale apparaît comme la négation même de l'école à la française. (Charlot, 2000:179)

In short, the French have what could be termed a strong conception of community. It is not simply something that arises out of individuals expressing their individuality free from constraints on the part of the state, but rather something that exists independent of, if not also prior to, the individual. However, the relationship between individuality

and this conception of political community is fragile as far as liberty is concerned. Too much individuality and not enough conformity would jeopardize liberty in that citizens would no longer be able to universalize themselves or feel that they are reflected in the general will. Too much individuality would require too much of Rousseau's "forcing people to be free." As Dieckhoff explains it:

Autrement dit, la citoyenneté est en théorie un principe de dépassement des ancrages concrets. Toutefois, sa pleine réalisation requiert, dans le cadre du républicanisme classique, une forte homogénéisation culturelle de l'espace public. En effet, à partir du moment où la vraie liberté consiste à participer activement aux délibérations politiques, la compréhension mutuelle entre les citoyens doit être maximale et exige donc la

Though the Canadian concept of community has the potential to produce what the French often refer to as a fragmented and weak conception of community, it maximizes the possibilities of what the community could be through allowing to the maximum, the development and expression of the individuality and diversity of its members.

constitution d'un soubassement culturel uniforme.
(Dieckhoff, 2000:163).

Thus, the French conception of community, unlike the Canadian one, places constraints on the ability of French society to recognize diversity and exercise liberty. In the Canadian context, the recognition of diversity goes hand in hand with the Canadian concepts of liberty and community; in the French context, it jeopardizes both.

Considering the two concepts of community, this is the trade-off that is made: a weak concept of community that allows for diverse opinions of what the community could or should be, with the potential danger of fragmentation (Canadian) versus a strong concept of community that does not allow for such exploration but risks implosion should it fail to indoctrinate a sufficient number of its members into sharing that common conception of community (French).

Equality

The last essential piece of the puzzle to understanding the French and Canadian approaches to integration is differing concepts of equality. Article 1 of the French constitution cited earlier makes the following reference to equality: « Elle [La France] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respect toutes les croyances. » Article 15 of the Canadian Charter would appear to be proclaiming a similar idea:

(1) La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques.

However, equality in the French context refers to a strict and formal notion of equality; it is the idea of equal treatment regardless of circumstances that can be found in classical liberal thought. In application, the French concept is rigid – all must be treated the same. This conception of equality can be explained, in part, by the influence of the French Revolution on present day French thought; the revolution sought to overthrow all forms of privilege (see Neideman, 2001). It can also be explained by the concept's close ties with the idea of an indivisible and undifferentiated community of equal citizens. In this regard, the French often associate this concept with the idea of *universalisme*; equality is a universal principle to be applied to all citizens equally. It is also tightly associated with *laïcité*. In fact, in the *Haut Conseil à l'intégration's* report of 2000 concerning Islam in France, the exclusion of religious expression on the part of Muslim employees in the public service is justified on the basis of the relationship between *laïcité* and *égalité*: « L'obligation de neutralisation de ses convictions par chaque agent publique se justifie par la nécessité d'assurer l'égalité de traitement de tous les usagers du service public. » (Haut Conseil à l'intégration 2000:57).

The Canadian concept of equality was once quite similar to this classical liberal conception. However, it began to change in the late 1970s, not coincidentally, with the influx of educated baby boomer women into the labour market. At this time, it became obvious that the model of labour market access, promotion and competition was based on the biological and social reality of men. In other words, contradictions between the idea of equality of treatment and just and fair treatment surfaced at this time. By the time a new and truly *Canadian Charter of Rights and Freedoms* and a new model of integration were being crafted, a new and distinctly Canadian idea of equality of treatment had solidified. This idea can be found today in the Department of Justice's definitions of *l'équité* and *l'égalité réelle*:

L'équité <est> une qualité qui consiste à traiter les gens de façon juste en reconnaissant que les personnes et les groupes différents ont besoin de mesures différentes pour qu'on arrive à des résultats équitables et comparables.

L'égalité réelle nécessite la reconnaissance et la prise en compte des différences entre les groupes sociaux dans les lois et dans les politiques et les pratiques afin d'éviter les effets préjudiciables pour les individus membres des groupes... L'égalité réelle souligne l'importance de l'égalité de résultats, laquelle exige tantôt un traitement égal, tantôt un traitement différentiel.

These ideas, which are clearly reflected in Article 15 of the Canadian Charter, are meant to refer to women and cultural, racial, linguistic and religious minorities.

(2) Le paragraphe (1) n'a pas pour effet d'interdire les lois, programmes ou activités destinés à améliorer la situation d'individus ou de groupes défavorisés, notamment du fait de leur race, de leur origine nationale ou ethnique, de leur couleur, de leur religion, de leur sexe, de leur âge ou de leurs déficiences mentales ou physiques.

As such, this idea of equality is alien to and in direct opposition to the French conception of equality of treatment:

Le dernier danger porte sur la contradiction entre l'égalité des groupes et celles des individus. Admettre à l'université, au nom de la lutte contre les discriminations, un candidat qui a obtenu des notes inférieures, parce que historiquement son 'groupe d'appartenance' a été victime de la discrimination, est contradictoire avec l'égalité des individus devant la loi (Schnapper, 2000:17).

However, the idea of equality in outcome (albeit, without recognition of individual characteristics of race, religion, culture, etc.) is not foreign to French thought and has gained new life in the 1996 annual report of *le Conseil d'État* under the label of « discrimination justifiée. » On a territorial basis, such as « les zones d'éducation prioritaires » and « les zones urbaines sensibles », problems of equal opportunity that might be related to race, religion

or culture are dealt with as social class issues (see De Rudder and Poiret, 1999 and Schnapper, 2000). As Schnapper (2000) has explained it:

L'universel républicain est aujourd'hui fortement corrigé par la politique de l'État-providence, au sens large du terme... Mais les valeurs que ce dernier implique, à savoir l'égalité de tous les individus et l'égalité de leur droits civils, juridiques et politiques, par-delà leurs diversités et leurs inégalités, ne peut que rester un principe organisateur de la vie collective dans les sociétés démocratiques. (Schnapper, 2000:21)

Conclusion

In conclusion, the French concepts of liberty, equality, and above all community that evolved out of the French Revolution and that are clearly articulated in the works of Jean Jacques Rousseau, have shaped a particular French approach to integration. The French model of integration cannot deal with diversity in the public sphere because liberty (defined as the freedom to be an active member of the community and hinged on the ability to see oneself reflected in the general will), equality (in the context of the community of indivisible and equal citizens) and the community itself would be jeopardized. With the core of French identity resting on these particular notions, France cannot simply graft onto its model of integration, an "Anglo-Saxon" (e.g. John Stuart Mill or a Canadian multicultural) approach. The Canadian ideas of liberty, equality and community, reflecting to a great extent the ideas of Mill, have shaped a different model of integration, where respect for, recognition of, and promotion of diversity are integral to it. Both countries' approaches to integration are a reflection of their respective political values, modes of political thought and political traditions that are deeper than the topic of diversity per se. In this regard, the words of John Stuart Mill are fitting:

The practical question, where to place the limit – how to make the fitting adjustment between individual independence and social control... No two ages, and scarcely any two countries have decided it alike; and the decision of one age or country is a wonder to another. (Mill, 1831:9)

References

- Charlot, Bernard. « Violence à l'école: La dimension 'ethnique' du problème. » *L'universel républicain à l'épreuve: Discrimination, ethnicisation, ségrégation*. No. 121, June 2000. p. 178-189.
- Costa-Lascoux, Jacqueline. « L'intégration à la française: une philosophie, des lois. » *Immigration et intégration: l'état des savoirs*. Ed. Philippe Dewitte. Paris: Éditions La Découverte et Syros, 1999. p. 32-42.
- Crozet, Yves, Dominique Bolliet, François Favre & Jean Fleury. *Les grandes questions de la société française*. Paris: Nathan, 2000.
- De Rudder, Véronique & Christian Poiret. « 'Affirmative Action' et 'discrimination justifiée.' » *Immigration et intégration: l'état des savoirs*. Ed. Philippe Dewitte. Paris: Éditions La Découverte et Syros, 1999. p. 397-406.
- Froese, Katrin. "Beyond Liberalism: The Moral Community of Rousseau's Social Contract." *Canadian Journal of Political Science*. XXXIV: 3, September 2001. p. 579-600.
- Haut Conseil à l'Intégration. *L'Islam dans la République*. November 2000.
- Helly, Denise, 200X. « Primauté des Droits ou Cohésion sociale. Les Limites du Multiculturalisme Canadien 1971-1999. » Centre d'Études Ethniques des Universités Montréalaises, Montréal, Québec. p. 4.
- Leterre, Thierry. « La naissance et les transformations de l'idée de citoyenneté. » *Cahiers français* (Citoyenneté et société). No. 281, May-June 1997.
- McRoberts, Kenneth. "Canada and the Multinational State." *Canadian Journal of Political Science*. XXXIV: 4, December 2001. p. 683-713.
- Mill, John Stuart. 1831. *On Liberty, Representative Government and the Subjection of Women*. London: Oxford University Press (1974 edition).
- Niedleman, Jason Andrew. *The General Will is Citizenship: Inquiries into French Political Thought*. N.Y.: Rowan & Littlefield Publishers Inc., 2001.
- Radwanski, George. *Trudeau*. Toronto: Macmillan of Canada, 1978.
- Roman, Joël, 1999. « La laïcité française à l'épreuve de la diversité. » *Immigration et intégration: l'état des savoirs*. Ed. Philippe Dewitte. Paris: Éditions La Découverte et Syros, 1999. p. 377-384.
- Rousseau, Jean Jacques. 1762. *The Social Contract*. Book 1. Translated by Maurice Cranston. Penguin Classics (1987 edition).
- Sabine, George. *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt & Company, 1937.
- Trudeau, Pierre Elliot. « Cité libre. » *Federalism and the French Canadians*. Toronto: Macmillan, 1968.

Notes

- ¹ The fact that Trudeau valued individuality and diversity, like Mill, is often absent from discussions about the Canadian approach to diversity that Trudeau fostered. It is true that Trudeau chose to implement a multicultural model within a bilingual framework rather than a bicultural one (British/French), a choice that disappointed many francophone Canadians. It is also true that Trudeau's choice may well have been the right one to undermine Quebec nationalism, which he openly detested. However, Trudeau also detested the Anglo-conformity model and it stands to reason that he would have seen a bicultural model as an Anglo/Franco conformity model.
- ² The Charter also enshrines French and English as the official languages of Canada and minority (English/French) language education rights, and it makes reference to special rights and freedoms for the Aboriginal Peoples of Canada.
- ³ As a number of French authors have pointed out, there has been a growth in France of the negative idea of liberty, in part as a result of the spread of consumerism and the expansion of the market – une transformation de la *civitas* à un immense marché politique où on ne se mobilise plus « en fonction d'un engagement envers le domaine public, mais pour défendre un immense 'chacun chez soi.' » (Leterre 1997:10). This liberal individualistic conception of liberty is more radical than individualistic "Anglo-Saxon" conceptions in that it goes hand in hand with a disrespect for laws that are considered an encroachment on individual freedoms in the private sphere, whether it be safety standards or laws regulating the market. However, when it comes to the issue of integration into French society, it is the Republican notion of liberty that prevails. The Republican notion of liberty governs the public sphere; the liberal individualistic notion of it, governs the private sphere.

LES VALEURS DES FRANÇAIS :

Comparaisons avec les autres pays européens

RÉSUMÉ

Cet article démontre un fort besoin d'individualisation de la France, l'un des pays les plus sécularisés d'Europe. On dénote une très grande augmentation au niveau des valeurs, et quant au plan moral, on constate que la vie privée est du domaine de chacun. L'auteur explique que ceci touche même la famille : on veut maintenant une famille basée sur les relations individuelles.

Vouloir synthétiser et résumer la culture d'un pays est toujours extrêmement complexe, surtout si l'on ne veut pas faire un essai interprétatif, mais appuyer ses affirmations sur des données. Celles que je privilégie ici – les enquêtes sur les valeurs des Européens – ont été réalisées à trois reprises sur une vingtaine d'années : en 1981, 1990 et 1999, permettant ainsi la mesure d'un certain nombre d'évolutions dans le temps. L'équipe française qui travaille sur ces enquêtes a publié en 2000 l'ouvrage *Les valeurs des Français* (sous ma direction, chez Armand Colin). Il est réédité en novembre 2003, avec une postface originale sur « La France dans l'Europe ». On a aussi publié un livre sur Les valeurs des jeunes (sous la direction d'Olivier Galland et de Bernard Roudet, L'Harmattan, 2001) et, au niveau de la comparaison européenne, un numéro de la revue *Futuribles* (n° 277, juillet-août 2002) comparant donc les résultats de vingt années d'enquêtes sur les valeurs dans les différents pays européens.

Évoquons d'abord les valeurs religieuses. La France est un pays de tradition catholique, mais c'est aujourd'hui l'un des pays les plus sécularisés de l'Union européenne. Cela se voit très bien, par exemple, dans le taux de non appartenance confessionnelle, qui est un des plus forts d'Europe : 43 % des Français disent ne pas appartenir à une religion – et nous avons le taux record avec les Pays-Bas. C'est en France que l'on retrouve aussi le plus de personnes qui disent être « athées convaincues », soit 14 %. Nous ne sommes cependant pas dans une situation d'opposition forte aux religions, mais dans une situation de grande indifférence religieuse. L'adhésion au catholicisme, qui reste la religion majoritaire, s'est beaucoup affaiblie ; la perte d'emprise du système catholique sur l'ensemble de la culture et de la société est particulièrement forte. On observe dans l'enquête un effritement sur de nombreux indicateurs religieux. Cela dit, il y a quelques indicateurs religieux où on peut avoir le sentiment de petites remontées. Par exemple, les gens croient un peu plus qu'avant qu'il existe probablement quelque chose après la mort. Ceci est un indicateur qui augmente un peu, particulièrement chez les jeunes. On peut conclure qu'il n'y a pas véritablement de retour du religieux et de retour à la religion passée. Mais il y a des recompositions, sur la base de croyances très flottantes et très floues ; on croit de moins en moins à un récit religieux précis et à un corpus de dogmes élaborés. Mais on espère volontiers un possible futur au-delà de la mort. Cette première tendance semble très importante pour comprendre la situation des valeurs en France.

Deuxième point, les principes moraux. Dans les trois enquêtes « Valeurs », on a demandé aux Français s'ils décident d'agir en fonction de principes intangibles ou s'ils décident en fonction des circonstances. On retrouve à peu près les mêmes pourcentages aux trois dates : un quart des Français se détermine en fonction des principes et deux tiers en fonction des circonstances (le reste hésite). Cela ne signifie pas que les gens ne croient plus du tout aux principes, par contre ceux-ci sont relativisés, c'est-à-dire qu'ils sont utiles, mais on veut pouvoir prendre du recul, les discuter et les nuancer. Donc, on va « individualiser les principes », les personnaliser, les mettre à notre sauce. Autrement dit, ce qui ressort de ces enquêtes est la mise en évidence de la très forte montée des valeurs d'individualisation. On passe d'une société de valeurs conformes et de valeurs « principielles » à une société de valeurs individualisées.

Afin d'aller plus loin par rapport à la morale, on a demandé aux gens s'ils trouvent toute une série de comportements jamais ou toujours justifiés (ils donnent une note allant de 1 pour « jamais justifié » à 10 pour « toujours justifié »). Dans la liste de comportements pris en compte, certains relèvent de la vie privée et d'autres de la vie sociale (comportements en société, dans l'espace public). Ce qui est remarquable, c'est que les conduites les plus admises, les plus légitimes, relèvent toutes de

la vie privée et de l'autonomie individuelle (tableau 1) : le divorce, l'euthanasie, l'avortement, l'homosexualité et le suicide. Ces comportements étaient autrefois considérés comme déviant. Ils sont aujourd'hui acceptés au nom de la liberté individuelle : la société n'a pas à contrôler l'agir privé des individus. Par contre, ce qui reste toujours très réprouvé, pratiquement sans changement par rapport à 1981, c'est le fait de faire un tour de voiture, jeter des ordures dans un lieu public, conduire après avoir bu de l'alcool, accepter un pot-de-vin dans l'exercice de sa fonction et prendre de la drogue. Donc, ce qui est fortement réprouvé, ce sont les comportements sociaux qui affectent l'ordre public. Bref, ce qui ressort des enquêtes est que la vie privée est le domaine de chacun ; la société n'a pas à y mettre son nez. Une personne se comporte dans sa vie privée comme elle le veut ; cela ne concerne que la personne, c'est le domaine de l'individu. Par contre, la vie publique n'est pas le domaine de l'individu, ce doit être régulé.

Il est à noter que, selon les résultats de la dernière enquête valeur, ce sont les évolutions chez les jeunes qui sont les plus intéressantes à considérer. Pour les valeurs de permissivité privée, les jeunes continuent à être un peu plus permissifs que les adultes. Ce qui a changé, c'est leur perception de l'ordre public, lequel était vu autrefois comme ringard et dépassé. Aujourd'hui, à ce niveau, les jeunes rejoignent les adultes, c'est-à-dire que, comme les adultes, ils disent qu'il est important de défendre aussi l'ordre public. De ce point de vue, on a une forte évolution de la société française et notamment des jeunes. De plus en plus, on a le sentiment que l'on vit sur la grande maxime : Fais ce que tu veux dans ta vie privée, mais respecte l'ordre public.

Considérons maintenant le domaine de la sociabilité et de la confiance à autrui. Ce qui caractérise la société

française, comme pratiquement tous les pays de l'Europe du Sud, c'est que la confiance ne s'établit pas spontanément avec les autres, à la différence des pays de l'Europe du Nord. Dans le nord de l'Europe, on fait confiance à quelqu'un qu'on ne connaît pas. En France et dans le sud de l'Europe, on se méfie spontanément de l'inconnu. Dans l'enquête, on demande aussi quelles catégories de voisins on ne voudrait pas avoir, c'est-à-dire quelles personnes on

tend à rejeter. À ce niveau-là, la France est dans la moyenne des pays européens. Par contre, tous les pays européens tendent davantage à exclure des catégories de voisins que dans les années 1980. Il est intéressant de remarquer que l'on trouve peu de racisme pur et dur, c'est-à-dire que, par principe, on considère tout le monde comme égal. Donc, on ne dit pas qu'on veut rejeter les gens d'une autre race ou les Juifs ou encore les étrangers. Par contre, dès que la question fait référence à une catégorie fortement identifiée comme pouvant être « à problème », alors les taux montent beaucoup : exclure de mon voisinage les gens d'une autre race est à 6 ou 7 %, mais exclure les Gitans est à 39 %. On voit donc qu'il n'y a pas de racisme « principal », on est tous égaux en tant qu'êtres humains. Par contre, si une catégorie est perçue comme pouvant générer des nuisances pour le voisinage, elle est assez nettement rejetée. Donc, le racisme est peu fréquent, mais il existe une espèce de xénophobie utilitaire et pragmatique. On le voit bien aussi lorsque l'on demande aux Français s'il faut réserver les emplois aux nationaux. La moitié de la population française estime que lorsque les emplois sont rares, il faut les

réserver aux nationaux.

En ce qui concerne les valeurs familiales, on retrouve aussi beaucoup d'individualisation ; on investit toujours beaucoup dans le domaine familial, mais on ne veut plus le même type de famille. Aujourd'hui, l'idéal recherché,

Bref, ce qui ressort des enquêtes est que la vie privée est le domaine de chacun ; la société n'a pas à y mettre son nez. Une personne se comporte dans sa vie privée comme elle le veut ; cela ne concerne que la personne, c'est le domaine de l'individu. Par contre, la vie publique n'est pas le domaine de l'individu, ce doit être régulé.

Tableau 1

	Résultat moyen	18-29 ans	60 ans et plus	Écart 99-81
Pénétrer dans une voiture pour faire un tour avec	1.35	1.53	1.22	- 0.11
Jeter des ordures dans un lieu public	1.60	1.87	1.40	-
Conduire après avoir bu de l'alcool	1.87	2.14	1.57	-
Accepter un pot de vin dans l'exercice de sa fonction	2.07	2.61	1.80	- 0.33
Prendre de la drogue (marijuana ou haschich)	2.13	2.77	1.40	+ 0.40
Le suicide	4.31	4.36	3.72	+ 0.97
L'homosexualité	5.26	6.19	3.91	+ 2.23
L'avortement	5.66	5.92	4.63	+ 0.90
L'euthanasie	6.17	5.98	5.74	+ 1.65
Le divorce	6.33	6.54	5.46	+ 1.13

c'est une famille basée sur les relations des individus ; chacun se veut autonome dans la famille et on construit la famille sur les valeurs individuelles ; la riche communication interpersonnelle est la valeur reine pour la réussite du couple. Qu'on soit de même origine sociale, de même religion, qu'on ait de l'argent ou non est considéré comme secondaire. Ce qui importe est le fait de communiquer, de traiter des problèmes ensemble ; dans le couple, c'est le gage de la réussite. La valeur fidélité augmente à nouveau en France ainsi que chez les jeunes, ce qui veut dire que beaucoup de jeunes voudraient que cette famille, construite sur les interrelations – et donc fragile – puisse durer.

Du point de vue des valeurs politiques, il n'y a pas de dépolitisation des Français. Certes, les Français n'ont jamais été fortement politisés ; on est beaucoup moins politisé en France que dans les pays du nord de l'Europe. En fait, on n'observe pas une diminution du niveau de politisation dans la moyenne de la population, celui-ci est stable. Cependant, on retrouve une tendance à la baisse chez les jeunes. La stabilité de la politisation s'accompagne d'une baisse de la participation électorale, assez nette depuis quinze ans chez les moins de 40 ans. Cette augmentation de l'abstention s'explique par une évolution du sens du vote. Autrefois, on votait par principe, aujourd'hui on vote si on sent l'importance des enjeux politiques. C'est l'abstention intermittente qui progresse, alors que l'abstention permanente est stable. C'est à nouveau une individualisation des valeurs politiques qui explique cette croissance de l'abstention ; les gens ne se déplacent jusqu'à l'urne que si cela semble important pour eux d'aller voter¹. Si la participation électorale est plutôt en baisse, il n'en va pas de même pour d'autres formes de participation politique, notamment pour ce qu'on appelle la participation protestataire, c'est-à-dire le fait de participer à des manifestations et de signer des pétitions. La participation protestataire augmente dans l'ensemble de la population et aussi chez les jeunes. On n'a jamais tant manifesté et pétitionné en France que ces dernières années et on est socialisé à la manifestation et à la pétition dès le lycée (tableau 2). Il est à noter enfin que les valeurs de gauche et de droite sont plus nuancées qu'autrefois, mais elles gardent tout de même de l'importance.

Concluons : en ce qui concerne l'évolution des valeurs des Français, deux scénarios pour le futur paraissent envisageables. Le premier est optimiste. On continuera certainement à vouloir beaucoup d'individualisation, particulièrement en matière de vie privée. Les jeunes commencent à redécouvrir le sens de l'ordre public. On peut espérer que la continuation de ces deux tendances aboutisse à une société semblable à celles du nord de l'Europe, avec à la fois beaucoup de valeurs d'individualisation et un sens du lien social qui reste fort. Le scénario pessimiste s'appuie sur les risques d'évolution vers l'individualisme et plus seulement l'individualisation. À tant vouloir des libertés individuelles privées, ne va-t-on pas oublier le sens des appartenances collectives ? Le lien social serait alors mis en péril. Les valeurs d'individualisation conduiraient progressivement à une atomisation sociale. Dans l'hypothèse d'un possible scénario pessimiste, il semble que les politiques publiques françaises feraient bien de se préoccuper un peu plus de l'entretien du lien social et que, de ce point de vue, la population aurait probablement beaucoup à apprendre du Canada.

Note

¹ Cf. Pierre Bréchon. *La France aux urnes. Soixante ans d'histoire électorale*. La documentation française, collection Les études, 4^e édition, 2004.

Tableau 2 – Au moins deux actes de participation protestataire par cohorte de naissance

	1981	1990	1999
De 1973 à 1981	–	–	40
De 1964 à 1972	–	29	35
De 1955 à 1963	27	32	45
De 1946 à 1954	38	44	47
De 1937 à 1945	21	40	40
De 1928 à 1936	23	27	36
De 1919 à 1927	21	21	22
De 1910 à 1918	16	17	–
De 1901 à 1909	8	–	–
Ensemble	24	32	39

MULTICULTURAL CONFESSIONS:

the New Challenges of Religion to Canadian Public Policy on Diversity

ABSTRACT

Jack Jedwab presents the results of a recent nation-wide survey which show that Canadians are now concerned more than ever before about inter-ethnic tension and conflict. He then goes on to contextualize this finding (en anglais et en français) by analyzing religious practices in both Canada and France.

Since the events of September 11th there has been a growing concern over conflict between religious groups in Canada. For the first time in several decades, a nation-wide survey conducted between March and April 2004 reveals that it is conflict between religious groups (43%) that Canadians see as the most important source of tension in the years ahead. When previously asked about inter-group conflict Canadians tended to be more preoccupied by tensions between English and French language populations, aboriginal and non-aboriginal, or more recently, white and non-white. But the survey conducted by the firm Environics for the Association for Canadian Studies saw tension between language groups and aboriginal and non-aboriginal diminish significantly as a cause of concern amongst Canadians. Inter-ethnic tensions were the second choice of Canadians (14%) followed by English and French (13%), Aboriginal and non-Aboriginal (12%) and White and non-White (7%). As observed in Table 1 below, Ontarians (47%), Quebecers (43%) and Albertans (42%) were most inclined to think that the biggest source of future inter-group tension is between religious groups. It is a view shared to a lesser extent by British Columbians (32%) and Atlantic Canadians (29%). However in Saskatchewan the majority of respondents (52%) believe it is tension between aboriginal and non-aboriginal groups that is most important, and Manitobans are equally divided between aboriginal/non-aboriginal and tension between religious groups.

Table 1 – In the years ahead, which of the following do you think will be the biggest source of tension between groups in Canada? Will it be between...?

	Region				
	Atlantic Provinces	Quebec	Ontario	Prairies	British Columbia
Different religious groups	29	43	47	34	32
Different ethnic groups	17	14	20	18	20
English and French	18	14	12	10	12
Aboriginals and non-Aboriginals	18	13	4	24	14
Whites and non-Whites	7	6	8	5	9
Rich and poor	0	–	1	1	1
Other	1	2	2	1	2
None/no source of tension	2	3	2	1	2
DK/NA	9	4	4	5	7

Source: Association for Canadian Studies-Environics, March-April, 2004

The findings are seemingly paradoxical given that religion is not considered paramount among the many expressions of identity by which Canadians choose to define themselves. While historically religion was the principal marker of Canadians identity, since the 1960s national opinion surveys have revealed that language is most relevant to francophones while amongst English Canadians no single attachment dominates, though ethnic origins are most often cited. Indeed when asked about various expressions of identity slightly over one out of ten Canadians said that religion was most important in terms of their self-definition.

JACK JEDWAB
Jack Jedwab is Executive Director
of the Association for Canadian Studies.

Given the lack of importance that Canadians attribute to religious identity on an individual basis, it is safe to assume that their concern with growing inter-religious tension is connected to relations between collectivities. The media attention directed at anti-Semitic and anti-Muslim incidents in the aftermath of 9/11 likely contributed to the reduced importance attributed to traditional language and aboriginal conflicts as angst over religious tensions is also connected to the perceived nature of international conflicts. However, the possible impact of such shifts on Canada's multicultural policies remains unclear, as does its ability to address many of the issues that arise there from.

It is widely acknowledged that the term multiculturalism is popular with an important majority of Canadians, though surveys also reveal that less is known about what the policy of multiculturalism entails. Canadians seem less certain about the impact of multicultural policy. Still, in questions asked by the federal Department of Canadian Heritage in the same March-April 2004 Environics survey, most Canadians agreed when asked whether the multicultural policy helps people with various backgrounds and religions to fully integrate into Canadian society. According to the survey some 50% agree that multicultural policy helps integration while 40% believes the policy causes some groups to never fully integrate into Canadian society. The issue gives rise to important regional differences in opinion, with respondents in the Atlantic provinces, Manitoba, Ontario and Quebec most inclined to say that multicultural policy favors integration, while British Columbians, Saskatchewan respondents and Albertans are more divided on the matter. In fact, more Albertans feel that Canada's multicultural policy causes some groups not to integrate as opposed to favoring their integration.

Ambiguity arises when there is a perceived collision between multiculturalism, integration and religious practice. A majority of Canadians do not support the prohibition of wearing the Islamic headscarf for female students in public schools and female employees working for the French government. Yet as observed below, a slight majority of Quebecers do agree with the suggested approach of the French government. It is worth noting that the younger segment of the Canadian population (70% for the 18-29 years of age) is also more inclined to support the wearing

of the head-scarf than the older segment of the population (with persons over the age of 60 evenly divided over the issue).

Les Français et les Québécois : l'intégration et la laïcité

Selon une étude réalisée en janvier 2004 auprès d'un échantillon national de 1,000 personnes en France, la majorité de la population estime que le fait de porter, de manière ostensible dans les lieux publics, des signes manifestant une appartenance religieuse tels que grande croix, voile ou kippa, représente une menace pour la cohésion nationale. Quelque 56 % des répondants sont en accord avec cette proposition (31 % tout à fait et 26 % plutôt).

Quant aux scénarios pour l'avenir de l'intégration, quelque 46 % de la population sondée croit que dans cinq ans, les personnes d'origine non française auront réussi à adopter les valeurs françaises, tout en faisant accepter leurs différences culturelles contre 33 % étant d'avis que les communautarismes seront de plus en plus forts et menaceront la cohésion nationale. Malgré les problèmes de comparabilité entre les sondages du Canada et de la France, il faut pas sous-estimer le degré auquel la pensée multiculturelle est partagée par les Français.

Generally speaking, multicultural policy does not serve as a guide in resolving issues of religious accommodation in the public sphere. However, there are judicial and quasi-judicial bodies that make use of charter rights

provisions to deliberate over such matters. Concerns over the wearing of the head-scarf in public institutions or related matters (the wearing of the turban by Sikhs employed by the Royal Canadian Mounted Police) have most often been settled at the provincial level of government via their representative human rights agencies. On the national scale, apart from guarantees of religious freedom and conscience in Section 2 of the Canadian Charter of Rights and Freedoms, the relevant provision of the 1982 Constitution on such matters is Section 27 that refers to the preservation and enhancement of the multicultural heritage of the population. The concept of multicultural heritage has provided some guidance in supporting legal questions that may be deemed religious in character. For example, with regard to the closing of commercial establishments on Sunday as to its prejudicing

It is widely acknowledged that the term multiculturalism is popular with an important majority of Canadians, though surveys also reveal that less is known about what the policy of multiculturalism entails.

Table 2

	Region				
	Atlantic Provinces	Quebec	Ontario	Prairies	British Columbia
Agree	22	52	36	35	34
Disagree	72	44	59	60	61
DK/NA	5	4	5	5	6

Source: PCH-Environics, March-April, 2004

Sabbath observant merchants, the ban was lifted following a decision by the Supreme Court of Canada that in fact referred to the multicultural provisions of the Charter. Tarnopolosky decreed that religion was an important aspect of group culture and Section 27 reinforced a liberal conception of religious freedom.

The 1867 Constitution offered privileged status to English-Protestant and French-Catholic groups in protecting their collective confessional and language rights. Section 93 deals with separate (Protestant and Catholic) denominational schools. A recent Supreme Court ruling decided that the Province of Ontario was not obliged to extend public school support to religious or ethnic groups wishing to have their own schools, even though it provides school funds from taxes to Roman Catholic schools. And this despite a dissenting view from Judge Claire L'Heureux-Dubé referring to Section 27 of the Charter in concluding that the survival of dissident confessional minorities gave rise to the right of securing funding for public education.

Le principe de séparation en France et au Québec

Selon J.L. Auduc, dans son livre *L'école en France*, la France est le seul pays, à l'exception des régions du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle, à pratiquer la laïcité à tous les niveaux du système éducatif et à ne pas proposer un enseignement des religions en dehors de l'enseignement privé confessionnel. Tous les autres pays européens inscrivent des cours de religion dans leur système éducatif. Les élèves qui ne veulent pas suivre ces cours peuvent suivre des cours de morale ou d'éducation civique.

Au Canada, l'évolution constitutionnelle de l'identité religieuse est bien différente de celle de nos voisins du sud et d'outremer. Pour sa part, le Québec a accordé à l'identité religieuse une place prédominante comparativement à celle réservée par la France à cette dimension de l'identité. À l'époque de la Confédération en 1867, on avait garanti l'éducation catholique et protestante dans la Constitution afin d'unir les provinces faisant partie du pays. L'article 93 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique a garanti des structures éducatives catholiques et protestantes. Cette clause était particulièrement importante pour le Québec où, de 1867 à 1960, la plupart des institutions éducatives, culturelles et sociales reposait sur l'élément confessionnel.

En France, la laïcité dans le secteur de l'éducation est perçue d'une façon bien différente par la population. Selon les intervenants et analystes, « la laïcité joue un rôle

crucial dans le consentement démocratique à la française : Dans sa définition politique la plus générale, c'est le constat requis de l'universalité de l'État. » Au début du vingtième siècle, la République française a adopté la loi de séparation de l'Église et de l'État. Selon cette loi, « la République ne reconnaît ni salaire et ne subventionne aucun culte. Elle garantit la neutralité de l'État et sa tolérance au pluralisme des convictions religieuses. » (Lorcerie, 1996)

Les principes de la laïcité trouvent leurs origines dans le débat sur le statut de l'école publique. C'est la condition morale pour l'école publique gratuite et obligatoire. Par conséquent, dans son interprétation politique et juridique, « la laïcité est la désignation positive d'un principe négatif : la non-compétence de l'État en matière religieuse ». En tant que règle fondamentale de la vie démocratique en France, le principe de la laïcité a été constitutionnalisé en 1946. Selon l'Article 2 de la Constitution de 1958, « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale » (Lorcerie, 1996). De plus, c'est un principe auquel les minorités religieuses de la France sont fortement attachées.

Dans le domaine de l'éducation, ce principe n'a jamais existé au Québec. Non seulement la Constitution canadienne de 1867 garantit l'éducation religieuse, mais l'article 41 de la Charte québécoise des droits de la personne (adopté en 1975) stipule que les parents ont le droit d'exiger pour leurs enfants un enseignement religieux ou moral « conforme à leurs convictions » (Commission des droits de la personne du Québec, 1979).

Cet article est rédigé de façon à imposer une obligation positive, celle d'organiser, dans les écoles publiques, un enseignement religieux ou moral conforme aux convictions des parents. Selon José Woehrling, en plus de cette obligation positive, l'article 41 impose également une obligation négative de ne pas endoctriner. Ceci signifie qu'on peut en faire découler un droit à la dispense à l'égard de l'enseignement confessionnel et peut-être également, à l'égard de l'enseignement moral laïque (Woehrling, 1999).

La France et les écoles : pas tout à fait séparées

Quant aux questions de l'éducation, même le débat sur la séparation de l'Église et de l'État qui distingue la France du Québec mérite certaines nuances. Alors qu'on insiste sur le principe de la séparation dans les institutions publiques, le Québec n'offre pas d'aide financière aux écoles

Au Canada, l'évolution constitutionnelle de l'identité religieuse est bien différente de celle de nos voisins du sud et d'outremer. Pour sa part, le Québec a accordé à l'identité religieuse une place prédominante comparativement à celle réservée par la France à cette dimension de l'identité. À l'époque de la Confédération en 1867, on avait garanti l'éducation catholique et protestante dans la Constitution afin d'unir les provinces faisant partie du pays.

publiques et privées religieuses. La France, elle, soutient les écoles privées à caractère religieux.

Selon Auduc, «l'enseignement privé, essentiellement catholique, a été mis à mal par les lois de 1901, 1904 et 1905 qui ont laïcisé un certain nombre d'établissements gérés par les congrégations catholiques. Un enseignement privé catholique va subsister dans un certain nombre de régions (nord de la France, Ouest, sud du Massif central) où bien des villages et des familles seront déchirés entre ceux qui fréquentent «la laïque» et ceux qui fréquentent l'école «libre».

C'est après la Seconde Guerre mondiale que la question de l'association des établissements privés au service public de l'éducation nationale est posée. Elle revêt deux formes : l'intégration pure et simple, que revendique le camp dit laïque, et le conventionnement avec l'État. Le débat culmine avec la loi Debré du 31 décembre 1959, dont l'objectif est de rapprocher l'enseignement public et l'enseignement privé, tout en concédant des avantages au privé. Elle pose le principe du financement public, du privé, à condition d'exercer un contrôle reflété dans un contrat d'association réunissant l'établissement privé au service public. Les lois du 1^{er} juin 1971 et du 25 novembre 1977 ont modifié cette approche dans un sens nettement favorable à l'enseignement privé.

En 1997, quelque 93 % des établissements privés et 98 % des établissements privés sous contrat sont gérés par l'enseignement catholique, une cinquantaine d'entre eux sont israélites, une dizaine protestants. Il existe également un certain nombre d'écoles privées laïques, regroupées en une Fédération nationale des écoles privées laïques (Auduc, 1997).

L'identité religieuse au Québec : théorie et pratique

De nombreux analystes québécois qui ont étudié la période précédant les années soixante ont souligné la dominance de l'identification religieuse parmi la population québécoise et, notamment, auprès de la majorité franco-catholique. Près de cent ans après la Confédération, le catholicisme est perçu par plusieurs comme étant indissociable de l'identité canadienne française, ceux-ci établissant un lien étroit entre la religion, l'ethnicité et la langue. Selon les «leaders catholiques» de l'époque qui exerçaient une influence significative sur la population, la meilleure stratégie pour protéger l'identité canadienne française était, croyait-on, de minimiser les contacts sociaux et institutionnels entre les franco-catholiques et les membres des autres groupes religieux et ethniques de la société québécoise.

Comme le soulignent les auteurs de l'un des ouvrages les plus lus portant sur l'histoire du Québec : «Les années 1960 sont marquées par la transformation profonde que subit l'Église catholique dans ses rapports avec l'ensemble de la société québécoise comme avec ses fidèles. Habitée

à occuper une position prédominante, elle voit son rôle réduit aux activités pastorales. En l'espace d'une décennie, les changements sont radicaux : la hiérarchie catholique perd ses pouvoirs décisionnels dans le domaine de l'enseignement, le personnel religieux de moins en moins nombreux disparaît progressivement des écoles, collèges et hôpitaux...» (Linteau et al., 1986). Au cours de cette décennie, l'Église catholique québécoise sera confrontée au désir grandissant de déconfessionnalisation manifesté par ses fidèles qui supporteront de plus en plus «l'idée d'une séparation plus nette entre la vie civile et la vie religieuse.» En dépit des pressions de certains Québécois pour la sécularisation de la société, le système scolaire demeure un pôle de résistance (Linteau et al., 1986).

Face à la bi-confessionnalité du système scolaire, la Commission des droits de la personne du Québec (CDPQ) a déjà exprimé l'opinion que la reconnaissance du statut confessionnel d'une école place [...] les élèves qui professent une autre religion, ou ceux qui n'en professent aucune, dans une situation où les valeurs du catholicisme ou du protestantisme sont transmises et présentes dans les matières scolaires ainsi que dans plusieurs aspects de la vie de l'école (Commission des droits de la personne du Québec, 1995).

Depuis le début des années 1960, on assiste à plusieurs débats entourant le statut de la religion dans le système d'éducation de la province, et encore récemment, les commissions scolaires ont été définies selon les lignes confessionnelles, catholique et protestante. Toutefois, en 1998, la création de commissions scolaires francophones et anglophones dans la province n'a pas été

accompagnée par la laïcisation du système scolaire. Traditionnellement, la pratique courante au sein des écoles québécoises permettait un enseignement dans les confessions catholique ou protestante ou une instruction morale adressée à ceux qui ne désiraient aucune des deux options.

References

- Auduc J.-L. *L'école en France*. Paris : Éditions Nathan, 1997.
- Linteau P.-A. et al. *Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930*. Montréal : Boréal Express, 1986.
- Lorsé F. «À propos de la laïcité en France : dissonance normative.» *Pluralisme, citoyenneté & éducation*. Dir. France Gagnon et al. Montréal : Harmattan, 1996.
- Tarnopolsky & Beaudoin. *The Canadian Charter of Rights and Freedoms: A Commentary*. 1982.

De nombreux analystes québécois qui ont étudié la période précédant les années soixante ont souligné la dominance de l'identification religieuse parmi la population québécoise et, notamment, auprès de la majorité franco-catholique.

Public Attitudes towards

MULTICULTURALISM IN CANADA

ABSTRACT

In this article, Donna Dasko reports on the overall percentage of Canadians who share a particular view based on public opinion surveys concerning multiculturalism in Canada. She also explains how changing social values encouraged the development of public policies which support and celebrate ethnic diversity. Most of the survey data are taken from Environics Focus Canada surveys, which are based on samples of 2,000 Canadians.

Canada has always been a multicultural and a bilingual society, but we have not always appreciated these facts about our national life. Acceptance and support for multiculturalism, ethnic diversity, and bilingualism have evolved over the last 30 years, as the social values of Canadians changed dramatically. These value changes were spearheaded by the baby-boom generation that was born between 1946 and 1962. This generation had very different social values from the previous one. New values included rejection of authority and lack of deference to authority, while attitudes such as deferred gratification were thrown out the window. Deferred gratification in the 1950s was of primary importance. If you went to church, you'd go to heaven; if you ate your carrots, you could get dessert – that kind of thing.

Deferred gratification, hierarchy and other cherished values of the 1950s were rejected and replaced by values such as pragmatism, empowerment, egalitarianism and hedonism: not putting the fun off to the future, but having fun and enjoying life today. Among the changing social values, there was also a change toward acceptance and support for ethnic diversity. Supporting and celebrating ethnic diversity was related to emerging egalitarian values. It was also related to hedonism in the sense that it is more interesting to live in a society where you can talk to and meet different people from different backgrounds. It is more fun to live in that kind of society than in one that is closed off, which was the kind of society that I recall Canada had in the 1950s.

With these changes, the stated and unstated assumptions of the previous decades – assumptions of the superiority of some groups and the inferiority of other groups – gave way to the claims for recognition and equality being made by all powerless groups. Aboriginal groups, French Canadians, women, racial and ethnic minorities, gays, victims of domestic violence, victims of abuse; these and others rejected the stereotypes of the past and claimed social justice, recognition and inclusion in all of the good things that society had to offer. That was part of the value-change that we experienced as Canada moved through the decades of the 1970s, 80s and 90s.

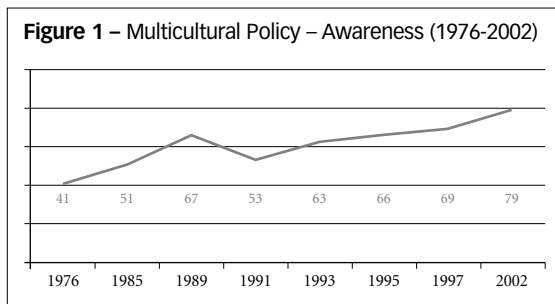
These value changes, moving toward egalitarianism, respect, and inclusion, led to legislation creating the Official Languages policy in 1969 and the policy of Multiculturalism in 1971. I think we are still in the process of accepting and developing these values in our society today. This can be seen in the debate about, and what I think will be the ultimate acceptance of, same-sex marriages. Same-sex marriage is precisely related to the values of inclusion and respect and how they are continuing to evolve.

But as these values continued to develop, there were other forces in the early 1990s that worked against long-term value changes. In particular, the recession of the early 90s was a very difficult time for Canadians. That was a time of great dislocation for many ordinary people. It was a time in which real incomes declined. It was a time of high unemployment. It was a time of eroding public services, as governments tried to respond to the fiscal crisis and pulled back spending from many areas.

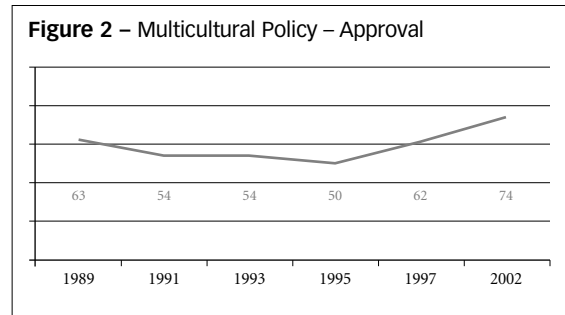
We saw in our public opinion research during that period that Canadians became less open and less accepting. They pulled back and they “circled the wagons.” They became less generous. People felt less secure, and therefore they were less open and less accepting of others. The acceptance of diversity that had been growing and developing over the previous two decades was challenged and eroded, because average people were feeling threatened and dislocated by the developments of that period.

DONNA DASKO
Donna Dasko (PhD) is Senior Vice-President
for Environics Research Group Limited.

We could see this, for example, in the communities across the country which passed unilingual municipal laws. We saw a rejection of some aspects of bilingualism in the Spicer Commission. We also saw this change in hardening attitudes towards immigration: attitudes toward immigrants became more negative in the early 1990s. Canadians didn't start feeling more secure until relatively recently. Even though the recession itself was confined to the early 1990s, feelings of insecurity lasted until late in the decade. We can see this when we look at some survey data. Environics has been asking Canadians about their awareness of multicultural policy since 1976, in the question "Is there a federal policy of multiculturalism?" (Figure 1) We saw awareness growing until the 1990s, when it fell. It started to pick up at the end of the 90s, and in 2002, we see that the vast majority of Canadians – 79% in this survey – tell us that, in fact, there is a policy of multiculturalism. So we saw an increase in awareness, then a decline during the 90s, followed by an increase in this new decade.



We asked Canadians if they approve or disapprove of a federal policy of multiculturalism. (Figure 2) It started out at 63% the first time we asked the question in 1989. You can see the trend line going down in the early 1990s and then picking up from the mid 90s until 2002. I note that this is after 9/11 and the tensions about multiculturalism that supposedly resulted; a full 74% of Canadians said they support the policy of multiculturalism in 2002. This is a very significant finding and shows that Canadians maintain a strong allegiance to this policy.



We can see a positive trend when we look at the responses over time to a number of questions about the effects of a policy of multiculturalism (Table 1). For virtually every aspect of multiculturalism, Canadians have become more favourable over the 1989–2002 time period.

Beginning at the bottom of Table 1, we asked “Does multicultural policy lead to the erosion of Canadian identity?” We see that 59% disagree with this in 2002. The percentage rejecting this idea has actually increased. This indicates again a greater acceptance and support for the policy of multiculturalism.

A second question we have asked over time is “Does multicultural policy lead to greater conflict between racial and ethnic groups in Canada?” Fifty-nine percent of Canadians now reject this as an outcome of multicultural policy compared to 47% in 1997 and 41% in 1989. Again that figure is higher today than ever. Only one-third of Canadians think that a multicultural policy would lead to more conflict among groups, and this figure has declined.

A third question we have asked over time is “Does multicultural policy lead to some groups getting more than their fair share of government funding?” Just over half of Canadians agree with this, and this percentage has declined only slightly, but nonetheless declined since 1989.

A fourth question we asked is “Does multicultural policy lead to greater national unity?” The percentage who say that unity is promoted has increased from 46% to 65% between 1997 and 2002. This is yet another dimension where we see an improvement, a more positive perception over time.

Table 1 – Effects of Multicultural Policy

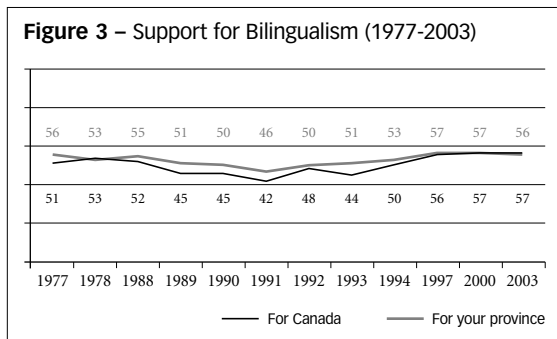
	1989		1997		2002	
	Would	Would not	Would	Would not	Would	Would not
Greater understanding between different groups in Canada	67	21	63	24	77	18
Greater equality of opportunity for all groups Canada	62	23	59	28	73	20
Greater national unity	–	–	46	35	65	28
Some groups getting more than their fair share of government funding	53	27	50	31	51	40
Greater conflict between racial and ethnic groups	43	41	36	47	33	59
Erosion of Canadian identity and culture	35	48	36	49	32	59

A fifth question asks “Does multicultural policy lead to greater equality of opportunity for all groups in Canada?” Here 73% of Canadians say that equality is enhanced, and that figure has tended to increase.

And finally, “Does multicultural policy lead to a greater understanding between different groups in Canada?” Seventy-seven percent of Canadians say that it does, and this percentage has also increased across our study time frame.

Thus, to reiterate, I think it is fair to conclude that there is considerable acceptance and support for the policy of multiculturalism in this country today. Canadians consider it a positive policy, and they clearly see positive effects of that policy.

When we look at support for bilingualism in one’s province, we see a similar pattern, though not quite as pronounced (Figure 3), with support falling slightly in the mid-1990s and then increasing toward the end of the decade.



We have other survey data which show that Canadians think bilingualism and multiculturalism are important for the Canadian identity. In my opinion, this is further evidence that Canadians support these institutions. But we have also seen from our surveys how opinions can change, and how larger events outside of the area of language and ethnic diversity can impact and affect attitudes and public acceptance. When the economy declines, when our larger institutions are being threatened, and when Canadians themselves feel threatened, we see that support for diversity can be challenged. Thus, one of the challenges for our country is to keep the larger institutions strong and stable. Bilingualism and multiculturalism cannot rely on our social values alone, regardless of how supportive these values may be. We also need a strong economy and institutions that support equality of opportunity.

Prato | Italy
22 - 23 September 2004

Multicultural Futures

RELIGION AND PUBLIC POLICY
LANGUAGE
GENDER AND MULTICULTURALISM
NATIONAL IDENTITY AND DIVERSITY
RESIDENTIAL CONCENTRATION
RELIGION AND EDUCATION
REPRESENTATIVE INSTITUTIONS
POLITICAL PARTICIPATION
FOREIGN POLICY AND RESIDENTIAL CONCENTRATION
MULTICULTURALISM
YOUTH GANGS AND DIVERSITY

What role should multiculturalism play in diverse and pluralistic societies?

- Religious freedom in liberal pluralistic societies
- Gender equality
- The impact of multiculturalism on setting and implementing national policies in such fields as immigration, citizenship, foreign policy
- The emergence of interculturalism as an alternative approach
- Critiques of multiculturalism focused on national identity and the social safety net
- The current challenges to multiculturalism policy that different nations now face

www.globalmovements.monash.edu.au
www.metroplis.net

METROPOLIS
 MONASH UNIVERSITY

ÉCOLE ET DIVERSITÉ RELIGIEUSE AU CANADA ET AU QUÉBEC

ABSTRACT

Micheline Milot examine le rapport entre l'école et les religions comme un révélateur des enjeux qui tenaient les démocraties concernant la régulation de la diversité, notamment les dimensions juridiques et politiques ainsi que la conception de la citoyenneté qui déterminent son aménagement. Elle aborde cette question sous le mode d'une problématique susceptible de définir certains axes d'un programme de recherche comparative entre le Canada et la France.

Depuis la confédération de 1867, l'éducation est sous juridiction provinciale. Toutefois, La *Charte canadienne des droits et libertés* est partie intégrante de la Constitution fédérale depuis 1982 et est normative pour l'ensemble de la fédération; ce qui signifie, entre autres choses, que toutes les lois adoptées par les législatures des provinces (tout comme celles du Parlement canadien) doivent être conformes à cette charte.

Contrairement au droit américain et français, le devoir de neutralité étatique n'est pas explicite dans la Constitution. On n'y fait référence ni à la séparation ni à la laïcité. Mais le devoir de neutralité est consacré, selon la tradition du *common law*, par la jurisprudence depuis le 19^e siècle, et est étroitement lié à deux droits fondamentaux: la liberté de conscience et de religion et l'égalité, ce que la Cour Suprême du Canada a réaffirmé à maintes reprises.

Même si certaines provinces, lors de leur entrée dans la fédération canadienne, négocièrent l'obtention d'une garantie constitutionnelle afin de préserver une éducation confessionnelle dans leur système scolaire public pour les groupes minoritaires, la demande de révocation de ces garanties est venue des provinces elles-mêmes, devant la diversité religieuse croissante. C'est le cas notamment du Québec et de Terre-Neuve.

Les droits qui encadrent l'aménagement de la diversité afin d'éviter toute discrimination fondée sur la religion, dans les diverses institutions dont l'école, sont:

1. *La liberté de conscience et de religion*: énoncée dans les chartes canadienne (1982) et québécoise (1975) qui a, pour la province de Québec, une valeur quasi-constitutionnelle. Cette disposition exclut toute forme de pression, directe ou indirecte, à la « conformité » aux normes ou valeurs dominantes.

La jurisprudence (en particulier l'arrêt R. c. Big M. Drug Mart Ltd. [en 1985]) a défini que la liberté de conscience et de religion, au sens large, comporte l'absence de coercition et de contrainte et le droit de manifester ses croyances et pratiques, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publiques ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui. La coercition comprend non seulement la contrainte flagrante exercée, par exemple, sous forme d'ordonnances d'agir ou de s'abstenir d'agir sous peine de sanction, mais également les formes indirectes de contrôle qui permettent de déterminer ou de restreindre les possibilités de manifester ses croyances.

2. *L'égalité*: c'est l'article 15 de la Charte canadienne (tout comme l'article 10 de la Charte québécoise) qui garantit le droit à l'égalité et établit une liste de motifs pour lesquels la discrimination est explicitement interdite: la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques. (La Charte québécoise ajoute à cette liste: la grossesse, l'état civil, la langue, les convictions politiques et l'orientation sexuelle).

Encore une fois, le célèbre arrêt R. c. Big M. Drug Mart Ltd. (1985) explicitait que « protéger une religion sans accorder la même protection aux autres religions a pour effet de créer une inégalité destructrice de la liberté de religion dans la société » (Juge Dickson). En d'autres termes, l'inégalité qu'entraîne l'absence de neutralité équivaut à nier la liberté religieuse elle-même.

Ainsi, par exemple, le droit à l'égalité exige que le soutien soit le même pour toutes les religions. Là où des provinces subventionnent des écoles privées religieuses, par exemple, le droit à

L'égalité impose qu'elles le fassent sans privilégier aucune religion.

3. *L'obligation d'accommodement raisonnable*: lorsqu'une réglementation ou une loi justifiées prises par l'État, une institution ou une entreprise est indirectement discriminatoire pour une personne ou un groupe de personnes, la jurisprudence canadienne a établi clairement l'obligation de respecter le droit à l'accommodement.

Celui-ci peut consister à dispenser de la règle la personne qui est fait indirectement l'objet de discrimination ou encore à lui procurer un avantage pour compenser ou atténuer l'effet discriminatoire. Ce droit est notamment revendiqué en matière de tenue vestimentaire (port du foulard, du turban sikh, du kirpan) et de congés pour des motifs religieux en milieu de travail.

La gouvernance politique

Le type de gouvernance politique que peut exercer le Canada et la France concernant la religion à l'école est balisé, *in fine*, par la Constitution respective de ces pays, quoiqu'il en soit des régimes législatifs qui encadrent l'administration scolaire au plan local. Au Canada, ce qui guide l'État dans sa conception de l'aménagement de la diversité se reflète en bonne partie dans la Charte des droits et libertés laquelle, comme je l'ai déjà indiqué, fait partie intégrante de la Constitution. En France, la laïcité inscrite dans la constitution de 1946, bien que non définie, représente l'idéal normatif de la citoyenneté dans une société plurielle; c'est dans le préambule de la constitution française que se trouve la référence aux droits de l'homme.

Malgré la différence structurelle quant au statut accordé aux droits fondamentaux et au cadre dans lequel ceux-ci doivent être interprétés, on peut néanmoins avancer que les deux modes de gouvernance tendent idéalement à se conformer aux contraintes juridiques constitutionnelles dans l'esprit du droit international en matière de liberté et d'égalité des citoyens.

Il s'avère toutefois intéressant d'examiner les différences marquées entre les deux pays. On évitera ici d'opposer de manière simpliste un modèle « républicain » français à un modèle plus « communautarien » de type anglo-saxon, tant cette typification s'avère décevante et même dépassée quand on examine de près les débats sociaux et les politiques publiques concernant la diversité religieuse. Mais les différences sont manifestes tant au niveau du devoir que se reconnaît l'État dans la régulation de la diversité religieuse qu'au niveau des représentations sociales dominantes en ce qui a trait à l'acceptation de cette diversité, de son apport à l'idéal d'une citoyenneté communément partagée ou de son effet potentiellement dissolvant sur celle-ci.

J'illustrerai par quelques exemples la problématique que soulève la diversité religieuse en cadre scolaire: l'enseignement sur les religions et le soutien à des écoles confessionnelles, le port de signes religieux par les enfants à l'école et les qualifications et les convictions du personnel enseignant.

Le statut de l'école et l'enseignement sur les religions

Les parents peuvent-ils réclamer dans le système scolaire un enseignement conforme à leurs convictions? Un enseignement des religions, avec ou sans visée confessionnelle, est-il compatible avec la Charte des droits et libertés ou avec la laïcité?

Les parents peuvent-ils réclamer dans le système scolaire un enseignement conforme à leurs convictions? Un enseignement des religions, avec ou sans visée confessionnelle, est-il compatible avec la Charte des droits et libertés ou avec la laïcité?

En ce qui concerne l'orientation du projet éducatif des écoles et l'enseignement de la religion (toujours dans une optique de gouvernance de la diversité religieuse), le cas canadien présente un portrait plus asymétrique que le système français. On constate au Canada l'existence de quatre modèles principaux d'aménagement entre écoles et religions: un système entièrement laïcisé où toute référence confessionnelle est interdite pour ce qui est de l'école et de l'enseignement religieux (l'Île-du-Prince-Édouard, Nouveau-Brunswick et Colombie-Britannique); un second qui accorde le droit constitutionnel à un enseignement religieux non confessionnel (Terre-Neuve); un troisième où sont reconnus constitutionnellement des droits confessionnels proprement dits par une clause spéciale rédigée au moment de l'entrée dans la fédération, mais l'application de ces droits est laissée à la discrétion des conseils scolaires

et se concrétisent surtout pour des écoles séparées (Ontario, Nouvelle-Écosse, Alberta, Saskatchewan et Manitoba); enfin, un système laïcisé mais qui déroge aux Chartes de droits pour maintenir un enseignement confessionnel de deux traditions, catholique et protestante (Québec), dérogation qui fait l'objet d'une réévaluation présentement.

Les instruments internationaux (tel le Pacte international relatif aux droits civils et politiques dont le Canada est signataire) édictent que les États sont tenus de *respecter le droit des parents d'assurer l'éducation morale et religieuse de leurs enfants conformément à leurs propres convictions* et reconnaissent le droit à l'enseignement privé, mais non pas le droit à des subventions. Au Canada, en règle générale, le soutien financier des gouvernements provinciaux aux écoles religieuses hors du système public est beaucoup moins généreux que ce qui est offert aux écoles libres en France.

Tant la jurisprudence ontarienne (à laquelle les autres provinces peuvent se référer) que la doctrine internationale jugent qu'un enseignement culturel de la religion ou de l'histoire de la religion ne porte pas atteinte à la liberté de conscience et de religion de ceux qui le reçoivent, pourvu qu'il soit fait de façon objective et neutre.

L'éducation publique incluant l'enseignement d'une religion ou d'une conviction particulière est incompatible avec l'énoncé du Pacte international (paragraphe 4 de l'article 18) à moins qu'elle ne prévoie des exemptions ou des possibilités de choix non discriminatoires correspondant aux vœux des parents, ce qui est fort difficile à réaliser dans la pratique, à moins de se trouver en présence de plusieurs groupes de convictions quantitativement similaires. Pour cette raison, une dispense est considérée (Cour d'appel de l'Ontario) contraire à la liberté de conscience, car une telle dispense : 1) oblige l'enfant ou ses parents à manifester leurs croyances ou leur absence de croyance, ce que l'État ne peut imposer à personne ; 2) a pour effet de marginaliser les enfants qui la demandent.

Qu'en est-il des contenus d'enseignement non directement religieux, mais qui comportent des modèles de comportements que certains citoyens réprouvent au nom de leurs convictions religieuses ? Quelles exigences, eu égard à la formation du citoyen, peuvent raisonnablement être attendues dans la gouvernance de la diversité des conceptions morales et religieuses ?

Dans l'affaire *Chamberlain c. Surrey School District*, en 2002, la Cour suprême du Canada (CSC) a jugé déraisonnable et illégale l'adoption par le conseil scolaire d'une résolution par laquelle il refusait d'approuver trois manuels illustrant des familles homoparentales pour le motif que des parents réprouvent moralement ce choix de vie. À majorité, la CSC a jugé que le Conseil scolaire ne devait laisser aucun point de vue religieux ou moral lui dicter sa conduite et qu'il devait agir en conformité avec les principes du *School Act* de la Colombie Britannique qui affirment le caractère laïque des écoles, laïcité qui reflète la diversité de la société canadienne et qui vise à favoriser un climat de tolérance et de respect (la laïcité est non seulement juridiquement reconnue mais explicitement associée à la diversité, à la tolérance et au respect). Les parents n'ont à renoncer ni à leurs convictions personnelles ni à leur opinion concernant le caractère indésirable du comportement d'autrui, mais ils doivent accepter qu'une grande variété de modèles familiaux soient abordés en classe pour favoriser la compréhension d'autrui et que les enseignants disposent des outils pédagogiques pour y parvenir.

Dans ce cas comme dans plusieurs autres, on constate que la laïcité est conçue de façon éminemment pragmatique comme un cadre devant favoriser la tolérance et le respect de la diversité, et ne provient pas d'un énoncé politique (même si la valeur positive accordée à la diversité est reconnue en tant que telle dans plusieurs énoncés politiques). Ce pragmatisme n'est pas que procédural, il s'inscrit dans une conception « pluraliste » très large en matière de liberté de conscience et de religion.

Le port de signes religieux et l'égalité de traitement des différents groupes de convictions

Les réactions autour du port du foulard à l'école en ont fait un indicateur emblématique du rapport entre

liberté religieuse et conception de la citoyenneté. En filigrane de ces réactions, d'accueil ou d'interdiction, quelques questions fondamentales se posent et que l'on pourrait formuler comme suit : la définition implicite que l'appareil politique se donne du religieux est-elle calquée sur un référentiel chrétien ? La diversité religieuse est-elle perçue comme une entrave à une citoyenneté conçue en termes d'autonomie de l'individu, d'égalité des genres et de capacité de distance critique par rapport aux ancrages communautaires ? Autrement dit, les croyants dont les convictions qui déterminent leur conduite personnelle dans la vie publique ne correspondent pas à l'idéal démocratique libéral, peuvent-ils être de bons citoyens ?

Alors qu'en France, c'est le politique qui statue sur l'adéquation du port du foulard avec la laïcité scolaire, au Canada, il suffit qu'une Commission des droits de la personne émette un avis en invoquant : la liberté de conscience et de religion, le droit à l'égalité et l'obligation d'accommodement raisonnable pour que le débat sur le port du foulard s'apaise.

La gouvernance politique française semble se reconnaître un devoir d'État de protéger les consciences face à l'influence de représentations jugées radicalement contradictoires avec la raison et l'autonomie : l'argument de la liberté de

penser semble l'emporter sur celui de la liberté religieuse, du moins dans les énoncés politiques et les débats publics, comme l'illustre la constitution, par une Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS- 7 fév. 2000), d'une liste de sectes potentiellement dangereuses pour ceux qui en font partie ou pour l'équilibre social.

Au Canada la publication d'une telle liste serait sans aucun doute jugée contraire à la Constitution. L'État serait blâmé d'abandonner sa position de neutralité s'il décrétait ainsi ce qui est religieusement correct ou conforme aux valeurs plus communément partagées, parce que cette distinction serait jugée porteuse de discrimination.

Les convictions religieuses d'un enseignant et sa compétence dans l'école publique

Au Canada, on distingue, en matière de discrimination, le contenu de la croyance versus le comportement public dans les relations avec autrui. Le contenu de croyances qui disqualifient celles d'autrui ou qui désapprouvent des comportements licites n'induit pas nécessairement un comportement discriminatoire à l'égard d'autrui. On ne peut donc, ni raisonnablement ni légalement, appréhender un comportement discriminatoire de la part d'une personne sur le seul fait qu'elle adhère à des croyances qui désapprouvent le comportement d'autrui. Autrement dit, la liberté de croyance est plus large que la liberté d'agir sur la foi d'une croyance. Sur ce point, la Cour suprême du Canada vient de se prononcer sur un cas intéressant (*Université Trinity Western c. British Columbia College of Teachers*, [2001] 1 R.C.S. 772).

L'université Trinity Western est un établissement privé situé en Colombie-Britannique et associé à l'*Evangelical*

Les réactions
autour du port du
foulard à l'école en
ont fait un indicateur
emblématique
du rapport entre
liberté religieuse
et conception de
la citoyenneté.

Free Church of Canada (UTW). L'UTW a établi un programme de formation des enseignants menant à un baccalauréat en enseignement après cinq années d'études, dont quatre à l'UTW et la cinquième sous l'égide de l'université Simon Fraser. L'UTW a demandé au *British Columbia College of Teachers* (chargé de l'agrément des programmes de formation des maîtres) l'autorisation d'assumer l'entière responsabilité du programme de formation des enseignants afin d'assurer que tout ce programme reflète sa vision chrétienne du monde. Le *College of Teachers* a refusé d'approuver la demande parce qu'il craignait que les normes communautaires de l'UTW, applicables à tous les étudiants et à tous les membres du corps professoral et du personnel, soient discriminatoires envers les homosexuels. Cette crainte émanait plus précisément de la liste des « pratiques que la bible condamne » qui comprenaient « les péchés sexuels, y compris [...] le comportement homosexuel ». Les membres de la communauté de l'UTW étaient tenus de signer un document dans lequel ils acceptaient de s'abstenir de se livrer à de telles activités.

Les juges ont statué qu'« on ne saurait raisonnablement conclure que les établissements privés sont protégés [et reconnus légitimes par la loi], tandis que leurs diplômés seraient de fait jugés indignes de participer pleinement à des activités publiques et d'assumer une citoyenneté participative. [...] De plus, rien dans les normes communautaires de l'UTW n'indique que les diplômés ne traiteront pas les personnes homosexuelles d'une manière équitable et respectueuse ». Autrement dit, cette perspective correspond à la présomption d'innocence en droit canadien. L'enseignant de l'UTW qui, dans le système scolaire public, afficherait un comportement discriminatoire pourra alors faire l'objet de procédures disciplinaires ou de poursuite judiciaire.

Une atteinte à la liberté de conscience et de religion doit s'apprécier au regard des « faits » qui prouvent cette atteinte. On ne peut présumer du « potentiel de dangerosité » pour les droits d'autrui ou l'ordre social à partir des doctrines religieuses, c'est-à-dire sur la base d'un lien hypothétique entre l'adhésion à un système de croyances et le handicap appréhendé pour l'exercice de la citoyenneté.

Plusieurs voies de réflexion s'ouvrent dans une perspective d'analyse comparative. Pour n'en nommer que quelques-unes :

On peut faire l'hypothèse que les différences entre le Canada et la France concernant la gouvernance de la diversité découlent non pas du droit constitutionnel, mais de la pratique sociale du droit d'une part, et de la place conférée au politique dans le débat public, place beaucoup plus importante en France qu'au Canada. La pratique sociale du droit et la place conférée au politique infléchissent de façon significative les conceptions sociales de ce qui est acceptable ou non en termes de marge accordée à l'expression de la diversité religieuse dans l'école et dans l'interprétation de ce qui constitue ou non une discrimination.

Comment la gouvernance politique peut-elle favoriser, dans un contexte de diversité religieuse, une conception

participative de la citoyenneté et l'accomplissement d'un rôle social par des individus ayant des conceptions du monde qui rejettent, même partiellement, les valeurs à la base de l'idéal de citoyenneté libérale ?

Plus spécifiquement en ce qui concerne ce creuset de l'intégration citoyenne qu'est l'institution scolaire, selon quelles modalités la tradition démocratique de chaque pays compose-t-elle avec la diversification des conceptions du sens ?

Notes corollaires

Les exercices religieux – La législation québécoise est muette sur les exercices religieux. Encore une fois, c'est la jurisprudence ontarienne qui a établi que les exercices religieux à l'école publique constituent une atteinte à la liberté de religion, même malgré une dispense possible. En effet, en sollicitant la dispense, la personne s'oblige à exprimer ses croyances et se trouve, le cas échéant, marginalisée si elle ne désire pas participer aux exercices. C'est pourquoi les dispositions du règlement du Comité protestant qui prévoient précisément une dispense brimeraient la liberté de conscience et de religion de ceux qui la solliciteraient.

Les exigences confessionnelles de certains emplois – Seules les écoles confessionnelles privées peuvent s'autoriser de leur caractère religieux pour exiger des qualités religieuses de leurs employés ou de certains d'entre eux. Par contre, les écoles publiques ne peuvent se prévaloir de leur caractère laïc pour refuser à l'emploi un candidat dont la formation à l'enseignement aurait été assurée entièrement par une université privée confessionnelle, professant par exemple des valeurs chrétiennes traditionnelles selon lesquelles l'homosexualité est un péché (UTW c. BCCT).

L'enseignement religieux – La loi prévoit, rappelons-le brièvement, que les élèves ou les parents dont les enfants sont mineurs ont, dans toute école publique, le droit de choisir soit l'enseignement religieux catholique, soit l'enseignement religieux protestant, soit l'enseignement moral laïque que les écoles sont tenues d'offrir. En ce qui concerne l'enseignement des autres religions, la commission scolaire peut l'organiser à la demande d'un conseil d'établissement.

Du point de vue de l'égalité, ce régime est manifestement discriminatoire puisqu'il accorde aux catholiques, aux protestants et aux non religieux un avantage qu'il n'accorde pas aux autres. Au surplus, il est contraire à l'article 41 de la Charte québécoise qui reconnaît sans distinction aux parents le droit d'exiger à l'école publique un enseignement religieux conforme à leurs convictions. Au regard de l'article 10 de la Charte, la discrimination apparaît plus évidente encore. Dans l'hypothèse où l'objectif visé par le régime d'option serait neutre, comme de favoriser la formation morale des citoyens, cette discrimination ne pourrait se justifier davantage aux termes de l'article 1 de la Charte canadienne, car il n'y a pas de lien rationnel entre le fait de favoriser cette formation morale et celui de réserver l'enseignement religieux à deux religions.

Sous ce rapport, l'éclairage juridique fait défaut. En effet, compte tenu des clauses dérogatoires qui mettent les droits et privilèges des traditions catholiques et protestantes à l'abri des contestations judiciaires, personne n'a pu juridiquement vérifier, à ce jour, si l'enseignement confessionnel dans les écoles publiques au Québec porte ou non atteinte à la liberté de conscience et de religion des personnes qui ne sont pas de ces religions

ÉCOLE ET DIVERSITÉ RELIGIEUSE EN FRANCE

RÉSUMÉ

Jean-Paul Willaime aborde successivement trois points essentiels. Il est premièrement question de l'unité politique et de la diversité culturelle et religieuse, deuxièmement de la guerre des deux France catholique et laïque autour de l'école publique conçue comme institution politique de l'intégration nationale, et enfin, dans une troisième partie, de la diversité culturelle et religieuse à l'école.

Pour aborder le thème de l'école et de la diversité religieuse en France, il est tout autant nécessaire de parler des rapports entre l'unité politique et la diversité culturelle et religieuse de façon générale que d'examiner les façons de concevoir les missions de l'école dans ce domaine. Le premier fait frappant est que le débat public sur ce sujet en France est extrêmement dramatisé et idéologisé. En voici deux exemples : 1) ces dernières années, il y a eu beaucoup de discussions à propos de la question du foulard musulman à l'école. Le fait que certains aient parlé à ce sujet d'un « Munich de l'école républicaine » est significatif de la vivacité du débat ; 2) lorsque Lionel Jospin, premier ministre, a élaboré un statut de projet sur la Corse prévoyant l'enseignement de la langue corse à l'école publique, on l'a accusé d'être un « fossoyeur de la République », expression qui, elle aussi, révèle le caractère polémique du débat. De telles réactions montrent combien le débat sur cette question est très passionnel en France. Elles manifestent, par leur vivacité, que l'on touche à une certaine idée que la France se fait d'elle-même. L'analyse que nous devons faire doit s'employer à bien montrer les différences qui existent entre une certaine rhétorique sur le modèle français de citoyenneté d'une part et les pratiques et les évolutions qui s'effectuent malgré tout d'autre part. Il y a des évolutions même s'il y a de réels blocages.

Unité politique et diversité culturelle et religieuse

Le lien entre unité politique et diversité culturelle et religieuse, c'est-à-dire la question de l'intégration des différences culturelles et religieuses dans la collectivité politique que forme la République française, constitue un important défi pour une France marquée par l'héritage d'un État centralisateur et homogénéisateur, un héritage qui ne la prédisposait pas favorablement à une telle perspective. Porteuse d'une conception selon laquelle la légitimité du lien social repose d'abord sur le lien politique, la France a du mal à intégrer le fait que l'espace public puisse être aussi le lieu d'expression de diverses identités culturelles et religieuses. En France, l'unité politique s'est plutôt bâtie contre les pluralités de la société civile que par l'aménagement de ces pluralités. C'est particulièrement clair dans le domaine linguistique où l'unité s'est faite selon le modèle de l'assimilation et non selon l'aménagement de la diversité linguistique. On peut dire que la France ne réserve pas au particularisme religieux, un traitement très différent de celui appliqué aux particularismes linguistiques ou régionaux. Il n'est pas étonnant de constater les difficultés spécifiques que rencontrent la République française et ses traditions centralisatrices et homogénéisatrices pour gérer non seulement des questions relatives à l'expression de signes d'appartenance religieuse à l'école (comme l'affaire du foulard islamique), mais aussi des problèmes comme celui de la Corse ou des écoles en langues bretonnes. Ce modèle politique assimilationniste a été d'autant plus fort, qu'il a également été conçu comme un programme de régénération de l'homme et comme un passage obligé pour l'entrée en modernité, l'État étant conçu comme le grand vecteur de l'émancipation. Au nom même de l'égalité de tous les individus devant la loi, c'est-à-dire au nom du principe de non discrimination et de l'universalisme pour l'individu citoyen, la notion de minorité comme groupe est ignorée du droit français. En voici trois exemples :

1) La doctrine officielle française nie l'existence de minorité ethnique ou linguistique sur le territoire de la République. Ainsi, la loi du 25 juin 1980, autorisant l'adhésion de la République française au Pacte international relatif aux droits civils et politiques des Nations Unies, a introduit une réserve qui précise qu'il n'existe pas en France de minorités ethniques, religieuses ou linguistiques. Puisqu'il n'existe pas de telles minorités, l'article 27 du Pacte international relatif aux droits

civils et politiques des Nations Unies qui garantit des droits collectifs aux personnes appartenant à ces minorités, n'a pas lieu de s'appliquer en ce qui concerne la République française.

2) Le Conseil constitutionnel, dans sa décision du 9 mai 1991 relative aux statuts de la Corse, a estimé que la mention faite par le législateur du « peuple corse composante du peuple français » était contraire à la Constitution au motif que celle-ci ne connaît que le peuple français composé de tous les citoyens français sans distinction d'origine, de race ou de religion.

3) En juin 1999, le Conseil constitutionnel a déclaré contraire à la Constitution française la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires* signée par la France, le 7 mai de cette même année. Cette dernière était contraire à la Constitution française, parce qu'elle conférait des droits spécifiques à des groupes de locuteurs de langues régionales minoritaires à l'intérieur de territoires dans lesquels ces langues sont pratiquées. Aussi, elle portait atteinte au principe constitutionnel d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français.

On voit ainsi se manifester une attitude réservée par rapport à la prise en compte des différences culturelles, notamment d'ordre linguistique. Il est intéressant d'observer l'attitude paradoxale de la France qui défend la spécificité culturelle et linguistique sur la scène internationale, tandis que sur son territoire national, elle n'admet qu'avec réticence l'expression publique des identités culturelles et linguistiques. Ainsi, le président Jacques Chirac a magnifié, devant le Comité de vigilance pour la diversité culturelle réunie à Paris en février 2003, la diversité culturelle qui appartient au patrimoine commun de l'humanité, le fait qu'il n'y a pas une langue mais plutôt des langues et le fait que l'universalité de l'homme seul s'incarne dans le particulier. On ne peut pas dire que cette perspective soit très en vogue en politique intérieure lorsqu'il s'agit de la diversité culturelle au sein de l'hexagone. Autrement dit, la France est assimilationniste à l'intérieur et plus différentialiste à l'extérieur.

La guerre des deux France catholique et laïque et l'école publique considérée comme institution politique de l'intégration nationale

Dans la façon dont s'est constituée en France la souveraineté politique, il faut rappeler qu'il y a eu une lutte frontale avec l'Église catholique, une institution religieuse dominante qui fut perçue comme une menace potentielle ou réelle pour l'exercice de la souveraineté politique de l'État. Je soutiens que, s'il y a une certaine

singularité franco-française en matière de relation Églises-États, c'est parce que ces relations ont été surdéterminées par quatre éléments.

Premièrement, il y a un caractère plus conflictuel en France que dans d'autres pays lorsqu'il est question de la confrontation Église/État depuis la Révolution française et la constitution civile du clergé. Durant les 19^e et 20^e siècles, la question de la place et du rôle de la religion dans la collectivité nationale a été centrale et a généré des clivages profonds et durables. Le degré d'intégration religieuse et de pratique culturelle dans l'Église catholique étant encore la variable la plus explicative du comportement politique et de la répartition sur l'échelle gauche/droite. Deuxièmement,

le caractère fortement idéologisé du problème, plus important en France que dans la plupart des autres pays et en particulier ceux d'Europe, relatif aux conceptions philosophiques et politiques qui critiquent la religion concernant le poids de la libre pensée des relationnistes du marxisme et des franc-maçonneries. Troisièmement, l'affirmation marquée de la suprématie de l'État et de son magistère sur la société civile font de la France, un État de tradition émancipateur et éclairé d'une part et centralisateur et homogénéisateur d'autre part. Quatrièmement, la forte réticence à l'expression publique des appartenances religieuses et donc, la privatisation du religieux sont plus accentuées en France que dans d'autres pays.

On peut comprendre qu'à partir d'une telle configuration, la rivalité entre l'État et l'Église se soit particulièrement focalisée sur le terrain scolaire, comme symbole du pouvoir sur les esprits. Je voudrais citer Charles Renouvier, philosophe kantien et grand inspirateur du parti républicain, qui dans les années 1870, disait ceci : « l'État est le foyer de l'unité morale de la collectivité. Il a charge d'âmes aussi bien que les Églises, mais à un titre plus universel ». On a là, en condensé, toute une philosophie politique et la façon dont elle a noué des liens forcément concurrentiels et difficiles avec la religion dominante en France.

La rivalité entre l'État et l'Église s'est particulièrement nouée sur le terrain scolaire. C'est le fameux thème de la

guerre des deux France. Cette guerre, qui s'est particulièrement manifesté dans le domaine de l'école, une école dont les historiens de la révolution et en particulier une historienne comme Mona Ozouf, rappelle qu'elle « se confond avec la révolution elle-même, on la charge de prévenir la dissolution et d'apaiser le tourment d'une société composée d'individus libres et égaux. On lui confie la mission d'imaginer un système de croyance capable de faire vivre et tenir ensemble ces individus, désormais

On voit ainsi se manifester une attitude réservée par rapport à la prise en compte des différences culturelles, notamment d'ordre linguistique. Il est intéressant d'observer l'attitude paradoxale de la France qui défend la spécificité culturelle et linguistique sur la scène internationale, tandis que sur son territoire national, elle n'admet qu'avec réticence l'expression publique des identités culturelles et linguistiques.

indépendants, en lui donnant si possible une séduction et une force comparable à celle de la religion dont on vient de secouer le joug, de forger une conscience commune patriotique et morale», comme l'entreprise dans laquelle les révolutionnaires se sont engagés délibérément, d'où le fort investissement étatique sur l'école à titre d'institution politique d'intégration nationale. Lorsque survinrent les lois de laïcisation scolaire des années 1880, on remplaça l'instruction morale et religieuse par une instruction morale et civique. Cette importance accordée à l'école s'est également manifestée à travers des tentatives d'accaparement étatique de l'éducation scolaire. Il s'agit du fameux problème des rapports entre école publique et école privée (essentiellement, les écoles catholiques).

La reconnaissance de la participation des écoles catholiques au service public de l'éducation nationale a eu beaucoup de mal à être acceptée, même si elle a fini par l'être. Le slogan ayant longtemps prévalu étant: «à l'école publique, argent public, à l'école privée, argent privé», signifie que ces écoles avaient des statuts différents. La question était de savoir si ces deux écoles pouvaient fournir le même niveau d'instruction.

La *Loi Debré* de 1959 a suscité beaucoup de réactions et de critiques, mais elle a tout de même permis de pacifier le conflit scolaire. Néanmoins, ce conflit a rebondi dans les années 1984, avec le projet du ministre de l'Éducation Nationale de l'époque qui prévoyait un grand service public unifié et laïc de l'éducation nationale. Ce projet a suscité une mobilisation sociale soit, une grande manifestation à Versailles comptant des milliers de Français dont des évêques en tête. Cette manifestation a fait tomber un gouvernement et finalement, ce projet a été retiré. On peut dire que le pluralisme scolaire est d'ailleurs maintenant protégé par l'article 9 de la *Convention européenne des Droits de l'Homme* et par l'article 2 du Protocole additionnel qui indique que: «l'État dans l'exercice des fonctions qu'il assume dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques.» De ce fait, il y a eu institutionnalisation de la diversité des établissements scolaires. Cependant, il est important de noter que du côté de certains représentants syndicaux enseignants et de certains idéologues de la laïcité, comme le philosophe Péna-Ruiz, cet état de fait n'est pas véritablement accepté et intégré, car certains souhaitent remettre en cause les équilibres atteints.

La diversité culturelle et religieuse à l'école

L'universalisme citoyen, tel qu'il a été conçu sur le terrain de l'école à partir d'un arrachement aux cultures

particulières, a eu tendance à faire de l'école un véritable sanctuaire de l'universel à l'abri des particularités. Or, cette représentation de l'école comme sanctuaire de l'universel a été, ces dernières décennies, fortement interrogée dans plusieurs directions. Ainsi, s'agissant des identités sociales et économiques, il y eut un fort impact des analyses de Pierre Bourdieu indiquant que l'école reproduisait, et même accentuait, les inégalités sociales plutôt qu'elle ne les résolvait. Aujourd'hui, certains en viennent même à réinterroger la mixité filles/garçons à l'école publique, constatant qu'il y a des trajectoires et des réussites scolaires différenciées entre les filles et les garçons. Les rapports entre l'école et la diversité se posent également pour les langues et les cultures régionales, ainsi que pour les religions. Néanmoins, les choses bougent, particulièrement sur le plan de l'accueil de la diversité religieuse. Il faut rappeler que, grâce à une loi de 1989 sur l'éducation, il est explicitement précisé que les élèves doivent pouvoir manifester librement leurs convictions spirituelles à l'intérieur des établissements scolaires. Ainsi, la laïcité de l'école est d'abord celle des professeurs et des programmes d'enseignement et elle n'interdit pas l'accueil des élèves avec leurs particularités.

L'universalisme
citoyen, tel qu'il a
été conçu sur le
terrain de l'école à
partir d'un arrache-
ment aux cultures
particulières, a eu
tendance à faire de
l'école un véritable
sanctuaire de
l'universel à l'abri
des particularités.
Or, cette représen-
tation de l'école
comme sanctuaire
de l'universel a été,
ces dernières
décennies, forte-
ment interrogée
dans plusieurs
directions.

Chaque année, le Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale reconnaît une liste de fêtes religieuses en plus des fêtes chrétiennes inscrites au calendrier des jours fériés officiels: il s'agit des fêtes concernant les Arméniens, les Bouddhistes, les Juifs, les Musulmans et les Orthodoxes. Cette reconnaissance permet aux intéressés de ne pas assister aux cours ce jour là. Par conséquent, même en régime de laïcité, il prévaut en réalité un régime implicite de cultes reconnus à travers les fêtes religieuses autorisant à s'absenter de l'école. Il est difficile d'échapper à la nécessité de reconnaître certains cultes, ce qui signifie aussi, de ne pas en prendre d'autres en compte. Comme le remarque mon collègue Philippe Portier à propos de l'avis du

Conseil d'État sur le foulard islamique, on reconnaît aux élèves le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances à l'intérieur de l'école, à condition que cela se fasse sans prosélytisme ou ostentation. Cependant, tout le problème réside dans l'interprétation du caractère ostentatoire ou non d'un signe religieux, reste qu'il est important de voir que cette possibilité est reconnue. En 2004, une loi a été votée interdisant à l'école «le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse». La question de savoir à partir de quand on peut considérer qu'un signe religieux est ostensible est sujette à diverses interprétations.

Un autre élément consiste en l'importante initiative sur la prise en compte insuffisante des dimensions religieuses dans les programmes scolaires faites, notamment

à la suite du constat de l'inculture religieuse croissante des élèves depuis un rapport du recteur Philippe Joutard (1989). Ainsi, cette initiative a encouragé les autorités publiques à la prise en compte du fait religieux dans l'enseignement scolaire (rapport de Régis Debray en 2002).





Conclusion

Pour terminer, je dirais qu'il faut bien voir que par les questions de prise en compte, même limitée, de la diversité culturelle et religieuse par l'État, notamment sur le terrain de l'école, une certaine figure du gouvernement et de l'État est remise en cause par les évolutions. On parle beaucoup de réforme de l'État et de réaménagement de l'action publique dans cette configuration. Une autre remarque que je voudrais formuler s'appuie sur les travaux de Ross Poole qui insiste sur les liens entre l'affirmation politique et les dimensions culturelles de cette affirmation. Poole insiste beaucoup sur le fait que la démocratisation, dans bien des pays, a été associée à l'affirmation de l'État-nation. Ainsi, y a-t-il un lien fort entre l'affirmation de la république des citoyens et le nationalisme français? Cette promotion de l'arrachement du citoyen par rapport aux cultures particulières se fit d'autant mieux que la mobilisation nationale était forte. La République fut d'autant plus assimilatrice, qu'elle fut porteuse d'une culture nationale intégratrice et mobilisatrice avec certaines formes de nationalisme culturel et politique qui ont très bien fonctionné à travers les grandes instances de socialisation dont l'armée, l'école et aussi,

l'église catholique avec le fort poids du catholicisme en France.

Si aujourd'hui la France a du mal à reconnaître le fait que c'est à travers les cultures particulières que les individus apprennent à être citoyens, c'est parce que le lien politique fut conçu contre l'insertion des individus dans des milieux sociaux particuliers, cette insertion étant perçue comme contraignante et attentatoire aux libertés individuelles. Actuellement, la situation est pourtant tout à fait différente, l'exercice de la souveraineté politique est confronté à des individus qui sont réellement émancipés. Cette tradition de l'État centralisateur, homogénéisateur et voulant émanciper les individus de leur milieu se heurte à une toute autre situation socioculturelle où des individus redécouvrent que c'est à partir de l'insertion dans une culture particulière, qu'ils acceptent la citoyenneté.

BROADVIEW PRESS

	<p>Selling Diversity Immigration, Multiculturalism, Employment Equity, and Globalization</p> <p>By Yasmeen Abu-Laban & Christina Gabriel</p> <p>1551113988 \$29.95 CDN</p>		<p>Contesting Canadian Citizenship Historical Readings</p> <p>Edited by Robert Adamoski, Dorothy E. Chunn & Robert Menzies</p> <p>1551113864 \$32.95 CDN</p>
	<p>Cruelty and Deception The Controversy Over Dirty Hands In Politics</p> <p>Edited by Paul Rynard & David Shugartman</p> <p>1551111969 \$29.95 CDN</p>		<p>Still Counting Women in Politics Across Canada</p> <p>By Linda Trimble & Jane Arscott</p> <p>1551113740 \$24.95 CDN</p>

FOR THE NAMES AND NUMBERS OF LOCAL SUPPLIERS, PLEASE VISIT:

WWW.BROADVIEWPRESS.COM

L'IMMIGRATION EN FRANCE :

Concepts, mesure et enquêtes

ABSTRACT

Ce texte aborde la question de la diversité en France sous l'angle de l'immigration, tout en examinant comment la statistique publique française mesure ce phénomène. Après une brève introduction sur le contexte français, l'auteur présente l'évolution des concepts et des catégories, en particulier des étrangers aux immigrés, et leur construction statistique à partir du Recensement de la population. Enfin, quelques enquêtes françaises permettant d'analyser ces populations sont citées. Il est nécessaire de rappeler brièvement des éléments relatifs à la situation française pour comprendre l'usage et l'évolution de la catégorie des immigrés et les développements de la recherche – en particulier des études quantitatives – sur ce thème et sur ces populations.

L'immigration est un phénomène ancien en France, qui constitue même le principal pays d'immigration en Europe jusqu'aux années 1950. Pourtant, la France est « un pays d'immigration qui s'ignore » (Noiriel, 1988). Le modèle républicain d'intégration rend les immigrés « invisibles ». Longtemps apparue comme un objet d'étude illégitime, l'immigration demeure un sujet sensible. Pour toutes ces raisons, le champ de l'immigration se développe tardivement. De plus, la figure du travailleur étranger domine ; il faudra attendre la fermeture des frontières en 1974 et le regroupement familial pour qu'apparaissent des travaux sur la scolarisation des enfants d'origine étrangère.

À partir du début des années 1990, on assiste à de profonds changements, à la reconnaissance d'un problème social et d'un objet de recherche ; les débats politiques et sociaux sur le thème de l'immigration suscitent de nouveaux travaux et de nouvelles enquêtes. Cela aura un impact sur la production statistique et sur l'émergence de la catégorie immigrée. Plus récemment et face à la montée du chômage se développent des études quantitatives sur l'insertion professionnelle des jeunes issus de l'immigration (cf. bibliographie).

Évolution des concepts

L'évolution des concepts et des catégories est liée aux contextes historiques et politiques. Le passage de la catégorie des étrangers à celle des immigrés s'est opéré peu à peu. Les études antérieures à 1990 ont souvent porté sur les étrangers, l'accent étant mis exclusivement sur le critère juridique de nationalité ; le recours à cet indicateur est lié au modèle républicain français. Or, depuis les années 1990, ce concept a été largement critiqué par les chercheurs pour différentes raisons ; en particulier, c'est une catégorie hétérogène, qui fige une situation à un moment donné et ne tient pas compte de la trajectoire individuelle. Il s'agit donc d'une catégorie institutionnelle qui n'est pas pertinente pour la recherche. La construction de la catégorie « immigrée » – l'*immigré* en France est une personne née à l'étranger qui vit en France – repose davantage sur un concept démographique et sociologique. Elle permet une vision dynamique qui tient compte du phénomène migratoire. Sans s'attarder sur la polémique concernant l'éventuelle stigmatisation de ces populations au sein de cette catégorie, mais du point de vue de la recherche, cette catégorie permet d'étudier les parcours des populations ayant vécu l'immigration et les processus d'intégration, puis de repérer les discriminations que peuvent subir les immigrés même s'ils ont acquis la nationalité française. Repérer les discriminations permet alors de les dénoncer et d'essayer de lutter contre celles-ci.

Évolution de la mesure (à partir du Recensement de la population)

Alors que la catégorie des étrangers repose sur l'indicateur de nationalité, celle des immigrés repose sur deux indicateurs : le lieu de naissance et la nationalité. La catégorie statistique ainsi construite se rapproche d'une réalité sociologique. Proposée par la démographe Michèle Tribalat (1989), la catégorie des « immigrés » est adoptée en 1990 par l'INSEE – Institut national de la statistique et des études économiques – et institutionnalisée par le Haut Conseil à l'Intégration (HCI)¹. Il s'agit réellement d'une rupture avec la tradition statistique française. On peut s'étonner de l'adoption tardive de cette catégorie, alors que les variables permettant de construire cette catégorie existent depuis longtemps, notamment dans le Recensement de la population qui renseigne sur ces deux indicateurs, le lieu de naissance et la nationalité

Tableau 1 – Catégories selon le lieu de naissance et la nationalité

Immigré	Français de naissance Français par acquisition nés en France	Français
	Français par acquisition nés hors de France	
	Étrangers nés hors de France	Étrangers
	Étrangers nés en France	

(en 3 postes : les Français de naissance, les Français par acquisition et les étrangers). Le recensement recueille également la nationalité détaillée pour les étrangers, ainsi que la nationalité antérieure des personnes naturalisées depuis 1962.

Les données recueillies sont déclaratives. Cette définition se veut objective, par rapport à une définition subjective qu'on peut obtenir au Canada, même si elle laisse libre cours à la fois à la connaissance du code de nationalité des intéressés et à leur interprétation. Ainsi, il n'y a pas de question directe sur l'immigration, trop sensible d'ailleurs pour être posée, mais empiriquement, on reconstruit la catégorie des immigrés à partir de ces variables, en regroupant les Français par acquisition nés hors de France et les étrangers nés hors de France.

Pour donner un ordre de grandeur, lors du dernier recensement de 1999, la France compte 4,3 millions d'immigrés, soit 7,4 % de la population totale; cette proportion reste stable depuis 25 ans. Toutefois, c'est sa composition qui a évolué, cette population est constituée d'origines diverses et plus lointaines (hors Union européenne) depuis ces dernières années. Les Portugais et les Maghrébins – Algériens et Marocains essentiellement – restent les populations les plus nombreuses.

Peu à peu, les chercheurs tiennent compte l'hétérogénéité des immigrés, en termes d'origine géographique et culturelle, mais également en termes de parcours migratoire. Cette catégorie « immigrée » regroupe en effet des personnes nées et socialisées dans divers pays à des moments différents, certaines entrées pendant l'enfance, d'autres à l'âge adulte. L'âge d'entrée en France permet alors d'appréhender le parcours migratoire qui influe sur la scolarité et l'insertion professionnelle des immigrés et enfants issus de l'immigration. Depuis une dizaine d'années, les recherches sur les enfants issus de l'immigration se multiplient, la question des origines se pose, encore faut-il la repérer dans les statistiques. Une nouvelle catégorie statistique apparaît, construite à partir du lieu de naissance des parents, lorsqu'il est disponible. Toutefois, des débats ont encore lieu dans la communauté scientifique sur l'usage et la constitution de ces catégories.

Pour résumer, à travers les recensements, on recueille des données sur la nationalité actuelle et antérieure, sur le lieu de naissance des personnes qui permettent de reconstruire la catégorie des immigrés, et sur l'année d'entrée en France depuis 1999. En revanche, le recensement n'apporte pas d'information sur le pays de naissance des parents et leur nationalité, ni sur le sentiment d'appartenance ou encore sur l'origine ethnique, sur les langues ou la religion (information interdite par la Commission nationale de l'informatique et des libertés [CNIL] dont le rôle est de protéger les libertés de la personne). On observe, à ce niveau, des différences très importantes entre la France et le Canada².

Quelles enquêtes pour quelles recherches ?

D'autres grandes enquêtes françaises permettent d'étudier ces populations. L'enquête *Mobilité géographique et insertion sociale* (MGIS), réalisée en 1992 par l'Institut National des Études Démographiques (INED) avec le concours de l'INSEE, dont l'objectif principal est de mesurer le degré d'intégration de la population immigrée, constitue la première enquête quantitative française centrée sur l'immigration (Tribalat, 1992). Par ailleurs, d'autres grandes enquêtes peuvent être exploitées dans cette perspective; les variables nécessaires pour identifier ces populations apparaissent peu à peu dans les enquêtes. Par exemple, on peut étudier la mobilité professionnelle et des immigrés à partir des enquêtes Formation et Qualification Professionnelle de l'INSEE (surtout en 1985, l'échantillon est réduit en 1993); leur situation sur le marché du travail (à partir des enquêtes annuelles sur l'Emploi de l'INSEE, puisque le lieu de naissance des personnes interrogées apparaît en 1993). On peut réaliser des études sur les investissements éducatifs des familles immigrées (*Efforts d'éducation des familles*, INSEE INED, 1992), sur les parcours scolaires des enfants issus de l'immigration à partir des données de Panel du Ministère de l'éducation nationale (le Panel 1989 et surtout le Panel 1995, puisque le lieu de naissance des parents est disponible), enfin sur l'insertion professionnelle des

Tableau 2 – Population résidant en France métropolitaine selon la nationalité et le lieu de naissance en 1999 (en milliers)

Nationalité	Lieu de naissance		Total
	France	Étranger	
Français de naissance	51 340	1 560	52 900
Français par acquisition	800	1 560	2 360
Étrangers	510	2 750	3 260
		(soit 4 310 immigrés)	
Total	52 650	5 870	58 520

Source : Recensement de la population de 1999, INSEE

jeunes issus de l'immigration (depuis 1997, à partir des enquêtes du CEREQ – Centre d'études et de recherches sur les qualifications). Dans la perspective d'études comparatives francocanadiennes, voici quelques exemples d'enquêtes françaises représentatives.

Ce texte reprend la communication réalisée dans le cadre de la conférence sur les *Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité* à Ottawa, le 16 octobre 2003. Quelques références ont été ajoutées à la fin du texte.

Notes

- ¹ Le HCI est une instance d'État qui vise à rassembler les connaissances relatives à l'intégration des résidents étrangers ou d'origine étrangère.
- ² Notons toutefois que le recensement a pour principal objectif de dénombrer la population.

Bibliographie sommaire

Borkowsky J.-L. « L'insertion sociale des immigrés et de leurs enfants. » *Données sociales*. Paris: INSEE, 1990.

Brinbaum Y. & P. Werquin. « Enfants d'immigrés: un accès au travail difficile, des itinéraires spécifiques. » *Informations sociales*. CNAF, n° 62, 1997.

Brinbaum Y. & P. Werquin. *Transition into the labour market of young people from immigrant families: differentiated pathways*. European Research Network on Transitions in Youth Annual Workshop, Edinburgh, 1998.

Brinbaum Y. *Au cœur du parcours migratoire, les investissements éducatifs des familles immigrées: attentes et déceptions*. Thèse de Doctorat de Sociologie, Paris, Université René Descartes, 2002.

Dayan J.-L., A. Echarhour & M. Glaude. « Le parcours professionnel des immigrés en France: une analyse longitudinale. » *Économie et Statistique*. n° 299, 1996.

Dewitte P. (dir.) *Immigration et intégration, l'état des savoirs*. Paris: La Découverte, 1999.

Insee. « Les immigrés en France. » *Contours et caractères*. 1997.

Noiriel G. *Le creuset français. Histoire de l'immigration*. Paris: Le Seuil, 1988.

Sayad A. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Liber, Seuil, 1999.

Silberman R. « Immigrés et étrangers. Apports et difficultés de l'approche longitudinale. » *Cahiers de la MRSH*. Université de Caen. n° 9 (1997): 67-91.

Silberman R. « L'insertion professionnelle des enfants d'immigrés. » *La scolarisation de la France, critique de l'état des lieux*. Dir. J.-P. Terrail. Paris: La Dispute, 1997. p. 193-207.

Simon P. « La statistique des origines. « Race » et ethnicité dans les recensements aux États-Unis, Canada et Grande-Bretagne. » *Sociétés contemporaines*. n° 26 (1997): 11-44.

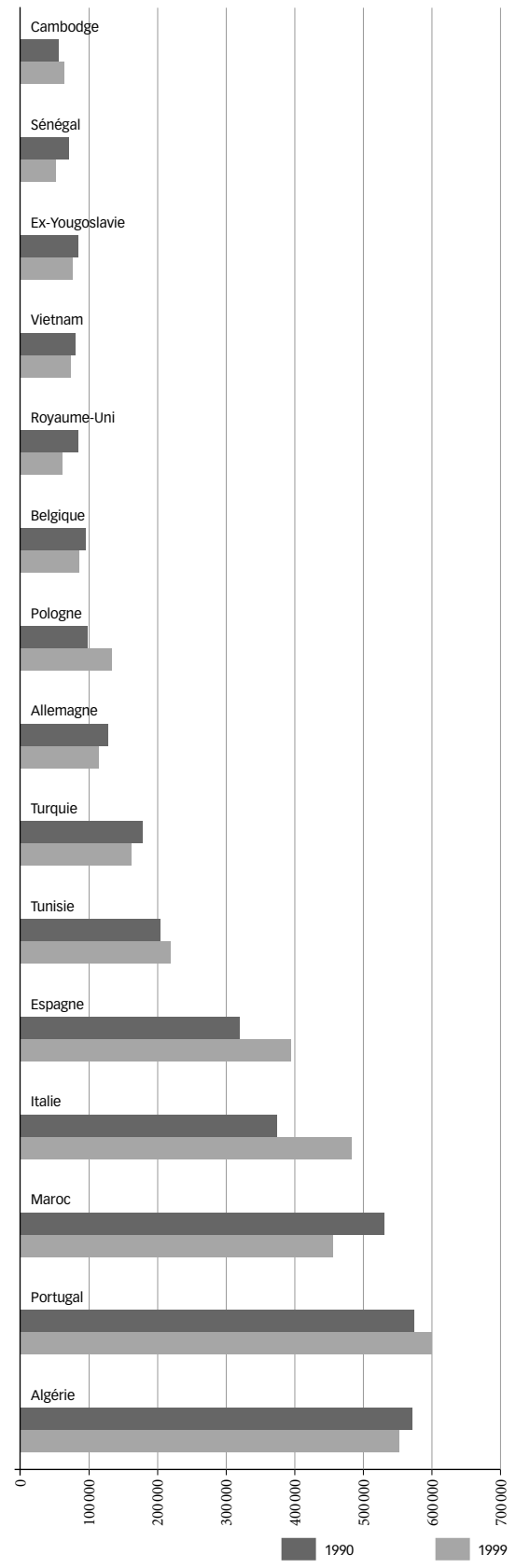
Simon P. « Nationalité et origine dans la statistique française: les catégories ambiguës. » *Population*, 3 (1998).

Tribalat M. « Immigrés, étrangers, français: l'imbraglio statistique. » *Population et Sociétés*. INED, n° 241 (1989).

Tribalat M. *Faire France: une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte, 1995.

Vallet L.-A. & J.-P. Caille. « Les élèves étrangers ou issus de l'immigration dans l'école et le collège français. » *Les dossiers d'Éducation et Formations*. n° 67 (1996).

Graphique – Les immigrés selon leur pays de naissance aux recensements de 1990 et 1999



Source : Recensements de la population de 1990 et 1999

TRUST, SOCIAL CONNECTEDNESS AND CIVIC ENGAGEMENT:

A Comparison of the Immigrant and Native-Born Populations

ABSTRACT

This article presents some of the results from a study conducted by Neil Nevitte (with Antoine Bilodeau) entitled "Trust, Tolerance, and Confidence in Institutions: Evidence from the Canadian World Values Surveys, 1990-2000." Part of this study compares immigrant and native-born populations with respect to trust over time, as well as with respect to the relationship between trust, social connectedness and civic engagement.

A substantial body of evidence suggests that trust is an important orientation that shapes people's social relations in profound ways (Gabriel 1996). Trust mediates relations between social groups; it is related to how people navigate their institutional environment (Listhaug and Wiberg 1995), and it is a foundation for individual-level reciprocal transactions (Coleman 1987; Putnam 1993). However, trust is not an undifferentiated concept and levels of trust are likely to vary depending upon what social object is under consideration. The World Values Survey (WVS) contains a variety of indicators of trust and constitutes a good place to begin an assessment of how respondents, both immigrant and native-born, are distributed across various dimensions of trust. Five dimensions will be considered:

- *Trust in family*. This indicator measures trust in primary relationships, and as such, it can serve as a benchmark indicator. There is no reason to expect immigrants and native-born Canadians to differ on this dimension.
- *Trust in Canadians*. This indicator has a communal dimension; it measures levels of trust in the broader political community.
- *Whether "most people can be trusted"*. This indicator is now routinely used to measure social capital (Coleman 1987, 1988; Putnam 1993; Norris 1999). It will be referred to in this study as General Trust I and it is a standard indicator of interpersonal trust.
- *Whether respondents anticipate that others will "take advantage of you"*. This indicator is referred to as General Trust II and is a new addition to the WVS.
- *Trust in recent immigrants*. This dimension of community trust is particularly relevant to the focus of this study.

The basic WVS 1990 and 2000 results from all five measures of trust are reported in Table 1. That summary reports the data for each time period and, in the case of the 2000 WVS data, the results for immigrants according to length of residence in the country. At issue is the question: Is length of immigrants' residence in Canada related to any changes in levels of trust? There are several core findings worth noting:

- 1) All respondents, regardless of whether they were born in Canada or not, exhibit very high levels of *trust in their own family*. Since family is a basic social unit, these results come as no surprise. Nor is it surprising that length of residence in the country has no bearing whatsoever on levels of family trust. These results correspond to expectations.
- 2) When it comes to *trust in Canadian people*, there is evidence of some change between 1990 and 2000. However, there is no evidence, at either point in time, of significant differences between native-born Canadians and immigrants. By most comparative benchmarks, Canadians' 1990 levels of trust in their co-nationals rate as high (Nevitte 1996; Newton 1999). The percentage point decline is statistically significant but not large and, by cross-national standards, the levels of trust that Canadians had in their fellow co-nationals in 2000 still qualifies as relatively "high." In this regard, people born in the country and immigrants appear to rise and fall on the same tide.
- 3) The pattern of response is somewhat different when it comes to *General Trust I*, relating to whether *most people can be trusted*. Immigrants are more trusting than native-born Canadians in this case, and this finding is consistent across the decade. Also, length of residence in country is a significant source of variation for immigrants. When immigrants

first come to the country their levels of trust are quite high but those levels erode quite quickly. After 5 years of residence in Canada, immigrants' levels of interpersonal trust gravitate to the mean. With respect to interpersonal trust, then, immigrants seem to learn communal standards, which in this case means a progressive lowering of levels of interpersonal trust.

4) Response patterns for *General Trust II*, relating to whether *most people would try to take advantage of you* are somewhat different. In this case, there are no substantial differences between the proportion of new immigrants who say that people would not try to take advantage of them if they had a chance but would rather try to be fair, and that of native born Canadians (65% vs. 67% respectively). Nor is there evidence of variation with length of residence in Canada.

5) Results for *trust in recent immigrants* are in line with expectations. People are more likely to trust the familiar than the unfamiliar; they are more likely to trust people who are more like them. Thus we find in both 1990 and 2000 that immigrants' levels of trust in "recent immigrants" is higher than that found among respondents born in Canada. Furthermore, native-born Canadians exhibit higher levels of trust in "the Canadian people" than in immigrants. It is also worth noting that, in both 1990 and 2000, immigrants' trust in "the Canadian people" is higher than their levels of trust in recent immigrants. Immigrants' trust in recent immigrants is unrelated to length of residence in Canada.

The most significant finding emerging from Table 1 concerns the evidence of a substantial overall drop in levels of interpersonal trust between 1990 and 2000. In 1990, 53% of native-born Canadians (and 59% of immigrants) thought that "most people can be trusted." By 2000 only 39% of native-born Canadians said this (compared to 42% of immigrants).

Native-born Canadians and immigrants, once again, seem to rise and fall on the same tide. To the extent that interpersonal trust is a vital pillar of social capital, the potential implication of this finding is clear. If the norms of reciprocity are eroding, the corresponding expectation is that such a shift could have substantial reverberations for, among other things, inter-group relations, evaluations of how democratic practices are working, and possibly, confidence in institutions (see Nevitte and Bilodeau, 2003 for further analysis of these issues).

Trust and Civic Engagement

Central to contemporary research on social capital is the important argument that there is a link between civic engagement and interpersonal trust (Putnam 1993, 2000). The broader cross-national findings on the nature of that linkage, however, are somewhat uneven (Newton 2000). Furthermore, these alternative findings have prompted debates that fix on both conceptual and measurement concerns. First, there is the question of whether interpersonal trust is conducive to a more cooperative society (Fukuyama 1997; Levi 1997, 1998) or the other way round (Putnam 1993, 1995). Gellner (1988), for one, sidesteps the problem of causal direction and simply argues that

social cohesion is only possible in a civil society where there are thick, embedded relationships (Levi and Stokes 2000). Even so, there is no clear consensus about what is the best measure of civic engagement.

What qualifies as 'engagement'? Is simple (passive) membership in civic associations a sufficient indicator, or does engagement entail more active involvement? Does it require that an individual's investment of time in civic associations be taken into account? The most open-ended empirical approach to that question, perhaps, is to compare the connection between inter-personal trust and a) simple membership in civic associations, and b) active involvement in those associations. To explore that matter empirically we rely on indices that measure respectively a) the number of types of groups in which respondents are members (and members only), and b) the number of types of groups in which respondents are actively involved. It is not entirely clear that these measures of civic engagement adequately capture all the relevant dimensions of the phenomenon. These indicators may be inadequate and partial for two reasons. First, they tap only the number of 'types' of groups in which respondents are involved. They provide no information whatsoever about the number of groups in each category in which respondents might be involved. Second, they do not provide any information about the amount of time respondents spend in

those groups. An alternative indicator, a more encompassing measure of what might be called "general social connectedness" of individuals, could be constructed from WVS data to provide a richer measure of the density of respondents' social network in which norms of reciprocity and inter-personal trust might be expected to flourish. The 2000 WVS asks respondents:

For each activity, would you say you do them every week or nearly every week; once or twice a month; only a few times a year; or not at all: spend

To the extent that interpersonal trust is a vital pillar of social capital, the potential implication of this finding is clear. If the norms of reciprocity are eroding, the corresponding expectation is that such a shift could have substantial reverberations for, among other things, inter-group relations, evaluations of how democratic practices are working, and possibly, confidence in institutions.

time with parents or other relatives, spend time with friends, spend time socially with colleagues from work or your profession, spend time with people at your church, mosque or synagogue, spend time socially with people at sports clubs or voluntary or service organizations?

These WVS indicators allow one to capture dimensions of social connectedness that are broader than just formal engagement in civic associations and to take into account how much time respondents invest in those social networks. The research question to be explored, then, is does this broader measure of respondents' social connectedness exhibit a stronger association with interpersonal trust, and is the relationship between them the same for both the native-born and the immigrant population?

Indicators of Civic Engagement and Social Connectedness

Differences in the level of civic engagement of immigrants and native-born Canadians are quite modest. On average, native-born Canadians belong to about 1 type of civic association compared to 1.4 types for immigrants. The figures are quite similar for the types of groups in which respondents are actively involved (1 for native born Canadians and 0.9 for recent immigrants). Immigrants' level of civic engagement with the passage of time hardly varies at all, and there is no evidence of any significant cross-time changes in respondents' levels of civic engagement between 1990 and 2000, for either native-born Canadians or immigrants.

As for social connectedness, on average, immigrants and native-born Canadians spend about the same amount of time in clubs and associations. About 41% of immigrants say they spend time in clubs and associations at least once per month compared with 39% of native-born Canadians. On balance, then, immigrants and native-born Canadians are similarly engaged; they are involved in about the same numbers of groups and spend about the same amount of time in those groups. There are no substantial variations between recent and long time immigrants with respect to this indicator. Significant differences do emerge, however, when it comes to the patterns of social networks in which these two groups are involved. Immigrants spend more time socially with colleagues or with people in religious organizations than do native-born Canadians. Upon arrival in Canada, 64% and 49% of immigrants respectively spend time socially with colleagues and in religious organizations at least once per month compared to 40% and 26% of native-born Canadians. Moreover, there is clear evidence that the composition of immigrant social networks do shift with the passage of time. The longer immigrants live in Canada, the more their social network habits come to resemble those of native-born Canadians. The proportion of immigrants

who spend time socially with colleagues and in religious organizations at least once per month declines after immigrants have lived more than 5 years in Canada.

Immigrants and native-born Canadians spend about the same amount of time with friends. More than 90% of immigrants and native-born Canadians say they spend time with friends at least once per month. In addition, the pattern is stable regardless of how long immigrants have lived in Canada. It comes as no surprise at all to find that when immigrants first arrive in the country, they spend less time with their family and relatives than do their native born counterparts; 80% of native-born Canadians say they spend time with their parents and other relatives at least once per month compared to 58% for recent immigrants. However, these differences erode the longer immigrants have resided in Canada. The explanation for why new immigrants spend less time with their family might be quite straightforward: upon first arriving in Canada, some new immigrants may not yet have family in the country or the city where they live. Aside from the case of family and relatives, immigrants are either as socially connected, or more connected, than native-born Canadians.

Moreover, there is clear evidence that the composition of immigrant social networks do shift with the passage of time. The longer immigrants live in Canada, the more their social network habits come to resemble those of native-born Canadians.

The Connection Between Civic Engagement and Interpersonal Trust

How, then, are civic membership, civic involvement and social connectedness linked to the three indicators of trust? For native-born Canadians, civic membership is as strongly correlated with each of the three indicators of trust, as is civic involvement. Significantly, however, the social connectedness index (that combines all 5 indicators of social connectedness) is more strongly correlated with each of the three trust indicators than with either measure of civic engagement. It is also significant that, overall, both civic engagement indicators and the social connectedness index are more strongly correlated with General Trust I than with the other measures of trust. The correlation coefficients are slightly weaker for General Trust II and weaker still for "trust in Canadians." The pattern of linkages is substantially different in the case of immigrants, however. Overall, both civic engagement indicators and the social connectedness index are weakly correlated with each measure of trust. Civic involvement is the indicator that presents the strongest correlation with all three measures of trust; the strongest correlation being General Trust I.

Once the estimations take into account the socio-economic characteristics of native-born Canadians, the social connectedness index is a significantly more powerful predictor of trust than either civic engagement indicators. This finding holds across all three measures of trust. Native-born Canadians who spend more time with other people are more likely to say that they can trust other people, that people would not try to take advantage of them if

they had the chance, and that they trust other Canadians. However, the conventional measures of civic membership and civic involvement do not seem to be associated with an increase (or decrease) in respondents' levels of trust regardless of which indicator of trust is considered.

Findings show that immigrants who spend more time with other people are more likely to say that people would not try to take advantage of them if they had the chance, and to say that they trust other Canadians. Civic membership and civic involvement have no impact on immigrants' levels of trust for these two indicators. The findings are somewhat different for General Trust I. In this case, immigrants' level of civic involvement decreases the likelihood of saying that other people can be trusted, whereas civic membership increases the likelihood. Putnam's version of social capital would lead us to expect that civic engagement increases trust in other people. Intriguingly, the two measures of civic engagement provide inconsistent results. However, it is worth noting here that the social connectedness index is not significantly related to General Trust I for immigrants and the reason seems to have to do with the specific influence of time spent with people in religious organizations. This last indicator of social connectedness is, when examined separately, negatively related with General Trust I. When time spent with people in a religious organization is removed from the social connectedness index, the newly formulated index exhibits results consistent with those observed for other indicators of trust; immigrants who spend more time with other people are more likely to say that they trust other people. For reasons unexplained, time spent with people in a religious organization is negatively related to this particular trust indicator only, and only for immigrants.

Conclusions

There is evidence of a significant decline in interpersonal trust in Canada (Trust in Canadians and General Trust I) and this decline is observed among both native-born Canadians and immigrants. In fact, the decline is of the same magnitude for both groups. One possibility, suggested by Putnam's version of social capital theory, is that such a decline could be attributable to a corresponding fall in rates of civic engagement. However, that explanation is not compelling for two reasons. First, we have shown that civic engagement is a weak direct predictor of interpersonal trust. Second, there was no decline in the rates of civic engagement over the 1990-2000 period. One possibility is that variation in interpersonal trust is due to factors other than civic engagement. Another possibility is that interpersonal trust may lag behind civic engagement. Determining more precisely the origins of this substantial decline would require a more detailed and focused investigation.

While differences between immigrants and native-born Canadians were found with regard to levels of trust

(immigrants having higher levels in some dimensions), these differences decreased as length of residence in Canada increased. Differences between these two populations were also found with regard to the nature of their social connections. However, as with trust, immigrants' outlooks and behaviour adjust with the passage of time in Canada. As they settle down in Canada, immigrants adopt levels of trust and social networks that come to resemble those of native-born Canadians. In this respect, the process of immigrants' adaptation to the new environment can be characterized as one of integration.

Social connectedness increases interpersonal trust (all three indicators) for native-born Canadians but it only increases levels of "trust in Canadians" for immigrants. Especially in the case of native-born Canadians, social connectedness has a stronger impact on levels of trust than either civic involvement or membership; this was expected. For the most part, both civic involvement and membership nonetheless affect levels of trust for native-born Canadians. However, only civic membership affects the trust levels of immigrants.

When variation in the socio-economic characteristics of the native-born and immigrant populations is taken into account, the impact of social connectedness and civic engagement or membership on levels of trust in the two populations is still different. When socio-economic characteristics are controlled, social connectedness remains more important for levels of trust in the native-born population than the immigrant one and neither civic membership nor involvement affect the trust levels of native-born Canadians in a statistically significant fashion as social capital theory would lead one to expect. However, civic membership and involvement did have an affect on General Trust I for the immigrant population. Further research is needed to explain the variation in these effects.

Putnam's version of social capital would lead us to expect that civic engagement increases trust in other people. Intriguingly, the two measures of civic engagement provide inconsistent results.

The 2000 round of the World Values Survey (Canada) has a boosted sample of immigrant respondents, which is called the New Immigrant Survey. The latter is a replica of the core questions of the WVS, asked to an additional 600 new immigrants. This means that together with the number of immigrants in the core sample, there are now enough cases to undertake meaningful analysis of immigrant subpopulations and to compare the immigrant subpopulations to the native-born one. One of the subpopulation elements of special interest here, which was explored in the 2000 round, concerns the impact of length of residence in Canada.

References

- Coleman, James S. "Norms as Social Capital." *Economic Imperialism*. Eds. Gerard Radnitzky & Peter Bernholz. New York: Paragon, 1987.
- , "Social Capital in the Creation of Human Capital." *American Journal of Sociology*. Vol. 94 (1988). Issue Supplement, p. S95-S120.
- Fukuyama, Francis. *The End of Order*. London: The Social Market Foundation, 1997.

Gabriel, Oscar. "Distrust, Involvement, and Political Protest in Western Democracies." *Political Value Change in Western Democracies: Integration, Values, Identification, and Participation*. Eds. Loek Halman & Neil Nevitte. Tilburg: Tilburg University Press, 1996.

Gellner, Ernest. "Trust, Cohesion, and the Social Order." *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Ed. Diego Gambetta. New York: Blackwell, 1988.

Levi, Margaret. *Consent, Dissent and Patriotism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

-----, "A State of Trust." *Trust and Governance*. Eds. Valerie Braithwaite & Margaret Levi. New York: Russell Sage, 1998.

Levi, Margaret, and Laura Stokes. "Political Trust and Trustworthiness." *Annual Review of Political Science* (3) (2000): 475-508.

Listhuag, Ola and Matti Wiberg. "Confidence in Political and Private Institutions." *Citizens and the State*. Eds. Hans-Dieter Klingemann & Dieter Fuchs. New York: Oxford University Press, 1995.

Nevitte, Neil. *The Decline of Deference*. Peterborough: Broadview Press, 1996.

Nevitte, Neil and Antoine Bilodeau. "Trust, Tolerance, and Confidence in Institutions: Evidence from the Canadian World Values Surveys, 1990-2000." Unpublished paper written for Strategic Research and Analysis, Strategic Planning and Policy Coordination, Department of Canadian Heritage, March 20, 2003.

Newton, Kenneth. "Social and Political Trust in Established Democracies." *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*. Ed. Pippa Norris. Oxford: Oxford University Press, 1999.

-----, 2000. "Social Trust and Social Capital: Political Trust and Political Capital." *International Political Science Review* (24).

Norris, Pippa. "Introduction: The Growth of Political Citizens." *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*. Ed. Pippa Norris. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Putnam, Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

-----, 1995. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital." *Journal of Democracy* (6) 1: 65-78.

Table 1 – Stability and Change in Levels of Trust 1990-2000

Dimensions	1990		Native born Canadians	2000		
	Native born Canadians	Immigrants		Immigrants		
		>10 yrs		1-5 yrs	6-10 yrs	>10 yrs
Trust in Own Family (% saying they trust completely or a little)	98	99	96	99	98	98
Trust in Canadian People (% saying they trust completely or a little)	80	80	75	78	77	75
General Trust I Generally speaking, would you say that most people can be trusted or that you need to be very careful in dealing with people?	53	59	39	47***	39	38
(% saying people can be trusted)						
General Trust II Do you think most people would try to take advantage of you if they got a chance, or would they try to be fair?	N/A	N/A	67	65	62	63
(% saying people would try to be fair)						
Trust in Recent Immigrants (% saying they trust completely or a little)	44	55	46	58**	48	56
N =	1423	206	1551	397	217	329

*** p<.001, ** p<.05, * p<.10: significant differences for native born Canadians when controlling for socio-economic situation of respondents (Number of children, number of children still living at home, religious affiliation, identification with Canada, employment status, occupation, income, gender, education, age and province of residence) based on Logit estimates. Number of cases may vary for each item.

Note: These are weighted data.

Source: World Values Surveys 1990 and 2000 (including 2000 NIS)



The Canadian American Research Symposium (CARS)

September 9-10, 2004
Ellis Island Immigration Museum, NY.

Constructing National Histories In Canada and the United States

In September 2003, the Association for Canadian Studies held a joint Canadian-American Research Seminar (CARS), which focused on diversity in Canada and the United-States. The purpose of this ACS initiative was to foster policy-relevant dialogue on issues of mutual concern and interest to Canadians and Americans. The objectives of the seminar included: (1) to encourage Canadian and American specialists on various policy themes to share current research and ideas, (2) to foster new and innovative forms of exchange and collaboration and (3) to create a policy forum dedicated to introducing a comparative perspective into the Canadian policy debate.

Building on the success of the 2003 event, a third symposium, entitled *Constructing National Histories in Canada and the US*, will again be held in New York City on September 9-10, 2004 at the *Ellis Island Immigration Museum*.

The 2004 edition of CARS will look at:

- Nation-building processes
- Knowledge of history
- Recognition and Rights
- History and Public Policy

Some of the other distinguished participants include:

- George Elliott Clarke, University of Toronto
- Margaret Conrad, University of New-Brunswick
- Craig Calhoun, New York University
- Brent D. Glass, Smithsonian Institute
- Lysiane Gagnon, journalist, La Presse
- John Thompson, Duke University
- Nancy Foner, City University of New York
- Roger Waldinger, UCLA
- Richard Jensen, University of Chicago
- Victor Rabinovitch, Canadian Museum of Civilization

For additional information or for any questions please contact the ACS executive director at: jack.jedwab@acs-aec.ca or at (514) 925-3094. You can also contact Natalie Ouimet, the conference coordinator at natalie.ouimet@acs-aec.ca or at (514) 925-3094.

Program and registration updates are made available through www.acs-aec.ca

Le Symposium Canado-Américain de recherche (SCAR)

Les 9 et 10 septembre 2004
Ellis Island Immigration Museum, NY.

Construire l'histoire nationale au Canada et aux États-Unis

En septembre 2003, l'Association d'études canadiennes tenait le premier symposium canado-américain de recherche qui se pencha sur la diversité au Canada et aux États-Unis.

Les objectifs de cette initiative de l'AEC incluent le désir de promouvoir un dialogue accru sur les thèmes de politiques publiques d'intérêt commun aux Canadiens et aux Américains. En général, les objectifs du symposium incluent (1) la promotion d'échange de résultats de recherche entre les spécialistes canadiens et américains dans les divers domaines touchant la politique publique. (2) Nous visons également l'innovation en termes de communication et de collaboration ainsi que (3) l'implantation d'une méthode comparative dans le débat politique canadien.

À la suite du grand succès de l'évènement tenu en 2003, l'AEC organisera de nouveau un SCAR, intitulé *Construire l'histoire nationale au Canada et aux États-Unis*, au *Ellis Island Immigration Museum* à New York, les 9 et 10 septembre prochains.

L'édition SCAR 2004 examinera :

- La formation d'une nation
- La connaissance historique
- Reconnaissance et droits
- L'histoire et les politiques publiques

Parmi les invités de marque, notons :

- George Elliott Clarke, University of Toronto
- Margaret Conrad, University of New-Brunswick
- Craig Calhoun, New York University
- Brent D. Glass, Smithsonian Institute
- Lysiane Gagnon, journaliste, La Presse
- John Thompson, Duke University
- Nancy Foner, City University of New York
- Roger Waldinger, UCLA
- Richard Jensen, University of Chicago
- Victor Rabinovitch, Musée canadien des civilisations

Pour plus d'informations ou pour toutes questions, contactez Jack Jedwab, directeur général de l'AEC au (514) 925-3094 ou à jack.jedwab@acs-aec.ca ou Natalie Ouimet, coordinatrice du symposium au (514) 925-3094 ou à natalie.ouimet@acs-aec.ca.

Mise à jour du programme du symposium et formulaire d'inscription disponibles au www.acs-aec.ca.



OMNI™

DIVERSITY TELEVISION

• SIGNATURE DOCUMENTARY SERIES •

Watch weekly documentaries that are rich in diversity, engaging and reflect Canada's ethnocultural make-up.

Over 25 independently produced
ethnocultural projects in over 20 languages

Visit www.omnitv.ca/tv/docs/ for full schedule details

 **ROGERS**
Your World Right Now