

Université de Montréal

Québec : vers le déclin de la laïcité

Par

Camille St-Julien

Département d'anthropologie, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présent en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès sciences (M. Sc.) en anthropologie

Août 2023

© Camille St-Julien, 2023

Université de Montréal

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Québec : vers le déclin de la laïcité

Présenté par

Camille St-Julien

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Robert Crépeau

Président-rapporteur

Deirdre Meintel

Directeur de recherche

Géraldine Mossière

Membre du jury

Résumé

L'objectif de la recherche est de comprendre l'héritage du rapport de la Commission de consultations sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor). Nous présenterons une analyse des mesures adoptées par divers gouvernements québécois, qui ont voté des lois en chambre parlementaire afin de promouvoir la laïcité de l'État. Plusieurs éléments socioculturels retiennent une attention particulière en ce qui concerne les recommandations émises par les experts, puis appropriées par les politiciens lors de projets de loi. Notre recherche de terrain se focalise sur les pratiques religieuses des catholiques pratiquants, ce qui représente une approche distincte par rapport aux autres recherches qui se sont principalement penchées sur les communautés religieuses minoritaires telles que les musulmans ou les juifs, dont les pratiques religieuses sont plus visibles et directement affectées par les lois sur la laïcité. Par le fait d'étudier des membres de la religion catholique dans cette étude, nous pourrions également mieux comprendre la perception de ces pratiquants dans une société qui, depuis de nombreuses années, a véhiculé des préjugés marqués à leur égard dans les médias et l'imaginaire collectif.

Mots-clés : Laïcité, Loi 21, pratiquant catholique, diversité religieuse, commission Bouchard-Taylor; accommodements raisonnables; mémoire collective; catholicisme.

Abstract

The aim of this research is to understand the legacy of the report by the *Commission de consultations sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (Bouchard-Taylor Commission). I first analyze the measures adopted by various Quebec governments, that promote the secular nature of the State. Several issues come to the fore in the way recommendations issued by expert are conceived and then appropriated by politicians when bills are drafted. My research focuses on the religious behavior of practising Catholics, which represents a distinct approach from other research that has focused mainly on minority religious communities such as Muslims or Jews, whose religious practices are more visible and directly affected by secularization laws. By looking at members of the Catholic religion in this study, we will also be able to better understand the perception of these practitioners in a society which, for many years, has conveyed marked prejudices towards them in the media and the collective memory.

Keywords: Secularism, Bill 21, practising Catholics, religious diversity, Bouchard-Taylor Commission; reasonable accommodation; collective memory; Catholicism.

Table des matières

Résumé.....	3
Abstract	4
Table des matières.....	5
Liste des sigles et abréviations.....	9
Remerciements.....	10
Chapitre 1 – Une étude de terrain sur la laïcité chez les catholiques.....	11
Introduction.....	11
Problématique	11
Méthodologie	12
La démarche du mémoire.....	14
Chapitre 2 – La laïcité dans la mire du multiculturalisme et de l’interculturalisme.....	19
Introduction.....	19
“ <i>Multiculturalism within a bilingual framework</i> ”	20
Reconnaître la contribution étrangère.....	21
Le multiculturalisme	23
<i>Le multiculturalisme canadien.....</i>	24
<i>Les critiques du multiculturalisme.....</i>	26
L’interculturalisme.....	28
L’interculturalisme défini par la Commission Bouchard-Taylor.....	29
L’interculturalisme selon Gérard Bouchard.....	31
Laïcité, laïcisation et sécularisation	34
Neutralité religieuse ou laïcité	39
Conclusion	40

Chapitre 3 – La crise des accommodements raisonnables.....	41
Introduction.....	41
Les demandes déraisonnables	41
L’effet médiatique.....	44
Réactions politiques	46
La Commission Bouchard-Taylor.....	47
<i>Le mandat</i>	48
Les origines de la crise des accommodements raisonnables	48
<i>Perception erronée</i>	49
<i>L’identité québécoise</i>	49
Normes et orientations des gestions des différences culturelles.....	50
<i>La voie citoyenne</i>	50
<i>Laïcité ouverte</i>	50
<i>Interculturalisme</i>	51
Les recommandations	51
Les réponses politiques	52
Les projets de loi.....	53
<i>Projet de loi 94</i>	54
<i>Projet de loi 60 (Charte des valeurs québécoises)</i>	54
<i>La Loi 62</i>	57
<i>La Loi 21</i>	58
Conclusion	59
Chapitre 4 – Être catholique pratiquant au Québec	60
Introduction.....	60
Les enjeux sociaux d’un point de vue catholique	60

La religion catholique vue par des catholiques pratiquants	63
Les discours anticléricaux	65
L'héritage culturel catholique	67
Les catholiques pratiquants face à la discrimination	68
La sphère publique et privée	70
Le tabou social présent chez les pratiquants catholiques	72
La religion catholique dans l'espace public	73
Être neutre, est-ce possible?	75
Tolérance ou acceptabilité parmi les catholiques pratiquants	78
Conclusion	81
Chapitre 5 – La religion catholique au Québec	83
Introduction	83
L'établissement du catholicisme	83
La foi catholique comme source des normes sociales	85
L'Église catholique sous le règne britannique	86
L'Église ultramontaine	87
L'Église et Louis-Alexandre Taschereau	89
L'Église et Maurice Duplessis	91
Déconstruire la Grande Noirceur	92
Le déclin de l'influence catholique	95
La sécularisation du Québec	95
<i>Mouvement jeunesse catholique</i>	96
<i>Les revendications sociales</i>	97
<i>Le système scolaire public laïc</i>	98
Conclusion	102

Chapitre 6 – La laïcité québécoise	104
Introduction.....	104
Québec et la laïcité.....	105
L'égalité homme et femme	107
Les signes religieux.....	112
La diversité religieuse, une menace pour l'identité québécoise?.....	114
<i>Fear of Small Numbers</i>	117
Conclusion	121
Conclusion	123
Références bibliographiques	125
Annexes.....	142

Liste des sigles et abréviations

ADQ : L'Action démocratique du Québec

CAQ : Coalition avenir Québec

CCPARDC : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements liées aux différences culturelles

CSMB: Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys

MLLF : Mouvement laïc de la langue française

Remerciements

Je tiens à remercier ma famille, mes amis et ma directrice de maitrise pour m'avoir soutenue et accompagnée dans la réalisation de cette recherche.

Chapitre 1 – Une étude de terrain sur la laïcité chez les catholiques

Introduction

La laïcité, au Québec, lorsqu'elle est mentionnée, est rapidement associée à la Loi 21 (*Loi sur la laïcité*), qui vient juridiquement renforcer le concept de la laïcité en société. Cette loi, plus précisément, vient réglementer entre autres les demandes de services publics à visage découvert et interdit à tous les fonctionnaires de l'État en position d'autorité coercitive, y compris les membres enseignants des commissions scolaires, le port de signe religieux dans l'exercice de leur fonction. En peu de temps, cette loi fut considérée discriminatoire pour les minorités religieuses, particulièrement les femmes musulmanes, puisque cette loi cible davantage les signes religieux, que l'affirmation juridique des principes de la laïcité. Mais qu'en est-il des pratiquants catholiques?

À l'aube de cette recherche, nous avons pu constater que de nombreuses études étaient menées auprès des minorités religieuses étant donné qu'il est évident de noter des discriminations à leur égard. Toutefois, force est de constater que les recherches s'intéressent peu à la religion catholique et l'impact de la laïcité sur ce groupe majoritaire au Québec. Le livre *Les catholiques québécois et la laïcité* publié sous la direction de Catherine Foisy et de David Koussens en 2018 est parmi ceux qui se sont intéressés aux acteurs catholiques afin de comprendre leur point de vue sur la laïcité de l'État québécois.

À la lumière de cette observation, nous avons voulu aborder la laïcité d'un point de vue des pratiquants catholiques afin de comprendre et de mieux saisir leur place et leur rôle dans la société québécoise actuelle. Une étude de terrain a été réalisée auprès de candidats de confession catholique qui se considèrent *pratiquants*. En ce sens, tous ceux qui se considèrent pratiquants catholiques de quelconques façons pouvaient participer à l'étude. Le critère « *pratiquant catholique* » était laissé à la discrétion et la bonne foi des candidats pour leur participation à l'étude, nous élaborons davantage les caractéristiques de cette recherche dans la section méthodologie.

Problématique

À la suite du constat du manque de données sur le groupe religieux majoritaire au Québec, ce mémoire s'est intéressé aux catholiques pratiquants. L'objectif de la recherche est de comprendre leur réalité, leurs ressentis et leurs expériences face au phénomène de la laïcité au Québec, à la

suite de la promulgation de la Loi 21. Souvent mis de côté lors des débats sociaux entourant les pratiques religieuses en société, cette recherche consiste à connaître les répercussions sociales de la Loi 21 sur ce groupe religieux majoritaire. Les rencontres avec les participants permettront de mettre en perspective les éléments acquis et parfois erronés de la religion catholique, qui faussent la perception globale de ce groupe religieux. Les informations recueillies auprès de ce groupe fourniront de nouvelles données qualitatives afin de redonner une image véridique.

L'angle de recherche de cette étude propose dans un premier temps d'évaluer la trajectoire de la laïcité au Québec, d'en saisir l'application du concept par les partis politiques, ainsi que les pratiquants catholiques et comment ceux-ci se l'approprient en lien avec l'historicité du Québec. Dans un deuxième temps, nous élaborons également la compréhension de l'application juridique et sociale de la laïcité, à travers les valeurs égalitaires et de l'identité québécoise, ainsi que de la tolérance et de l'acceptabilité sociale d'un point de vue des acteurs catholiques. À partir de ces éléments, ce mémoire est divisé en six chapitres afin de mieux saisir le bien-fondé de la Loi 21 en société et d'en comprendre ces véritables motifs.

Méthodologie

Ce mémoire a été élaboré autour d'une recherche de terrain auprès des catholiques pratiquants appuyés par une littérature multidisciplinaire réalisée par de nombreux spécialistes sur le thème de la laïcité, la neutralité, la diversité religieuse, la société québécoise et les pratiques religieuses. Pour saisir davantage certains phénomènes sociaux attribuables à la laïcité au Québec, des entrevues ont été réalisées auprès de seize personnes (N=16) qui s'identifient comme catholique pratiquant. Tous se sont toujours identifiés à la religion catholique, cependant, certains (N=2) ont décidé d'arrêter de pratiquer pendant un certain temps, pour ensuite reprendre leurs pratiques religieuses. Parmi les participants, nombreux (N=10) se sont décrits comme pratiquants depuis toujours, déclarant être « *nés catholiques* » ou ayant grandi dans la religion catholique. Parmi ces dix participants, trois d'entre eux (N=3) considèrent la religion catholique non pas comme un choix, mais plutôt comme une obligation à respecter, du fait qu'ils étaient « *nés catholiques* » et considèrent normal de poursuivre les mêmes pratiques religieuses que leurs parents. Un participant (N=1) s'est même confié qu'il n'aurait pas choisi la religion catholique, s'il avait eu le choix. Les cinq autres participants (N=5) ont plutôt choisi en grandissant de pratiquer la religion catholique, influencés majoritairement par la présence de parents eux-mêmes catholiques.

Le principal critère d'inclusion pour participer à la recherche était d'être catholique pratiquant. Afin d'avoir un échantillonnage significatif, les participants établissaient eux-mêmes la qualité de « *pratiquant* ». Fait intéressant, une participante s'est exclue après un premier contact. Ce point n'a pas été traité dans l'analyse, mais se révèle tout de même intéressant, dans son interprétation de ce que représente un catholique pratiquant. Elle se disait catholique, mais non pratiquante, elle associait la qualité *pratiquante* à la fréquentation assidue aux cérémonies religieuses. Les autres participants retenus pour cette étude se déclarent catholiques pratiquants en exprimant leurs pratiques de différentes manières, notamment en proférant leur foi à travers des prières à la maison, par la transmission de leur foi à leur enfant en les initiant aux étapes de la religion catholique, en effectuant du bénévolat, en donnant un sens à des fêtes religieuses importantes telles que Noël et Pâques, ou en partageant leurs pensées religieuses à travers des écrits.

Reginald W Bibby (1988) décrit ce phénomène qu'il définit de « *religion à la carte* ». Au cours des dernières années, la manière de vivre et de pratiquer la religion a changé pour les catholiques comme pour les protestants face aux traditions classiques. Ces changements donnent l'occasion à chacun, la possibilité de choisir des éléments de la foi dont ils ressentent une affection particulière (Molénat 2014). Il y a donc individualisation et privatisation de certains rituels religieux. Il est donc important d'inclure ces personnes qui ne fréquentent pas de façon assidue l'église, afin d'avoir un meilleur portrait des pratiquants catholiques au Québec.

Le recrutement se fit par une première invitation à la participation lancée via les réseaux sociaux par une publication Facebook puis par du bouche-à-oreille. Les participants avaient le choix d'effectuer la rencontre en présentiel ou en vidéoconférence. Neuf d'entre eux ont préféré via la plateforme de communication Zoom, puis sept participants vivre la rencontre en personne à leur domicile.

Le portrait démographique des participants (N=16) se présente comme suit: 10 femmes et 6 hommes âgés de 24 à 89 ans. Quatorze sont nés au Québec, un participant en Nouvelle-Écosse et un autre en Ontario. Trois participants habitent l'île de Montréal, 12 dans la périphérie de la grande région de Montréal et un participant dans les Cantons de l'Est. Aucun n'est issu de l'immigration. Le niveau de scolarité se situe entre une 7^e année du primaire et une formation d'études universitaires de premier cycle. Tous occupent ou ont occupé des emplois au niveau civil. Deux participantes (N=2) se distinguent des autres participants du fait de leur occupation, elles sont des

sœurs consacrées. Hormis que leur statut social soit différent des autres participants, elles demeurent des acteurs importants dans la compréhension de la place de la religion en société. Leurs expériences sociales différentes de celles des autres dans la manière de vivre avec la religion qui leur confèrent une tout autre perception de la religion et comment elle y est vécue et abordée. Elles ont la chance de pouvoir rencontrer de nombreuses personnes de divers horizons et d'être témoins d'une réalité qui est parfois faussement racontée. Il demeure que, malgré leur statut de sœur consacrée, elles sont des participantes de la société qui témoignent de leur réalité vécue en tant que pratiquantes catholiques dans la société québécoise contemporaine.

Les participants étaient conviés à répondre à des questions ouvertes sur leurs pratiques religieuses, la perception sociale de la religion en société, la laïcité et la discrimination. Les premières questions étaient plus générales afin de connaître leurs pratiques dans leur vie courante et la répercussion de celle-ci dans leur vie quotidienne. Elles visaient à connaître comment la religion prenait forme et comprendre comment ils se situaient dans une société sécularisée, qui rejette en grande partie toutes formes de religions. Ces premières questions permettent de valider les critères de sélection que les participants avaient eux-mêmes établis lors du processus de sélection. Ensuite des questions plus spécifiques sur la laïcité leur ont été posées afin de saisir leur compréhension autour de ce concept qui, depuis les accommodements raisonnables, occupe une grande importance au sein de la société québécoise.

La démarche du mémoire

Le mémoire est présenté en six chapitres couvrant des thèmes différents. Dans le deuxième chapitre, nous présenterons les cadres conceptuels afin de situer la recherche. Nous explorons le multiculturalisme canadien et sa contrepartie l'interculturalisme. Ces deux concepts sont décrits comme des modèles de gestion des différences culturelles et religieuses. Le sociologue Gérard Bouchard (2011), ardent défenseur de l'interculturalisme, proclame que ce modèle est le plus approprié pour la province du Québec et sa culture, de l'autre côté, le multiculturalisme, politique officielle du Canada, est quant à lui soutenu par les auteurs Augie Fleras et Jean Leonard Elliot (2002). Ces deux concepts sont abordés afin de situer et de comprendre les décisions politiques en lien avec la gestion des différences culturelles et religieuses. Les deux modèles sont d'autant plus reconnus pour leur polysémie, faisant des concepts malléables à qui les prend pour modèles. Les auteurs Nasar Meer, Tariq Modood et Ricard Zapata-Barrero (2016) semblent nuancer ces deux

concepts dans la manière de gérer les différences culturelles et religieuses, selon eux, ils seraient plus similaires que les critiques laissent sous-entendre.

Nous aborderons également le concept de la laïcité afin de mieux saisir ses principes qui la composent et qui évoluent au sein de la société. Des auteurs tels que Micheline Milot (2008), Jean Baubérot (2015), David Koussens, Charles Mercier et Valérie Amiraux (2020) sont parmi ceux qui tentent de la définir malgré la polysémie de ce concept. D'autres auteures, telles que Deirdre Meintel et Solange Lefebvre préconisent l'utilisation de la neutralité religieuse, afin d'atténuer la connotation républicaine et une meilleure uniformité dans la gestion des différences religieuses.

Dans ce mémoire, nous faisons la distinction entre la diversité culturelle et la diversité religieuse. Bien qu'il soit difficile de définir ces deux concepts qui se chevauchent mutuellement, nous associons la diversité culturelle à des critères distinctifs tels que l'origine ethnique, la nationalité, la langue, les coutumes et les traditions (Lowies 2013). La diversité religieuse quant à elle est liée à la coexistence de différentes pratiques religieuses et de lieu de culte au sein d'une société distincte. Cette diversité religieuse et culturelle est souvent associée à un groupe minoritaire de la population (Germain et Dejean 2013).

Dans le chapitre 3, nous présenterons tout d'abord le contexte socioculturel duquel découlent les projets de loi afin de saisir les motifs reliés aux désirs de légiférer sur le concept de la laïcité. Le rapport de la Commission Bouchard-Taylor est l'épicentre de ce chapitre afin de comprendre les opinions et les ressentis de la population face à la diversité religieuse.

Nous verrons également à la suite des travaux de Thierry Giasson, Colette Brin et Marie-Michele Sauvageau (2010) et de Maryse Potvin (2008) comment les médias deviennent des acteurs importants dans l'élaboration de cette crise sociale. Nous aborderons également, comment cette crise révélera, entre autres, une crainte sociale liée à l'identité québécoise menacée par la diversité religieuse. Elle deviendra dans les années subséquentes, un enjeu important dans la formation de la société québécoise et la façon dont les gouvernements doivent apprendre à concevoir leur gestion politique en lien avec la diversité religieuse. Conséquemment, les politiciens déploient des projets de loi dans l'objectif de réguler et atténuer leurs effets sur la société et la culture québécoise.

Dans le chapitre 4, nous analyserons les données recueillies à la suite des entrevues avec les pratiquants catholiques (N=16). Nous identifions quatre thèmes importants qui émergent de ces

entretiens. Le premier thème concerne la mémoire collective associée aux événements antérieurs importants au Québec, où les souvenirs négatifs ont une plus grande empreinte dans la mémoire collective que les aspects positifs, ce qui biaise l'interprétation des événements et de la réalité. Nous approfondirons ensuite l'analyse des données afin de comprendre la perception de la religion catholique par les pratiquants au sein de la société québécoise. En troisième lieu, nous examinerons comment cette perspective influe sur la place et le rôle des catholiques dans la sphère publique. Enfin, nous constaterons que la diversité religieuse est globalement acceptée, mais qu'une certaine intolérance se manifeste lorsque l'identité québécoise est perçue comme menacée par cette diversité religieuse.

Le chapitre 5 abordera l'historicité de la place de la religion au Québec pour comprendre la nécessité urgente des gouvernements d'abroger une loi sur la laïcité et certains énoncés de la part de certains membres de la société qui exprime une aversion envers la religion, ainsi que d'un désir de soustraire toute présence du religieux dans l'espace public. Ces attitudes semblent refléter une crainte répandue de revivre une période semblable à la Grande Noirceur de l'époque de Maurice Duplessis, qui mettrait en péril les avancées sociales réalisées lors de la Révolution tranquille au début des années 1960. Cette période est caractérisée par le déclin de la religion, en particulier en ce qui concerne la pratique religieuse, bien que la spiritualité persiste toujours dans la société. Ce déclin est lié aux changements sociaux qui définissent le Québec actuel. D'entrée de jeu, nous nous trouvons dans un débat de paradigme, selon lequel certains auteurs affirment de manière tangible la séparation nette entre les deux périodes historiques d'un Québec *traditionnel* opprimé par la religion à un Québec *moderne*. Lucia Ferretti (2011) ayant qualifié la Grande Noirceur de mère de la Révolution tranquille, affirme qu'une telle distinction entre les deux époques ne peut être négligée, elle fait partie de ceux qui maintiennent la transition d'un Québec *traditionnel* vers la modernité. Elle est soutenue par d'autres auteurs tels que Guy Berthiaume, Claude Corbo et Jacques Beauchemin (2011), Martin Pâquet et Stéphane Savard (2021). Sous un autre angle du paradigme, des auteurs nuancent la séparation historique de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille. Les auteurs tels que Michael Gauvreau (2008), Fernand Dumont (1978), Jacques Rouillard (2006, 2010, 2019), revisitent les mouvements sociaux amorcés bien avant les années 1960, dirigés par des acteurs catholiques. Ils remettent en question l'idéologie populaire véhiculée de la Révolution tranquille. Cette période historique marque la sécularisation de la société québécoise aura pour effet de modifier les pratiques et les mœurs, caractérisée par une diminution

de la pratique dominicale et une baisse l'adhésion des dogmes catholiques au Québec, ce phénomène est qualifié de déclin de la religion. L'idée de la société québécoise non pratiquante est toutefois remise en question dans les travaux de Géraldine Mossière (2021), ainsi que de Deirdre Meintel (2022). Leurs travaux décrivent un changement autour des pratiques religieuses, les Québécois deviennent plus spirituels, mais un tabou est créé autour de la question hiérarchique de la structure et de l'organisation religieuse catholique, s'exprimant à travers une réticence envers toute forme visible des pratiques religieuses.

Dans le chapitre 6, nous aborderons le concept de la laïcité et de sa place dans la société. Ce concept provoque énormément de débats au sein de nombreuses sociétés occidentales touchant divers domaines, dont le droit; l'anthropologie; la théologie; la sociologie; l'histoire et la philosophie. Il ne reste pas moins que ce débat mobilise les citoyens, l'ensemble ecclésial et les politiciens qui se retrouvent confronter les uns aux autres, afin d'exprimer la façon de concevoir la laïcité. Deux discours sont présents, celle d'une laïcité stricte opposée à la laïcité ouverte. Plusieurs auteurs tels que Louise Mailloux (2011), Caroline Beauchamp (2011), Yvan Lamonde et Daniel Baril (2013) partagent le désir d'une laïcité stricte en société québécoise, afin de protéger les valeurs québécoises et de garantir la séparation de l'État et de l'Église de façon définitive. Guy Rocher (2018), sociologue, est réputé pour avoir lutté contre l'hégémonie de l'Église dans les institutions publiques tout en soutenant une laïcité stricte. À l'inverse, les auteurs Valérie Amiraux et David Koussens (2014), Pierre Hurteau (2015), Guillaume Lamy (2015), Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp (2018), Jocelyn Maclure et Charles Taylor (2010) publient des œuvres qui soutiennent une laïcité ouverte au Québec, prônant la tolérance, la diversité et la liberté de conscience et de religion pour tous. Ces deux discours s'entrechoquent puisqu'ils sont contradictoires dans la façon de concevoir, de gérer les différences religieuses et culturelles, ainsi que d'appliquer la laïcité au Québec. Conséquemment, ces discours vont s'imbriquer dans les discours publics et politiques véhiculant différentes façons, parfois mal interprétées de l'application de la laïcité au niveau des institutions publiques. Ce chapitre tentera également de saisir l'enjeu que constituent les signes religieux, particulièrement le voile islamique ciblé par les politiques et l'opinion publique. Les auteurs Lori G. Beaman et Lisa Smith (2016) témoignent de cet affrontement d'idéologie autour du voile dans leur publication. Certains affirment que le voile islamique heurte les valeurs québécoises en matière d'égalité homme/femme, ainsi que l'identité québécoise. Le concept *de Fear of Small Number* (2006) d'Arjun Appadurai sera également abordé

dans ce chapitre afin de comprendre d'où provient le sentiment d'une menace de la perte de l'identité québécoise. Les auteurs Naved Bakali (2015) et Mustapha Chérif (2009) se sont questionnés sur cette inquiétude principalement liée à l'immigration porteuse de différence religieuse et tentent de la démystifier. Nous essayerons de saisir la construction sociale autour de l'Autre qui fait naître en soi une peur infondée au sein d'une population qui perçoit tous les étrangers comme une menace à l'ordre social.

Chapitre 2 – La laïcité dans la mire du multiculturalisme et de l’interculturalisme

Introduction

En premier lieu, le multiculturalisme canadien et l’interculturalisme québécois seront abordés dans l’objectif de comprendre comment deux systèmes de gestion des différences culturelles ont évolué au sein de deux cultures politiques distinctes, soit l’Anglo-canadienne et la Franco-canadienne. Ces deux concepts sont souvent perçus comme étant aux antipodes dans la manière de gérer les différences culturelles. L’interculturalisme est alors considéré par plusieurs, comme le meilleur outil de gestion culturel pour le Québec en raison de l’identité québécoise au sein même du Canada et critique vivement le multiculturalisme. Toutefois, Charles Taylor (2012) affirme que chaque société possède un modèle de gestion qui lui est propre, puisqu’il s’inscrit dans l’*histoire* particulière de la société, qui varie selon le contexte. Il n’y aurait donc pas un modèle supérieur à l’autre, selon l’auteur, seulement un qui est plus propice que l’autre à répondre aux besoins particuliers d’une population.

Bien que chaque modèle s’harmonise dans son contexte, le multiculturalisme et l’interculturalisme se retrouvent au centre de plusieurs débats, où chacun tente de prouver et défendre le modèle auquel il s’associe. Pour donner suite aux multiples débats académiques et sociaux entourant ces concepts, des auteurs tels que Geoffrey Brahm Levey (2012) relativisent la démarcation entre les deux modèles et nuancent leurs distinctions. Certains auteurs du collectif *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines* (2016), Will Kymlicka, Nasar Meer, Tariq Modood, Alain-G. Gagnon, Raffello Iacovino et Ricard Zapata-Barrero tentent d’identifier les distinctions entre les deux modèles de gestion, jusqu’à se questionner sur la véritable différence des deux concepts. Ces concepts se ressemblent en quelques points, mais Gérard Bouchard soutient que l’interculturalisme est le plus bénéfique pour le Québec et qu’il demeure distinct du multiculturalisme (Bouchard 2011). Jorge Frozzini (2014) remarque que la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodements liées aux différences culturelles (CCPARDC) a misé sur l’opposition de l’interculturalisme et du multiculturalisme, qui laisse transparaître que l’interculturalisme protège davantage les intérêts des Québécois que le multiculturalisme. Il se veut une forme d’autonomie à l’égard du gouvernement fédéral et un outil protégeant la culture

québécoise. Cette perception ne va cesser d'amplifier la différence entre les deux concepts, que l'un sera associé au Québec et l'autre au Canada.

L'élaboration de l'interculturalisme et du multiculturalisme joue un rôle déterminant dans les décisions et les déclarations politiques qui abordent les différences religieuses au sein de la société. Le concept de la laïcité se trouve donc étroitement lié à ces concepts, ce qui influe sur la façon dont les principes de la laïcité sont appréhendés au Québec. Il est donc intéressant d'établir un lien entre ces trois concepts afin d'observer, selon le modèle de gestion adopté, une plus grande ou faible tolérance envers les différents principes de la laïcité. Au Québec, elle se traduit par l'adoption de la Loi 21, qui à tort, est utilisée comme un modèle de gestion de la diversité religieuse. De ce fait, le concept de la laïcité sera défini afin de saisir l'angle de l'élaboration de la Loi 21 et de la notion de la laïcité étatique établie par le gouvernement de François Legault. En définissant le concept, il sera possible de situer les politiques gouvernementales en lien avec la laïcité de l'État et des lois mises en place. Nous noterons également l'importance du concept de la sécularisation, qui tend à s'entremêler avec celle de la laïcité, créant certaines mécompréhensions des phénomènes sociaux. On verra que la laïcité s'établit en société de plusieurs manières occasionnant une ambiguïté sur la manière d'interpréter ce nouveau concept.

“Multiculturalism within a bilingual framework”

Le gouvernement libéral de Lester B. Pearson réclame en 1963 une Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme (Commission B&B), afin de faire le point sur les tensions nationales entre le Canada anglais et français, qui depuis la Révolution tranquille amorce un nationalisme québécois, faisant craindre les fédéralistes canadiens d'un référendum potentiel (Haque 2012). Pour le gouvernement en place, cette tension fait redouter une crise identitaire nationale entre les Canadiens français et les Canadiens anglais. Les commissaires Laurendeau et Dunton ont le mandat d'étudier la question de la dualité, celle du bilinguisme et du biculturalisme (Lapointe-Gagnon 2014). L'intention de cette enquête à première vue est de reconnaître et de valoriser le partenariat entre les « *deux races fondatrices* » au sein des institutions et de la société canadienne. Très vite, les minorités ethniques, ainsi que les autochtones contestent cette approche (Haque 2012), ils estiment que le Canada est plus que biculturel et que les cultures ne se limitent pas à la culture française et anglaise (Wong et Guo 2011). Les Canadiens d'origine ukrainienne se trouvant à l'ouest du Canada déplorent l'attitude envers la notion de biculturalisme se considérant eux-mêmes

cofondateurs de ce coin de pays (Lapointe-Gagnon 2011). La présence d'un commissaire adjoint d'origine ukrainienne, Jaroslav Rudnyckyj, propose de soumettre une politique qui soutient un bilinguisme multiple, en reconnaissant les langues germaniques, ukrainiennes et italiennes, dont la présence se fait fortement ressentir par leur contribution et leur nombre. Il apparaît irrationnel pour plusieurs Ukrainiens de l'Ouest canadien de reconnaître seulement l'anglais et surtout le français qui représente uniquement 2% de la population britanno-colombienne (Martel 2019). Reconnaître le biculturalisme serait de nier l'importance des immigrants dans le développement et la construction de l'Ouest canadien. Les revendications demandées par les Canadiens d'origine étrangère contraignent les commissaires à réviser le passé et à accorder une plus grande reconnaissance culturelle à ces minorités.

Reconnaître la contribution étrangère

Au cours des années 1880 et 1891, le Canada éprouve une difficulté de rétention du nombre d'immigrants sur son territoire; on constate que le nombre de personnes qui quittent le pays est supérieur au nombre de personnes qui restent (Wayland 1997). Pour contrer cette perte démographique, le ministre de l'Intérieur, Clifford Sifton, procède à une campagne pour les provinces de l'Ouest, aux États-Unis, au Royaume-Uni et en Europe de l'Ouest, dans le but d'attirer des travailleurs. Ce sont davantage les Italiens et les Ukrainiens qui sont sollicités pour la construction de chemin de fer, sans oublier les Chinois qui en raison du faible coût de leur main-d'œuvre y sont recrutés. Cette main-d'œuvre ouvrière est répartie entre autres dans les domaines de l'agriculture, des pêcheries, dans le secteur minier et forestier ainsi que le domaine de la construction. Toutefois à partir de 1900, les Britanno-Colombiens deviennent irritables devant la forte croissance de cette population d'origine chinoise, qui compte plus de 23 000 immigrants, représentant 11% de la population de la province et les perçoivent comme un obstacle à l'homogénéité de l'unité nationale canadienne (Wayland 1997). Le mécontentement de la population est à son comble après l'annonce du rapport final de la *Royal Commission* de 1902, désignant les Chinois « *indifférents* » quant au respect des droits et valeurs canadiens et les qualifiant de citoyens « *dangereux* » pour l'ordre social, provoquant un sentiment anti-migrateur (Wayland 1997). À partir de ce moment, et ce malgré le travail que peut offrir les immigrants chinois à bas prix, le gouvernement restreint l'immigration en provenance des pays asiatiques à partir de 1905.

Peu de temps après, en 1910, le Canada adopte l'*Acte d'Immigration* limitant l'arrivée d'immigrants que par les vols directs de leur pays d'origine. Tout immigrant provenant de vol de correspondance se voit refuser l'entrée, réduisant le nombreux de ressortissants du continent asiatique, dont les Indiens et les Japonais (Wayland 1997). L'arrivée de 2,5 millions d'immigrants entre 1896 et 1914 provoque des changements importants au sein des jeunes provinces canadiennes qui se développent, en grande partie par l'immigration, porteuse de bagages culturels différents, à travers leur langue, leur religion créant ainsi une plus grande diversité ethnique. Toutefois, cette diversité est mal accueillie et perçue comme une menace à l'identité nationale. Conséquemment, il désire assimiler les immigrants afin de protéger la culture canadienne (Wayland 1997). De 1900 à 1930, le Canada connaît une peur de l'étranger, par conséquent il ressert ses frontières. Seulement 200 000 immigrants, sur presque cinq millions de demandes, obtiennent le droit d'entrée. Ce n'est qu'en 1948 que le Canada réouvre ses frontières aux immigrants, mais demeure sélectif dans le choix de ceux qui y sont admis (Wayland 1997).

À partir de ces informations collectées, les commissaires proposent un cinquième livre intitulé *La contribution culturelle des autres groupes ethniques* déposé en 1969. Entre-temps, le premier ministre Pierre Elliot Trudeau passe la *Loi sur les langues officielles* au Canada en juillet 1969, plaçant l'anglais et le français sur le même pied d'égalité au niveau législatif (S. Chouinard 2021). Cette loi résulte directement d'une recommandation tirée du 1^{er} livre de la Commission B&B intitulé *Les langues officielles* (Haque 2012). Quelques mois après la *Loi sur les langues officielles*, la publication du 5^e livre propose quant à lui un point de vue multilinguistique et multiculturel, dont le multiculturalisme serait la politique d'intégration (Wayland 1997). Rejetant les propositions d'une société multilinguistique, le premier ministre Pierre Elliot Trudeau déclare l'énoncé « *Multiculturalism within a Bilingual Framework* » en 1971, après avoir passé la *Loi sur les langues officielles* (Wayland 1997). Pour certains, le multiculturalisme est un moyen pour le gouvernement Trudeau d'atténuer les tensions des groupes ethniques déçus de la *Loi sur les langues officielles* (Wood et Gilbert 2005). Toutefois, le multiculturalisme devient un outil juridique symbolique important pour les immigrants et les minorités culturelles, leur permettant de négocier des politiques et des droits, afin d'améliorer leurs conditions. À partir de cette déclaration, le multiculturalisme prend forme à travers le Canada. L'efficacité de son modèle d'intégration lui conféra une reconnaissance internationale de gestion des différences culturelles.

Le multiculturalisme

Le multiculturalisme est depuis plusieurs années sur toutes les lèvres dans les débats contemporains, surtout dans les pays occidentaux. Malgré l'utilisation du terme de plus en plus courant dans les discours, il demeure qu'aucune définition officielle ni théorie n'ont fait consensus. Conséquemment, il existe de nombreuses définitions selon le domaine, les acteurs sociaux et les disciplines qui l'interprètent, montrant la complexité de la notion et de son insertion dans la société (Fleras et Elliott 2002). Cette ambiguïté cause de nombreuses problématiques créant des incohérences, même contradictoire, dans l'interprétation du concept soit de façon positive ou négative. Les auteurs Fleras et Elliot (2002) offrent quatre grandes lignes directrices pour la définition du multiculturalisme : une définition *descriptive* axée sur l'existence de groupes culturels différents; une définition *prescriptive* axée sur la promotion de la diversité comme acceptable, nécessaire et normale; une définition *politique* axée sur la légitimation de certaines décisions gouvernementales; puis une définition *praticable* axée sur les ressources présentes pour les minorités afin d'accroître leurs intérêts en société. Les auteurs précisent qu'il n'y a aucune limite à la définition du multiculturalisme laissant place à plusieurs interprétations possibles, il peut décrire un état de la société; représenter ce qu'une société peut ou ne peut pas faire; tout comme il peut donner ou enlever certains pouvoirs à des groupes; créer la peur ou rassurer la société. Ces différentes définitions font en sorte que la population a plusieurs attentes face au multiculturalisme entre autres, ce qu'il doit faire, ce qu'il peut faire et ce qu'il représente exactement (Fleras et Elliott 2002). Ainsi le multiculturalisme peut prendre en considération les égalités sociales, l'identité culturelle ou les intérêts nationaux.

Ces mêmes auteurs entrevoient le concept du multiculturalisme comme pouvant être analysés sous cinq angles différents : le multiculturalisme comme *fait* qui porte un regard sur la démographie canadienne sous différents aspects afin de mieux le comprendre; le multiculturalisme comme *idéologie* est une notion à laquelle la population espère atteindre, représentant l'idéalité de la société dans laquelle la population évolue; le multiculturalisme comme *politique* qui met en pratique les programmes gouvernementaux pour minimiser les préjudices envers les minorités culturelles, trouver un équilibre entre les groupes socioculturels et l'intérêt national; le multiculturalisme comme *pratique* est approprié par les différents groupes minoritaires afin de lutter pour des revendications sociales; le multiculturalisme comme *critique* est perçu comme une forme pour désapprouver les décisions politiques du gouvernement à travers les minorités.

L'absence d'une définition précise nuit à l'orientation et au sens des différents angles d'analyses qui sont influencés par le domaine dans lequel l'auteur aborde le multiculturalisme. Selon Paul May (2016), le multiculturalisme s'inscrit selon trois formes distinctes : une forme *politique publique*, une *philosophie sociale* et une *réalité sociologique* vécue. Ainsi, le multiculturalisme *philosophique* s'intéresse davantage aux individus, à la préservation de la culture et des langues minoritaires. Elle cherche à donner une voie aux minorités au sein de la sphère publique. Cette minorité peut alors réclamer une identité différente de celle de la majorité. La forme *politique publique* reflète les programmes gouvernementaux qui influent sur l'équité entre les individus qui présente une culture et une identité différente de la majorité. Puis finalement, la *réalité sociologique* représente les différences culturelles au sein d'une population (May 2016).

La polysémie du concept du multiculturalisme démontre que chacun peut l'utiliser d'une manière quelconque, laissant place à plusieurs interprétations et analyses possibles. Dans le cadre de cette recherche, le multiculturalisme s'inscrit comme une politique utilisée par le gouvernement canadien pour intégrer les minorités ethniques à la société. Toutefois, afin de bien comprendre le multiculturalisme à l'intérieur du Canada, il est pertinent d'examiner les différents sens du multiculturalisme dans les analyses pour évaluer sa place dans la société canadienne et québécoise.

Le multiculturalisme canadien

Le Canada devient le premier pays à instaurer une politique du multiculturalisme dans le monde, en 1988, lorsqu'il présente la *Loi sur le multiculturalisme canadien* (Helly 2000) réaffirmant l'importance de la diversité culturelle et ethnique, permettant à chacun une liberté de pratique et de partage culturel. La loi garantit à chacun l'égalité devant la justice, ainsi qu'à la participation en société, peu importe son origine et sa culture, éliminant les barrières ethniques (Berry 2013b). Le multiculturalisme est alors perçu durant les années 1960-1970 comme des politiques des valeurs libérales, promouvant les libertés individuelles et l'égalité entre tous les citoyens (Meer et Modood 2016).

Le succès du multiculturalisme canadien est attribué entre autres aux politiques d'intégrations qui soutiennent ce concept. La construction sociale du multiculturalisme s'est développée au fil du temps à travers un discours promouvant la diversité culturelle et devient la vision idéale de l'organisation sociale au Canada (Wood et Gilbert 2005). À l'international et également dans l'imaginaire collectif au sein du Canada, le multiculturalisme est souvent perçu comme le simple

fait d'une diversité culturelle. Les gouvernements qui tentent de souscrire leur pays au multiculturalisme et qui basent leurs politiques uniquement sur cet aspect de la diversité aboutissent à un échec (Berry 2013b).

This view that multiculturalism means only the presence of many independent cultural communities in a society (that is, only cultural pluralism), without the presence of intercultural interaction and equitable participation in the larger society seems to have been the basis of recent assertions in some European societies [...] If multiculturalism is viewed and accepted only as the tolerated presence of different cultures in a society, without the simultaneous promotion of inclusion through programmes to reduce barriers to equitable participation, then a form of segregation is the correct name for such policies and practices (Berry 2013b p. 665).

Le Canada ne soutient pas uniquement la place de chaque culture, mais investit dans son intégration au sein de la société dans laquelle chacun a une chance équitable d'évoluer. Le multiculturalisme canadien s'inscrit dans une pensée sur l'équité et la diversité, est parfois réduit à la simple perception d'une célébration des différences culturelles

Too often, an official multiculturalism is perceived as little more than feel-good slogans about the celebration of ethnic diversity, promotion of ethnicity, or support for minority groups and ethnic communities. In reality, the objective of Canada's official multiculturalism fixates on the goal of Canada-building along three streams: fostering social equality, respecting cultural diversity, and forging national unity. A multiculturally inclusive Canada is constructed around a commitment to immigrant integration and minority accommodation, in part through removal of discriminatory barriers and prejudicial biases, in part by respecting minority rights to culture and identity (within limits) (Fleras 2021 p. 18).

Au fil des années, les politiques sur le multiculturalisme ont connu une évolution pour arriver à leur forme actuelle. Au commencement, les politiques servaient avant tout à soutenir les différences culturelles, en diminuant ainsi l'assimilation des groupes ethniques. Ensuite, les politiques ont visé l'inclusion, l'équité et le partage culturel des minorités au sein de la population canadienne. Puis les politiques ont mis l'accent sur la citoyenneté commune, passant par l'intégration de chacun dans la société canadienne (Berry 2013b). Selon l'auteur Augie Fleras (2009), il regroupe l'évolution des politiques en quatre phases : 1) le multiculturalisme *ethnique*, basé sur la diversité culturelle; 2) le multiculturalisme *équitable*, basé sur la participation égale de tous en société; 3) le multiculturalisme *civique*, basé sur l'inclusivité de tous; 4) le multiculturalisme *intégrateur* basé sur l'intégration de toutes les minorités ethniques au sein de la sphère civique.

Les auteurs John Berry, Rudolf Kalin et Donald MacLean Taylors (1977), lors d'une étude sociale au Canada, ont d'ailleurs abordé le multiculturalisme à travers l'acceptabilité sociale au Canada. Leur résultat permet de constater que le multiculturalisme apparaît sous trois dimensions : le multiculturalisme *démographique* axé sur la prise de conscience de la majorité, d'une diversité culturelle; le multiculturalisme *idéologique* axé sur le désir de la population canadienne à vouloir maintenir la diversité; le multiculturalisme comme *politique* axée sur les orientations gouvernementales. Ces trois dimensions sont intrinsèquement liées entre elles. Sans la reconnaissance de l'une des dimensions, la transition vers une autre dimension s'avère quasi impossible.

Les auteurs James E. Cameron et John Berry (2008) vont encore plus loin en parlant du multiculturalisme comme concept psychologique. Le *multiculturalism hypothesis* s'inscrit dans le domaine de la psychologie selon laquelle le multiculturalisme est un concept politique qui fonctionne lorsque les individus affirment leur identité :

The basic notion is that only when people are secure in their identities will they be in a position to accept those who differ from them; conversely, when people feel threatened, they will develop prejudice and engage in discrimination [...] The multiculturalism hypothesis is thus: only when people are secure in their own identity will they be in a position to accept those who differ from them (Berry 2013a p. 1129).

Tous ces aspects font que le Canada promeut un multiculturalisme distinct des autres nations européennes, méfiantes de ce système des gestions des différences culturelles. L'acceptabilité sociale fait de ce programme un succès au Canada, mais il demeure peu populaire dans la société québécoise en raison du statut spécial que clame le Québec sur son identité culturelle (Winter 2011). Ce rejet par la population québécoise sera discuté dans un point consacré sur l'interculturalisme.

Les critiques du multiculturalisme

Le multiculturalisme subit de nombreuses critiques en raison des diverses définitions qu'englobe le concept. Des pays majoritairement en Europe sont réticents à vouloir adopter le multiculturalisme en raison d'un sentiment terroriste amplifié depuis les attentats du 11 septembre, en plus des autres attentats sur le territoire européen, dont celui dans le métro de Madrid créant une peur envers les cultures étrangères (Fleras 2021). Certains pays accusent même le multiculturalisme de la montée de l'extrémisme religieux, particulièrement musulmane, causant un

discours public négatif envers cette gestion politique du multiculturel (Modood 2007). Au contraire, au Canada, la critique est plutôt favorable selon The Environics Institute (2015), un établissement spécialiste dans les sondages sur l'opinion publique sur la diversité qui influence le futur du Canada:

An increasing majority of Canadians identify multiculturalism as one of the most important symbols of the country's national identity [...] every country has symbols that help shape the national identity, and for Canada this has included multiculturalism (p. 1).

L'acceptabilité sociale du multiculturalisme par la population favorise la présence de diverses représentations religieuses ou culturelles au sein du paysage canadien.

Outre les critiques internationales qui perçoivent le multiculturalisme comme porteur d'un chaos de l'ordre social engendré par les immigrants, Floras et Elliott (2002) soulèvent quatre critiques négatives du multiculturalisme courant dans les discours autant publics qu'académiques. 1) Le multiculturalisme divise au lieu d'unifier une nation à travers une identité similaire. L'auteur Neil Bissoondath (1994) critique ce modèle politique, et affirme que la reconnaissance de plusieurs cultures favorise la création d'une ghettoïsation des minorités ethniques, et donc la division d'une population. 2) Le multiculturalisme essentialise les communautés culturelles, donnant l'impression que chaque groupe culturel est distinct et autonome les uns des autres. 3) Le multiculturalisme est une escroquerie qui ne permet pas d'atteindre une égalité entre chaque individu. Il n'est qu'un symbole sans portée réelle et concrète. 4) Finalement, le multiculturalisme est oppressif, il ne donne pas de pouvoir aux minorités aux contraires, il restreint et contrôle les groupes ethniques.

Le multiculturalisme est alors perçu comme un système politique qui fragmente la population canadienne plutôt que de l'unir à travers une culture commune. Selon certains, il semble répondre simplement aux besoins des minorités et ignore ceux de la majorité, banalisant l'importance des interactions entre les individus (Meer et Modood 2012). Au Québec, on se méfie de l'appart du multiculturalisme qui met toutes les cultures sur le même pied d'égalité. Il est interprété par bien de nombreux Québécois comme une forme de domination qui réduit la culture québécoise à une parmi tant d'autres au Canada. Cette conception du multiculturalisme va influencer la perception des Québécois sur ces politiques d'intégrations (Frozzini 2014; Winter 2011). En parallèle à ce concept, l'interculturalisme prend de l'ampleur au Québec. La société québécoise ayant un double statut, minoritaire au Canada et majoritaire au Québec, est hésitante à faire du multiculturalisme

son modèle de gestion politique des différences culturelles. Gérard Bouchard n'hésite pas à proposer l'interculturalisme comme politique nationale à privilégier.

L'interculturalisme

Selon l'étude de Lamy et Mathieu (2020), l'apparition du terme interculturalisme remonte à l'année 1963, où l'on entend le terme « interculturel » dans les milieux communautaires pour désigner les relations interethniques. Il s'inscrit dans un milieu pluriethnique et cosmopolite par les travailleurs sociaux, les pédagogues et les psychologues de la métropole. À ce moment-là, l'interculturel est désigné comme la diversité au sein de la population. Vers les années 1978, le terme interculturel se diffuse dans plusieurs domaines, soit culturels, politiques et administratifs. Ce n'est qu'en 1988 que la notion de l'interculturalisme apparaît, puis devient une réponse au multiculturalisme canadien, utilisé principalement par les intellectuels et les universitaires. Même s'il n'y a aucune définition officielle, il y a consensus à ce qu'il désigne un modèle d'intégration pour l'aménagement de la diversité québécoise (Lamy et Mathieu 2020).

La première forme d'interculturalisme, sans toutefois la nommer implicitement, est élaborée dans un texte gouvernemental, *l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* connu sous le nom de contrat moral publié en 1990, afin de servir de lignes directrices pour les institutions de santé et d'éducation (Bouchard 2012). Il s'agit d'une définition de la société québécoise et de son orientation en matière de cohésion sociale, basée sur trois propositions : le français comme langue commune; une société démocratique dont tous les citoyens sont invités à y participer; puis une société pluraliste ouverte fondée sur des échanges intercommunautaires, dont les limites sont déterminées par les valeurs démocratiques (Bouchard 2012). C'est notamment durant la Révolution tranquille, où l'identité québécoise, en réaction à la montée de l'immigration, devient au centre des préoccupations des citoyens (Frozzini 2014). Ce texte a cependant perdu de sa valeur en raison de sa dimension civique, délaissant l'aspect culturel et identitaire, ne pouvant pas répondre à l'impasse de la majorité/minorité devenant préoccupante pour plusieurs citoyens (Bouchard 2012).

François Rocher et Bob White (2014) présentent alors les trois registres de l'interculturel au Québec. Ils définissent d'abord l'interculturalité comme une réalité sociologique qui prend vit à la rencontre de plusieurs personnes possédant un héritage culturel différent. L'interculturalité sera présentée comme le contact entre personnes d'origines différentes dans une situation sociale au quotidien ou bien les contacts entre les différentes cultures qui deviennent de plus en plus visibles

au sein de la société. Ce phénomène social peut être à la source d'une peur réelle, fictive ou d'un déséquilibre de l'ordre social.

Selon le contexte, l'interculturalité se manifeste de façon variable à travers les différentes interactions dont François Rocher et Bob White (2014) les qualifient de *traditions de pensée*, correspondant au deuxième registre du terme, l'interculturel. Il se caractérise par la façon de se représenter le monde, d'entrevoir le rapport à la diversité au sein d'une société par l'ouverture et la tolérance face à l'Autre ou à une orientation par rapport à la diversité culturelle. Bref, il s'agit d'une pensée philosophique, qui, selon le contexte, peut varier.

Le troisième registre est l'interculturalisme à titre de politique de gestion de la diversité se définissant comme un modèle politique opposé au modèle du multiculturalisme (F. Rocher et White 2014). En 2007, l'interculturalisme devient une politique non officielle autour de l'intégration et de l'identité à la suite de nombreux débats sociaux liés à la crise des accommodements raisonnables qui ont bouleversé le Québec (Lamy et Mathieu 2020).

Dans cette étude, nous situons l'interculturalisme comme politique de gestion des différences culturelles de la société québécoise. Il sera question de comprendre comment l'interculturalisme a émergé au Québec et quelle définition nous lui accordons depuis la Commission Bouchard-Taylor.

L'interculturalisme défini par la Commission Bouchard-Taylor

L'interculturalisme se révèle au cours de la CCPARDC comme étant l'opposé du multiculturalisme et d'un modèle de gestion et d'intégration des immigrants adapté pour le Québec. En dépit de l'absence d'une terminologie commune sur l'interculturalisme lors de la CCPARDC, il permet à Gérard Bouchard et Charles Taylor d'émettre une définition dont la contribution est prépondérante (Benessaïeh 2012). François Rocher et ses collaborateurs de la CCPARDC (2007) avaient pour mandat d'éclaircir le concept afin d'y attribuer une définition plus explicite. De cette recherche ressortent deux origines à l'interculturalisme, provenant de notions implicitement liées à la gestion et l'intégration des différences culturelles.

La première notion serait liée à la langue française, qui depuis la Commission Parent a dévoilé un écart entre les nouveaux immigrants qui décide d'apprendre l'anglais plutôt que le français, en raison de facteurs sociologiques, psychologiques et politiques (F. Rocher et al. 2007). Dès lors, au Québec, l'immigration est perçue comme une menace à l'identité québécoise dès les débuts des

années 1900 malgré le fait que très peu d'immigrants s'installent au Québec, la plupart choisissant de s'établir dans les provinces anglophones. Le Québec étant un point d'entrée pour les immigrants, seulement un quart des 1,75 million décide de s'y installer (Wayland 1997). Pour ceux qui restent au Québec, on observe une tendance à s'orienter vers la minorité anglo-québécoise protestante (Wayland 1997), une minorité au Québec, mais une grande majorité au Canada. L'apparition de cette menace identitaire est notamment due à l'approche adoptée pour l'intégration des immigrants avant les années 1960, lorsque l'État ne mettait aucune restriction sur la langue d'enseignement (Laferrière 2002). Les parents immigrants autant que les parents québécois avaient la liberté de choisir la langue dans laquelle leurs enfants seraient éduqués, que ce soit l'italien, l'anglais ou le français. Cette liberté permettait aux immigrants de préserver leur langue et leur culture. De plus, la langue anglaise bénéficiait d'un prestige social et les écoles protestantes étaient considérées comme de meilleures qualités. Il n'était donc pas rare de voir certains Québécois catholiques et immigrants se convertir afin de pouvoir accéder à cet enseignement (Laferrière 2002). Les commissions scolaires catholiques privilégiaient exclusivement les immigrants catholiques, obligeant les immigrants des autres confessions à s'orienter vers les écoles protestantes (Andrade 2007).

Cette insertion sociale au sein de la communauté anglophone québécoise est perçue comme une menace pour les Québécois francophones au sein même de leur société (Magnan et Darchinian 2015). Afin de resserrer l'adoption des immigrants à l'identité québécoise qui s'appuie sur la langue française, le Québec se dote de la Loi 101 qui officialise le français comme langue commune au sein de toutes les institutions publiques.

La législation linguistique adoptée par le gouvernement québécois en 1977 représente l'aboutissement d'un long processus de redéfinition du statut socio-économique et politique des francophones québécois. Le culturel devint politique, et l'État du Québec, seule institution gérée par les francophones, fut l'un des outils privilégiés de promotion individuelle et collective. Cette transformation ne fut pas que culturelle; elle s'est accompagnée de l'appropriation du pouvoir économique par la communauté francophone et de l'amélioration de la condition socio-économique de ses membres (Labelle, Rocher, et Rocher 2011 p.219).

Cette politique vise à ce que les immigrants s'intègrent selon les valeurs de la société hôte afin de créer une homogénéité culturelle en faisant de la langue française un élément commun (D'Anglejan 1984).

La deuxième notion à l'origine de l'interculturalisme serait liée à un besoin de la reconnaissance d'une politique de gestion de la diversité. Le Québec souhaite entre autres se démarquer de l'intégration américaine caractérisée par le *melting-pot*, l'assimilation à la française et du multiculturalisme canadien (F. Rocher et al. 2007). Le gouvernement québécois souhaite alors que les nouveaux arrivants gardent leur culture, tout en s'intégrant à la culture québécoise, par le biais de la langue française. On désire que les cultures se mélangent à celle de la majorité québécoise, plutôt que de vivre parallèlement les unes des autres (F. Rocher et al. 2007). Ce désir de s'investir davantage dans l'intégration des immigrants au sein de la culture québécoise, mène le gouvernement à créer en 1968 le ministère de l'Immigration dont certains pouvoirs lui permettent de choisir le flux d'immigrants sur son territoire. On assiste à la naissance de l'interculturalisme sans toutefois le nommer, et on ressent de la part du gouvernement une aspiration à vouloir gérer les différences culturelles au bénéfice de la culture québécoise (F. Rocher et al. 2007).

La Commission Bouchard-Taylor va donc définir l'interculturalisme comme un modèle de gestion qui évoquent à la fois une préservation des cultures de l'Autre, tout en définissant la culture québécoise et sa langue française comme étant le noyau de l'identité québécoise. Elle suggère que l'Autre s'adapte en changeant certains aspects de sa culture, de même que la société d'accueil accepte de changer dans la mesure où les limites sociétales sont respectées (Benessaïeh 2012).

À la suite de la Commission Bouchard-Taylor, les chercheurs affirment que l'interculturalisme est davantage favorisé et accepté socialement que le multiculturalisme. Bob White (2014) critique cette affirmation en précisant qu'aucun registre ni documentation n'ont été produits pouvant confirmer ces dires. De plus une lacune autour de la définition empêche de conclure que tous partageaient une définition semblable de l'interculturalisme, lorsque les citoyens étaient invités à parler lors des auditions publiques.

L'interculturalisme selon Gérard Bouchard

À la suite de la CCPARDC, Gérard Bouchard souhaite offrir une définition peaufinée de l'interculturalisme québécois qui est, selon lui, le meilleur modèle de gestion et d'intégration pour le Québec. Étant donné que l'interculturalisme n'a pas de définition officielle, la polysémie de ce concept pose également un problème lorsqu'on tente de s'appropriier le terme. Gérard Bouchard (2012) définit l'interculturalisme comme suit:

L'interculturalisme, comme pluralisme intégrateur, est un modèle axé sur la recherche d'équilibres qui entend tracer une voie entre l'assimilation et la segmentation et qui, dans ce but, met l'accent sur l'intégration, les interactions et la promotion d'une culture commune dans le respect des droits et de la diversité (Bouchard 2012 p.51).

À partir de cette définition, sept composants ont été identifiés pour établir le concept au sein de la société québécoise.

- 1) Le respect des *droits* qui s'inscrit dans les limites de la démocratie, dont quatre obligations y sont essentielles : la participation civique et politique de tous les citoyens; l'insertion économique et sociale de tous; la lutte contre les inégalités qui briment les minorités et les immigrants; puis le rejet du racisme et des discriminations;
- 2) Le *français* comme langue commune permet à tous les citoyens d'échanger entre eux et de participer à des débats publics. La langue française devient porteuse de l'identité nationale du Québec, et tous sont invités à la promouvoir.
- 3) La *dualité minorité/majorité* caractérise l'interculturalisme qui reconnaît le rapport entre la majorité culturelle et les minorités. Cette reconnaissance du rapport majorité/minorité favorise la domination de la majorité qui naturellement tend à s'avantager elle-même. En réponse à cette domination, les accommodements sont présents afin de rétablir les rapports d'inégalité que peuvent subir les minorités. L'interculturalisme vise à ce que la majorité et les minorités culturelles ouvrent un dialogue afin de se rapprocher mutuellement.
- 4) L'*intégration* veut que la société hôte autant que les nouveaux arrivants prennent part à l'insertion au sein de la société. Il s'agit d'un projet collectif sur le long terme et toujours en continu.
- 5) Les *interactions et les rapprochements* sont des moyens afin de lutter contre les discriminations et permettent l'intégration des minorités culturelles. L'interaction permet à chacun de bénéficier de la diversité culturelle qu'engendre le contact créant un effet positif pour tous.
- 6) Une *culture commune* permet de partager une langue, des valeurs et des normes. Ce partage permet à chacun de relier la majorité et les minorités à des points communs.

- 7) Une *culture nationale* composée de la majorité culturelle, de la minorité et de la culture commune forge la culture nationale. En constante évolution, la culture nationale se construit à travers des valeurs, des normes, la langue française et dont l'ouverture aux minorités apporte certaines variantes à la culture majoritaire.

Gérard Bouchard élabore l'interculturalisme comme une promotion de la nation québécoise et de la langue française, tout en protégeant les droits des minorités culturelles. L'interculturalisme promeut et reconnaît la diversité culturelle, par l'intégration et les rapprochements de la majorité et de la minorité, sans mettre en péril la culture québécoise. En résumé, on recherche l'équilibre dans les rapports de domination entre les différentes cultures.

Toutefois, le rapport de la dualité majorité/minorité est largement critiqué, soulignant davantage la domination de la majorité sur les groupes minoritaires. Elle projette une image

[d']une majorité dont le statut ne serait pas questionné et, d'autre part, des minorités devant se résigner à le demeurer. Le dialogue interculturel apparaît plus fondamentalement comme le lieu où la culture majoritaire doit justifier sa prétention à le demeurer face aux revendications minoritaires, ou accepter de réviser cette prétention (De Briey 2014 p.421-421).

Marta Massana Macià (2013) y perçoit que la culture majoritaire des Québécois est supérieure à celle des minorités, obligeant les immigrants à devoir se souscrire à celle-ci. Les minorités deviennent ainsi une catégorie de personnes à gérer parmi la majorité, afin de préserver la culture « *traditionnelle* » québécoise. Elle enrichit la notion *eux* et *nous*, porteur des conflits entre les différentes cultures. Au contraire de ce que veut l'interculturalisme, il pourrait être porteur du clivage et de la division entre la majorité et les minorités selon l'utilisation que l'on en fait (Macià 2013).

Bien que la dualité ne se veuille pas un moyen de renforcer la notion de domination de la majorité sur les minorités culturelles, selon Gérard Bouchard, celle-ci est utilisée de diverses façons. Il y a donc ici une division au sein de la société dans la manière de concevoir la dualité. Certains, dont le nationaliste est fortement important, tiennent à maintenir et protéger l'identité québécoise, valorisant la culture majoritaire (White 2014). D'autres s'opposent à cette dualité et prônent la primauté de la citoyenneté, exprimant un désaccord face à un projet identitaire, exprimant des idées anti-essentialiste et antinationaliste. En l'absence d'unanimité au sein de la population québécoise sur le modèle d'interculturalisme, celui-ci ne peut refléter le consensus chez tous les citoyens

(White 2014). Le modèle de gestion préconisé par les gouvernements québécois, qui tend vers l'interculturalisme, même s'il n'a jamais été formellement officialisé, va influencer sur la manière dont les minorités sont accueillies en société et sur l'élaboration de lois qui visent à préserver l'identité québécoise.

Nous avons abordé les deux modèles de gestion de diversité et d'intégration qui orientent les énoncés politiques. Chaque modèle propose une vision du vivre-ensemble collectif, ainsi que de l'intégration des minorités. Ils partagent tous l'objectif du respect mutuel des cultures au sein d'une société. Leur mise en œuvre peut cependant varier en fonction du contexte et des valeurs propres à la société. Le concept de la laïcité vient s'immiscer dans ces modèles, par le biais de son application dans la gestion de la diversité religieuse au sein de la société. Nous verrons dans le prochain paragraphe les principes de la laïcité, qui, tout comme l'interculturalisme et le multiculturalisme, est confrontée au problème de polysémie. Par conséquent, on notera les diverses manières de réguler la diversité religieuse au sein de la société, influencé par le modèle de gestion.

Laïcité, laïcisation et sécularisation

Le terme laïc qui provient du latin *laicus* qui signifie qui vient du peuple, commun, ordinaire (M. Milot 2008), est utilisé par les membres du clergé pour différencier ceux qui ont obtenu un ordre religieux, des laïcs de la société, afin de signifier toutes choses qui ne sont pas ecclésiastiques, hors de la sphère religieuse (Bonneau 2017).

Plus anciennement le terme grec *laos* qui signifie peuple, est prépondérant dans la première définition de la laïcité au 19^e siècle (Zuber 2017). La laïcité apparaît et s'inscrit dans un principe de séparation du pouvoir religieux et politique, ainsi, il ne s'agit plus de distinguer ce qui ne se rapporte plus à la religion catholique, mais plutôt de témoigner d'une forme d'indépendance face aux institutions religieuses (M. Milot 2008). Le *Dictionnaire de Littré* en 1877 propose la définition de la laïcité où « *l'État neutre entre les religions, tolérant pour tous les cultes* » (M. Milot 2008 p.10), dans laquelle l'État ne favorise ni ne nuit à aucune religion. Pour respecter cette neutralité, l'État doit se distancier et se dissocier de toutes les religions sans exception. On observe alors une évolution du terme qui englobe désormais l'aspect de la séparation politique et de l'Église. Fernand Buisson est l'un des premiers à théoriser le concept de la laïcité (Bonneau 2017). En 1887, il introduit le mot laïcité dans le *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* comme un fait,

« *État neutre entre les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique* » (M. Milot 2008 p.10-11).

Ces premières définitions selon Jean Baubérot et Micheline Milot (2011) érigent les trois principes fondamentaux de la laïcité

- 1) La séparation du religieux et de l'État : chaque institution est indépendante et autonome de l'une et de l'autre. L'Église n'impose pas ses convictions aux politiques, et l'État n'impose plus à la population les dogmes associés à une religion.
- 2) La neutralité : l'État ne doit ni favoriser ni nuire à aucune religion, afin de représenter l'ensemble de la société qui ne partage pas les mêmes convictions. Il ne peut juger l'expression d'une religion, par contre il a le devoir d'assurer l'ordre social, afin de ne pas brimer la liberté des autres. L'État a le devoir d'assurer à tous les citoyens la liberté de conscience et doit équilibrer les forces politiques afin de donner à tous les citoyens la chance de pratiquer librement.
- 3) La liberté de conscience, de religion et d'égalité : ses droits sociaux et juridiques sont l'essence même de la laïcité. L'État doit assurer que chaque citoyen peut exercer ses convictions dans les limites établies de l'ordre social et démocratique du pays. Les deux premiers principes, à savoir la neutralité et la séparation de l'État, assurent la liberté de conscience, la liberté religieuse et l'égalité.

Ces trois principes s'entrecroisent permettant de gérer la pluralité morale dans une société. La neutralité de l'État en matière de religion, permet au gouvernement d'être le gouvernement de tous ces citoyens, même s'ils partagent des valeurs et des conceptions différentes du monde. L'indépendance de l'État permet à chaque citoyen d'être égal, tout en ne favorisant pas la création de sous-catégories de citoyens (Maclure et Taylor 2010).

Micheline Milot (2008) est catégorique au sujet de la laïcité : elle ne doit pas être interprétée comme une idéologie, ni une doctrine, ni une valeur, mais doit demeurer un instrument politique (Zuber 2017). Lorsque l'on donne l'un de ces sens à la laïcité, celle-ci perd la finalité de l'aménagement politique et juridique qui permet l'instauration du pluralisme, des droits de la personne et de la démocratie au sein d'une société. La laïcité n'est pas non plus un outil qui s'oppose aux religions, au contraire, elle permet la liberté de religion et de conscience à chacun dans une société libre (M. Milot 2008). Néanmoins, plusieurs conçoivent la laïcité comme une opposition à la religion et

même comme un moyen de régulation. Cette façon de concevoir la laïcité provoque l'intolérance et de nombreuses confrontations publiques,

Afficher une identité religieuse semble signifier, pour plusieurs, que le croyant puisse toutes ses valeurs dans la tradition religieuse, se soumettant ainsi à une autorité extérieure à sa conscience. Par conséquent, ce choix freinerait sa participation politique et serait le signe d'un refus de partager les valeurs communes (M. Milot 2008 p.80).

Cette laïcité est alors décrite comme une laïcité anticléricale ou antireligieuse. Elle se manifeste par ailleurs dans les sociétés où la religion a été au centre des valeurs morales et sociales durant de nombreuses années (Baubérot 2013), comme c'est le cas au Québec.

Selon Jean Baubérot (2013), la laïcisation est liée au rôle et à la place de la religion au sein des institutions. Elle peut se manifester à travers une idéologie anticléricale pour aspirer à la séparation des pouvoirs entre l'Église et l'État. La laïcisation peut être présente avant même que le terme de la laïcité soit reconnu dans les textes juridiques (Koussens 2009). On observe ce mouvement particulièrement dans les sociétés majoritairement catholique et musulman, où l'anticléricisme est la façon de la population à arriver à la séparation de l'État et de l'Église (M. Milot 2008). Au Québec, l'antireligieux s'est manifesté à travers un rejet des traditions catholiques et des dogmes religieux particulièrement présents dans la vie des Québécois, créant une aversion de la religion. Ainsi toutes manifestations religieuses sont perçues comme un retour vers le passé, et une opposition des valeurs communes de la société. On demande alors aux citoyens d'être discret lorsqu'il s'agira de proférer leur foi (M. Milot 2008).

Cependant, cette manière de s'approprier la laïcité contrevient au fait même de la neutralité auquel le gouvernement s'est dit protecteur. Il doit, en effet, rétablir l'équilibre dans la société libre afin de garantir à tous leur liberté de conscience. La laïcité antireligieuse dans une société pluraliste telle que le Québec provoque une intolérance envers les religions et ce sont davantage les minorités et les immigrants qui sont victimes de ces politiques assimilatrices (M. Milot 2008). La manière dont elle est exprimée crée alors des catégories de laïcité. On distingue des laïcités ouvertes, souples, rigides ou même sévères. Une laïcité rigide limite davantage la liberté de religion et de conscience tandis qu'une laïcité ouverte soutient ces libertés, ainsi chaque société s'approprie les conceptions des principes de la laïcité. Deux régimes découlent alors des différentes laïcités.

- 1) Le régime républicain prévaut sur la laïcité à travers l'émancipation individuelle, tout en respectant l'égalité morale et la liberté de conscience, dans une société qui partage une identité commune. Afin d'exprimer une identité commune, ce régime favorise une expression des signes religieux dans la sphère privée (M. Milot 2008; N. Baillargeon 2017).
- 2) Le régime libéral-pluraliste prévaut sur la laïcité comme un système de gouvernance dont la fonction est de garantir l'égalité morale et de la liberté de conscience en trouvant un équilibre entre tous les citoyens. Ce régime favorise la mise en place des accommodements raisonnables dans la mesure où ceux-ci respectent l'égalité de l'autre. Elle vise davantage la tolérance et la conciliation entre les différentes religions (N. Baillargeon 2017; Orobon 2017; M. Milot 2008).

Chaque pays s'approprie ces fondements et l'introduit à différents degrés au sein de leurs politiques. Les contextes nationaux dans lesquels évoluent ces fondements contribuent au processus de laïcisation qui est défini comme une régulation dans la société, assurant la séparation entre le religieux et le politique (M. Milot 2008). Elle se manifeste dans le droit coutumier ou dans les Constitutions, établissant les rapports entre l'État et les différentes confessions au sein de la société.

Il s'agit d'un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve garantie aux citoyens par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie qui coexistent dans la société, et ce, conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous (M. Milot 2008 p.31).

Il n'y a donc pas de religion d'État, ou du moins reconnue par celle-ci. La laïcisation engendre de nombreux débats sociaux puisqu'elles touchent des institutions publiques telles que l'école et la santé (M. Milot 2008). Ces débats sociaux font parfois émerger une idéologie combative contre les ambitions religieuses que l'on détermine comme laïcisme, semblable à la laïcité (Zuber 2014) :

Le laïcisme suppose sans aucun doute que l'Église et l'État soient séparés, mais selon une perspective conflictuelle le laïcisme se fait idéologie et épouse souvent la forme même du dogmatisme religieux. On retrouve aujourd'hui au sein de mouvements militants visant à l'effacement de tout signe religieux de l'espace public (M. Milot 2008 p.11).

Un des grands enjeux concernant la laïcité est avant tout lié à sa définition et son appropriation par plusieurs acteurs sociaux. La laïcité entrecroise plusieurs domaines sociaux, ainsi on la perçoit comme un principe juridique tantôt comme idéologie, imposant des valeurs communes à des

citoyens, créant la confusion autour de ce concept. Initialement, la laïcité fut déterminée afin de faire respecter la neutralité de l'État et l'autonomie des institutions religieuses, toutefois le concept de laïcité a évolué à travers les politiques, devenant de plus en plus radicales dans la manière de gérer les différences religieuses en société (Bonneau 2017). Les gouvernements n'ont alors aucune limite à vouloir imposer le concept de laïcité. Conséquemment, elle tend à se glisser chez les individus et les entreprises privées, bien que les revendications de la laïcité se limitent aux institutions étatiques principalement aux institutions gouvernementales et juridiques, ainsi que municipales (Bonneau 2017). Cela crée une confusion dans la manière d'utiliser la laïcité qui essentiellement présente pour assurer la liberté de conscience et de religion, afin d'assurer que chaque culte puisse être librement pratiqué, sans être discriminé. La neutralité assure alors cette liberté en séparant l'État et les institutions religieuses (Bonneau 2017).

Les politiques présentes en France et au Québec concernant la laïcité ne sont plus au service de la religion, mais plutôt présente pour les restreindre. Les lois abrogées telles que la Loi 21 au Québec s'éloigne de l'objectif premier de la laïcité. Nous verrons comment dans le chapitre 6, le gouvernement de la Coalition Avenir Québec (CAQ) s'est approprié le concept de laïcité.

La notion de sécularisation juxtapose celle de la laïcité, créant parfois une confusion dans l'interprétation de ces notions. Tout d'abord, la sécularisation est associée à l'affaiblissement social et culturel des dogmes religieux en société (Zuber 2017), au Québec, le processus de sécularisation a pris naissance au cours de la Révolution tranquille (Koussens 2009). Les normes sociales et morales ne sont plus soustraites aux valeurs religieuses dominantes (M. Milot 2008; Maclure et Taylor 2010). Cette révolution sociale est majoritairement silencieuse, sans conflit. Ainsi, si la religion est acceptée socialement et légitime, celle-ci continue d'être le socle des valeurs sociales. Au contraire, les individus qui adhèrent de moins en moins aux dogmes religieux, de sorte que la religion tend à perdre son importance en société (M. Milot 2008). Les individus choisissent certaines pratiques qu'ils désirent préserver, et deviendront autonomes face à la morale religieuse. Le port des signes religieux sera alors associé à la *désécularisation*, notamment le port du voile par les femmes musulmanes (Benhadjoudja 2017). Pourtant, l'appartenance religieuse ostentatoire ne renverse pas le processus social de la sécularisation, au contraire il est l'expression de la liberté de conscience. Le port du voile, par exemple pour certaines femmes, ne représente pas la soumission

à chaque précepte de l’Islam. Elles le portent parce qu’elles se rattachent à des convictions qu’elles trouvent importantes (M. Milot 2008).

Neutralité religieuse ou laïcité

La polysémie du terme laïcité par plusieurs acteurs et domaines sociaux demeure problématique dans l’objectif de définir le terme officiellement, conduisant à chacun à définir et créer son idéal de la laïcité. Pourtant sans avoir défini juridiquement la laïcité, le Québec et le Canada, c’était muni, au cours des dernières années des balises juridiques basées sur la liberté de conscience, l’égalité et la neutralité (Koussens et Lavoie 2018). Conséquemment, la laïcité dite silencieuse se manifeste à travers les jurisprudences qui deviennent essentielles pour la gestion des différences culturelles,

Elles apparaissent en quelque sorte subordonnées à des droits reconnus comme fondamentaux, la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement en ce domaine. Peu à peu, notamment dans les jugements rendus à partir du milieu du XXe siècle, la tolérance et la diversité religieuse et culturelle sont reconnues comme des valeurs démocratiques qui renforcent l'exigence de la neutralité étatique (M. Milot 2005 p.19).

Les jugements établis sont orientés vers une égalité et une neutralité envers toutes les religions. L’État ne peut porter un jugement ou une loi en faveur d’une religion, puisqu’il créerait une discrimination entre elles. On retrouve ainsi une forme de laïcité non officiellement reconnue, mais véhiculée par l’ensemble du magistrat canadien (M. Milot 2005). Delà, le multiculturalisme prend forme dans le domaine juridique, où la diversité, la tolérance et l’égalité sont promues, mais critiquées par les Québécois, demandant l’encadrement des demandes religieuses par des lois prônant la laïcité.

Au Canada, la Cour suprême entrevoit la laïcité et la neutralité religieuse comme synonyme, conséquemment, on observe dans les jugements des différentes instances juridiques une disparité dans la manière de concevoir les libertés religieuses. La Cour suprême du Canada aura tendance à énoncer des verdicts en faveur de la liberté de conscience, contrairement à la Cour d’appel du Québec qui favorise un État sans représentation religieuse. Conséquemment, il y a des oppositions dans les jurisprudences entre les deux instances juridiques, dans la manière de concevoir la laïcité. Il serait plutôt favorable d’utiliser un terme similaire, soit la neutralité, afin d’avoir une concordance entre les deux (Amiriaux et Gaudreault-Desbiens 2016).

À la vue de ces constatations, on observe d'énormes biais dans la manière de gérer politiquement les différences culturelles à l'aide de la laïcité. Des chercheurs tels que Solange Lefebvre, Valérie Amiraux et Deirdre Meintel remettent en question la pertinence du concept de la laïcité et suggèrent la neutralité religieuse au sein des institutions. Elle permettrait une meilleure égalité entre les religions et un courant uniforme dans la manière d'interpréter et de résoudre les conflits interculturels (Howe 2019).

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons abordé trois concepts nécessaires afin de comprendre les choix politiques qui entourent le contexte et la mise en place de la Loi 21. D'entrée de jeu, la polysémie des termes pose un problème dans l'interprétation des concepts en société, permettant à quiconque de se l'approprier et de l'interpréter à sa guise. Ainsi, on se retrouve devant plusieurs modèles de multiculturalisme, d'interculturalisme et de laïcité. Nous observons cependant un lien entre les concepts, celui de l'identité culturelle qui devient un élément central dans l'acceptation sociale de la mise en application des politiques de gestion des différences culturelles et religieuses.

Nous aborderons dans le prochain chapitre la manière dont l'interculturalisme deviendra le modèle de gestion des diversités religieuses non officiellement reconnu, mais dont les politiques s'en inspireront comme lignes directrices. Au Québec, l'interculturalisme, davantage accepté, devient alors une réponse sociale et politique face au multiculturalisme canadien qui pour certains ne favorise pas l'épanouissement de la culture québécoise; au contraire, elle nuit à son maintien. L'interculturalisme et le multiculturalisme guideront également la manière dont les principes de la laïcité seront interprétés et juridiquement renforcés devant la diversité culturelle. Ainsi, le modèle de gestion sera déterminé par des politiques d'intégration et de tolérance envers la diversité religieuse au sein de la société.

Chapitre 3 – La crise des accommodements raisonnables

Introduction

En mars 2006, le Québec se retrouve en pleine crise d’accommodements raisonnables. Les décisions juridiques successives de la Cour suprême du Canada en faveur des revendications religieuses attribuables au multiculturalisme canadien sont fortement critiquées par une partie de la population et les partis politiques québécois (Labelle et Icart 2007). L’affaire Multani vs La Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys (CSMB) est à l’origine du soulèvement populaire à l’endroit des accommodements raisonnables liés aux différences religieuses. Ce chapitre a pour objectif de rétablir les circonstances ayant causé et menées à la mise sur pied de la CCPARDC, ainsi que les conséquences et les changements sociaux liés à cette commission.

Tout d’abord nous présenterons certains cas d’accommodements raisonnables liés aux différences religieuses qui ont marqué l’imaginaire collectif et qui ont été les prémisses d’une vague de mécontentement au sein de la majorité sociale québécoise, amplifiée dans les médias. La Commission Bouchard-Taylor a été créée afin de mettre en lumière les problématiques liées aux accommodements. Nous verrons en détail les processus et les résultats, ainsi que les recommandations qui ont découlé de cette commission. Nous examinerons les divers projets de loi qui ont suivi les recommandations dans l’optique de clore les débats sur la crise des accommodements raisonnables.

Les demandes déraisonnables

En 2001, un jeune garçon sikh revendique le port du kirpan à l’école, pour motifs religieux, mais sa demande lui est refusée par l’administration de l’établissement scolaire qui considère que cet objet risque de mettre en danger la sécurité des autres étudiants et du corps professoral (Ellis, Hird, et McKay-Panos 2005). Malgré une entente à l’amiable entre la CSMB et la famille Multani, le conseil d’administration de l’établissement scolaire conteste cet accord et maintient l’interdiction du port du kirpan. Face à ce refus, le père de famille dépose une requête à la Cour supérieure du Québec, laquelle consent, sous certaines conditions, au port du kirpan (Berkes 2015). Néanmoins, à la suite de cette décision qui est portée en appel, celle-ci a été infirmée par la Cour d’appel québécoise, le juge évoquant l’article 1 de la Charte des Droits et Libertés canadienne qui « [...] garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le

cadre d'une société libre et démocratique» (Canada 1982), ainsi que l'article 9.1 de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne qui stipule que « *les libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec*¹» (Québec 1982), concluant l'interdiction du port du kirpan dans l'établissement scolaire, afin d'assurer la sécurité des membres de l'école (Berkes 2015).

Devant ce revers, M. Multani se retourne vers la Cour suprême du Canada qui lui donne raison en avril 2006. Le juge, cette fois, évoque le droit à la liberté de religion, qui prône sur l'article 1 de la Charte des droits et libertés canadiennes. Il rajoute au jugement que le port du kirpan n'a jamais représenté un danger, d'ailleurs aucun incident dans le passé en lien avec un kirpan n'avait fait lieu de violence (Ellis, Hird, et McKay-Panos 2005). Cette décision irrévocable de la plus haute instance est mal accueillie au sein de la population québécoise. En réponse à ce jugement, *La Presse* publie un recueil d'opinions intitulé « *du Kirpan...à la Charia* », où des spécialistes, des journalistes et des citoyens sont invités à répondre à la question « *jusqu'où* », témoignant l'irritabilité des Québécois face aux accommodements raisonnables liés aux différences religieuses (Karmis 2007).

À la suite de ce jugement, les médias québécois se lancent à la « *chasse* » aux accommodements raisonnables. Plusieurs événements sont médiatisés, ce qui alimente le débat public, exacerbant la tolérance face aux accommodements raisonnables. Cette crise est alimentée de nouveau à l'automne 2006, à la suite de l'installation de quatre vitres givrées au YMCA du Parc à Montréal donnant vu sur l'un des établissements appartenant à la communauté juive hassidique. Dans un mémoire publié en 2007 par le YMCA du Grand Montréal (Saurio et Vaillancourt 2007), à l'intention de la CCPARDC, explique son choix de l'installation de quatre vitres givrées. Le centre communautaire YMCA, par souci de maintenir au sein de la communauté de bonnes relations conviviales et de promouvoir l'intégration de tous, avait installé en 1995 des stores aux fenêtres à la demande de la communauté juive hassidique. Or, en 2006, la désuétude de ces stores et en l'absence de leur utilisation, la communauté juive hassidique réitère son désir de maintenir une plus grande intimité donnant vue sur la ruelle et l'établissement juif, ainsi que certains usagers du YMCA. Les gestionnaires souhaitent trouver une solution plus durable et conviviale, soit

¹ La nouvelle version de l'article 9.1 de 2019, fait l'ajoute du terme laïcité de l'État : « Les droits et libertés de la personne s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de la laïcité de l'État, de l'importance accordée à la protection du français, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec » (Québec 2019a)

l'installation permanente de vitres givrées, offrant à la fois plus de luminosité et d'intimité. Satisfait par l'entente entre les deux partis, la communauté juive offre de payer le remplacement des fenêtres (Saurio et Vaillancourt 2007). Toutefois, cette décision est remise en question par une cliente du YMCA, à la suite d'une pétition demandant le retrait des vitres givrées. Elle insiste sur le fait que cette pétition ne vise en aucun cas la communauté juive, mais bien l'égalité envers les femmes. Elle souligne que l'installation de ces vitres givrée projette un message où le corps de la femme est sexualisé et devrait être caché, brimant l'égalité des femmes en société (Boileau 2006). Cette pétition est signalée aux médias et prend une tout autre ampleur. Les médias qualifient cet incident d'une « affaire » publique comme le souligne *La Presse* le 7 novembre 2006, ce qui enflamme de nouveau l'opinion publique sur l'accommodement raisonnable (Potvin 2008). Les médias accusent et dépeignent la communauté juive hassidique, en diffusant une opinion négative, parfois même erronée de la situation, déformant les faits réels. L'importance médiatique accordée à cette décision liée aux vitres givrées mène les gestionnaires du YMCA à sonder à nouveau les usagers de la salle de sport pour finalement prendre la décision en 2007 d'installer des vitres claires dotées de stores lesquels pourront être utilisés à la discrétion des utilisateurs (Potvin 2008). Cet événement provoque une recrudescence du mécontentement de nombreux Québécois de la majorité sociale en lien aux accommodements raisonnables. Les journalistes soulignent que ce genre d'évènement discrédite les accommodements raisonnables, suggérant que les minorités religieuses exagèrent leurs requêtes concernant les accommodements religieux qu'ils qualifient d'absurdes. Ils exigent à la fois « qu'on », en parlant de la majorité sociale québécoise, établissent des limites, puisque « nous » n'avons pas à céder à chacune de leurs demandes, et qu'il ne faut pas non plus revenir à d'anciennes mentalités (Potvin 2008). Les discours médiatiques haineux envers les accommodements raisonnables alimentent conséquemment la crise envers la gestion des différences culturelles entourant les pratiques religieuses. Une fois de plus, une partie de la population québécoise exprime sa consternation face aux décisions prises en faveur d'une minorité religieuse.

Néanmoins, ce deuxième cas s'avère particulièrement intéressant puisqu'il démontre à la fois une mauvaise compréhension des accommodements raisonnables et l'importance des médias dans les messages véhiculés à la population. En effet, l'affaire des fenêtres givrées au YMCA du Parc à Montréal n'est pas un cas d'accommodement raisonnable, puisqu'il ne s'agit pas d'une atteinte à l'égalité (Bernatchez 2007). Nous sommes devant un accord entre deux parties d'un même

voisinage ayant pour but de maintenir une relation cordiale, comme le souhaitent les gestionnaires du YMCA du Parc. De 2006 à 2008, environ 75% des cas médiatisés représentent des ententes à l'amiable, obligeant autant les citoyens que les partis politiques à prendre position dans une crise alimentée sans cesse par les médias (Potvin 2014). Cette pratique journalistique sensationnaliste a pour effet de distordre les faits réels des événements et de les qualifier d'accommodements raisonnables sans pour autant en être un. Les auteurs de la CCPARDC, Gérard Bouchard et Charles Taylor ont d'ailleurs rétabli les faits en ordre chronologique des sagas médiatisées afin de divulguer la vraie version des faits. Sur les 21 cas répertoriés en commission, 15 ont été rapportés injustement par les médias causant préjudices envers les minorités religieuses et immigrantes, particulièrement les musulmans et les juifs (J.-R. Milot et Venditti 2014).

La désinformation médiatique provoque un mécontentement d'une partie de la population québécoise en matière d'accommodement raisonnable. Les médias surutilisent le terme dans des situations du bien-vivre collectif ce qui crée une aversion à tout ce qui est lié aux accommodements et diversités religieuses de la part de la population (J.-R. Milot et Venditti 2014). Les cas les plus banals tels qu'une entente commerciale entre une cabane à sucre et un groupe musulman qui demande exceptionnellement un menu sans porc pour leur groupe devient soudainement une affaire publique. La répétition médiatisée d'ajustements culturels oblige le Québec à remettre en question sa gestion des différences culturelles et de l'immigration, en plus de créer un malaise social face aux accommodements religieux. En effet, ce sont majoritairement les demandes qui sont reliées à la diversité religieuse telle que les pratiques religieuses et les lieux de cultes qui préoccupent la majorité sociale québécoise, plutôt que la diversité culturelle liée à l'origine ethnique, la langue, les traditions et les coutumes.

L'effet médiatique

Selon les auteurs Thierry Giasson, Colette Brin et Marie-Michele Sauvageau (2007), ce malaise fut créé par les réactions médiatiques répétées communément appelées *media-hype* qui influe de manière significative le discours de la population et le pouvoir de modeler la pensée populaire de manière à créer une crise sociale inexistante :

Il naît d'un événement clé qui reçoit une attention médiatique anormalement élevée, qu'il s'agisse d'un incident mineur ou d'une manifestation extraordinaire. Une seule règle prévaut : tous les médias en traitent. Cette situation déclenche ainsi une vaste vague de couverture médiatique. À partir de cet événement clé, un thème central, un

cadrage de la problématique est implicitement défini (Giasson, Brin, et Sauvageau 2010 p.382).

L'attention élevée à certains événements spécifiques crée une altération de la réalité, causant chez la population québécoise une fausse perception de l'utilisation des accommodements raisonnables par les minorités religieuses. Les médias accentuent une crise qui n'en était pas une, biaisant la réelle sensibilité liée aux différences religieuses (Giasson, Brin, et Sauvageau 2010). Ce type d'évènement médiatique a également pour effet de conditionner l'opinion publique négative sur la gestion des différences religieuses, culturelles et de l'immigration. Conséquemment, la population conteste les décisions en faveur des accommodements raisonnables, puisqu'une partie de la population québécoise perçoit ces accords comme

des privilèges et des traitements particuliers à un nombre croissant d'individus et de groupes sur la base de leur appartenance religieuse ou ethnique. Une tendance interprétée comme une menace à l'identité, aux valeurs et aux principes de la majorité francophone québécoise (Giasson, Brin, et Sauvageau 2010 p.385).

L'accommodement raisonnable devient alors déraisonnable par l'ensemble de la population, créant ainsi une intolérance face à toutes demandes associées à la différence culturelle, particulièrement lorsqu'il s'agit de la religion musulmane et juive.

À travers la désinformation médiatique et le mécontentement face à la gestion des différences culturelles et religieuses, la notion même d'accommodement raisonnable s'est peu à peu perdue, oubliant l'objectif même de sa fonction. Découlant de la Charte des droits et libertés de la personne, elle stipule que chacun a le droit à l'égalité, ainsi, dans l'article 10, il est inscrit que

toute personne a le droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap (Québec 2019a p.4).

L'accommodement raisonnable fait donc appel à l'esprit éthique de la personne en autorité, d'en évaluer la situation jugée discriminatoire par un individu et dont le devoir est de rétablir l'égalité s'il est jugé raisonnable. Contrairement à l'opinion populaire, l'accommodement raisonnable n'est pas un outil juridique pour la gestion des conflits de valeurs et de droits liée à l'interculturel, mais bien un moyen indispensable pour garantir l'égalité et interdire la discrimination (Bosset 2007b),

lorsqu'un droit fondamental est mis en péril (Rimok 2010). Les accommodements raisonnables ne sont pas exclusifs aux systèmes juridiques, puisque chaque situation peut être réglée avec une entente entre les deux parties, tant qu'elle demeure raisonnable et ne présente aucun excès. La demande doit prendre en considération «[...] la limite des ressources [...], le bon fonctionnement de l'organisation [...] et l'atteinte aux droits des autres » (Rimok 2010 p.225). Bien que les accommodements raisonnables soient une obligation conditionnelle relative à tous les domaines publics et sociaux, il est depuis 2006 associé aux différences culturelles, particulièrement les demandes en matière religieuse, causant comme le soulignent les médias une *crise* des accommodements raisonnables (Le Moing 2016).

Réactions politiques

Comme mentionné précédemment, les partis politiques sont également sollicités dans cette crise et forcés de prendre position dans le débat. En 2006, L'Action démocratique du Québec (ADQ) dirigée par Mario Dumont profite du mécontentement d'une partie de la population québécoise pour relancer la question de la gestion des différences culturelles et religieuses, et fait de l'identité québécoise le fond de bataille de sa campagne électorale (Labelle et Icart 2007). L'ADQ utilise les accommodements raisonnables pour soulever le problème de l'immigration et la possible perte de l'identité québécoise si rien n'est fait pour les arrêter (Larouche 2007). Contrairement aux autres partis politiques qui ne souhaitent pas statuer sur les accommodements raisonnables, l'ADQ se déclare comme étant le protecteur des valeurs québécoises (Labelle et Icart 2007). Cette déclaration est interprétée comme une mise en garde pour l'identité québécoise menacée par les demandes d'accommodements raisonnables par les minorités religieuses et immigrantes (Larouche 2007). En 2007, une tension commence à devenir palpable chez le gouvernement libéral en place qui jusqu'à présent n'avait pas réagi (Boily 2012), et il déclare publiquement que « *le débat a pris une allure inquiétante. Il faut en prendre note et l'encadrer* » (T. Chouinard 2007 p.A2) laissant sous-entendre que cette crise devenait en quelque sorte incontrôlable aux yeux de la population, même si pour autant elle ne représente aucun danger pour l'ordre social (Boily 2012). Cette *crise*, comme la décrivent la plupart des médias, est en réalité, comme le mentionne Frédéric Boily (2012), qu'un faux débat sur les accommodements raisonnables qui cache une crise liée à l'identité québécoise.

Afin de répondre aux inquiétudes montantes de la population, le premier ministre, Jean Charest, décide de créer une commission pour mieux encadrer le débat public entourant les accommodements raisonnables. Néanmoins, elle est perçue comme une stratégie politique, face à la menace populiste du discours de peur de Mario Dumont, plutôt que de dissiper le malaise social qui pèse sur la population québécoise.

La Commission Bouchard-Taylor

Le 8 février 2007, le gouvernement Jean Charest, sous la pression montante, fait l'annonce d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles, deux semaines avant le déclenchement des élections provinciales (Lefebvre et al. 2018). Ce geste sera qualifié par plusieurs analystes d'intervention politique plutôt que sociale, afin de calmer les tensions.

Le choix des deux coprésidents est d'autant plus important pour Jean Charest qui souhaite qu'ils soient bien accueillis par le public. Ce fut le cas en choisissant deux des plus grands intellectuels ayant marqué les trente dernières années, soit l'historien Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor (Boily 2012), dont la commission sera marquée par leur nom (Commission Bouchard-Taylor). Le gouvernement demande aux co-présidents de présenter dans leur rapport des recommandations qui s'inséreront aux valeurs québécoises, telles que le pluralisme, la démocratie et l'égalité (Adelman et Anctil 2014).

Frédéric Boily (2012) conteste entre autres le choix de ces deux coprésidents qui s'avère inusité, étant donné la nature du débat qui s'apparie au domaine juridique, ainsi que le manque d'experts juridiques au sein des membres du comité-conseil. Effectivement, sur les quinze membres du comité-conseil de la CCPARDC, dont la présence a pour objectif de commenter, valider et fournir des avis, seulement 3 membres, soit Pierre Bosset, Roderick Macdonald et José Woerhling sont des spécialistes du droit, tandis que les autres membres sont issus des sciences sociales (Bouchard et Taylor 2008). Conséquemment, la Commission s'oriente vers la dimension de l'identité québécoise et du vivre-ensemble, qui fut pour certains, la brèche d'un nouveau débat sociale sur l'avenir du Québec, omettant l'aspect juridique, la dimension principale concernant les accommodements raisonnables liés aux diversités religieuses (Boily 2012).

Le mandat

Le mandat de la Commission portait principalement sur la collecte de données sur les pratiques existantes en lien avec les accommodements religieux au Québec; observer les pratiques ailleurs dans le monde, afin de comprendre le problème des accommodements raisonnables à moyen et long terme; élaborer des sessions de consultations publiques pour donner la parole à tous les citoyens, peu importe leur statut social; formuler des recommandations (Adelman et Anctil 2014). Le budget de 5 millions de dollars qui leur était accordé leur a permis d'effectuer une recherche comportant une variété de techniques de collecte de données (Bouchard et Taylor 2008). Dans ces conditions, la Commission a eu l'opportunité de se déplacer dans quinze régions du Québec, même les plus éloignées ou l'immigration ainsi que les différences culturelles et religieuses n'étaient pas un enjeu substantiel, dans l'objectif de percevoir les opinions publiques sur les accommodements raisonnables (Adelman et Anctil 2014).

Une conclusion partielle des discussions publiques désigne l'idée préconçue de l'accommodement raisonnable d'abord et avant tout, comme un compromis ou une entente, lors d'une situation particulière, qui divise deux parties en matière de différence culturelle ou religieuse (Adelman et Anctil 2014). Dès lors, toutes les circonstances qui opposent la majorité à une minorité culturelle sont catégorisées systématiquement dans les accommodements raisonnables, sans correspondre aux termes et définitions de ces derniers.

La population fut décrite dans le rapport de la Commission comme étant engagée tant dans les 328 audiences publiques organisées que dans les 900 mémoires envoyés aux commissaires. Les audiences ont permis aux citoyens québécois d'exprimer leur opinion autour de thèmes prédéfinis tels que l'interculturalisme, les rapports avec les communautés culturelles, l'immigration, la laïcité et la culture québécoise (Bouchard et Taylor 2008). Cette méthodologie entourant les discussions publiques a permis de cerner l'incompréhension de la population et des médias autour de la notion d'accommodement raisonnable au-delà du simple élément juridique, permettant aux coprésidents d'interpréter les données sous tous les angles (Bouchard et Taylor 2008).

Les origines de la crise des accommodements raisonnables

Le 22 mai 2008, le rapport final est déposé. D'entrée de jeu, les coprésidents déclarent que les accommodements raisonnables ne remettent pas en cause la stabilité des normes sociales québécoises, d'autant plus qu'ils n'observent aucune augmentation du nombre de demandes

d'accommodements raisonnables et de perturbations liées à celles-ci au sein des institutions publiques (Bouchard et Taylor 2008). Les auteurs tentent avant tout de comprendre les causes de la crise en se basant sur les récits et l'émotion ressentie par la population. Ils découvrent que les perceptions et l'identité québécoise sont au centre de cette crise. Les forums de discussions, ainsi que les audiences publiques ont permis d'observer un certain malaise et une inquiétude montante de la population en matière de gérer les différences culturelles et religieuses.

Perception erronée

Les fondements de la crise sociale entourant les accommodements raisonnables seraient avant tout liés à une perception erronée des faits entourant des événements médiatisés au cours des 22 dernières années. L'analyse révèle que 55% des cas médiatisés sont survenus de mars 2006 à juin 2007, soit 44 cas sur 73 (Bouchard et Taylor 2008). Afin de mieux comprendre les événements, la commission a regroupé 21 cas les plus marquants et a démontré que parmi ceux-ci, 15 d'entre eux avaient été faussement rapportés par les médias. La recension des événements et des témoignages démontre que les médias ont manipulé les faits en propageant de la désinformation qui alimentait le mécontentement au sein de la majorité sociale et une hostilité face aux accommodements raisonnables au sein de la majorité sociale. Les coprésidents ont pu constater que l'excès occasionné par les médias a suscité un malaise identitaire chez la population québécoise. Les accommodements raisonnables ciblés en permanence par les médias font ressurgir les craintes d'un possible retour vers le passé et une perte de l'émancipation attribuable à la Révolution tranquille, plus spécifiquement la laïcité et l'égalité homme/femme (Bouchard et Taylor 2008).

Fait intéressant, les demandes d'accommodements raisonnables formulées proviennent majoritairement des protestants et des témoins de Jéhovah (Bosset 2007a).

L'identité québécoise

Les coprésidents estiment que la peur de la perte de l'identité québécoise serait attribuable à la double identité des Québécois : minoritaire au Canada et majoritaire au Québec. D'une manière quelconque, deux minorités distinguent l'une de l'autre demande à y être accommodé. D'une part, les Québécois craignent de perdre leur majorité, de l'autre les nouveaux arrivants projettent une inquiétude face à leur avenir en lien avec leur identité culturelle. Ce malaise identitaire résulte d'une résistance à toute forme de négociation dans le but d'atteindre une harmonisation entre les différences culturelles. Conséquemment, une partie de la population majoritaire associe cette crise

sociale aux immigrants, faussement accusés de ce tort. La majorité québécoise se représente l'Autre comme un danger imminent à l'identité québécois, de peur d'être assiégée (Bouchard et Taylor 2008).

Normes et orientations des gestions des différences culturelles

Des citoyens québécois d'ascendance canadienne-française témoignent alors d'un manque de lignes directrices lors de différends culturels et religieux. Ces citoyens souhaitent plus d'encadrements pour les décisions prises lors d'accommodement. Toutefois, la société québécoise s'est outillée de normes et d'orientation, qui forme la culture publique commune (Bouchard et Taylor 2008). Ces normes qui sont les lignes directrices pour les résolutions d'accommodement sont basées entre autres sur trois principes d'intégration, soit la voie citoyenne, la laïcité ouverte et l'interculturalisme.

La voie citoyenne

Les coprésidents constatent un faible taux aux recours judiciaires pour les différends culturels. La voie de l'ajustement concerté est notamment davantage utilisée par les citoyens, lorsqu'il y a conflit d'intérêts. Il s'agit de trouver une solution, sans recours judiciaire, afin de trouver un compromis qui satisfait chacune des parties. Il est notamment moins formel et évite les citoyens à s'engager dans un long processus judiciaire, complexe et strictement codifié par des normes. Il s'agit d'une forme d'intégration permettant aux citoyens d'apprendre à gérer eux-mêmes leurs différends, il fait appel à la négociation, la réciprocité et l'échange. Cette voie citoyenne est vue par certains, comme un début sans fin d'ajustements et d'abus de demandes. Néanmoins, le rapport affirme le contraire : les organismes publics qui évaluent des demandes, se sont inspirées des normes juridiques afin d'encadrer les ajustements qui leur étaient formulés afin de rendre une décision juste et équitable, sans pour autant tomber dans les contraintes excessives jugées déraisonnables, évitant ainsi les tribunaux. Les balises de ces organismes sont basées également sur les coûts, la sécurité, le maintien du bon fonctionnement de l'organisme, ainsi que les droits des individus (Bouchard et Taylor 2008).

Laïcité ouverte

Le rapport de la Commission affirme que la laïcité est un principe dont toutes les démocraties libérales, y compris le Québec, s'engagent à respecter, mais qui peut différer d'un endroit à l'autre.

Tout régime de laïcité institue une forme d'équilibre entre les quatre principes suivants: 1. l'égalité morale des personnes; 2. la liberté de conscience et de religion; 3. la séparation de l'Église et de l'État; et 4. la neutralité de l'État à l'égard des religions et des convictions profondes séculières (Bouchard et Taylor 2008 p.20).

Ainsi, chaque pays décide la manière dont ces axes s'intègrent en société. Certains sont plus stricts comme la France et d'autres, plus ouverts, comme le Québec. Cette distinction joue sur l'intégration et la tolérance des différences culturelles et religieuses en société (Bouchard et Taylor 2008).

L'interculturalisme

Les coprésidents proposent l'interculturalisme comme le modèle de gestion d'intégration. Chaque société choisit la manière d'encadrer les différences culturelles et l'interculturalisme, serait idéale afin de maintenir le développement et la survie de la culture québécoise. Ils proposent ainsi de le définir comme politique officielle d'intégration et de gestion de différence culturelle. L'interculturalisme assurerait la protection des valeurs québécoises, tout en laissant place aux accommodements raisonnables lorsqu'il y aurait la demande.

L'interculturalisme s'efforce de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Il assure ainsi une sécurité aux Québécois d'origine canadienne-française comme aux minorités ethnoculturelles, tout en protégeant les droits de tous suivant la tradition libérale (Bouchard et Taylor 2008 p.20)

Cette politique d'intégration permettrait à la population québécoise de s'émanciper du multiculturalisme canadien et d'assurer une cohésion sociale. L'interculturalisme permettrait une intégration des immigrants, essentiel à la survie de la culture québécoise minoritaire au niveau fédéral (Bouchard et Taylor 2008).

Les recommandations

À la suite du constat des origines du déclenchement de la crise des accommodements raisonnables, aux différentes manières de les encadrer et de les intégrer à la société québécoise, les coprésidents ont émis des recommandations selon cinq critères directifs (Bouchard et Taylor 2008).

1. Définir les nouvelles politiques entourant le concept de l'interculturalisme et de la laïcité, entre autres par des projets de loi ou des énoncés politiques.

2. Améliorer les programmes d'intégration des nouveaux arrivants, tels que la reconnaissance des acquis; la francisation; la régionalisation de l'immigration; ainsi que la coopération des différents ministères.
3. Encourager la formation des employés de l'État et des services publics aux pratiques interculturelles et à la tolérance envers l'autre.
4. Privilégier la voie citoyenne afin que les citoyens soient des acteurs actifs lors de situation nécessitant un ajustement. Il s'agit de diffuser les savoirs et les outils nécessaires entre autres aux membres du personnel qui sont sujets à prendre ces décisions.
5. Lutter contre la discrimination, les inégalités surtout envers les minorités ethniques et les femmes immigrantes. Ils suggèrent d'améliorer la représentation des minorités dans l'administration publique, de renforcer les droits de la personne, ainsi que d'améliorer les droits sociaux et économiques.

En se basant sur ces axes, les coprésidents ont émis plus de 37 recommandations que l'on peut regrouper selon 7 catégories. Il s'agit de l'apprentissage de la diversité; les pratiques d'harmonisation; l'intégration des immigrants; l'interculturalisme; les inégalités et la discrimination; la laïcité; puis les recherches à mener afin d'améliorer les connaissances et le savoir autour des questions de la différence culturelle. Une septième catégorie sur la langue française est également mentionnée, mais aucune recommandation n'a été émise étant donné qu'elle ne faisait pas partie de leur mandat principal (Bouchard et Taylor 2008).

Les réponses politiques

Les commissions sont avant tout perçues comme des actions politiques pour calmer la pression exercée par la population sur les gouvernements à agir face à une crise sociale. Les recommandations émises n'ont aucun caractère obligatoire, donc sans suivis, souvent relayés aux oubliettes. Néanmoins, la campagne électorale et les demandes incessantes à donner suite aux recommandations incitent le gouvernement Charest à tenir promesse et exécuter les recommandations. Le gouvernement affirme, lors d'un communiqué de presse, que 80% des recommandations ont fait l'état de suivi (F. Rocher 2014). Afin de valider les propos émis, une étude menée par François Roger (2014) vise à établir si les recommandations ont bel et bien été achevées. L'étude démontre que les mesures mises en place sont partielles et répondent à une partie des recommandations. Ainsi, il serait faux de mentionner par le gouvernement que 80% des

recommandations ont été appliqués. L'analyse démontre qu'un tiers aurait réellement été appliqué et démontre également l'orientation des prises des décisions concernant les recommandations. Selon l'auteur de cette étude, la mise en place des recommandations orientée vers la dimension instrumentale ne répond pas à la demande de la population ni des experts qui souhaitent l'amélioration de la dimension de la gestion de la diversité et le vivre-ensemble.

Bien que près de la moitié des recommandations correspondaient à la dimension que nous avons qualifiée d'humaniste, à savoir celle qui renvoie au « vivre-ensemble » [...] et que le quart souhaitait des interventions dans des domaines visant à renforcer les aspects touchant la citoyenneté (27 %), ce sont surtout les recommandations touchant les dimensions instrumentales de la diversité ethnoculturelle et religieuse (marché du travail, reconnaissance des compétences, accès aux réseaux, etc.) qui ont fait l'objet d'une proportion plus importante d'initiatives étatiques (50,1 % [...]). Les actions gouvernementales participant à la dimension humaniste de la gestion de la diversité ont été moins mises en place (41,7 %). Mais, ce qui mérite d'être particulièrement souligné est le fait que la dimension citoyenne est le parent pauvre des initiatives gouvernementales. En effet, seulement 16,7 % des recommandations ont été suivies d'actions. Cette proportion est encore plus faible si nous considérons les recommandations que les commissaires jugeaient prioritaires, seulement 2,5 % d'entre elles ont fait l'objet d'un suivi. Par contre, ce sont les recommandations appartenant à la dimension instrumentale qui ont été davantage mises en œuvre (F. Rocher 2014 p.88).

Cette conclusion représente une lacune dans l'exercice de mise en place des recommandations par les experts de la Commission Bouchard-Taylor (F. Rocher 2014). Les décisions de mettre en place certaines recommandations sont orientées vers des actions dont les retombées sont plutôt économiques que sociales.

Les réponses politiques se sont poursuivies avec la mise en place de projet de loi, afin de répondre à la demande de la population en matière de gestion des différences culturelles et religieuses.

Les projets de loi

Pour concrétiser les recommandations de la CCPARDC, les quatre derniers gouvernements ont tenté à leur manière, selon leur interprétation de la laïcité et de la gestion des différences culturelles, d'abroger des lois qui permettront de protéger davantage la séparation de l'État du système ecclésiastique, afin de garantir au niveau légal la laïcité. Les partis politiques se sont mandatés d'établir des lois, afin de « régler » les litiges autour des différences culturelles. En comparant les quatre projets de loi qui ont été proposés par différents partis politiques, on constate deux lignes directrices de leur fondement : l'égalité homme/femme et l'identité québécoise. La chronologie des

projets de loi sera présentée afin de tracer le portrait des politiques gouvernementales ayant mené à la Loi 21.

Projet de loi 94

Le projet de loi 94 est le premier proposé depuis la CCPARDC. Il s'agit d'une loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'administration gouvernementale et dans certains établissements. Ce projet de loi déposé en 2010 avait comme objectif de réguler le port des signes religieux en particulier le port du voile intégral au sein de la fonction publique, et jusqu'à interdire les femmes vêtues d'un niqab ou d'une burqa à obtenir la demande d'un service de l'État (Radio-Canada 2010a). Ce projet de loi est une réponse tardive du gouvernement Charest à la CCPARDC, et survient après que deux femmes musulmanes portant le niqab se soient fait expulser de leur cours de francisation au cégep de Saint-Laurent par deux fonctionnaires de l'État, bien qu'aucune plainte portée contre elles n'ait fait état de lieux, créant un malaise social. Selon Martine Pelletier et Patrick Snyder,

La femme en niqab au Québec n'est pas nécessairement consciente qu'elle heurte tout le discours qui prône l'égalité homme/femme ni qu'elle remet en question la division de l'Église d'avec l'État. Sur ce dernier point, les Québécois sont fragiles, surtout les baby-boomers, qui voient ressurgir l'intégrisme religieux, pas catholique cette fois, mais musulman (Radio-Canada 2010b).

Pour Luc Fortin, porte-parole du ministère de l'Immigration, cette décision aurait été prise afin de respecter les valeurs québécoises de l'égalité homme/femme (Nicoud 2010). Le projet de loi 94 était perçu comme outils de gestion des différences culturelles en lien avec les ports des signes religieux au sein des institutions. Néanmoins, ce projet de loi qui inspira la Loi 62 sera abandonné, à la suite de nombreuses critiques, entre autres par les partis politiques, les organismes, les experts et les institutions (Journet 2012).

Projet de loi 60 (Charte des valeurs québécoises)

En septembre 2013, le Parti québécois promet à ces citoyens de proposer un projet de loi afin de garantir la laïcité de l'État. Il avait pour mandat de mener un projet de loi afin d'encadrer les demandes d'accommodements, d'établir un ensemble de protocoles pour les employés de l'État afin de représenter et respecter la neutralité, ainsi que de valoriser les valeurs québécoises (Demers et Lavigne 2014). Deux mois plus tard, le ministre Bernard Drainville propose le projet de loi 60, la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité*

entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, mieux connu sous le nom de la Charte des valeurs québécoise. D'entrée de jeu, ce projet de loi fait raviver les débats autour de la laïcité de l'État, entre autres dû à l'interdiction du port des signes religieux ostentatoires tels que le turban, le kirpan, les kippas, le voile intégral, le hijab et la grande croix (Beaman et Smith 2016).

Un des grands constats qui se dégage de ces débats, c'est que la laïcité est tantôt assimilée à une valeur, tantôt à un aménagement politique et juridique. Pour certains citoyens, elle est presque synonyme de neutralité, pour d'autres d'athéisme, pour d'autres encore d'espace social qui prend en compte les diverses formes du croire. D'aucuns préconisent une relégation des religions dans la sphère privée. D'autres cherchent à articuler la participation des religions dans la société civile. D'autres enfin s'inquiètent d'une liberté religieuse qui serait un absolu justifiant toutes pratiques imaginables du moment qu'elle résulte d'une conviction sincère (Demers 2014 p.18).

Ce constat démontre la complexité de la laïcité et une libre interprétation de son usage par quiconque qui se l'approprie, ce qui rend d'autant plus difficile d'émettre des balises autour de ce concept mal défini en société. Ainsi, on demande aux fonctionnaires de faire la démonstration de la laïcité de l'État, en délaissant tous les signes religieux ostentatoires, cependant, nous démontrerons dans le chapitre 4 que cette insistance à vouloir appliquer la laïcité aux individus ne peut faire partie intégrante du concept de la laïcité.

Le ministre Drainville présente le projet de loi 60 en mentionnant l'importance des valeurs québécoises, dont l'égalité homme/femme, la neutralité religieuse et le patrimoine historique commun qui définissent la société. Ainsi, il prononce que le Québec doit définir des règles pour tous, en instaurant la laïcité et promouvant les valeurs québécoises. La laïcité devient alors elle-même une valeur fondamentale de la société québécoise, intrinsèque à son histoire et son évolution. Cette valeur serait menacée par l'immigration entraînant le pluralisme religieux, soutenu par le multiculturalisme canadien (Amiriaux et Koussens 2014). Le projet de loi 60 s'inscrit dans une interprétation de la laïcité comme un moyen de protection identitaire de la société québécoise, qui se sent menacée par l'islamité des immigrants porteuse de la *désécliarisation*, dans une société dont la sécularisation est interprétée comme la normativité (Benhadjoudja 2017). Cette visibilité religieuse, trop visible pour certains, est perçue comme un déséquilibre de la cohésion sociale, et donc doit être protégée par des lois sur la laïcité.

Cette Charte se trouve sur une trajectoire d'une laïcité républicaine, dite stricte, telle que véhiculée par la France. Pourtant, la CCPARDC suggère une laïcité ouverte et tolérante face aux minorités. Ce projet de loi s'inscrit à l'opposé des recommandations, créant de ce fait plusieurs manifestations (Laxer et Korteweg 2016), proclamant que ce projet de loi va contre la liberté de conscience et de religion de la personne de même que de l'égalité entre homme et femme, étant donné que les personnes visées sont majoritairement des femmes travaillant dans les milieux scolaires, les garderies et le service de la santé.

Lori G. Beaman et Lisa Smith (2016) ont analysé les discours lors des audiences publiques en lien avec l'implantation du projet de loi 60. À la suite des audiences publiques sur le projet de loi, les auteurs constatent que la majorité des interventions du public étaient orientées davantage vers la religion musulmane, en raison d'une conception erronée de la signification du voile islamique. Très peu d'interlocuteurs ont mentionné d'autres expressions religieuses, afin de soutenir le projet de loi. Ils observent que les citoyens participant aux audiences publiques ont une idée définie dans la manière dont la religion doit se manifester: « [...] *la religion est perçue comme étant amplement régressive (et répressive) et, si elle doit exister, elle devrait se limiter à ce qui est communément appelé la sphère privée* » (Beaman et Smith 2016 p.484). Conséquemment, la société québécoise s'attend à ce que les croyants exercent leurs pratiques selon les attentes des non-croyants (Amiriaux 2016).

L'arrivée d'un plus grand nombre d'immigrants à confession musulmane au cours des dernières années, change l'image du religieux au Québec et dont plusieurs la perçoivent comme une menace :

La position des femmes dans la société québécoise contemporaine serait donc menacée par l'invasion de minorités religieuses désireuses d'y rétablir des conceptions religieuses conservatrices (Beaman et Smith 2016 p.494).

Par leurs signes religieux, les musulmans affichent leur présence en société, manifestant une crainte pour la stabilité sociale (Amiriaux 2016), il y a donc une perception que « *L'Islam, de par sa nature, ne peut accepter la laïcité, et se doit de la combattre* » (Chérif 2009 p.79). On remarque alors que certains partis politiques utilisent la peur de la perte de l'identité nationale à travers les différences religieuses pour légitimer leurs politiques

[...] that fears over the cultural erosion of the white French Quebecois majority persist in Quebec and have been used by political parties to garner public support for discriminatory proposed legislations. These findings suggest the need to further

explore bias experienced by Muslims in Quebec society and whether the imagined threat of the Muslim 'Other' has resulted in acts of racism and discrimination (Bakali 2015, p. 427)

La majorité sociale et le gouvernement demande alors que les nouveaux arrivants s'adaptent à leur société hôte. La visibilité de la diversité religieuse fait place à de nombreuses perceptions et craintes qui empêchent une meilleure cohabitation entre les minorités et la majorité. Bien que l'identité québécoise soit au centre de ce projet de loi, il meurt au feuilleton, entre autres dû à l'élection perdue du Parti québécois, face aux libéraux de Philippe Couillard qui à leur tour proposera une loi sur la neutralité religieuse.

La Loi 62

Le projet de loi 62, *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*, présenté en 2017, vise à instaurer une neutralité religieuse aux membres du personnel des organismes publics afin de maintenir une égalité envers toute personne. Elle vise également tous les membres des organismes publics, ainsi que les bénéficiaires du service, à demander le service à visage découvert, de même qu'à encadrer les demandes sur les accommodements raisonnables (Québec 2017). Cette loi fut sanctionnée le 18 octobre 2017, mais fut immédiatement contestée en cours judiciaire en raison de l'article 10 qui stipule :

Un membre du personnel d'un organisme doit exercer ses fonctions à visage découvert. De même, une personne qui se présente pour recevoir un service par un membre du personnel d'un organisme visé au présent chapitre doit avoir le visage découvert lors de la prestation du service. (Québec 2017 p.9-10).

En réaction à cette loi jugée discriminatoire pour les femmes musulmanes, l'Association canadienne des libertés civiles et le Conseil national des musulmans Canadiens sont parmi ceux qui demandent à ajourner l'application de cet article, en plus de la contester en Cour supérieure du Québec (Bélair-Cirino 2018). L'article de loi se veut extrêmement contraignant pour les femmes musulmanes portant le voile intégral qui souhaitent bénéficier de tous types de service public, dont les transports en commun, les obligeant à se dévoiler lors de leur déplacement. Cet article met en danger l'identité de la personne en plus de sa liberté de conscience et de religion. À cet égard, le juge Marc-André Blanchard déclare le 29 juin 2018 que l'article 10 bafouillerait les droits des

femmes musulmanes et suspend l'article. Toutefois, les lignes directrices pour encadrer les demandes d'accommodement religieux demeurent applicables (Bélaïr-Cirino 2018).

La Loi 21

La Loi 21 dite *Loi sur la laïcité de l'État* fut adoptée le 16 juin 2019 par le gouvernement Legault modifiant à la fois la Loi 62. Tout aussi controversée que les autres projets de loi voulant réguler le port des signes religieux, elle se distingue des autres lois en déclarant que l'État québécois est laïc (Meunier et Legault-Leclair 2020). La loi stipule que tous les signes religieux sont prohibés pour les fonctionnaires de l'État qui occupent un poste coercitif, dont les policiers, les juges, les gardiens de prison, en plus d'élargir cette restriction aux membres du réseau de l'enseignement public. Elle oblige également à ce que les services publics soient demandés et reçus à visage découvert, si des questions de sécurité ou d'identité sont mises en cause (Meunier et Legault-Leclair 2020). Dès son adoption en chambre parlementaire, cette loi fut contestée en Cour supérieure du Québec, malgré la clause dérogatoire, jugée discriminatoire, brimant la liberté de conscience et de religion, inscrite dans la *Charte des droits et libertés de la personne et la Charte canadienne des droits et libertés* (Lampron 2020). Contrairement aux autres partis politiques, la CAQ prévaut dans la Loi, une clause dérogatoire permettant à l'Assemblée nationale du Québec, l'application d'une loi dérogeant à certains articles de la Charte canadienne et québécoise, pour un temps limité, constituant ainsi un bouclier contre les recours judiciaires, mais qui n'est pas totalement imperméable (Sheppard, Jones, et Reilly 2019).

En dépit d'être une loi provinciale, les débats entourant cette loi ne se limitent pas à la province du Québec. Très médiatisée, celle-ci a des répercussions dans les autres provinces anglophones, scandalisées par l'adoption de la Loi 21, ceux-ci la qualifiant *un-Canadian* (Chevrier 2022), allant à l'encontre des valeurs d'inclusion promue par le multiculturalisme canadien. Certains maires d'autres provinces iront jusqu'à débloquer des fonds pour soutenir les poursuites judiciaires (Chevrier 2022).

En 2021, le juge Marc-André Blanchard de la Cour supérieure du Québec rend un verdict favorable au maintien de la Loi 21, mais invalide certains articles, permettant aux commissions scolaires anglophones leur maintien de leur indépendance en matière de gestion des signes religieux au sein de leurs établissements et aux élus de l'Assemblée nationale du Québec (Diab 2022). Le juge Blanchard émet quelques commentaires, en affirmant que le procès c'est orienté davantage sur le

voile islamique, qui est selon lui est attribuable à l'un des fondements de l'adoption de la Loi 21. L'interprétation de la majorité québécoise sur le voile islamique est rattachée à la soumission de la femme, qui va à l'encontre des valeurs québécoises d'égalité, provoquant un malaise face à ce signe religieux. Néanmoins, il déplore que les autres signes religieux tels que la croix ou la kippa ne soient pas abordés dans les débats publics. Ainsi il conclut que la femme musulmane est fortement affectée par cette nouvelle loi, sans toutefois invalider les articles qui briment la liberté de conscience et droit de la personne (Diab 2022). À la suite de ce jugement, les opposants à la Loi 21 ont déjà porté leur cause à la Cour d'appel du Québec, en espérant invalider les décisions du juge Blanchard.

Conclusion

Le contexte dans lequel les projets de loi ont vu le jour s'avère pertinent pour comprendre les motifs derrière le désir de légiférer dans l'objectif de « régler » la crise des accommodements raisonnables. La nécessité de légiférer sur les différences culturelles prend d'ailleurs forme, à la suite de la crise des accommodements raisonnables, dont la présence médiatique à jouer un rôle important dans la manière de transmettre les faits des événements liés à des demandes d'accommodements. Ils l'abordent de façon négative et systématique jusqu'à donner l'impression que la situation est devenue incontrôlable. Il y a donc un engouement autour de ce phénomène social que sont les accommodements raisonnables présents depuis longtemps afin de garantir l'égalité entre tous les citoyens, mais dont l'utilisation serait désormais disproportionnée par les minorités, jusqu'à irriter la majorité sociale québécoise. Malgré les conclusions de la Commission Bouchard-Taylor, qui ont réfuté l'idée d'une fausse crise et l'existence de demandes excessives d'accommodements raisonnables de la part des minorités. Cette médiatisation a influencé la manière dont les événements liés aux demandes d'accommodements ont été présentés et a contribué à justifier la mise en place de lois. Également, l'analyse de ces projets de loi démontre que l'identité et les valeurs sont aux cœurs de l'élaboration des lois. Les ministres tentent de justifier leurs applications en soulignant l'importance de protéger la culture québécoise des minorités culturelles et religieuses qui sont porteuse d'une menace identitaire. Conséquemment, on constate que ces lois sont articulées autour de perceptions erronées de l'Autre qui marquent beaucoup d'échanges entre la majorité et les minorités.

Chapitre 4 – Être catholique pratiquant au Québec

Introduction

Dans ce chapitre, nous examinerons les données obtenues lors des entretiens avec les participants (N=16) afin de mieux comprendre les pratiquants catholiques au Québec dans un contexte marqué par la *Loi sur la laïcité*. Quatre thèmes principaux émergent de ces entretiens, fournissant des informations importantes sur ce groupe majoritaire au Québec, mais peu étudié. Ces thèmes concernent la perspective catholique sur la manière dont les événements importants se sont déroulés, la place de la religion catholique dans la société québécoise, l'application de la laïcité dans les sphères publiques et privées, ainsi que la tolérance envers la diversité religieuse. Tout d'abord, nous tenterons de comprendre de quelle manière la mémoire collective joue un rôle important dans la compréhension des événements sociaux marquants de la société québécoise. Par la suite, nous examinerons la manière dont les participants perçoivent la religion catholique au sein de la société québécoise marquée par des discours anticléricaux, ouvrant la porte à une forme de tabou social et de discrimination envers les catholiques pratiquants. Enfin, nous analyserons les discours entourant l'acceptation et la tolérance envers les autres religions d'un point de vue catholique.

À des fins de fluidité pour la lecture de l'analyse des résultats, chaque participant se verra attribuer un pseudonyme fictif; un tableau descriptif des données liées aux participants est présenté en annexe.

Les enjeux sociaux d'un point de vue catholique

En appui avec les données récoltées sur la participation citoyenne aux audiences publiques lors de la Commission Bouchard-Taylor ainsi que l'écho médiatique autour des accommodements raisonnables, il est légitime de penser que ces répercussions ont marqué l'imaginaire collectif en matière de gestion des diversités religieuses. Fait à noter, malgré l'importance qu'on accorde à la CCPARDC dans les écrits scientifiques et l'effet médiatique, celle-ci diffère de la perception de nos répondants. Lors des entretiens pour cette étude, une question portait sur leur niveau de connaissance sur la Commission et une seconde sur ses objectifs. Étonnamment, seulement cinq participants (N=5) étaient en mesure de se souvenir de cette Commission. Nous constatons que les participants de cette étude mettent principalement en relation la Commission Bouchard-Taylor avec les événements liés à la crise des accommodements raisonnables, tels que le cas du kirpan ou

les vitres givrées du YMCA. Nous remarquons alors que les événements antérieurs à la Commission sont beaucoup plus vifs et marquants que la Commission elle-même. Les événements négatifs sont amplifiés et inscrits dans la mémoire collective, véhiculant une image erronée des minorités religieuses au Québec, perçues comme abusant du système québécois. La mémoire sociale choisira de conserver des éléments négatifs face aux minorités, qui ultérieurement pourra servir de référence lors de conflit entre la majorité et la minorité.

Yves, 36 ans

« Ce que l'on a voulu encadrer dans cette commission, ma perception de la chose, ce sont plus les communautés islamiques, arabes, les communautés plus radicales, extrémistes qui s'assument [...] par exemple il y a des hommes qui ne veulent pas se faire soigner par des femmes, ou que des femmes soient laissées toute seule dans une pièce avec un médecin...oui il y a la religion, mais il y a la santé aussi. C'est là que la laïcité est importante. Il y avait aussi eu le cas de l'installation des vitres givrées [...] »

Thierry, 64 ans

« Je me souviens des juifs qui voulaient que le YMCA ait des vitres givrées, parce que ça distrayait les étudiants juifs qui étudiaient à l'école en face. Pourquoi ce ne sont pas eux qui installent les vitres dans leur école juive ? Si ça dérangeait les juifs, c'est à eux autres d'installer des vitres givrées. C'est eux qui devraient s'empêcher de regarder dehors, pas le reste du monde. Pour moi, c'est un cas typique d'agacement de la majorité pour les demandes déraisonnables. »

Les entrevues témoignent de la persistance de cette représentation négative des minorités religieuses qui perdure dans les mémoires, marquées par les conflits à caractère religieux. Conséquemment, ils se souviennent de l'Autre comme étant excessif dans ses demandes et peu porté à vouloir intégrer les valeurs identitaires québécoises. Ces souvenirs seront un moyen de raviver la colère et le sentiment identitaire de la collectivité pour appuyer certaines décisions politiques à l'égard de la gestion des différences culturelles et religieuses.

Lorsque nous questionnons les participants sur la pertinence de la mise en place de la Commission, nous observons une pensée mitigée : certains diront qu'elle est nécessaire sans pour autant connaître l'objectif et les résultats de cette enquête publique, d'autres démontrent une perplexité à avoir accordé une dépense des fonds publics dans cette commission.

Isabelle, 65 ans

« Je ne pense pas qu'on avait besoin de cette commission, ça n'a rien donné en fin du compte. Ça couté extrêmement cher pour faire cette commission. Au bout du compte, il n'y a pas eu de résultats concrets [...] Je pense qu'on aurait pu ne pas faire cette commission [...] je pense que ça n'a rien donné. Est-ce qu'on a eu tous les éléments et est-ce qu'on a eu toutes les informations par rapport à toute cette commission ? Ça l'a été bref dans les médias et le rapport était quand même assez élaboré. »

Thierry, 64 ans

« Je pense que ça permet à des gens de parler, en même temps, ça un peu polarisé les idées des gens qui n'avaient pas d'opinion [...] ça forcé les gens à se poser des questions qu'on n'avait pas besoin de se poser et à cause de ça, ça probablement fait en sorte que les gens maintenant, ils sont d'un bord ou de l'autre. »

Une fois la crise sur la menace identitaire estompée et la baisse du traitement médiatique, les citoyens se désintéressent au rapport moins sensationnaliste dont les résultats sont à l'opposé du ressenti de la population.

L'étude de terrain a révélé l'importance de la mémoire collective en relation avec les événements passés. Les entretiens avec les participants ont permis de comprendre comment ces événements ont été vécus d'un point de vue catholique, et ont permis de tirer des constats qui diffèrent parfois des études publiées antérieurement. À la limite de ces résultats, une dissonance est perceptible entre ce qui est écrit dans les recherches scientifiques et les dires des participants de cette étude. Les recherches préliminaires sur la crise des accommodements raisonnables et de la Commission Bouchard-Taylor témoignent de l'importance de ces éléments comme étant les points initiaux de la mise en place des divers projets de loi ayant mené à la Loi 21. La CCPARDC est souvent décrite comme point central de l'évolution sociale du Québec et de l'importance de son apport à la compréhension de la société. Néanmoins, on assiste à un phénomène inverse lorsqu'on discute avec des citoyens en absence de connaissance de cause des résultats de la Commission et dont son importance est minime à leurs yeux.

Cette même problématique y est constatée lorsque l'on aborde la laïcité : plus de la moitié des participants (N=9) ont été en mesure de cibler certains principes de la laïcité. Certains ont mentionné (N=2) la séparation de l'État québécois et des institutions religieuses, d'autres (N=4) l'égalité entre les religions, puis certains la neutralité des institutions publiques (N=3). Les autres participants (N=7) n'étaient pas en mesure d'expliquer la définition ni d'expliquer ce qu'elle

représente réellement en société. Il ne reste pas moins qu'aucun n'a été réellement capable d'identifier tous les principes qui forment le concept de la laïcité. Le manque de précisions autour de ce concept des gestions des différences religieuses aura une incidence sur l'utilisation de la laïcité par les membres de la société.

Les recherches les abordent comme étant des enjeux sociaux importants et imprégnés dans la collectivité, cependant nous constatons une lacune dans la compréhension des concepts et des bouleversements sociaux qui marquent la société. En somme, comment peut-on défendre une laïcité ouverte, quand les citoyens, acteurs principaux du Québec, sont incapables de définir et comprendre l'impact de certains concepts qui guident la société ? Il est préoccupant pour la société de légiférer sur un concept lorsque les citoyens ne sont pas informés adéquatement, et dont les informations publiques transmises à la population sont parfois erronées ou incomplètes. Ces incompréhensions se reflètent principalement dans les attentes sociales de la population en ce qui concerne le rôle de la laïcité dans la société. Nous verrons dans le chapitre 6 les éléments qui justifient, entre autres, l'adoption d'une loi sur la laïcité, dont certains principes sont parfois négligés, par un écart de compréhension des gouvernements, de même que les citoyens.

La religion catholique vue par des catholiques pratiquants

La Révolution tranquille aura sans aucun doute marqué l'imaginaire collectif des Québécois en particulier celui de la génération des baby-boomers qui rejette toute influence de la religion et projette une certaine haine envers cette institution qui aura été définie comme la cause des malheurs du passé québécois (P.-É. Roy 2001). Cette génération perçoit la religion catholique contrôlante puisque son hégémonie se trouvait particulièrement dans les domaines sociaux, elle contrôlait les coutumes, les traditions, les valeurs.

L'Église était omniprésente, tatillonne, elle contrôlait les consciences, elle était intolérante, étroite d'esprit. Elle interdisait la danse dans les paroisses, elle imposait un index sévère, elle se méfiait de la nouveauté, elle s'était approprié le champ de l'éducation et des soins de santé. Le clergé, les communautés religieuses faisaient peser sur la province une atmosphère religieuse étouffante qui paralysait le déploiement de la culture et de la liberté. (P.-É. Roy 2001 p.22)

Les baby-boomers décrivent cette régulation de pensée comme une soumission au clergé induit par leur position d'autorité et trouveront dans la Révolution tranquille le moyen de désabuser l'usurpation de l'autorité ecclésiastique (Meunier 2016).

L'étude de terrain entrepris auprès des catholiques pratiquants vient confirmer l'impact que constitue la mémoire collective influencée par les discours de la génération des baby-boomers lorsque l'on aborde la perception de la religion catholique en société. Lors des entrevues avec les participants, tous (N=15), à l'exception d'une participante ont mentionné le côté strict, répressif et contrôlant de la religion catholique de l'époque ayant marqué la relation de façon négative de la société québécoise actuelle avec le clergé.

Isabelle, 65 ans :

« Dans ce temps-là, l'Église c'est elle qui avait le contrôle. Lorsqu'il y avait des femmes qui avaient moins d'enfants, les prêtres allaient les voir et disaient : il faut que tu fasses des enfants, sinon tu es excommuniée. Il y a beaucoup de gens qui ont été brimés dans leur foi en étant plus jeunes, alors quand ils ont été plus âgés ils ne veulent plus rien savoir, parce que ce qu'ils ont vécu c'était trop contrôlant. Alors, ils ont dit à leurs enfants, nous autres, on ne va plus à la messe, parce que l'on veut plus croire, parce qu'on a été blessé, étant plus jeune par la foi. »

Un élément intéressant issu de cet extrait d'entrevue met en évidence l'importance persistante de la mémoire collective dans la transmission des faits et des événements passés, la participante âgée de seulement 65 ans née dans les années 1958 était trop jeune pour avoir vécu la Révolution tranquille et l'époque de la Grande Noirceur. Une mauvaise conception de la religion catholique est alors transmise par la génération des baby-boomers, eux-mêmes trop jeunes pour avoir vécu ces maux, comme étant très stricte, totalitaire et conformiste. On observe alors une transmission de ces maux de génération en génération, sans pour autant qu'elles aient vécu ces événements en question. Selon eux, la population aveuglée par hégémonie cléricale sur le peuple suit à la lettre toutes les instructions des prêtres qui exerçaient un contrôle sur la vie privée des gens (P.-É. Roy 2001). La Révolution tranquille permet alors aux baby-boomers de s'appropriier les changements sociaux du Québec et d'être les acteurs de ces changements. Ils veulent, d'une certaine manière, rompre avec le passé et forger l'avenir du Québec (Meunier 2016).

Ces instances vont alors marquer l'imaginaire collectif de la population à l'endroit du rôle de l'Église durant la période de la Grande Noirceur, surtout chez celui des baby-boomers qui rejettent catégoriquement la religion et qui s'approprient la Révolution tranquille comme le libérateur de la société québécoise et de la modernité. Cette perception véhiculée va d'ailleurs avoir un impact chez les catholiques pratiquants qui désirent exprimer leur foi et leur religion avec les autres, dont

la génération des baby-boomers. Étant donné que l'image de la religion s'est formée autour d'un rejet catégorique de la religion catholique, certains auront tendance à ne pas s'exprimer publiquement.

Danielle, 33 ans

« Il y a des générations qui ont vécu d'autres époques, que nous, on n'a pas vécu, que ma génération n'a pas vécu ... c'est sûr qu'en étant dans une communauté religieuse, on a l'occasion de partager avec beaucoup de gens, de toute sorte d'horizons, alors on se rend compte qu'il y a de gros stéréotypes qui disent par exemple que les baby-boomers ont tout mis à l'eau, et qu'ils ont vraiment claqué la porte, et qu'ils ont jeté le bébé avec l'eau du bain. Il y en a sûrement qui ont fait ça, maintenant quand on parle personnellement avec les gens on se rend compte qu'il y en a qui sont tristes que ça soit évincé de la vie comme ça publiquement, dans le sens qu'on en voit presque plus. Il y en a qui ont vécu de très belles expériences aussi et qui souhaite continuer de partager leurs expériences, et qu'ils trouvent ça très difficile. »

Les participants interrogés, soit plus de la moitié d'entre eux (N=9), sont d'avis que la religion catholique a été rapidement mise de côté, sans se poser de question, rejetant tous le passé qui lui est attribuable. Les entretiens témoignent du fait que les participants perçoivent les valeurs catholiques comme étant essentiels à la société, pour certains d'entre eux, les valeurs catholiques sont considérées comme les fondements de la société québécoise, elles devraient donc être préservées et transmises.

Les discours anticléricaux

Les participants font la remarque que la société mise énormément sur les discours négatifs, mais très peu sur les apports de la religion tant au niveau personnel qu'au niveau social et sont presque relégués aux oubliettes par manque de reconnaissance d'une institution autrefois coercitive.

La Révolution tranquille a altéré cette vision qui fait du passé et de l'identité nationale catholique, une honte, une histoire à oublier. La mémoire collective projette une aversion du passé québécois, associant les années précédentes aux années 60, comme négatives. Il est vrai que certains événements restent plus répressifs que d'autres, mais les faits ont été généralisés tout au long de l'ère de la Grande Noirceur biaisant les legs de plusieurs acteurs importants dans le développement dans la société québécoise. Parmi les catholiques pratiquants interrogés, huit (N=8) partagent cette opinion selon laquelle la société ne prend plus en considération ce qui a bâti le Québec, ce qui a uni les citoyens à travers le temps.

Isabelle, 65 ans

« Ce sont nos valeurs chrétiennes qui ont bâti notre pays, par nos ancêtres qui étaient catholiques. La plupart des ancêtres étaient catholiques, tous ceux qui nous ont précédés. On avait une foi catholique et c'est ça qui a bâti notre pays [...] »

Théodore, 54 ans

« Notre identité a été construite, notre pays a été construit par des religieux/religieuse qui nous ont laissé des valeurs et des institutions solides, et si on va juste vers la laïcité on perd notre identité. »

Cette rupture entre la génération des baby-boomers et de celle qui la précède est aussi reflétée dans la transmission des valeurs et de la foi catholique. Lors des entrevues, certains ont confié que les plus jeunes générations ont une connaissance superficielle de l'histoire de la Bible, de Jésus, de Marie et de Joseph. Le retrait du cours de catéchiste facultatif dans les écoles est une conséquence de ce manque de transmission des valeurs. Auparavant, les parents pouvaient se fier aux établissements publics pour diffuser les valeurs et la foi catholique aux enfants. Yves, 36 ans, père de 3 enfants, considère que la laïcité restreint davantage la transmission des valeurs catholiques qu'il désire transmettre à ses enfants.

« Ce que je trouve le plus dur, et ça c'est dans la laïcité, c'est la facilité de transmission dans mon cas. L'impact que cela a, à court moyen terme, par exemple, c'est présentement le cours de catéchèse, je trouve ça vraiment compliqué de transmettre ça à mes enfants, avant c'était plus facile ».

Étant donné qu'une partie de la société québécoise tente d'effacer toutes traces de la religion catholique de la sphère publique, les parents qui souhaitent transmettre ces valeurs doivent faire des démarches personnelles auprès de leur paroisse. La religion catholique qui, autrefois, avait un caractère collectif et communautaire se résume aujourd'hui en partie à la sphère privée, bien qu'elle continue d'être présente dans certains contextes collectifs. La privatisation des pratiques religieuses a certainement un impact sur sa perception au sein de la société par sa quasi-absence, donnant l'impression qu'elle ne prend plus place dans la société. Certains participants expriment le sentiment d'être exclus des débats publics en raison de leurs croyances et valeurs catholiques.

Dominique, 62 ans

« [...] quand tu as la foi, cela implique une dimension communautaire, on est parfois confronté [à des situations auxquelles] on ne peut pas vraiment dire ce que l'on pense, parce qu'on ne peut pas. On n'a pas d'espace public, parce que

c'est relégué à la sphère privée [...] au niveau de la liberté individuelle, en tant que croyant on ne l'a pas vraiment [...] »

Le rejet de la religion catholique pour certains s'explique entre autres par une baisse considérée de la pratique du culte dominical et son déclin rapide de la population québécoise peu de temps après la Révolution tranquille. En 1965, environ 80% de la population québécoise assiste toujours au culte dominical, puis en 2012, ce pourcentage diminue drastiquement à 6% (Wilkins-Laflamme 2020). Toutefois, malgré une baisse de la pratique dominicale, des études démontrent l'évolution des pratiques religieuses et du spirituel au sein de la population québécoise qui ont contribué aux modifications du paysage religieux au Québec.

L'héritage culturel catholique

Même si l'on observe un déclin des pratiques religieuses catholiques, lors des recensions statistiques, 75% des Québécois se considèrent catholiques, ainsi l'affiliation catholique demeure un élément important de l'identification d'un Québécois (Wilkins-Laflamme 2020). Les trois rites de passage catholiques soient le baptême, le mariage et les funérailles demeurent une partie intégrant des pratiques québécoises, malgré leur détachement à la pratique dominicale (Lemieux 2002; Meunier et Wilkins-Laflamme 2012). La religion catholique devient un élément culturel intégré à l'identification québécoise, devenant une référence culturelle historique.

Le catholicisme, ce n'est pas seulement le clergé, c'est la religion du peuple, ses croyances, ses coutumes, sa mentalité. Le catholicisme québécois, ce n'est pas seulement ni surtout les évêques, les curés, ce sont ces petites gens qui allaient à l'église, vivaient dans la paroisse, avaient assimilé les grandes sagesses, les grandes vérités du christianisme, de l'Évangile[...] La vie de tout peuple a une dimension religieuse. Tout peuple fait l'expérience comme peuple d'une relation particulière à un sol, à la vie, au destin[...] La religion fait partie de l'identité d'un peuple qu'on peut définir comme une communauté qui a une histoire commune, une certaine culture commune, une expérience commune de la transcendance (P.-É. Roy 2001 p.27-28).

La crise des accommodements raisonnables a ouvert le débat sur la manière de gérer la pluralité religieuse et la montée des groupes non catholiques plus visibles (Wilkins-Laflamme 2020), provoquant ainsi une inquiétude de la part des Québécois, face au déclin de la religion catholique, non pas comme institution, mais comme identité liée aux Québécois. « *Tout se passe comme si la religion, malgré une certaine sécularisation et une subjectivation du croire, conservait une signification identitaire presque nationale* » (Meunier et Wilkins-Laflamme 2012 p.686). On se retrouve ici, devant un paradoxe intéressant, les Québécois associent la religion à un côté sombre

de leur histoire, allant jusqu'à se dissocier des pratiques religieuses et oublier tous les biens faits passés de la religion, mais continue de vouloir maintenir en place et publiquement, l'affiliation religieuse de la nation québécoise.

Les catholiques pratiquants face à la discrimination

De ces discours négatifs véhiculés en société, certains participants (N=6) affirment ressentir davantage une plus grande discrimination et intolérance envers la religion catholique que celles des autres religions minoritaires. Il ressort des discours que le port du voile islamique devient un signe religieux commun et intégré de la société québécoise. Ces pratiquants catholiques observent une plus grande tolérance envers les individus musulmans, tant qu'il ne va pas à l'encontre de la sécurité et de l'ordre public.

Thierry, 64 ans

« Le voile c'est quelque chose d'habitué, on se promène partout et c'est rendu courant et accepté, et généralement on ne fait plus : oh regarde! Tant que ça ne va pas à l'encontre de la sécurité [...]. »

Certains diront que la société québécoise a davantage été sensibilisée à l'Islam par les médias, qui en traite du sujet positivement dans certains cas. Ils soulignent que selon eux le voile est d'ailleurs mieux intégré dans la société en raison des démarches de sensibilisation faite auprès de la population québécoise. En opposition à ce travail d'intégration, des participants (N=6) voient également un travail social dans le but de rejeter le catholicisme de la sphère publique, démontrant une intolérance envers leurs pratiques catholiques qui sont de moins en moins acceptées par l'ensemble de la population.

Danielle, 33 ans

« Les voiles musulmans sont beaucoup plus acceptés au Québec. Si tu as une croix qui est très visible, souvent tu vas te faire regarder de travers, tandis que pour le voile, ils peuvent se faire regarder de travers, sûrement qu'ils sont discriminés aussi [...], mais on travaille fort à cette tolérance. Il y a vraiment, je pense, c'est ce que je vois un peu, ce n'est pas qu'ils (les voiles musulmanes) ne le sont pas, si on travaille très fort à les faire accepter c'est parce qu'il y a un besoin, mais définitivement, on travaille très fort à faire enlever le catholicisme et la chrétienté. »

Cette tolérance affecte notamment la religion catholique dans l'espace public et privé dont les répercussions se traduisent par les interactions entre les institutions politiques et sociales. Cette

idée véhiculée par les pratiquants catholiques est notamment due au discours populaire qui dépeint la religion catholique de néfaste et contrôlante, surtout à l'égard de ceux ayant subi des abus par l'Église dans leur jeune âge. Les médias rapportent majoritairement des faits de nature dévastatrice sur l'Église, le scandale des prêtres pédophiles a d'ailleurs bouleversé autant les pratiquants catholiques que la société québécoise. Cependant, l'acharnement fait auprès de l'Église à mainte reprise empêche selon eux la guérison du passé douloureux. Ils n'illustrent pas la réalité vécue par les pratiquants catholiques, souvent incompris par la société décrivant cette croyance d'irrationnel. Plusieurs (N=7) sont d'avis que le côté positif de la religion est souvent délaissé, et que le simple fait de discuter avec ceux qui ont été blessés permettrait de réouvrir le dialogue et de mieux se comprendre les uns, les autres. Conséquemment, les jeunes générations ne sont pas témoin de ce que l'Église peut réellement apporter à la société, soit un éventail de biens faits, allant de l'aide communautaire jusqu'à la charité, ne percevant que le côté sombre de ce qui est publiquement dit.

Danielle, 33 ans

« [...] Il ne faut pas que tu regardes juste le négatif. Il faut se rappeler aussi les belles choses aussi [...] le focus, c'est que l'Église c'est noir. Ça fait qu'il y a des générations qui n'ont pas vécu ça, qui auraient pu découvrir l'Église d'une autre façon. »

Céline, 68 ans

« La pratique ce n'est pas juste d'aller à la messe le dimanche. C'est pour ça quand on demande s'ils pratiquent, les gens vont répondre non, car souvent ils veulent dire qu'ils ne vont plus à la messe le dimanche. Mais ils peuvent faire autre chose de très bon par exemple. C'est aussi la pratique, si tu vois quelque chose, quelqu'un qui est en difficulté, tu l'aides, ça, c'est une pratique. Dans le sens que c'est de la charité. »

Une seconde forme de discrimination vécue par les pratiquants catholiques est liée à une forme qu'ils considèrent « *déraisonnable* » du multiculturalisme canadien en matière d'inclusion dans les entreprises, ou dans les places publiques, où l'on privilégie davantage les signes religieux des minorités que les signes catholiques. Le gouvernement canadien soutient les minorités visibles et les valorise pour leurs différences culturelles et leur appartenance religieuse. Cette politique d'intégration vise à démontrer son appartenance, contraste avec le manque de tolérance liée à la visibilité religieuse au Québec. En conséquence, cette perspective d'intégration est mal perçue par les pratiquants catholiques qui y voient un favoritisme ayant comme objectif simpliste de satisfaire globalement une reconnaissance des normes sociales du multiculturalisme canadien.

Deux participants (N=2) ayant vécu cette situation perçoivent cette politique d'intégration comme discriminatoire. Un participant entrevoit cette politique d'intégration d'un mauvais œil favorisant l'appartenance visible des groupes religieux, plutôt que les qualités professionnelles de l'individu.

Thierry, 64 ans

« À compétence égale, tu ne devrais pas favoriser [le candidat d'une minorité visible], je comprends qu'on veut favoriser l'intégration, mais je te disais que la personne qui valait 3 points, elle n'était vraiment pas compétente. Elle se sentait portée par son statut particulier de minorité. J'aime mieux avoir une personne compétente qu'une personne qui représente sa minorité [...]. On dirait que ça affaiblit le gouvernement, ça réduit la qualité, donc tu affaiblis le système. »

Guy, 24 ans, ne comprend pas pourquoi sa croix n'est pas perçue et valorisée au même titre que le voile islamique, ce disant victime de discriminations à l'endroit de ces propres croyances religieuses. Son questionnement tourne autour de l'acceptation sociale du voile islamique comparé à celle de la croix, sachant que les deux religions sont victimes de discrimination au Québec

« Je pense qu'on laisse plus de place à certaines [religions] qu'autre chose. La religion catholique représente une forme de conservatisme tandis qu'aujourd'hui la religion musulmane par exemple, pour en prendre une comme ça, prend plus de place [...] Je pense qu'il y en a certaines qui sont plus favorisées que d'autres [...] quand je vois qu'une personne peut porter le hijab derrière le bureau, puis moi que je ne puisse pas porter mon chapelet, ça me fait nécessairement poser des questions [...] je pense que le voile va être plus accepté que le chapelet ne va être accepté. Parce que comme je te dis, la religion catholique représente une forme de conservatisme. »

Dans le chapitre 5, nous tenterons de comprendre d'où proviennent les perspectives de la religion catholique des participants afin de mieux comprendre les discours qui en découlent, en explorant les événements clés qui ont contribué à les façonner. Nous verrons entre autres l'évolution de la place de la religion en société, et comment celle-ci a marqué l'imaginaire collectif, particulièrement lors de la Révolution tranquille marquée par la Grande Noirceur. Ainsi, mieux saisir le rôle de l'Église à travers le temps permettront de comprendre la relation entre elle et la population québécoise, ainsi que les discours véhiculés en société.

La sphère publique et privée

La rapidité à laquelle les pratiques religieuses, notamment la fréquence hebdomadaire d'un lieu de culte ont été écartées, mène la société à revoir son aspect collectif et de repenser son utilisation au sein de l'espace public. La génération des baby-boomers, qui délaissent les paroisses, laisse

émerger une conviction personnelle, celle de la spiritualité, qui va modifier l'encadrement doctrinal, jugé par certains, trop contraignant. La spiritualité est décrite par Nancy Ammerman (2013, 2010) pouvant se manifester de différente façon, permettant à chaque individu d'attribuer une signification personnelle à cette expérience. Conséquemment, chacun développe sa propre idée de la spiritualité sans en donner une définition explicite. Ammerman tente de catégoriser la spiritualité selon les témoignages, malgré la difficulté de les classer en raison de leurs diverses interprétations personnelles. Il en ressort cinq catégories souvent mentionner dans les entrevues de ses études sociologiques ainsi la spiritualité peut être qualifiée de mystérieux en évoquant la présence du surnaturelle ou du miracle; de grandiose lié à la nature ou à la beauté sous différentes formes; d'une forme de signification et de réponse à des questionnements; de bonnes actions au quotidien; ou des connexions vécues au sein d'une collectivité liées aux rituels religieux.

« The point here is that no single definition will do because most people include multiple kinds of spirituality in their telling of their own life stories. This is but one of many ways in which individual life stories bear the marks of religious plurality (Ammerman 2010) ».

Les pratiques traditionnelles se transforment en rites intérieurs, privés et uniques à l'individu. Il s'éloigne de plus en plus de l'institution et des pratiques cadrées (Boucher 2021). D'ailleurs, selon une étude effectuée par Deirdre Meintel (2022) et son équipe sur la diversité religieuse au Québec, plusieurs de ces participants qui fréquentent un lieu de culte s'identifient comme spirituels plutôt que religieux. Ces personnes rencontrées sont généralement baptisées, mais ne se perçoivent pas comme pratiquants catholiques, mais fréquentent un ou plusieurs groupes issus d'autres traditions religieuses ou spirituelles. En s'identifiant ainsi, ils mettent de côté le caractère institutionnel, dogmatique et organisationnel de l'Église catholique, dont ils souhaitent se départir. La spiritualité est alors perçue comme un élément subjectif des pratiques se basant sur le vécu de la personne. Autrement dit, ils peuvent prendre certains éléments de la religion catholique qui leur procure un meilleur mieux-être.

Ce changement de pratique va changer la relation entre la société, les individus et la religion. La privatisation des pratiques religieuses sera privilégiée par les membres de la société dus à un malaise face à certaines des représentations religieuses dans l'espace public, malgré sa dimension collective (Garant 2016). Les chercheurs décrivent cette relation « *amour-haine* », démontrant à la fois une aversion lorsque la religion joue un rôle régulateur dans la sphère privée, mais semble

plutôt tolérante à l'égard de la religion catholique lorsqu'il s'agit de l'identité québécoise (Meunier et Legault-Leclair 2020; Lefebvre, Béraud et Meunier 2015).

Le tabou social présent chez les pratiquants catholiques

La demande de reléguer les pratiques religieuses à la sphère du privé fait ressurgir une dimension de la religion, celle de l'invisible et de la visibilité religieuse:

la visibilité peut être stigmatisée ou valorisée, elle peut concerner le niveau institutionnel ou bien les interactions microsociales. Quant à l'invisibilité, elle peut être perçue comme choisie ou imposée par les individus ; elle peut aussi être stratégique accidentelle, résultant ainsi d'autres facteurs (Meintel 2021 p.91).

Au Québec, les signes religieux visibles appartenant à une minorité religieuse ont tendance, depuis la crise des accommodements raisonnables à être moins acceptés par la société québécoise que les signes religieux appartenant à la religion majoritaire catholique, causant une forme de racisme et xénophobie (Meintel 2021). Cette invisibilité religieuse est notamment due au tabou de la société québécoise envers tous les signes ostentatoires, laquelle désire que ceux-ci soient relégués au domaine privé de l'individu. Le tabou social se transpose également dans la sphère intime, les personnes évitent souvent de discuter ou abordent rarement le sujet des pratiques religieuses avec leurs proches (Meintel 2021).

Cette recherche de terrain a permis de confirmer et corroborer les résultats d'autres recherches qui ont démontré une tendance des personnes à ne pas dévoiler leur appartenance religieuse, que ce soit avec les amis ou les membres de leur famille. Les participants de cette étude ressentent la nécessité de demeurer discret au sujet de leur foi catholique, même s'ils représentent la majorité religieuse. En effet, les données recueillies auprès de certains participants (N=6) révèlent une tendance persistante du rejet du catholicisme par la population québécoise, ce qui conduit certains individus à ressentir le besoin de dissimuler leur affiliation religieuse dans certaines circonstances.

Tous les pratiquants catholiques (N=16) interrogés lors de cette étude témoignent de l'évitement du sujet de leurs convictions personnelles et font preuve d'une discrétion. Guy, 24 ans, confiait qu'il gardait très limitées ses conversations avec sa mère et ses amis

« Mes amis on évite, pour ce qui est l'entourage social, je te dirais qu'en 2023, les gens sont pas mal désintéressés [...] pour ce qui est de ma mère, c'est tabou, elle ne veut rien savoir [...] ce n'est vraiment pas quelque chose à parler avec elle. »

D'autres (N=5) choisissent d'aborder la religion seulement si le sujet y est amené et si l'interlocuteur semble être réceptif.

Isabelle, 65 ans

« Tout dépend avec qui je parle, lorsque je discute avec des personnes, si je vois qu'il y a une porte ouverte à ce que je puisse transmettre, je ne me gêne pas de transmettre la foi [...] ».

Toutefois, l'ouverture à la religion catholique n'est pas la même pour tous. Certains sont parfois très fermés à l'idée de discuter de la religion. Le manque de tolérance envers la religion catholique déçoit et empêche les pratiquants catholiques de partager et de transmettre leurs souvenirs positifs dus au malaise qui est ressenti.

La religion catholique dans l'espace public

Les témoignages de nos répondants démontrent que les catholiques pratiquants sont affectés par la manière dont la société se représente la religion catholique. Cette représentation aura des conséquences jusqu'à la participation de la vie sociale des catholiques pratiquants. Les données recueillies démontrent que la présence de la participation des catholiques aux débats sociaux a largement été réduite durant les dernières années. La crise sanitaire de la covid a révélé que les conseils qui regroupaient les ministres des Cultes, toutes confessions confondues, n'ont pas été consultés pour la réouverture des lieux de culte, qui pour certains sont des services essentiels. Quatre participants (N=4) ont témoigné du manque de compréhension et de tolérance face aux besoins spirituels et religieux de la population lors de cette crise sanitaire.

Danielle, 33 ans

« Quand ça été question de savoir ce qu'on ouvre comme lieux publics, ça été très rapide qu'on ait considéré les lieux comme les théâtres, les lieux sportifs, tout ça, comme des lieux essentiels, mais pas les lieux de cultes, tout de suite. Et pourtant quand même, dans toutes les religions, la spiritualité, c'est quand même quelque chose qui est reconnu comme un besoin de l'homme et de la femme [...]. »

Joseph, 66 ans

« Je sens que notre gouvernement actuel au Québec n'est pas nécessairement laïc, il est plutôt athée ... il manque un certain respect, un intérêt face à ce qui est différent. C'est bien beau de dire qu'on est ouvert à tous, mais il faut s'intéresser à l'autre et durant le temps de pandémie, les critères ce n'était pas

la même chose pour les lieux de culte, que pour les bars. On voyait à travers ça, que les ministres, et même si on avait du côté catholique c'était associé avec les juifs et les musulmans dans une table de concertation interreligieuse, pour faire valoir notre point de vue, y manquait sensiblement un manque de dialogue. »

Les participants déplorent la perception négative de la religion catholique du gouvernement québécois actuel. Les participants témoignent également que dans les hôpitaux, par exemple, les religions et les soins spirituels ne sont jamais pris en compte lors des traitements, ou bien l'absence d'un ministre du Culte pour répondre aux besoins spirituels des patients qui le demandent.

Danielle 33 ans

« Si on croyait que ce serait un besoin au niveau physique, on investit tellement pour donner tous les soins possibles, mais niveau spirituel on l'oublie tellement. Alors qu'on est assez intelligent pour trouver des moyens de les rendre accessibles, ce n'est pas ça qui manque. »

Nous faisons face à une manière dichotomique de la conception de la religion marquée par un discours des années 1960. Il n'y a pas de prise en compte de nouvelles données collectées, ou un déni volontaire des gouvernements québécois à ne pas prendre en considération les besoins des catholiques, ou même des autres religions. La place des pratiquants catholiques dans les débats publics, qui concernent la société, a considérablement été réduite, empêchant une meilleure cohabitation sociétale.

Dominique, 62 ans

« Parce que tout ce qui est religion, on n'a pas de place dans les débats publics [...] il y a des groupes religieux qui auraient aimé avoir un droit de parole ça leur été refusé [...] on n'a pas de place dans les débats publics, alors la laïcité, le vivre ensemble, non! C'est vraiment la sphère du privé. »

L'idée que la religion ne fait plus partie de la vie des gens a une incidence décisionnelle sur les citoyens québécois. Advenant que le gouvernement considère que la religion ne serait plus partie intégrante de notre société, elle sombrerait aux oubliettes, délaissant du fait même une partie de la population.

Isabelle, 65 ans

« [...] Je pense que le gouvernement a voulu faire voter cette loi (la loi 21), sans nécessairement prendre le pouls des catholiques, prendre le pouls de la société québécoise. Parfois, on fait quelque chose parce qu'on pense que tout le monde pense pareil, mais ça ne veut pas dire que tout le monde le pense. »

Céline, 68 ans

« Ils veulent que la foi se perde, c'est ça qu'ils veulent. Quand ils [les gouvernements] décident pour d'autres. C'est ça qu'ils veulent, plus de foi. »

Lucie, 58 ans

« Il y a une partie des dirigeants qui ont une aversion de la foi, alors ils savent comment manipuler les choses, pour entraîner les gens à dire que la foi est morte. Il est tellement arrivé de conflits et de scandales et l'Église est toujours debout [...] oui il y a des églises qui ferment, mais la foi est là. »

Guy, 24 ans, un ancien étudiant au cégep, a déjà vécu ce sentiment d'être exclu et discriminé pour ses allégeances religieuses. Ce sentiment de désuétude est ressenti chez lui, au sein d'une société dite *moderne*, qui tient pour acquis qu'il n'y a presque plus de pratiquants catholiques. Il y a une idée parfois préconçue que la religion catholique ne fait plus partie de la société québécoise, comme si elle faisait référence au passé, quitte à la dévaloriser en public :

« C'est dur d'être assis dans une classe de philosophie puis de voir le prof rire de tes croyances religieuses. Il ne sait pas que tu es religieux, il n'a pas pris la peine de demander. On va prendre pour acquis que les 32 élèves dans la classe, parce qu'ils sont dans la vingtaine [...] ils n'ont pas intérêt à être religieux. Puis je ne lève pas la main pour dire devant les 32 personnes : excusez, monsieur, là vous êtes en train de rire de moi! Mais oui, la religion est discriminée à l'école. »

Être neutre, est-ce possible?

La Loi 21 exige de ces fonctionnaires de l'État en rapport d'autorité de retirer les signes religieux afin de représenter la laïcité et la neutralité. Or, la Loi 21 s'inscrit dans un contexte particulier, où l'individu détient le droit individuel de pratiquer sa religion dans son milieu de travail (liberté de conscience); toutefois, les fonctionnaires de l'État Québec en position de coercition sont dans l'obligation d'afficher une neutralité en s'abstenant de porter des signes religieux. Cette obligation est contestée par plusieurs, étant donné qu'elle va contre la liberté de conscience, de religion et d'égalité, principe de la laïcité elle-même. Plusieurs chercheurs et jugements de la Cour ont soutenu que le signe religieux ne remet pas en cause la neutralité de l'État.

À cet effet, la Cour suprême du Canada s'est exprimée en distinguant la neutralité institutionnelle de l'État ainsi que les droits et obligations des individus qui travaillent pour celle-ci (Lampron 2020). Le jugement qui oppose *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville de)* [2015] 2 RCS 3 stipule « [qu'] un espace public neutre ne signifie pas l'homogénéisation des acteurs privés qui s'y trouvent. La neutralité est celle des institutions et de l'État, non celle des individus ». Les travailleurs de l'État québécois ne sont pas dans l'obligation d'appliquer le principe de laïcité qui est appliquée à leur institution. Au Canada, les jurisprudences sont favorables aux libertés de conscience sur les milieux de travail (Taillon 2022). Or, la Loi 21 vient bouleverser cette notion qui par l'utilisation de la dérogation, pour une période de cinq ans, permet de passer une loi qui ne respecte pas certains droits inhérents à la *Charte canadienne des droits et libertés* et à la *Charte québécoise*, démontre l'incohérence avec les principes promeut par la laïcité. L'utilisation de la clause dérogatoire va certes à l'encontre du multiculturalisme canadien marqué par le désir absolu à vouloir faire de la laïcité une partie intégrante du Québec, peu importe l'enjeu politique et juridique (Taillon 2022). Conséquemment à cette loi, les signes religieux tentent d'être retirés de la sphère publique afin de démontrer une plus grande neutralité. Toutefois, Milot (2015), affirme que la neutralité apparente est tout sauf neutre. L'interdiction de porter le voile par un fonctionnaire de l'État par exemple, renvoie le message que ceux qui portent un signe religieux ne peuvent être partial dans leur décision. L'invisibilité religieuse chez un fonctionnaire serait considérée comme un déterminant de neutralité en milieu de travail. La loi devient discriminatoire en insinuant que toute religion abordant un symbole religieux ne peut être neutre. Il laisse sous-entendre que

Le citoyen qui exprime son identité religieuse par un signe ostensible est présumé puiser toutes ses valeurs à sa confession, se plaçant en état de soumission par rapport à une autorité extérieure à sa conscience, et ce, dans ses aspects les plus rétrogrades. Par conséquent, ce choix entraverait sa participation politique et le partage de valeurs communes dans l'espace de la citoyenneté (Milot 2015 p.11).

Dans une société diversifiée comme le Québec prétend l'être, il est normal d'observer une différence religieuse au sein de la fonction publique (M. Milot 2015). D'ailleurs, cette diversité, chez les professionnels de l'enseignement, démontre aux élèves qu'il est possible de tendre vers une cohabitation entre les uns et les autres malgré la différence religieuse. La diversité selon les participants (N=6) est essentielle pour la tolérance entre les individus permettant un échange culturel entre les individus.

Théodore, 54 ans

« Je trouve ça malheureux qu'un enseignant ne puisse pas afficher son identité. On dit que ça va influencer les jeunes, mais si le jeune voit qu'un tel prof à une croix et l'autre à un autre signe religieux, ça fait partie de la variété de la société de l'enfant. Il ne faut pas isoler tous ces gens-là. L'enfant grandirait dans la diversité. »

Quatre participants (N=4) ont fait la remarque que la neutralité est une notion difficile à saisir et très subjective. Selon eux, le port d'un signe religieux ou non ne garantit pas nécessairement la neutralité des décisions prises par la personne en autorité en raison de son histoire, de ses valeurs et de ses convictions. La neutralité n'est pas inhérente à la visibilité religieuse, elle se transpose dans les interactions et non dans son apparence. La neutralité se reflète dans les décisions prises en lien avec l'application des lois.

Dominique, 62 ans

« J'ai beaucoup de difficulté à dire que tu peux être neutre. On ne peut pas être neutre. Qu'elle porte un signe ou pas, ça reste la même personne. Tout le monde a des convictions et l'on ne peut pas demeurer neutre. »

Le manque de diversité au sein des institutions étatiques publiques pourrait éventuellement nuire à l'acceptation de la différence culturelle au sein de la société, causé par un manque de contacts entre les différentes cultures religieuses (Blackwood 2005). Nous verrons ultérieurement la notion de l'acceptation et de la tolérance afin de mieux saisir l'impact de la diversité religieuse au sein de la société.

La laïcité doit demeurer un outil politique qui s'adresse aux institutions et aux systèmes étatiques. Depuis la Loi 21, la laïcité est associée aux fonctionnaires de l'État afin que celui-ci la représente. Cette demande individuelle brime la liberté de religion et la liberté de conscience toute en empêchant des minorités d'exprimer leur religion. Certes, le rapport CCPARDC suggère que les employés de l'État aux fonctions coercitif témoignent d'une neutralité en s'abstenant de porter des signes religieux. Toutefois, l'utilisation de la laïcité devient dans cette situation inquiétante, puisque les gouvernements appliquent la notion de la laïcité aux individus dont la visibilité change le paysage québécois. Plusieurs chercheurs reconnaissent que la laïcité concerne strictement les institutions étatiques et publiques plutôt que les individus qui le représentent. On suppose que la laïcité devrait permettre la liberté de conscience, de religion et d'égalité plutôt que de les opprimer. Maurice Barbier (1993) insiste pour alléguer qu'une condition de la laïcité est plus que d'affirmer

la séparation entre l'État et les institutions religieuses, elle affirme aussi la séparation entre l'État et la société civile, qui permet à chaque citoyen de pratiquer la religion de son choix, et ce, sans restriction:

Comme les droits de l'homme, la liberté religieuse implique une société civile séparée de l'État. En reconnaissant les droits de l'homme et la liberté religieuse, l'État admet l'existence d'une société civile à côté et en dehors de lui. La séparation entre l'État et la société civile est donc bien la condition nécessaire de la laïcité (Barbier 1993 p.66).

Au chapitre 6, nous tenterons de mieux comprendre comment la laïcité est appliquée au Québec, à travers les projets de loi, permettant de mieux cerner les discours entourant la place publique de la religion catholique, rattachée notamment aux signes religieux, influencée par la mémoire collective. Il s'agira dans un premier temps de comprendre comment la laïcité est appliquée au Québec et quelles en sont les limites tant sociales que juridiques dans son application. L'étude de terrain s'est notamment penchée sur l'aspect de la religion dans l'espace public, afin de mieux saisir son évolution depuis la Révolution tranquille.

Tolérance ou acceptabilité parmi les catholiques pratiquants

Lors d'entrevues réalisées pour cette étude, il a été observé que plusieurs (N=6) témoignaient d'incohérence sur la façon d'aborder la diversité religieuse en société. Leur discours s'orientait vers l'ouverture et un respect envers les autres dans leur différence, toutefois lorsque l'identité et les valeurs québécoises étaient prises en compte, il y avait un changement dans la façon de voir l'Autre. Il a été question de se pencher sur cette incompréhension, sachant que la religion catholique a été la base des valeurs québécoises, et encore beaucoup s'y rattachent. Alors pourrait-on dire qu'il y ait une tolérance de la diversité religieuse, mais un manque d'acceptation de cette diversité?

Pour saisir la notion de tolérance, les travaux de François Grin (2007) et de Fernando Cuevas (2012) élaborent la tolérance au sein de société pluraliste. Actuellement, les diversités liées à la culture, la linguistique ou la religion font partie des sociétés contemporaines. De ces différences vont apparaître des philosophies et des politiques de gestion des différences culturelles afin d'inclure ou à défaut d'exclure les minorités (Grin 2007). Les différences culturelles présentes en société peuvent être source de conflit et d'inégalité entre les groupes. Au Canada, le système juridique s'est doté du principe d'accommodement pour résoudre ces problèmes sociaux, qui à leur tour vont soulever une question liée à la tolérance envers les minorités (Grin 2007).

L'homme a toujours peur que l'autre prenne sa place, diminue ses droits, être obligé de partager avec lui la reconnaissance du groupe si difficile à acquérir. La tolérance consiste à surmonter ces peurs et accepter l'existence de l'autre sans vouloir évidemment le détruire, mais sans forcément échanger. La tolérance c'est l'acceptation de l'autre sans chercher à développer une relation avec lui. Elle a une connotation de condescendance, d'indulgence, voire d'indifférence. Il s'agit d'une forme passive du respect de l'autre de façon désintéressée. Cette attitude consiste à permettre à autrui de penser et d'agir de façon différente de celle qu'on adopte soi-même, sans que cela entraîne un renoncement à ses propres convictions [...] Dans tous les cas permettre l'action ou la pensée de l'autre « toléré » ne vaut pas approbation (Cuevas 2012 p.61).

Pour Niels Van Quaquebeke, Daniel C. Henrich et Tilman Eckloff (2007), affirmer que quelqu'un est tolérable, c'est de reconnaître que l'Autre est nécessairement déviant des normes sociales et agit de manière que leurs comportements dérangent la majorité. Des chercheurs tels que Sara Cvetkovska, Maykel Vertuyten et Levi Adelman (2020) ont examiné la différence entre être toléré, être discriminé et être acceptée. La tolérance se trouverait à cheval entre discriminations et acceptabilité. À tort, plusieurs associent la tolérance et l'acceptabilité puisque les deux ont une connotation positive des échanges entre les minorités et la majorité

Toleration and acceptance differ in important ways. Toleration normally takes place in the context of unequal power relations and marks out tolerated minorities as deviant or inferior by dominant. Toleration that takes the form of mere non-interference can veil a refusal to address structural inequalities and leaves the tolerated minority vulnerable to dominance (Cvetkovska, Verkuyten, et Adelman 2020 p.162).

Cette différence entre acceptabilité et tolérance au Québec est observable notamment lorsqu'il s'agit de l'identité culturelle qui est menacée par les minorités religieuses et le bouleversement des normes sociales. Cette étude a fait ressortir que l'acceptabilité et la tolérance varient en fonction du contexte dans lequel la diversité religieuse se développe. Les signes religieux ainsi que les lieux de cultes sont acceptés par l'ensemble des participants. Néanmoins, on observe une moins grande tolérance pour la diversité religieuse lorsque celle-ci touche l'identité québécoise. Parmi les participants interrogés (N=6) témoignent de cette nuance.

Joseph, 66 ans, prône une grande diversité et une ouverture face à toutes les différences culturelles et religieuses. Il souhaite que le gouvernement soit également plus compréhensif aux religions et demande qu'il s'intéresse à l'Autre pour un meilleur vivre-ensemble. Toutefois, lorsque l'on parle de l'identité québécoise, il est beaucoup plus strict dans la manière de voir et tolérer l'Autre. Voici des extraits où l'on observe que son discours devient contradictoire

Extrait 1 : « la différence demande de comprendre l'Autre et de comprendre tout ce qu'il est, je ne sais pas si l'on est si tolérant que ça, parce que l'on ne comprend pas toutes les exigences des autres religions. »

Extrait 2 : « J'ai beaucoup de difficulté avec ce mot (multiculturel) qui est prôné par l'actuel gouvernement fédéral. D'être tellement ouvert aux autres et de s'oublier d'où l'on vient, il y a un grand risque qu'on perde tous nos acquis, nos écoles, nos hôpitaux, ils sont sous le contrôle de l'État, mais ils sont issus dans l'histoire de choix et de personnes qui avait un souci de l'autre. Et ces personnes-là avaient une foi qui était rattachée à la chrétienté, la foi catholique, et je crains aussi ce multiculturalisme, ça ouvre la boîte à tout ce qui est différent, même les minorités. De modifier des lois parce que telles minorités sont brimées [...], ça remet en question plein de lois qui étaient là avant, oui c'est un danger. Et le commun des mortelles ne réalise pas d'où il vient. Et s'il ne réalise pas d'où il vient, où est-ce qu'il va? Est-ce que c'est l'État qui va décider? »

Pour Thierry, 64 ans, la religion catholique est la base de la société québécoise et son identité a pris forme grâce aux religieux et religieuses qui ont bâti le Québec. Il accepte que chacun puisse pratiquer sa religion et afficher ses signes religieux, mais démontre une intolérance lorsqu'il s'agit de perdre les valeurs et l'identité québécoise.

« Il faudrait donner la chance à chacun de pratiquer sa religion [...] oui à la pluralité, mais non à perdre notre identité nationale, tu vas à ailleurs, tu t'intéresses à la culture de l'autre. »

Charlotte, âgée de 71 ans, se considère ouverte aux différences religieuses et affirme être habituée à interagir avec celles-ci. Elle est d'accord pour que chacun puisse pratiquer sa religion, mais se sent mal à l'aise face au voile islamique qui est perçu, selon elle, comme une remise en question des valeurs québécoises liées à l'égalité des femmes.

Extrait 1 : « ça leur prend une place pour prier. Les gens ont le droit à avoir chacun leur religion. S'ils n'ont pas de place pour pratiquer, ce n'est pas correct. »

Extrait 2 : « J'ai travaillé avec de jeunes femmes qui ne se cachaient pas la face si c'était bien juste. La robe jusqu'à terre, pas un poil qui dépasse, ça me dérange beaucoup. Ça me dérangeait moi, ça dépend d'où l'on vient. Moi les gens qui s'habillaient comme cela c'étaient les bonnes sœurs, c'étaient vraiment des religieux, ce n'était pas « nous ». On nous obligeait à nous couvrir la tête pour aller à l'Église et on a été content de se débarrasser de ça, et j'ai une incompréhension, vous êtes libres ici, pourquoi vous vous imposez ça. »

Leur prise de position se retrouve comme le démontrait Sara Cvetkovska, Maykel Vertuyten et Levi Adelman (2020) à la frontière de la tolérance et de l'acceptation. Ils vont reconnaître et

accepter l'Autre dans certains domaines sociaux de la société, mais témoigneront d'une intolérance lorsque les valeurs catholiques et les normes sociales sont mises en périls. Devant cette situation et certains propos contradictoires des participants, nous notons une différence entre la tolérance et l'acceptabilité sociale de l'Autre au sein des participants. L'analyse tant à démontrer que les discours sont plutôt intolérants lorsqu'il s'agit de l'identité québécoise menacée, mais d'une grande acceptabilité lorsqu'il s'agit de dévoiler son appartenance religieuse en société. Il serait intéressant de poursuivre cette réflexion, afin de documenter s'il s'agit d'une réaction des pratiquants catholiques à vouloir sauver l'identité québécoise menacée par la baisse de la foi catholique qui est porteuse des valeurs québécoises et submergée par la présence de l'Autre. Des participants (N=4) suggèrent que de retrouver la foi catholique, qui a bâti le Québec, permettrait de mieux saisir l'identité nationale québécoise, ainsi que de mieux la protéger.

Dans le chapitre 6, nous explorons davantage la notion de la construction de la peur de l'Autre en lien avec l'identité québécoise. Nous tenterons de saisir le discours contradictoire des participants et de comprendre d'où provient la peur de perdre l'identité nationale face à la diversité religieuse. La crise des accommodements raisonnables est entre autres un événement ayant créé l'urgence d'encadrer les différences culturelles par peur de perdre l'identité et les valeurs québécoises, face à l'Autre beaucoup plus visible par ses symboles religieux. Les entrevues menées lors du terrain mettent en évidence une dichotomie dans la manière dont les participants tolèrent et acceptent les minorités religieuses. Les pratiquants catholiques reconnaissent et comprennent l'importance de la dimension communautaire qu'apporte la religion. Ils acceptent notamment que les minorités revendiquent et affichent publiquement les signes et symboles religieux. Toutefois, elles ne doivent pas modifier les normes et les valeurs de la société québécoise. La limite de cette étude ne permet pas d'en analyser la question plus en profondeur, il serait donc intéressant de développer la nuance entre tolérance et acceptabilité des minorités religieuses avec les pratiquants catholiques.

Conclusion

Un premier fait important constaté lors des entrevues est l'importance de la mémoire collective des événements ayant marqué le Québec, ainsi que les discours publics en lien avec des concepts qui animent les enjeux sociaux. On constate que la mémoire collective influe sur la manière dont certains événements sont perçus et racontés, créant une perception erronée de la réalité. On observe ce phénomène notamment lors de la Révolution tranquille et lors de la crise des accommodements

raisonnables, lesquelles seront altérées par la manière dont la société québécoise se souvient de ces événements particulièrement négativement. On observe que le concept de laïcité est également biaisé par les médias et les politiciens qui transmettent partiellement les principes créant des lacunes au niveau des connaissances de ce concept empêchant les citoyens de se forger une opinion sur l'enjeu de la laïcité et de ses conséquences. Lors des entrevues nous avons recueilli des données concernant la place de la religion au sein de la société québécoise. Il en ressort que la religion catholique est marquée par un discours négatif à son égard, véhiculé par la génération des baby-boomers. Conséquemment, les pratiquants catholiques perçoivent que leur religion est mal accueillie en société, créant un tabou social autour de leurs pratiques. Ils sont discrets et ne parlent pas ouvertement de leur croyance avec leur entourage, entre autres attribuable à une mauvaise perception de la religion, malgré qu'elle représente la religion majoritaire. Ce tabou créé par le discours négatif révèle que les participants ressentent une discrimination envers la religion catholique, et ce, plus grande que celle envers les minorités religieuses.

On notera également l'importance liée aux valeurs catholiques pour qui, elles représentent un élément essentiel de l'identité québécoise. Ainsi les entrevues témoignent de contradiction de la manière d'accepter et de tolérer la diversité religieuse. Les participants auront tendance à accepter les pratiques religieuses et les lieux de culte, mais seront réfractaires du moment où l'identité québécoise et les valeurs catholiques seront menacées par celle-ci.

Chapitre 5 – La religion catholique au Québec

Introduction

Le Québec est-il la province où la religion est la moins pratiquée au Canada, comme l'affirment les journaux *Le Devoir* (2021), *La Presse* (2021) ou encore le *Journal de Montréal* (2022)? D'où provient cette perception que les Québécois ne sont plus pratiquants? Ce chapitre vise à mettre en perspective cette idée véhiculée dans les médias en revisitant certains aspects sociaux qui ont construit cette idéologie. Afin de saisir la place de la religion au Québec à la suite des entrevues avec les participants, son historicité et son ascension au sein des institutions sociales seront abordées. La première partie remonte au début de la colonisation jusqu'aux années 1960, marquées par une époque appelée la Grande Noirceur et le régime de Maurice Duplessis, en passant par la Révolution tranquille qui marquera la mémoire collective du Québec par son aspect libérateur. La deuxième partie du chapitre permettra d'analyser les discours et la mémoire collective transmise par la génération des baby-boomers ainsi que de la Révolution tranquille qui modifie l'image de la religion catholique.

L'établissement du catholicisme

Reconnu comme étant le « *père fondateur* » de la Nouvelle-France, Samuel de Champlain parcourt le fleuve St-Laurent pour y installer sa première habitation sur un territoire qui sera désigné comme la ville de Québec en 1608 (Detavernier, Glad, et 50minutes 2014). Dès lors, une vision colonisatrice de peupler le large territoire de la Nouvelle-France prend vit: Champlain désire donner l'Amérique au roi de France. Il souhaite y établir une colonie permanente, au-delà de l'exploitation des ressources commerciales et de l'expansion territoriale. Malgré une vision politique de l'établissement de la Nouvelle-France, celle-ci est imbriquée dans une vision du religieux, intrinsèquement lié l'un à l'autre (Barbeau 1961).

La religion était le fondement de la société civile. C'est pourquoi l'État était religieux, et plus précisément, catholique. Le Nouveau-Monde dut se soumettre à la domination chrétienne par ordre du Prince Chrétien, le roi de France (appelé également Sa Majesté Très Chrétienne, "le fils aîné de L'Église") et non par ordre de cet organisme papal créé en 1622, la Congrégation de la Propagande. Les Français ne pouvaient pas concevoir une Église qui soit indépendante de l'État. Le rôle de l'Église consistait à développer la conscience civile et son social en même temps que la vie spirituelle des colons. Quant aux relations entre L'Église et L'État, le mot d'ordre était toujours le même, "l'Église est dans L'État, non l'État dans L'Église." L'État était religieux et l'Église, elle, nationale (Jaenen 1985 p.4-5).

Toutefois, la foi catholique n'est pas partagée par tous les habitants qui occupent le territoire désigné de la Nouvelle-France. Les communautés autochtones présentes sur le territoire possèdent une vision et une vie sociale différentes de celle des Français. Champlain témoigne d'un espoir à pouvoir convertir et enseigner la religion catholique aux autochtones, selon les normes, les politiques et les valeurs que représente une société française (Jaenen 1968). Les premières communautés religieuses établies en Nouvelle-France sont des missionnaires dont l'objectif est de convertir toutes les âmes au christianisme (Gould 2014).

Les premiers missionnaires sont les Récollets arrivés en 1615 à la demande de Champlain (Ferretti 1999), afin de répandre la foi catholique à l'ensemble des communautés autochtones (Dubois 2019). Leur mission première est de convertir ainsi qu'édifier des couvents. Leur présence s'avère essentielle pour la morale et la spiritualité des colons ravagés par le peu de ressources et les conditions difficiles sur le territoire de la Nouvelle-France (Dubois et Kaupp 2018). Les Récollets, qui fondent la conversion sur le principe de l'humanisme, changent leurs approches pour celles de Champlain qui insiste pour forcer les Montagnais, une communauté autochtone à se sédentariser, d'apprendre les techniques de l'agriculture et le français. Considérés plus dociles à convertir, les enfants autochtones sont ciblés par l'administration coloniale. Ils contraignent les enfants à assister à des séminaires afin d'influencer d'une certaine façon leurs parents. Malgré une politique d'assimilation radicale auprès des enfants autochtones, les Récollets subissent des revers et se résignent à demander, dix ans plus tard, l'aide des Jésuites (Ferretti 1999).

Moins radicaux et plus respectueux envers les cultures autochtones, les Jésuites s'investissent dans le développement d'institutions et influencent les décisions économiques et politiques telles que la création de la Compagnie des Cent-Associés, ainsi que l'obligation du départ forcé des protestants appelé les Huguenots du territoire de la Nouvelle-France (Ferretti 1999). Les Jésuites publient de nombreux écrits en France pour témoigner de leurs efforts et de leurs accomplissements, ce qui influence Marie de l'Incarnation et Mme de la Peltrie à ouvrir un couvent en 1639 à Québec (Grégoire 2014) et amène la duchesse d'Aiguillon à fonder un Hôtel-Dieu au même endroit (Ferretti 1999).

L'implantation de couvents et de l'Hôtel-Dieu est effectuée dans l'optique apostolique et vise à faciliter la conversion des autochtones en leur offrant une éducation et des soins tout en s'installant dans leur milieu (Grégoire 2014). Les Jésuites continuent leur intégration aux cultures autochtones

en apprenant leur langue (Savart 2023) et tentent de se lier d'amitié avec les chefs autochtones dont la conversion est la clé du succès pour assimiler le plus d'autochtones. Selon les Jésuites, il y a une meilleure adhésion aux valeurs et aux pratiques catholiques une fois que le chef y est converti (Ferretti 1999). Malgré leurs efforts, la conversion s'avère très difficile, la foi catholique est peu pratiquée par les peuples autochtones, d'autant plus que les institutions de la santé et de l'éducation servent davantage aux colons français qu'aux populations autochtones ayant été décimées par les infections européennes. Ainsi, les institutions qui devaient servir à l'assimilation culturelle et de renforcement de la foi catholique ne sont pas fréquentées par les autochtones comme les Jésuites le désirent (Ferretti 1999).

L'arrivée des premières communautés religieuses est avant tout basée sur le désir d'instaurer la foi catholique aux communautés autochtones déjà présentes sur le territoire. La difficulté à répandre son influence à des populations qui rejettent le catholicisme ou le peu de colons français établis sur le territoire retarde les autorités ecclésiastiques à s'ingérer dans le domaine politique tel que vécu en Europe.

La foi catholique comme source des normes sociales

Après la conquête coloniale et l'arrivée de Mgr Laval, premier évêque du Québec en 1659, l'Église change son approche face à l'endoctrinement de la société (Provost 1963). Les évêques, ainsi que le clergé, sont résolus à suivre la Réforme catholique en instaurant un enseignement orthodoxe correspondant aux décrets tridentins (Cliche 2011). Malgré l'édification de paroisses, il manque de curés pour tenir les messes et les sacrements que les habitants continuent à souhaiter, puisque l'établissement durable d'un membre du clergé au sein de leur communauté « [...] *marque symboliquement leur victoire sur la nature sauvage et l'isolement* » (Ferretti 1999 p.26). La présence d'un curé permet les pratiques religieuses autant collectives qu'individuelles procurant un sentiment d'appartenance à la communauté. Le clergé tente de prendre en charge le système d'éducation, malgré les difficultés, dans l'objectif de répandre l'éducation religieuse (Leclerc 1989). L'enseignement est ainsi orienté vers les besoins cléricaux et les matières scolaires vers la transmission des valeurs catholiques.

Tout au long du Régime français, le secteur scolaire a relevé essentiellement des instances ecclésiastiques qui exercent un contrôle total sur les orientations et le fonctionnement des premières institutions scolaires en terre américaine. Marqué par une inexistence de structures administratives et organisationnelles, c'est à

l'évêque de la colonie que revient la pleine souveraineté en matière d'éducation. En vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par l'autorité papale, il approuve la construction de nouvelles écoles, embauche les instituteurs et définit les programmes d'études (Leclerc 1989 p.9).

Conséquemment à la présence de l'Église dans le domaine de l'éducation, elle

s'est ainsi enracinée solidement dans la société coloniale, qu'elle dote, conjointement avec l'État, de cadres essentiels à sa vie communautaire. Et d'un système de représentation du monde, du sens du travail et de la vie, fondements de la culture des habitants (Ferretti 1999 p.29).

De cette manière, les habitants de la Nouvelle-France deviennent des sujets loyaux et se portent garants de la foi catholique en respectant les pratiques obligatoires. Leur vie est dorénavant dictée par les ordres et recommandations des membres de l'Église dont les normes et les règles sociales tournent autour des pratiques catholiques diffusés par l'Église (Falardeau 1952).

La stabilité de la colonie permet à l'Église d'offrir de meilleurs services aux colons dont ceux-ci désirent ardemment recevoir. Son influence devient considérable dans le comportement et la redevance de la foi que les colons lui accordent. Cette loyauté à la foi catholique est indument encrée dans les mœurs et les coutumes des colons français qui perdurent malgré un changement de couronne.

L'Église catholique sous le règne britannique

Le traité de Paris de 1763 cède en partie la Nouvelle-France à l'Angleterre, qui souhaite l'annexion de ce nouveau territoire aux treize colonies existantes. À l'annonce de cette nouvelle ère, l'Église catholique craint pour son avenir et son pouvoir au sein de la population, malgré la liberté de religion accordée par la couronne britannique (Beaudoin 1984). Cette liberté de religion est restreinte par les autorités britanniques en limitant les actes de cultes de la religion catholique, en prenant le contrôle des propriétés du clergé, et en interdisant la primauté du Pape, ainsi que toutes communications avec Rome (Ferretti 1999). Les citoyens catholiques sont également exclus des postes importants, tels que juge, avocat ou médecin, à défaut de se convertir à la foi anglicane (Bélanger et Turcotte 2004). Ces règles ont pour objectif de permettre à l'Église anglicane de devenir la religion dominante et d'inciter les nouveaux sujets à s'y convertir par ces approches discriminatoires envers les pratiquants catholiques (Linteau 2020).

En dépit de toutes les contraintes, la démolition de paroisse, l'affaiblissement des pratiques religieuses et l'absence des membres épiscopale, l'adhésion à la religion catholique est maintenue au sein de la société (Ferretti 1999). La présence accrue durant les dernières années de l'Église au sein de la population a permis de tisser des liens, de créer une identité nationale à partir des normes et des pratiques établies par l'Église catholique. Cet endoctrinement à la religion catholique contraint les autorités britanniques à changer leur façon de gouverner sur la Nouvelle-France. L'Acte de Québec de 1774 redonne certains pouvoirs à l'Église catholique en matière de liberté religieuse (Boulangier-Bonnely 2022) et contracte par le fait même une alliance avec le gouvernement britannique. En échange de la loyauté des colons, l'Église peut continuer d'exercer sa pratique et son influence au sein de la population. Cet engagement permet entre autres à l'Église catholique de devenir une institution influente au sein de la population, mais il demeure difficile d'obtenir un appui politique des autorités britanniques qui de son côté souhaite restreindre son pouvoir civil (Charbonneau 2001). Cette alliance entre l'Église et l'État permet à la couronne britannique d'empêcher la Nouvelle-France de rejoindre la révolution des treize colonies et de désamorcer les révoltes populaires (Andrès 2011).

Une fois de plus, l'Église démontre son importance et son empreinte dans la collectivité. En effet, vers la fin des années 1820, plusieurs voient l'Église comme une institution nationale et un élément identitaire de la nation.

L'Église ultramontaine

Ce n'est qu'à partir des années 1840, que le clergé saisit l'occasion d'étendre son influence et son pouvoir, tant au niveau social qu'au niveau politique. Le clergé saisit l'opportunité de jouer un rôle rassembleur autour des valeurs et des normes de l'Église. Elle aura pour effet de redonner un sens de la vie commune et morale des citoyens (Dumas 2019).

Après avoir repoussé les patriotes qui souhaitaient l'annexion du Canada aux États-Unis, le clergé se retrouve face à un mouvement de libéralisme qui menace la stabilité de l'Église. Toutefois, leur présence marquée et appréciée dans plusieurs sphères sociales leur permet de limiter l'ascension des pensées libérales et anticléricaux (Sylvain 1980). À ce moment, l'idéologie de l'ultramontanisme prend de l'ampleur. Le clergé se voit non seulement au sein de l'État qui est également soustrait à l'autorité de l'Église, mais souhaite aussi jouer un rôle au sein du pouvoir politique (Ferretti 1999). Nadia F. Eid (1978) décrit l'ultramontanisme

comme [un] courant de pensée [qui] désignera les doctrines partisans avouées de la suprématie pontificale à tous les niveaux, aussi bien au niveau de la vie religieuse qu'à celui de la vie politique et sociale (p.5).

Mgr Ignace Bourget devient la figure de l'ultramontanisme au Québec, très influent, il s'associe avec le parti réformiste de l'Union de Louis-Hyppolyte Lafontaine.

C'est à cette époque que l'influence de l'Église atteint son apogée. Les députés et les ministres consultent fréquemment les curés avant de faire une nomination et s'en remettent parfois totalement aux prêtres. Être en bons termes avec le clergé est donc une nécessité pour l'ascension politique et sociale. L'alliance de l'Église avec les réformistes, puis avec les conservateurs, lui assure ses privilèges traditionnels tels que la perception de la dîme, l'exemption des taxes et la pleine liberté dans l'érection des paroisses. C'est dans le domaine de l'instruction que l'influence de l'Église est la plus importante (Dumas 2019 p.16).

L'emprise politique du clergé se manifeste par la légifération de lois dans le domaine de l'éducation afin que la religion soit au cœur de tout enseignement public (Eid 1978). Plusieurs lois influencées par le clergé sont votées afin de conserver leur hégémonie au sein de l'éducation qui devient un vecteur important dans la transmission des valeurs et normes sociétales. La première loi de 1845 permet aux curés de devenir commissaires des écoles de leur paroisse, leur permettant de déterminer et de choisir ce qui est enseigné (Dumas 2019). En 1846, les membres du clergé sont exonérés de l'examen du brevet d'enseignement, en plus d'obtenir le droit exclusif de choisir les ouvrages d'enseignement. Toute autre personne laïque qui souhaite enseigner doit passer un test de moralité, accordé par le prêtre de leur paroisse. En 1875, le clergé devient, sans contredire, prééminent dans l'éducation (Dumas 2019) quand le ministère de l'Instruction publique est remplacé par le Conseil de l'instruction publique. Fait intéressant, tous les évêques du Québec y siègent en tant que membre. Ainsi, devant toutes modifications contraignantes, le Conseil bloque toutes modifications qui pourraient mettre en danger leur influence (Dumas 2019).

L'éducation est avant tout une plateforme religieuse pour véhiculer les valeurs catholiques, ainsi que les comportements et devoirs sociaux attendus de l'homme et de la femme dictés par le genre. Cette division de l'enseignement des hommes et des femmes se veut une réflexion du désir religieux de maintenir en place les normes et les exigences de la société basée sur des valeurs catholiques. L'éducation permet de maintenir les rapports sociaux et de garder en équilibre l'ordre social (Mathieu 2003). L'hégémonie du clergé sur les programmes scolaires se veut un

renforcement des normes sociales établies pour ne pas dissoudre l'autorité religieuse au sein de la société.

Malgré une main mise sur plusieurs aspects sociaux, l'Église ultramontaine perd son influence au cours des années 1870. La division au sein même du clergé face à l'ultramontanisme, l'acte de confédérations qui unit les différentes provinces (le Québec, l'Ontario, la Nouvelle-Écosse et le Nouveau-Brunswick), l'influence catholique limitée aux frontières du Québec, ainsi que l'industrialisation et le libéralisme entraînent son déclin (Ferretti 1999).

L'Église et Louis-Alexandre Taschereau

Au même moment de la fusion des provinces canadiennes et de l'ingérence de l'Église dans les décisions politiques déclenchent un soulèvement populaire. Les partis politiques reconnaissent l'abus d'influence du clergé auprès des citoyens vivant majoritairement en campagne, dont le discernement est facilement influencé par les discours des membres du clergé. En effet, les citoyens provenant de zones rurales sont peu éduqués et facilement malléables, permettant aux curés d'exercer un moyen de pression sur leur vote pour les partis politiques dont leurs convictions sont majoritairement conservatrices et qui ont à bien les intérêts de l'Église (Dumas 2019). Dès lors, l'Église se retire de toute tentative d'influence électorale et se montre plus discrète dans ses intentions politiques. Toutefois, elle devient très active par l'intermédiaire des journaux, critiquant ouvertement les décisions politiques, entre autres celles de Louis-Alexandre Taschereau, premier ministre important dans la réforme sociale de l'après-guerre entre 1920-1936 (Dupont 1972). Le clergé conteste certains projets de loi, tels que la réforme de l'assistance sociale ainsi que l'éducation qui sont de compétence ecclésiastique, perçue comme une ingérence étatique dans le domaine de l'Église, créant un échange hostile avec le gouvernement Taschereau (Dupont 1972). Conséquemment, une relation tendue se forge; très peu d'études sont réalisées au sujet des relations entre le clergé et son gouvernement, durant les seize années au pouvoir des libéraux de 1920 à 1936 (Dupont 1973). L'auteur Antonin Dupont, un des seuls spécialistes de la question, décrit la relation entre le clergé et le gouvernement comme oscillant entre une complicité et une rivalité (Dumas 2017).

Tout comme ses prédécesseurs, Taschereau tente de saisir le contrôle de la gouvernance de l'État, sans laisser le clergé émettre son opinion : toutefois, il fut difficile pour son gouvernement de légiférer sur les problèmes sociaux, car le clergé insistait pour rappeler que toutes questions

politiques possèdent une dimension spirituelle sous-jacente, et de même, toute question spirituelle peut souvent être interprétée comme ayant des implications politiques :

Rarement a-t-il pu légiférer sur des problèmes sociaux sans s'attirer les foudres spirituelles de ces messieurs de la gent cléricale. Il faut se rappeler que [...] toute question politique était une question spirituelle et que toute question spirituelle devenait facilement une question politique (LaPierre 1973 p. VII) .

L'Église souhaite à tout prix maintenir son influence au sein de la population et consolider son rôle devenant ainsi réticent face à tous changements qui porteront sur les domaines des services sociaux, dont l'éducation et la santé; ainsi les membres du clergé se sont opposés à certaines réformes tels que l'assistance publique, le droit de vote des femmes, la régie des alcools et plusieurs autres législations touchant les domaines sociaux (LaPierre 1973). Cette rivalité entre le gouvernement et l'Église joue sur la détermination de chacune de ses institutions à détenir une emprise sur le peuple. Toutefois, pour y parvenir, chacune d'entre elles doit collaborer. L'Église dépend entre autres des subventions gouvernementales afin de maintenir en fonction ces hôpitaux et ses collègues. En échange de ces subventions, le gouvernement compte sur l'appui du clergé et de son abstention politique (Dupont 1973).

Malgré le désir du gouvernement Taschereau à se dissocier de l'influence du clergé, il est difficile de faire autrement. Son influence au sein de la population oblige le gouvernement Taschereau à s'allier avec le clergé, malgré les différends qui seront publiquement disputés. Conséquemment, il devient laborieux d'édicter des projets de loi ou d'amendements pour le gouvernement Taschereau qui touchent particulièrement les compétences de l'Église telles que les services sociaux, l'éducation et la santé, pour lesquelles l'Église possède l'hégémonie depuis plusieurs siècles. Ainsi, le gouvernement laisse à l'Église son monopole dans le domaine de l'enseignement et la santé (Dupont 1973).

L'influence politique du clergé au sein des décisions gouvernementales persiste jusqu'en 1939 correspondant au premier mandat de Maurice Duplessis. Souvent associé étroitement avec un clergé répressif et autoritaire auprès de la population québécoise, ce récit prend de l'ampleur dans la mémoire collective au Québec, accusant le parti national de Maurice Duplessis, d'un retard important dans la modernité du Québec, soutenu par les membres du clergé. Conséquemment, de nombreux évènements sous le gouvernement Duplessis passeront inaperçus et altérés. Pourtant, le

parti politique de Maurice Duplessis sépare le pouvoir politique de ceux de l'Église, dès son élection.

L'Église et Maurice Duplessis

Le régime politique de Maurice Duplessis se distingue de ses prédécesseurs en excluant, dès son premier mandat, toute influence cléricale des décisions politiques. Il saisit toutefois l'importance de l'emprise de l'épiscopat sur la société, et l'utilise pour diffuser les assises et les idéologies de son parti (Dumas 2019). Il laissera toutefois au clergé son hégémonie sur les services sociaux.

À l'époque duplessiste, la religion catholique, pratiquée par 86% de la population, tient un rôle important dans la société québécoise, celui de transmetteur des valeurs collectives. Elle exerce aussi un certain contrôle social en imposant la censure. Son pouvoir est basé sur trois forces : la foi, qui impose l'adhésion et le respect, son rôle de « dispenseur de services » éducation, soins de santé, charité et culture qui la rend indispensable, et son encadrement idéologique (Poulain 2000 p.15).

Cette assiduité maintenue dans les domaines sociaux depuis plusieurs siècles permet au clergé de conserver ce mode de transmissions des valeurs et de la morale au sein de la société québécoise. Toutefois, au cours de ces années, un fossé se creuse entre les deux entités sur le pouvoir, au point que Duplessis déclare que « *les évêques mangent dans ma main* » (A. Turgeon 2021 p.239). Il a la main mise sur les évêques en octroyant des dons et des cadeaux aux membres de l'épiscopat, démontrant l'importance que joue le gouvernement dans le financement des services de l'Église telle que l'aide sociale, l'éducation et la santé. La relation entre Duplessis et les évêques n'est pas la même pour tous : ainsi, les plus fidèles partisans de Duplessis reçoivent davantage des compensations monétaires comparativement à ceux qui contestent ses décisions (Dumas 2019). De cette manière, il affirme son rapport de force entre lui et le clergé, créant une dépendance financière entre l'État et les institutions ecclésiastiques.

Le régime de Duplessis assigne rapidement le rôle du clergé au domaine social, et son parti à la gouverne du Québec. Cette division des tâches se distingue des autres gouvernements par l'absence de l'influence religieuse au sein du gouvernement, mais se ressemble par la même instance dans la vie courante des Québécois. Il ne faut toutefois pas nier l'importance de l'alliance entre les deux institutions, bien que l'Église n'eût pas une mainmise sur le parti politique de Maurice Duplessis et n'influçait pas ses décisions politiques, contrairement à la perception actuelle de la société.

Déconstruire la Grande Noirceur

La Grande Noirceur est un terme utilisé au Québec pour désigner une période historique politique sous le règne de Maurice Duplessis entre les années 1944 à 1959 (A. Turgeon 2018). Imprégnée dans l'imaginaire collectif québécois, cette période est décrite par un régime politique strict et sévère, secondé par l'Église catholique. L'image de la Grande Noirceur, qui représente plus que l'ombre de Maurice Duplessis et du clergé, est amalgamée durant les années 1956 à 1959 par ces opposants politiques, puis amplifiée après sa mort pendant les années 1960 (A. Turgeon 2018). Plusieurs qualifient son mandat de dictature alimenté par

La Loi du cadenas [l'] hostilité au mouvement syndical manifestée à l'occasion de nombreuses grèves [l'] appui de l'Église au Chef, qui contribue à son influence très étendue [l'] antilibéralisme cléricale (enclin à la censure), enfin [la] corruption généralisée au sein du parti au pouvoir (Courtois 2010 p.56).

La revue Cité Libre qui regroupe des intellectuels dirigés par Pierre Elliott Trudeau, critique ouvertement le régime de Duplessis et diffuse l'idée selon laquelle le nationalisme québécois serait la cause de la répression et le manque d'innovation au Québec (Linteau 1999). Le nationalisme québécois sera également comparé au mouvement nazisme,

derrière le régime duplessiste, c'est toute la pensée des conservateurs, des nationalistes, des catholiques du Québec qui est en cause de la "doctrine clérical-nationale" (Courtois 2010 p.61)

ce qui empêche l'entrée du Québec dans la modernité. Cité Libre accuse le nationalisme et tous ces partisans le retard économique, social et industriel de la province.

Au fil du temps, ces idées se sont transmises pour forger le mythe de la Révolution tranquille et de créer l'émergence d'un Québec *moderne*. Le parti libéral de Jean Lesage crée une dichotomie entre les deux gouvernements, le sien et celui de Maurice Duplessis; l'un axé sur les changements sociaux (Parti libéral) et l'autre collé aux traditions (Union nationale). Conséquemment, cette vision crée une image d'une division radicale entre les deux gouvernements, laissant sous-entendre une rupture importante dans les changements sociaux et politiques au Québec.

Pour mieux saisir cette conception de l'invention de la Révolution tranquille, Isabelle Matte (2013) explique que

dans la pensée mythique, l'ordre naît du chaos, la lumière de l'obscurité. Aussi, le récit de la Révolution tranquille ne se fonde pas que sur lui-même. Il a besoin, comme dans tous les récits de genèse, de s'appuyer sur une origine obscure, sur un grand magma

originel dans lequel bouillonnent déjà certains éléments clés qui pourront se mettre en place au moment opportun. Pour émerger, cette société nouvelle a besoin de son contraire. Au Québec, ce contraste se matérialise par l'expression de Grande Noirceur : ce qui permet au mythe de la Révolution tranquille de naître, c'est l'idée qu'avant elle régnait ce chaos prémoderne porté par un régime politique conservateur et une élite religieuse rigide (p.61).

Il est donc important de se pencher sur le mythe fondateur de la Révolution tranquille, la Grande Noirceur ayant marqué l'imaginaire collectif des Québécois, sur les politiques conservatrices de Duplessis et de l'importance de la place du clergé au Québec, qui marqueront la relation entre les Québécois et l'Église catholique au cours des années suivantes. Cette relation aura pour effet de créer une vision erronée du passé québécois autant dans la mémoire collective québécoise, que celle des autres provinces canadiennes qui perçoivent le Québec à l'époque de la Grande Noirceur comme la « *priest ridden province* », responsable de son passé désolant et sombre (Rouillard 2019). D'ailleurs, lors des entretiens avec les pratiquants catholiques, on constate que l'image d'une religion catholique répressive demeure présente et continue d'y être véhiculée. Cette perception est souvent associée à une période sombre de l'histoire dont la société québécoise cherche à s'éloigner autant que possible.

De nombreux chercheurs, dans le domaine des sciences sociales, ont commencé à remettre en question l'entrée du Québec *moderne* à partir des années 1960, ils proposent plutôt que son entrée date des années 1920. Les nouvelles données tentent de contredire la mémoire collective et de redonner une nouvelle image éclaircie des choix politiques de Maurice Duplessis.

L'explication première habituellement fournie pour cerner l'origine de la Révolution tranquille est de nature économique, montrant que la poussée d'industrialisation pendant la Deuxième Guerre mondiale et les années 1950 aurait fait basculer le Québec francophone dans le monde moderne. Mais les données des recensements montrent que les indices d'industrialisation et d'urbanisation sont comparables entre le Québec et l'Ontario depuis le début du XX^e siècle. Il n'y a pas de retard non plus pour les francophones à s'urbaniser : ils le sont dans les mêmes proportions au Québec que la moyenne canadienne dans les villes de 10 000 habitants et plus, de 1921 à 1961 (Rouillard 2019 p.123).

Maurice Duplessis a contribué à une époque plus totalitaire au Québec, notamment avec la censure du cinéma, des livres et de la télévision. Cependant, la censure n'est pas une caractéristique intrinsèque de la province du Québec. Elle est plutôt utilisée comme un outil de désinformation par son gouvernement pour lutter, entre autres, contre la montée du communisme (Courtois 2010).

Dans cette même mouvance, la *Loi sur la censure*, mieux connue sous le nom de la *Loi du cadenas*, est votée à l'unanimité. Quelques années plus tard, la *Loi du cadenas* est réutilisée par les partis libéraux pour soutenir la thèse d'un gouvernement répressif portant atteinte à la liberté de conscience et d'expression (Lapointe 2010). Malgré cette loi répressive pour certains groupes sociaux, tels les intellectuels ou les marginaux, les années au pouvoir de Maurice Duplessis contribuent grandement au développement de la province du Québec. Comment peut-on prétendre que le parti de l'Union nationale a pu ainsi nuire au développement de l'économie et à l'identité québécoise, lorsque celui-ci a déployé l'électrification des milieux agricoles qui a permis aux agriculteurs de développer de la machinerie et des technologies devenant concurrentielles sur les marchés internationaux, de briser l'isolement des campagnes (Lapointe 2010), ainsi que de lutter contre les politiques nationales fédérales (Ferretti 1999). Duplessis a lutté contre le fédéralisme afin de protéger les intérêts du Québec et son identité culturelle. Les tentatives du gouvernement fédéral à s'immiscer dans les compétences provinciales par le biais du financement ont conduit Maurice Duplessis à renforcer l'autonomie provinciale (Durocher 1969) et à officialiser le drapeau fleurdelisé en tant que drapeau officiel du Québec en 1948 en opposition au gouvernement fédéral (Ferretti 2011).

À partir des années 1945, le gouvernement Duplessis investit massivement dans la construction de routes, de ponts, d'écoles, de campus universitaires, et d'hôpitaux dans toutes les régions du Québec afin d'offrir à toute la population des centres de services sociaux, stimulant par le fait même l'économie québécoise. Il veut faire de l'État québécois un outil de développement national, dont il est le premier à contribuer financièrement à ces nouvelles institutions; ainsi Duplessis forge l'économie du Québec et son autonomie. En résumé, l'Union nationale investit dans de nombreux projets dans l'optique de garder un contrôle sur les institutions par l'octroi de financement (Ferretti 2011).

Le Québec est bien *moderne* sur le plan de l'économie et se développe tant au niveau social qu'au niveau culturel. Toutefois, l'impression inverse se manifeste par plusieurs discriminations dans certains secteurs d'embauche affectant le statut socio-économique des Canadiens français (Ferretti 2011). Les Anglo-canadiens occupent davantage de hautes fonctions comparativement aux Franco-canadiens. Dans le secteur de l'enseignement, la pénurie de personnel ecclésial oblige les institutions à se tourner vers les professionnels laïcs qui sont néanmoins relégués à des postes

subalternes, provoquant une entrave dans leur progression professionnelle. Les Québécois francophones se voient également privés de la possibilité d'accéder à des emplois au sein de la fonction publique fédérale en raison du manque de développement des compétences fédérales, qui sont volontairement mises de côté par le gouvernement québécois par le refus de toutes subventions fédérales, afin de maintenir son autonomie. Toutefois, le parti de l'Union nationale ne comble pas ce déficit à gagner (Ferretti 2011).

Tous ces facteurs projettent l'image d'un ralentissement social et économique causé par des politiques répressives de Maurice Duplessis. Bien que plusieurs investissements aient été faits par son gouvernement afin de développer le Québec, les images de ce retard socio-économique seront celles que la mémoire collective retiendra du régime politique de Duplessis.

Le déclin de l'influence catholique

Le régime politique de Duplessis qui a été décrit comme étroitement lié avec celui de la religion catholique montre un Québec prônant des valeurs conservatrices, un mode de vie rurale et un contrôle strict de la vie publique (Matte 2013). En revanche, la gouvernance libérale sous Jean Lesage en 1960, laisse entrevoir un investissement dans les services sociaux tels que la refonte dans le domaine de l'éducation, de la santé, de la bureaucratie et de la législation, qui sont toutes des caractéristiques associées à l'image du parti libéral du Québec, libérateur de la Grande Noirceur (Matte 2013). Le contraste de ces deux politiques laisse croire que la Révolution tranquille est associée aux changements idéologiques et politiques de l'État québécois vers sa modernité. Le retrait de l'Église au sein des institutions privées et publiques est décrit par certains comme le début de la sécularisation de l'État québécois (Bibby 2002).

La sécularisation du Québec

Le gouvernement de Jean Lesage, élu en 1960, amorce la déconfessionnalisation des institutions publiques, jusqu'à présent sous le contrôle cléricale. Il investit massivement afin que l'État puisse fournir les ressources nécessaires (Mossière 2021). Conséquemment à la perte des pouvoirs religieux, son influence sur la population québécoise et de la morale baisse considérablement. La population se sent moins forcée à devoir suivre la morale et les normes religieuses, ce qui s'avère un élément déclencheur de changements sociaux et culturels (Bibby 2002). Les années 1960 sont également marquées par l'émancipation des femmes. Elles se libèrent de l'oppression patriarcale, des devoirs sociaux et moraux attendus d'elles. Elles se battent pour leur liberté et leur égalité

(Zubrzycki 2020). Leur devoir social change : elles n'ont plus le devoir de procréer une descendance, puisque la pilule contraceptive leur permet d'avoir le contrôle sur leur corps et de choisir quand elles auront des enfants. La pilule contraceptive et l'éducation sexuelle provoquent un changement démographique, amenant à la baisse des naissances « [...] la fécondité a subi sa baisse la plus forte durant les années 1960 : elle est passée de 3,67 en 1960 à 1,97 en 1970, soit une réduction de 47,6 pour cent (Beaujot 2004 p.218) ».

L'immigration va donc combler le déficit démographique engendré par la baisse de natalité, et cette ouverture au monde créera dans les années ultérieures, un malaise identitaire ramenant la question de la religion à l'avant-scène (Zubrzycki 2020). Les changements dans le rapport à l'Église créent un désir chez la population de redéfinir leur identité québécoise en dehors de celles véhiculées par le clergé. Jusqu'à présent, ces valeurs étaient celles transmises par l'Église selon les normes attendues en société. Ces changements donnent l'opportunité aux Québécois de se bâtir une identité civique séculière basée sur la langue française et de prôner l'égalité homme/femme. Le nationalisme prend progressivement forme dans le but de se démarquer en tant que province distincte au sein du Canada (Zubrzycki 2020).

De son côté, Michael Gauvreau (2008) remet en question la conception de l'histoire du Québec qui serait basé essentiellement sur des aspects politiques et religieux comme éléments initiateurs de la sécularisation. Il propose plutôt une approche basée sur une origine catholique des changements sociopolitiques qui ont commencé au début des années 1930, à travers des mouvements sociaux menés par l'Action catholique (Gauvreau 2008).

Mouvement jeunesse catholique

L'Action catholique érigée en 1930 par l'Église a pour but de rassembler la jeune génération, afin de ralentir le désintérêt à la pratique religieuse causé entre autres par l'industrialisation et la modernité (Gauvreau 2008). Il mise sur l'éducation et la discipline des jeunes pour raviver l'appartenance aux valeurs et à la foi catholique (Meunier et Warren 2002). En soi, ce regroupement de la jeunesse, bien qu'il se veuille conservateur sur le plan religieux, dérange les normes sociales. En fait, il donne la parole à la jeunesse ayant un discours radical s'écartant de ce qui est véhiculé par la génération précédente :

Moins dociles, ils ont moins tendance à emprunter les voies de la tradition. Ce qui les caractérise c'est l'envie de s'exprimer librement sans faire référence à leurs aînés, de se battre, de se lancer à l'aventure (Gauvreau 2008 p.19-20).

Cette divergence idéologique entre deux générations marque le début d'un conflit intergénérationnel qui cherche à bouleverser les normes hiérarchiques de la société.

Cette jeunesse est soutenue autant par des militants laïcs que des membres du clergé qui soutiennent leurs revendications d'identification culturelle et de se rebeller contre les convictions de leurs parents. Elle ne s'associe plus à la dominance du clergé et se détache de la morale religieuse. Les valeurs que prône cette génération sont différentes de celle de leurs parents; elle rejette toute forme du passé lié à la tradition, mettant un terme également aux coutumes conventionnelles qui souhaitent le maintien de ces traditions et du système hiérarchique. Elle se voit comme libératrice de la tradition et souhaite redéfinir les valeurs sociétales. Cette jeunesse catholique redéfinira entre autres les éléments culturels associés à l'hégémonie cléricale (Gauvreau 2008).

Les revendications sociales

Les revendications exigées par la population sont, dans la majorité des cas, obtenus durant les années 1960, correspondant au début des changements sociaux marquants au Québec. Ces facteurs vont modifier les relations entre l'Église, l'homme et la femme et par le fait même vont modifier le rôle et les devoirs sociaux, autant dans la sphère privée que dans la sphère publique.

Ce sont davantage les mouvements féministes enclenchés en 1930 par la Jeunesse étudiante catholique féminine et la Jeunesse ouvrière catholique féminine qui initient les changements idéologiques, les normes sociales et l'égalité entre homme et femme (Gauvreau 2008). Alors que l'Église perd son hégémonie auprès des institutions publiques aux mains du gouvernement, les femmes dénoncent les pratiques oppressives et discriminatoires, la suprématie de l'homme au sein de la famille, le caractère indissoluble du mariage, ainsi que le manque de contrôle de leur corps lié à des grossesses multiples non désirées (Pérou 2003). Ces revendications sociales deviennent des enjeux majeurs lors des élections provinciales. Les différents partis politiques choisissent de lutter pour les droits et libertés des femmes, faisant des promesses électorales de modifier les lois en leur faveur. Par conséquent, entre les années 1964 à 1980, le Québec assiste à de nombreux changements sociaux tels que

la suppression de l'autorité maritale et émancipation juridique de la femme mariée, institution du divorce et d'un mariage civil optionnel, libre accès à la contraception et, en particulier, à la nouvelle pilule anovulante, levée partielle de l'interdit sur l'avortement, décriminalisation de l'homosexualité, reconnaissance des droits de l'enfant naturel, remplacement de l'autorité paternelle par l'autorité parentale et, enfin, dissociation du mariage et de la famille (Pérou 2003, p.225).

Le catholicisme dépeint dans l'imaginaire collectif comme conservateur ayant des idéologies arriérées et strictes ne permet pas à la société d'avoir un recul sur l'importance de certaines associations catholique qui ont initié les mouvements sociaux bien avant les années 1960. Meunier et Warren suggèrent que

pour que les changements des années 1960 se déroulent sans heurts [...], il fallait que les clercs, ainsi que les religieux et religieuses, aient été préalablement disposés à accepter la réalisation de nouvelles finalités institutionnelles, ce qui suppose qu'ils aient été déjà en partie convaincus que la réforme de leur vocation pût servir le catholicisme (Meunier et Warren 2002 p.142).

Les associations catholiques formées au début des années 1930 luttent pour redéfinir les valeurs spirituelles de l'Église afin qu'elle s'adapte aux besoins sociaux de la population. L'analyse des actions et des discours posés par les catholiques eux-mêmes prouvent qu'ils sont désireux du changement, malgré leur appartenance religieuse. Impliqués dans les changements sociaux, les Québécois catholiques participent aux réformes sociales dans l'espoir de modifier certaines normes sociales. Ils seront présents dans de nombreux changement entre autres celui du système de l'éducation dont jusqu'à présent le clergé détenait l'hégémonie quasi exclusive.

Le système scolaire public laïc

La déconfessionnalisation des écoles publiques a été un moment marquant de la sécularisation de la société québécoise, pourtant dès l'élection de Jean Lesage, il ne manifeste aucun souhait de créer un ministère de l'éducation régulateur du système scolaire. Au contraire, il souhaite que l'Église demeure la première instance dans l'éducation et la population est d'ailleurs fortement en accord. Cependant deux évènements marquants provoquent l'effondrement de l'opinion publique de l'importance du clergé dans le système scolaire (Gauvreau 2008).

Le premier incident a été rapporté par le frère Pierre-Jérôme (Jean-Paul Desbiens) qui dénonce dans l'essai *Les Insolences du Frère Untel* l'enseignement indigne nuisant aux valeurs sociétales québécoises par la tolérance du joul dans les milieux scolaires allant à l'encontre de la protection de la langue française, essentiel à l'identité québécoise (Bastaire 1961; Hauser 2014). Le joul

s'exprimant en partie avec des mots empruntés à la langue anglaise est perçu comme une négligence de l'Instruction publique à affirmer l'identité québécoise, menacée par l'américanisation (Gauvreau 2008). D'une certaine manière, l'Instruction publique gérée par l'Église n'est plus aux yeux de la société en mesure de transmettre les valeurs importantes en particulier de la langue française qui devient une valeur identitaire, les distinguant des autres provinces anglophones et des états américains.

Il est certain que, pour beaucoup de Québécois de langue française de 1960, la confessionnalité de leur système d'éducation faisait partie de leur identité collective ou nationale. Elle témoignait de leurs convictions, de leurs valeurs, de leur définition du NOUS canadien-français. Elle distinguait ce NOUS de tous les autres, qu'ils soient protestants, anglais ou autres (G. Rocher 2018 p.206).

Le deuxième évènement a été occasionné par les Jésuites qui désiraient ouvrir une université privée à Montréal. Toutefois, cette initiative est très mal accueillie. Laïcs et clercs de la communauté professorale de l'Université de Montréal voient cette initiative comme un moyen de reprendre le contrôle des institutions universitaires par de grandes communautés religieuses (Gauvreau 2008; Dassylva 2008). Le corps professoral fait valoir que l'investissement public des universités permet de devenir un centre intellectuel et scientifique reconnu au niveau international. En contrepartie, l'université jésuite serait porteuse de l'américanisation dans son système scolaire. La privatisation empêcherait alors le gouvernement à intervenir si un déséquilibre socioculturel arrivait (Gauvreau 2008). Cette méfiance ouvrira le débat sur la place de l'importance du clergé au sein de l'éducation. De ces inquiétudes naît en 1961 le débat pour une éducation non confessionnelle, mené par la fondation du Mouvement laïque de langue française (MLLF),

pour la première fois dans le Québec du XX siècle, se posait la question de savoir si le christianisme était compatible avec la démocratie, et si la foi devait toujours jouer un rôle central dans un système public d'éducation (Gauvreau 2008 p.255).

Ce groupe a comme conviction de respecter la liberté individuelle, exprime publiquement qu'une démocratie ne peut cohabiter avec des institutions éducatives et sociales étroitement liées avec l'Église, dont la foi catholique brime les droits individuels, devenant irrecevable dans une société telle que le Québec. Il plaide alors en faveur d'un système d'éducation non confessionnel, pour tous les groupes de la société (Mackay 2000; Gauvreau 2008). En effet, les minorités religieuses et les non-croyants étaient majoritairement exclus de la société, deviennent l'épicentre de la lutte pour une éducation laïque. Afin de mettre en place leur aspiration, il réclame à l'État la mise en place

d'un secteur scolaire neutre et égale aux systèmes confessionnels catholiques et protestants (Mackay 2000; Gauvreau 2008), et dont les parents ont la responsabilité d'enseigner la religion dans la sphère privée (Gauvreau 2008).

Leur souhait premier est de déconfessionnaliser l'entièreté du système scolaire, mais leur discours se base notamment sur un système d'éducation parallèle où l'État a la responsabilité de fournir aux parents l'option de fréquenter une école publique non confessionnelle, afin de respecter la liberté de conscience de tous, y compris les non-croyants (M. Roy 2014). L'objectif caché du MLLF est avant tout de sortir l'Église de l'école afin de restreindre l'influence de la moralité catholique (Mailloux 2016). Toutefois, le MLLF n'a pas pris en considération que la liberté de conscience est réciproque pour tous les groupes, ainsi, si les non-croyants et les minorités réclament une éducation non confessionnelle, il est cohérent de permettre une éducation confessionnelle (Gauvreau 2008).

En parallèle à ce mouvement, la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec dirigée par Mgr Alphonse-Marie Parent est mise sur pied en 1961. Jean Lesage enclenche une commission, à la suite de nombreux débats sociaux issus des années 1950 concernant les préoccupations sur les lacunes que présente le système d'éducation. La société exprime une angoisse au sujet de la perte éventuelle de leur identité québécoise et francophone à travers la langue française, marquée par la sous-scolarisation des Franco-québécois. La société demande une intervention de l'État, afin de remédier aux difficultés encourues par le système scolaire (Corbo 2004).

La nomination de Mgr Parent n'est pas anodine dans une société où l'Église se prévaut d'une acceptabilité sociale élevée au sein des institutions scolaires, ce qui vient renforcer la place de l'Église dans la société, ainsi que son importance au niveau scolaire. D'autres figures importantes sont nommées pour siéger à la Commission, on y retrouve le directeur général des écoles catholiques de langue anglaise de la Commission scolaire catholique de Montréal, ainsi qu'un professeur de l'université de McGill faisant office de représentant de la langue anglaise et de la religion protestante. Aucun membre nommé au sein de la Commission n'était reconnu athée, au contraire, ils étaient reconnus comme catholiques pratiquants. Il est donc étonnant, par sa composition, de constater les recommandations faites par les membres de la Commission (G. Rocher 2018).

Le rapport a été déposé en 3 phases distinctes entre 1963 et 1966. La première phase recommande la création d'un ministère de l'Éducation qui devient en fonction en 1964. L'État devient en charge de l'éducation, mais décide de maintenir en place un Conseil supérieur de l'éducation (Lenoir 2005), composée de parents, d'instructeurs ainsi que des membres du clergé. Néanmoins, la Commission suggère que les évêques soient retirés du Conseil, leur permettant simplement de nommer des représentants du clergé (G. Rocher 2018). La nomination de ce conseil démontre que l'Église demeure déterminante au sein des institutions scolaires et de la population (Lenoir 2005).

La deuxième phase suggère la création d'établissements comme les cégeps anglophones et francophones publics dont l'État détient le contrôle. Cette distinction linguistique sera un grand pas vers le changement au sein de l'organisation des commissions scolaires basées sur la langue instruite, plutôt que sur leur confession, constituant un avancement vers l'instauration d'institutions scolaires neutres par le gouvernement (G. Rocher 2018). Dans la même ligne directrice, la Commission recommande aussi la création d'universités selon le modèle neutre de l'institution publique, sans confession. Elle encourage également les universités à se laïciser en abandonnant la charte pontificale (Dassylva 2008).

La troisième phase concerne la confessionnalité des institutions et base leurs recommandations selon laquelle l'État québécois est neutre, assurant la liberté de conscience à chacun. Dans cette perspective, les parents peuvent choisir l'enseignement qui convient le mieux à leur enfant. Ainsi, lorsqu'il leur est demandé, l'État a le devoir de leur fournir un enseignement neutre et laïc (G. Rocher 2018).

L'origine catholique de la réforme de l'institution scolaire prend forme par les membres catholiques ayant une vision progressiste des demandes fait par la population. Ils sont initiateurs des changements sociaux au sein de la société québécoise, infirmant la notion de conservatisme au sein des membres ecclésiastiques. À la différence du MLLF, plus radicale et anticléricale (M. Roy 2014), la Commission a été témoin des opinions populaires, proposant des recommandations à l'image de la société québécoise en prenant en compte les préoccupations de chacun. La période sur laquelle s'est prolongée la Commission a su bénéficier à certaines idéologies de prendre de la maturité, rendant les changements plus acceptables en société.

Les propositions du MLLF faites en 1963 ne reflétaient pas la volonté sociale de la population québécoise, en raison que 88% de la population soutient encore le partenariat entre l'Église et l'État

dans le domaine social (Gauvreau 2008). Le gouvernement souhaite davantage faciliter l'accès à l'éducation aux diverses minorités religieuses, plutôt que de sortir le religieux de toutes les écoles. Les Québécois n'étant pas prêts à enseigner la foi religieuse en privé préfèrent dédier cette tâche aux institutions scolaires, puisque le catholicisme reste, malgré la Révolution tranquille, la foi collective de la société. Cette foi collective représente une stabilité sociale à laquelle les citoyens y sont attachés, surtout dans le climat des changements sociaux qui bousculent de nombreux citoyens. La religion catholique les rassure et voit la foi comme valeurs communes de la société québécoise (Gauvreau 2008). Les Québécois sont prêts à des changements sociaux, quitte à ne pas trop bouleverser rapidement les valeurs identitaires qui les distinguent en tant que peuple.

Conclusion

La religion catholique fut immédiatement intégrée en Nouvelle-France, afin de perpétuer les traditions politico-religieuses présentes en Europe. Toutefois, il est difficile d'établir la foi catholique autant au niveau de la société qu'au niveau politique étant donné les difficultés à stabiliser la population de la colonie face aux multiples attaques des autochtones déjà présents sur le territoire. Après avoir connu une certaine stabilité et instauré la foi parmi les colons et certaines communautés autochtones, la Nouvelle-France est alors conquise par l'Angleterre qui souhaite assimiler la population. Néanmoins, la couronne britannique remarque que la religion catholique est l'ultime base morale de la société et elle y est solidement ancrée dans les mœurs et pratiques des colons. Cette affiliation entre la société et la religion catholique laisse les gouverneurs anglais de la Nouvelle-France à tolérer sa présence et sa pratique, seulement au niveau social, ce qui aura marqué de façons sans précédent la population aux pratiques, aux valeurs, aux mœurs et traditions de la religion catholique. À une certaine époque, la religion sera amalgamée à la politique, sans toutefois y détenir le pouvoir civique. Il détient plutôt une influence, lui permettant de passer des lois ou des décisions politiques en sa faveur.

Le régime de Maurice Duplessis, dont la mémoire collective se souviendra comme un régime de terreur et de répression associé au clergé, sera le point initial du rejet de la religion catholique. Par le même fait de modifier sa tolérance face à la diversité religieuse. Pourtant, l'Église n'a jamais réellement été partie intégrante du gouvernement Duplessis. Son hégémonie se trouve davantage dans le système social, tel que l'éducation et la santé, lui permettant de diffuser aisément les dogmes de la religion catholique. Michael Gauvreau, Martin Meunier et Jean-Philippe Warren ont

d'ailleurs noté l'importance des mouvements catholiques qui souhaitent redéfinir les normes, les valeurs et évoquer le changement. L'Église catholique a participé au changement social québécois malgré l'image rigide et antimoderne que les baby-boomers dépeignent de l'institution ecclésiastique.

Les résultats obtenus lors des entrevues avec les catholiques pratiquants révèlent l'importance de la mémoire collective dans la façon dont la religion est perçue et décrite au sein de la société. Nous remarquons que la transmission des événements d'un point vu négatif de l'époque de la Grande Noirceur affecte la tolérance envers les pratiques religieuses toutes confondues, et ce malgré des remises en question du récit du *mythistoire* de la Révolution tranquille de la part de certains chercheurs, ainsi que l'idée du conservatisme de tous les membres du clergé. En effet, lors de l'étude de terrain, nous avons constaté que le mythe de la Révolution tranquille joue un rôle important sur la manière dont les catholiques pratiquants perçoivent la religion catholique en société. La Révolution tranquille a influencé la relation entre l'Église catholique et la population québécoise face à la tolérance des pratiques religieuses. Nous avons constaté que la mémoire collective joue un rôle important dans la représentation de la religion en société et dont les répercussions se font ressentir chez la majorité catholique québécoise.

Chapitre 6 – La laïcité québécoise

Introduction

Au Québec, le terme laïcité n'apparaît qu'en 1990, et ce dans un contexte où les débats sociaux sont centrés sur la visibilité religieuse, particulièrement islamique (Dalpé et Koussens 2016). C'est lors de la crise des accommodements raisonnables en 2006 que le terme se répand au niveau social, puis en 2013, dans le projet de loi de 60 sur la charte affirmant *les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement* que le terme prend une finalité politique. Rapidement, on observe une appropriation sociale du terme par de nombreuses personnalités publiques qui déclarent leur position sur le débat social, parmi celles-ci on retrouve Marie-Élaine Thibert, Julie Snyder, Denise Filiatrault, Paul Piché et Janette Bertrand (Dalpé et Koussens 2016), incitant la population à prendre position. On observe alors que le terme est interprété de différentes manières, certains la perçoivent comme une valeur, un modèle de gestion politique et juridique, d'autres la perçoivent comme une neutralité ou une forme d'athéisme. Cette gamme d'interprétations permet à chacun de s'approprier la laïcité et d'avoir une attente dans la façon dont elle devrait être appliquée en société.

Nous verrons dans ce chapitre que les projets de loi ciblent principalement les signes religieux, reflétant ainsi l'intolérance de l'expression de la religion dans l'espace public, ce qui peut être attribué en partie à l'inconfort ressenti par la société vis-à-vis de la religion, en raison de son héritage collectif. De même, nous analyserons la manière dont les différents partis politiques du gouvernement du Québec ont justifié la mise en place de projets de loi affirmant la laïcité clamant les valeurs importantes de la société québécoise, dont l'égalité homme et femme, ainsi que l'identité québécoise. Nous examinerons dans ce chapitre l'origine d'une crainte envers l'Autre, afin de comprendre les discours contradictoires que nous avons observés lors des entrevues avec les catholiques, qui touche notamment l'identité québécoise. Nous verrons comment cette peur peut se transposer dans certaines villes, le cas d'Hérouxville sera traité, afin de mieux cerner comment la xénophobie et la crainte de la perte d'identité est vécue.

Québec et la laïcité

Telle que proposée par la CCPARDC, la laïcité au Québec aurait avantage à tendre vers une laïcité ouverte dans le respect de la diversité religieuse. Toutefois, le modèle français strict attire de nombreux partisans, dont les gouvernements de Pauline Marois et de François Legault. Ces deux courants s'opposent, créant un débat dans la manière d'intégrer la notion de la laïcité en société. Au Québec, la laïcité est qualifiée d'ouverte, bien que depuis l'adoption de la loi 21, celle-ci tend vers une laïcité plus stricte. De nombreux auteurs tels que Caroline Beauchamp (2011), Louise Mailloux(2011), Daniel Baril et Yvan Lamonde (2013) critiquent la notion de la laïcité ouverte en raison d'incohérence, de discriminations et en rupture avec les valeurs québécoises (Lamy 2015). La laïcité ouverte serait considérée par ces auteurs en quelque sorte inachevée. La création d'une loi constitutionnelle devient pour ces auteurs le seul moyen d'affirmer une laïcité afin d'encadrer davantage cette notion au niveau juridique et politique (Lamy 2015). Le projet de loi 60 du Parti québécois, l'un des plus contraignants, était pour ces auteurs un moyen d'affirmer cette laïcité à travers les valeurs dites québécoises en plus de réguler la visibilité religieuse dans la sphère publique. On peut distinguer qu'à travers les projets de loi depuis 2013 jusqu'à aujourd'hui, l'identité québécoise, l'égalité homme/femme, ainsi que les signes ostentatoires deviennent les éléments centraux dans le débat entourant la laïcité au sein de la sphère publique. Nous verrons comment ces éléments tournent autour du concept de laïcité et par conséquent l'application de la loi 21 y devient légitime.

À la suite de plusieurs projets de loi voulant instaurer la laïcité, la province s'est finalement dotée en 2019 d'une loi constitutionnelle (Loi 21), déclarant le Québec un État laïc. Toutefois, David Koussens et Bertrand Lavoie (2018) précisent que

la formalisation du principe de laïcité dans une norme législative ou constitutionnelle ne permet pas d'en assurer la garantie réelle [...] Enfin, ce n'est pas parce qu'un État n'a pas affirmé la laïcité dans un texte juridique qu'il n'est pas laïque, les principes aux fondements de la laïcité pouvant malgré tout se retrouver dans sa gouvernance politique (p.120).

Démontrés au cours de la CCPARDC, les commissaires ont précisé que le Québec s'était doté au cours des années d'outils pour gérer les différences culturelles. La mise en place d'accommodements raisonnables obligatoires par la Cour suprême du Canada a pour objectif d'assurer une laïcité à travers une neutralité religieuse et une liberté de conscience accordée à

chaque citoyen. Cette initiative permet de diminuer les discriminations et de garantir une meilleure égalité à travers la *Charte des droits et libertés canadienne* (Bosset 2005).

La Cour suprême du Canada pavera la voie à l'obligation d'accommodement raisonnable. En effet, l'obligation de prendre des mesures raisonnables pour protéger le droit à l'égalité, dira la Cour, est une « conséquence naturelle » de ce droit. Dans cette logique, l'accommodement raisonnable, qui consiste à adapter l'application d'une norme ou d'une pratique à la situation particulière d'une personne de façon à éliminer l'impact discriminatoire de cette norme, sauf si cela occasionne une contrainte excessive, est un corollaire du droit à l'égalité garanti par les chartes des droits et n'a donc pas à être explicitement énoncé dans un texte législatif pour s'appliquer (Bosset 2005 p.87).

Or le Québec s'est doté d'une loi sur la laïcité en réponse aux accommodements raisonnables qui sont venus bouleverser l'ordre social des Québécois en matière de différences religieuses. La législation québécoise tentera de s'inspirer de la laïcité française, beaucoup plus stricte que celle du Québec, en opposition totale avec les valeurs du multiculturalisme canadien, de même que les Chartes québécoises et canadiennes des droits et libertés qui ont somme toute été outrepassées pour la mise en place de la Loi 21 (Bosset 2005).

La Loi 21 s'inscrit dans un contexte où la polysémie de la laïcité permet aux partis politiques québécois d'orienter l'adoption de la *Loi sur la laïcité* vers le port du signe religieux dans l'objectif de clore le débat sur les accommodements raisonnables (Koussens 2011a). Les enjeux sociaux entourant les différences religieuses sont alors relégués aux signes ostentatoires, remettant en question la vraie nature de la laïcité et de la neutralité religieuse qui devient pour les partis politiques un outil de régulation dont les fondements de la laïcité y sont parfois à tort et à travers utilisés (Koussens et Lavoie 2018). Malgré l'instauration d'une laïcité constitutionnelle

Le Québec n'est pas plus explicite et si une loi du 16 juin 2019 y définit la laïcité comme procédant de l'articulation de quatre principes – la séparation des Églises et de l'État, la neutralité de l'État, la liberté de conscience et de religion, l'égalité, elle ne fait rien d'autre que de rappeler des fondements laïcs déjà identifiables dans la gouvernance politique et juridique québécoise, mais dont le contenu est en constante redéfinition (Delgrange et Koussens 2020 p.94).

La laïcité, qu'elle soit culturelle ou reconnue juridiquement et politiquement (Koussens 2011b), demeure précaire dans la manière de concevoir et comprendre en quoi consiste un État laïc, par le

manque d'une définition codifié. La neutralité devient importante dans la manière d'évaluer la laïcité au sein des sociétés.

La neutralité devient alors un indicateur pertinent des aménagements de la laïcité dans une société : l'analyse de sa mise en œuvre permet de remonter aux fondements philosophiques qui ont légitimé la prise de décision politique, des fondements que l'on peut également retracer dans les modalités juridiques d'exécution de cette décision politique. La forme de neutralité adoptée par un État est conséquemment révélatrice des positions normatives sous-jacentes aux aménagements des principes constitutifs de la laïcité (Koussens 2011b p.41).

Il ne s'agit pas simplement de s'affirmer et de légiférer pour être un État laïc. Les attentes envers l'autorité gouvernementale sur l'application des principes de laïcité sont élevées. Cependant, ces principes n'étant pas définitif, ils enchainent une fluctuation dans leurs interprétations et une pluralité de définitions ouvrent la porte à une gamme de laïcité, s'échelonnant de stricte à ouverte. Les gouvernements se positionneront sur un axe décisionnel qui affectera la tolérance face à la diversité religieuse, particulièrement visible.

L'égalité homme et femme

L'égalité homme/femme devient un motif important invoqué dans l'élaboration et la justification de lois sur la laïcité. Camille Robert (2019) expose un fait intéressant dans la manière dont le projet de loi 60 et la loi 21 présentent la laïcité comme un fait garant à l'égalité entre homme et femme, une valeur importante pour la société québécoise. Elle remarque que dans les écrits, que ce soient les journaux, les manifestes ou les mémoires, la laïcité est souvent associée à l'émancipation de la femme « *l'inégalité entre les sexes serait surtout liée à la religion; conséquemment, la modernisation et la laïcisation de l'État auraient permis de garantir des avancées importantes dans la condition des femmes (Robert 2019)* ».

Le *Manifeste des Janettes* dirigé par Janette Bertrand démontre l'analogie entre féministe et laïcité dont la publication sert à appuyer le projet de loi 60, afin de protéger et faire progresser les conditions féminines (Dalpé et Koussens 2016). À tort, on associe trop souvent les mouvements féministes à la lutte contre l'hégémonie religieuse, faisant de la religion la raison principale de l'oppression de la femme (Nyhagen 2021; Beaman et Smith 2016) et son « ennemi principal » (Robert 2019). Certains se limitent aux déclarations d'Adélard Godbout pour appuyer ce fait, à la suite de sa déclaration d'avoir tenu tête au clergé, afin de légitimer le droit de vote des femmes (Laplante 1990). Ce constat laisse sous-entendre que seul le clergé est responsable de cette

inégalité reléguant la femme à un niveau inférieur, omettant toutes les autres luttes ayant mené à une plus grande égalité sociale (Robert 2019; Laplante 1990).

Selon Robert (2019),

Il serait réducteur d'isoler un seul facteur, soit la religion, en le tenant pour responsable de la situation subordonnée des femmes dans l'histoire. La religion et ses institutions se manifestent moins comme la cause que comme le reflet de rapports sociaux préexistants, dont le sexisme. Par ailleurs, plusieurs recherches ont permis d'observer que l'avancement de la condition des femmes n'était pas nécessairement lié à la modernité et à la laïcité.p.228.

L'auteure soutient ses propos en démontrant qu'au cours du 19^e et 20^e siècle, des événements contredisent l'amalgame entre laïcité et égalité. Premièrement en 1834, les femmes du Bas-Canada, qui avaient le droit de vote depuis 1791 si elles étaient propriétaires ou locataires d'une terre (D. Baillargeon 2015), se voient le droit révoqué par les députés patriotes dont les valeurs reflétaient un désir de laïcité et de républicanisme (Robert 2019). Ils profanaient un discours dans lequel l'exercice de la citoyenneté était réservé aux hommes, tandis que le rôle de la femme se limitait aux tâches domestiques. Le Code civil du Bas-Canada renforcera cette notion en codifiant l'infériorité juridique de la femme. Deuxièmement, lorsque l'on analyse les critiques féministes à travers le temps, elles dénoncent non seulement l'hégémonie religieuse, mais les organisations journalistiques, politiques, juridiques, de même que certaines opinions venant de femmes aux idées plus conservatrices, démontrant que plusieurs groupes sociaux résistent à leur émancipation (Cliche 1989; Robert 2019).

À la fin des années 1960, on dénombre encore des inégalités juridiques, économiques, politiques et sexuelles, et ce, même à la suite de la modernisation et laïcisation de l'État (Dumont et Lanthier 1998). Les groupes féministes ne nient pas l'implication de l'Église catholique dans le maintien du rôle subordonné de la femme au foyer, mais il n'en demeure pas moins que l'opposant majeur à l'émancipation de la femme est l'État à travers les politiciens, les forces policières, le patronat, les médias et d'autres groupes qui manifestent leur désaccord face à l'évolution de leurs droits menaçant la stabilité sociale (Robert 2019). L'enjeu du droit à l'avortement, par exemple, regroupe les acteurs qui expriment leur réticence à accorder aux femmes le droit d'y recourir. La police démantèle des cliniques d'avortement clandestines, les journalistes publient des éditoriaux contre l'avortement. Dans la même foulée, le premier ministre René Lévesque utilise son droit de veto lors d'une résolution pour décriminaliser l'avortement (Robert 2019). C'est seulement après

de nombreuses manifestations que la Cour suprême du Canada décriminalise l'avortement. On constate ainsi

que tous les gains majeurs dans l'avancement de la condition des femmes au XX^e siècle – droit de vote, accès à l'emploi, congé parental, décriminalisation de l'avortement, mesures de protection contre la violence conjugale et le harcèlement sexuel, politiques d'équité salariale, garderies publiques – ont davantage été le fruit de mobilisations constantes que de mesures de laïcité (Robert 2019 p.229).

Il serait donc faux d'affirmer l'existence d'un lien direct entre la laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes. Pourtant, durant la crise des accommodements raisonnables, l'égalité devient un enjeu central devant une immigration musulmane portant le voile. On oppose alors le voile musulman à l'égalité des femmes. Toutefois, dans cette mesure, l'opposition au voile ne mène pas à l'amélioration des conditions de la femme, au contraire elle restreint leur autonomie économique et leur liberté de conscience (Chung 2014). La visibilité religieuse se permute à travers le voile qui devient pour les politiciens une lutte contre la montée de l'Islam, mettant en cause l'égalité homme/femme (Robert 2019).

L'opposition entre le nous/ eux est éclairante. Le pôle du « Nous », sécularisé et laïque, moderne et civilisé, égalitaire et (trop) tolérant, s'est fabriqué en opposition au pôle du « Eux », religieux et conservateur, conquérant et inégalitaire (Benhadjoudja 2015 p.276).

Vraisemblablement, l'Islam devient l'antithèse de la culture occidentale, soutenu par des fondements religieux considérés oppressifs et arriérés (Bachelot 2007).

Les immigrants surtout à confession musulmane sont perçus comme étant opposés aux valeurs libérales occidentales. Leur religion est d'autant plus associée à une religion oppressive envers la femme et dont la société décrit les hommes *d'agresseurs* (Lamrabet 2012). De là naît le mythe du sauveur de la femme musulmane par les Occidentaux, dont les féministes se voient la secourir de l'emprise de la religion islamique (Abu-Lughod 2002). Conséquemment, la femme musulmane n'est pas saisie au-delà de son voile qui prendra une nouvelle dimension face à cette stigmatisation occidentale (Benhadjoudja 2015),

Le corps des femmes musulmanes devient un enjeu de société sur lequel il faut statuer. Elles sont représentées à la fois comme des femmes "victimes" du patriarcat religieux et comme une "menace" pour la sécularisation (Benhadjoudja 2015 p.119-120).

On demande alors à l'État d'intervenir davantage auprès de ce groupe d'immigrants afin qu'ils assimilent les valeurs nationales, surtout celle de l'égalité homme/femme (Bilge 2010). On

demande à tous les immigrants de signer la Déclaration sur les valeurs communes de la société québécoise, en leur rappelant qu'elle est basée sur la laïcité, l'égalité homme/femme et la langue française. Cette déclaration

renforce les frontières du nous/non-nous en ciblant les nouveaux arrivants comme une population devant être éduquée dans un cadre démocratique libéral, laïque et respectueux de l'égalité de genre (Bilge 2010 p. 207.).

En même temps, cette déclaration dément que la majorité ne rencontre aucunement ces problèmes. Les analyses d'études et statistiques réalisées par Samia Amor, Mohamed Fadil et Patrice Brodeur (2015) témoignent que les immigrants musulmans ayant choisi d'immigrer au Québec sont en accord avec les principes de la laïcité et les autres valeurs qui s'y rattachent. Ils la perçoivent comme un outil qui garantit la liberté de conscience à tous les citoyens, peu importe les croyances et les pratiques religieuses. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles les immigrants choisissent de s'établir au Québec, dans l'optique de choisir de pratiquer ou non une religion (Amor, Fadil, et Brodeur 2015).

Du point de vue de certains Québécois, accepter les accommodements raisonnables en lien avec la diversité religieuse signifie un retour au Québec prémoderne, lequel est soumis à la religion. Le passé dans l'imaginaire collectif québécois est lié à une religion oppressive, surtout pour les femmes; c'est d'ailleurs un motif que plusieurs soulignent pour restreindre les accommodements raisonnables (Bilge 2010). Nous observons également dans les entrevues avec nos participants que la religion musulmane et le voile islamique sont souvent évoqués dans leurs discours pour témoigner de la diversité de l'Autre différent de *nous*, parfois même extrémiste dans la façon d'exprimer leur religion.

Les immigrants qui amènent avec eux un héritage culturel différent sont perçus comme étant porteurs d'une religion « *archaïque* », menaçant le progrès des femmes déjà mis en place (Sellami 2018). La religion musulmane s'inscrit dans une trajectoire s'opposant à ce modèle de relation, puisqu'elle associe les femmes aux contraintes des dogmes religieux et à la soumission de l'homme, ce qui mettrait en péril les dynamiques de genre et des valeurs québécoises,

En faisant de l'égalité hommes-femmes “ un principe irrévocable”, une valeur non négociable de la société québécoise où “aucune discussion à ce sujet ne peut être tolérée”, on impose aux nouveaux arrivants ce que l'on tient comme le modèle des relations de genre en vigueur au Québec (Bilge 2010 p.218).

Par conséquent, un rapport de force s'installe entre *nous* et *eux* dans la manière de respecter la femme. La culture occidentale est alors perçue comme étant respectueuse et égalitaire envers la femme, tandis que la religion islamique projette l'image contraire. Ce discours insiste sur l'assimilation des minorités culturelle à adopter les valeurs et les principes attribués à la majorité sociale, et ce, au nom de la laïcité (Bilge 2010). La société québécoise serait moins tolérante lorsqu'il s'agirait que le port de signe religieux soit associé à l'infériorité féminine. Cette contestation autour du voile islamique est présumée démontrer que *nous*, les Québécois, respectons les femmes libres et ne devraient en aucun cas, être soumise et dissimulée sous les signes religieux (Bilge 2010).

Or cette visibilité qu'on exige de la femme, sans trop entrer dans le sujet, peut en contrepartie devenir une forme de sexualisation et d'appréciation de la féminité de la femme par l'homme. Pour la femme musulmane, le port du voile sert à modifier la relation entre la femme et l'homme qui renvoie à la visibilité et la disponibilité du corps de la femme :

[...] on suppose de manière évidente que le regard anonyme de l'homme est le principal instrument culturel pour la reproduction de la féminité, assimilée à l'égalité des femmes aux hommes. Alors que toute pratique qui soustrait les femmes au regard des hommes (que ce soit le hijab, les cours prénataux ou les heures de baignade réservées exclusivement aux femmes) est interprétée de manière générale comme un signe d'inégalité de genre et de subordination des femmes, on considère que celle qui réalise sa féminité en étant visible/disponible pour les hommes en est venue à indiquer la voie de l'égalité (Bilge 2010 p.220-221).

Le port du voile est dans cette situation utilisé par certaines pour lutter contre cette hégémonie masculine sur leur corps. Trop souvent, l'égalité du genre est associée avec la visibilité et la disponibilité du corps, qui peut toutefois nuire aux femmes (Sellami 2018; Josser 1995).

Si en Occident le voile islamique est souvent représenté comme une soumission de la femme à l'homme (Lavoie 2018), pour d'autres, le voile est interprété comme une rébellion contre l'État, pour des convictions religieuses, pour la mode, pour la pudeur, pour l'identité personnelle (Hoodfar 2003; Carens et Béja 2005) ainsi, ils existent plusieurs raisons au port du voile islamique qui résulte de la liberté de conscience qui n'est pas toujours reliée à des obligations religieuses. Interdire le port du voile au nom de l'égalité de la femme laisserait sous-entendre que le voile islamique représente cette oppression, brimant la liberté de conscience que les femmes musulmanes se font

de ce signe religieux ou identitaire. Chacune a le droit de construire une image d'elle, de son voile et de sa représentation garantie par les principes de la laïcité.

Dans la mesure où un État imposerait cette représentation du voile, celui-ci irait à l'encontre de la laïcité, brimant la liberté de conscience en imposant sa définition de ce symbole. Autrement dit, l'État impose une conception du monde aux citoyens et leur dicte d'une certaine façon ce qu'il est bon ou mauvais pour eux. L'État québécois devient moralisateur en instaurant un code vestimentaire qui selon lui est acceptable ou non en société (Benhadjoudja 2015).

Dans aucun cas, interdire un symbole religieux ne permet à l'État d'atteindre une plus grande égalité sociale. Au contraire, elle devient antiféministe, dans la mesure où des femmes qui portent le voile sont discriminées, empêchant l'épanouissement économique et social. L'État lui empêche de participer pleinement en société et de s'intégrer.

Les signes religieux

La Loi 21 stipule qu'un

signe religieux est tout objet, notamment un vêtement, un symbole, un bijou, une parure, un accessoire ou un couvre-chef, qui est soit porté en lien avec une conviction ou une croyance religieuse ou qui est raisonnablement considéré comme référant à une appartenance religieuse (Québec 2019b).

Jean-Marie Woehrling (2012) s'intéresse notamment à la valeur référentielle que l'on peut accorder à un signe religieux. Tout d'abord le signe religieux au sens large, prends trois distinctions différentes selon le contexte dans lequel il se situe : 1) le signe religieux représente une conviction religieuse; 2) le symbole religieux est défini comme une représentation de la visibilité d'une religion; 3) le signe religieux désigne une obligation religieuse. Le désir d'exprimer le signe religieux fait référence à un critère subjectif de la personne dont l'objectif est d'exposer son appartenance religieuse (Woehrling 2012). À l'inverse le signe peut lui aussi démontrer une adhésion à une idéologie religieuse, on caractérise cette perception de critère objectif. Actuellement, le signe religieux démontre que la représentation objective prône sur la dimension subjective, en leur prêtant des intentions sans pour autant connaître les croyances de l'individu qui les portent. La subjectivité du signe religieux a une valeur lorsque la personne qui le porte le manifeste par conviction. S'il n'y a aucune signification pour la personne qui le porte, l'objet n'a

aucune valeur religieuse. L'objectivité de la représentation d'un signe devient alors importante dans l'interprétation de la loi.

Certains objets sont considérés comme exprimant une adhésion religieuse par eux-mêmes. Ils ont acquis un caractère objectivement religieux et deviennent alors des symboles religieux, quelle que soit l'intention des personnes qui les portent (Woehrling 2012 p.12).

Conséquemment, un objet peut être référé à un signe religieux, même sans aucune affiliation par la personne qui le porte. L'objectivité prend une forme proportionnelle dans l'élaboration de ce que constitue un signe religieux, son aspect va alors dépendre de l'effet qu'il projette sur les autres. Il y a donc une incohérence dans la manière d'interpréter le signe religieux si l'on accorde davantage d'importance aux perceptions extérieures qu'à la valeur subjective (Woehrling 2012). Sur le plan juridique, interpréter les signes religieux s'avère très complexe, puisqu'il renvoie sans cesse à une interprétation qui est soit objective ou subjective. Dans les cas de jurisprudences au Canada, les juges ont tendance à accorder une plus grande importance à la liberté de conscience et à l'interprétation que la personne se fait du signe religieux (Amiriaux et Gaudreault-Desbiens 2016). Au Québec au contraire, la représentation objective est prise en compte, pour favoriser une neutralité de l'espace public (Woehrling 2012).

D'ailleurs la dimension culturelle devient un autre élément qui renforce l'objectivité, ainsi un signe religieux peut avoir une dimension culturelle. Le crucifix dans le Salon bleu de l'Assemblée du Québec en est un exemple parfait. Installé en 1936, à la demande de Maurice Duplessis, il est retiré du salon Bleu en 2019, pour y être installé dans l'enceinte du parlement (Radio-Canada, 2019). Certains le verront comme un signe représentant la collectivité et la culture québécoise, plutôt qu'un signe religieux (Woehrling 2012; Beaman 2013), ce qui affecte la manière d'interpréter la Loi 21, créant parfois des exceptions entourant les signes religieux catholiques. Cette tendance que l'on observe s'appelle la *catho-laïcité* donnant un avantage à la religion catholique, qui en raison de son historicité au sein de la société, elle se voit mieux tolérée dans certains contextes par la majorité sociale. La religion catholique se voit par moment épargnée de certaines critiques, puisqu'elle fait moins débat et sensation au sein de la population québécoise (Pranchère 2011). Prenons l'exemple du financement d'écoles privées confessionnelles, de la prière au Saguenay avant le conseil municipal où la Cour d'appel du Québec l'avait autorisée, jusqu'à un jugement contraire de la Cour suprême du Canada, ou tout récemment en 2023 le *tweet* du premier ministre

François Legault qui à l'occasion du congé pascal a reconnu le catholicisme comme le socle de la culture sociale québécoise. Cette *catho-laïcité* montre l'incohérence envers la Loi 21 et les changements de ton que l'on emploie lorsque l'on invoque la religion catholique. Si certains disent que tous les signes religieux sont assujettis à la Loi 21, il est certes vrai, mais peu de catholiques se verront affecter par cette loi au niveau vestimentaire, la croix pouvant être facilement dissimulée sous le chandail (si besoin), comme il est obligatoire pour la femme musulmane, le sikh ou le juif (Carens et Béja 2005).

La diversité religieuse, une menace pour l'identité québécoise?

Nous avons mentionné en début de chapitre que la laïcité était motivée par les gouvernements afin de garantir l'égalité homme et femme, ainsi que l'identité québécoise. Pour de nombreuses personnes venant de la majorité sociale, l'immigration est considérée comme la principale raison de la diversité religieuse visible, ce qui entraîne une modification du paysage religieux au Québec, mettant en péril l'identité nationale. Ainsi, l'immigration devient un enjeu social au Québec pour cause d'insécurité face à l'identité québécoise dont les valeurs pourraient être menacées par l'envahissement de l'arrivée des immigrants au sein de la province. Auparavant, l'immigration suscitait des craintes liées à l'économie, l'éducation, l'opportunité d'emploi et la criminalité (Paxton et Mughan 2006). Aujourd'hui, ces craintes sont moins accrues, toutefois la culture identitaire devient centrale dans les débats sociaux entourant l'immigration dont celle-ci engendre la perte de l'identité commune. Cette peur est d'ailleurs observée lors des entretiens avec les participants de cette étude dont l'ouverture à la diversité religieuse y est acceptée, mais dont l'intolérance y est palpable lorsque l'identité québécoise est soi-disant mise en danger par l'Autre. Les immigrants qui ont un héritage culturel différent de la majorité font craindre une perte d'homogénéisation de la culture nationale. Il n'y aurait plus de langue et d'histoire commune devenant une menace pour la culture et l'identité de la société hôte (Paxton et Mughan 2006). Si l'immigration ne causait pas de débat public au Québec, en 2018, il devient l'enjeu principal des campagnes électorales. François Legault promet alors une meilleure gestion de l'immigration.

En évoquant des inquiétudes collectives quant à l'avenir de la nation québécoise francophone, mais aussi le mirage de solutions simples à des problèmes complexes, des promesses aussi vastes avaient le potentiel d'attirer un ensemble hétérogène d'électeurs soucieux de l'immigration, de l'identité nationale ainsi que du statut de la langue française dans la province. Qui plus est, les promesses en immigration de la CAQ contribuaient aux efforts du parti à se distinguer dans l'espace politique

québécois, et ce, sur deux axes : celui du fédéralisme et des relations intergouvernementales ainsi que celui de la politique identitaire (Paquet, Garnier, et Tomkinson 2022 p.200).

La CAQ dont l'identité québécoise est au cœur de son programme politique en 2018 avait fait les promesses de miser davantage sur le contrôle de l'immigration à travers quatre principes : l'évaluation des valeurs québécoises et de la langue française par le biais de tests; la francisation de tous les immigrants; réduire de 20% le seuil d'immigration; puis une meilleure reconnaissance des acquis et diplômes étrangers (Paquet, Garnier, et Tomkinson 2022). Les dernières politiques migratoires du gouvernement Legault soutiennent le nationalisme québécois en instaurant des tests de valeurs et de francisation aux futurs immigrants qui désirent s'installer au Québec (Roc 2019). Pour donner suite à ses promesses électorales, en 2019, la CAQ a présenté le projet de loi 9, afin d'instaurer un test sur les valeurs québécoises. Ce test se veut un renforcement de la francisation et des valeurs québécoises pour les immigrants qui souhaite s'installer de façon permanente au Québec. Afin d'obtenir un certificat de sélection au Québec, les nouveaux arrivants doivent présenter leur attestation de la réussite du test d'apprentissage des valeurs démocratiques et des valeurs québécoises (Paquet, Garnier, et Tomkinson 2022). Ces nouvelles politiques s'orientent vers un nationalisme ouvertement déclaré par le gouvernement de la CAQ dont les décisions politiques s'éloignent de plus en plus des principes de l'interculturalisme du prédécedant gouvernement libéral (Rousseau 2021). Ces tendances s'orientent davantage vers un républicanisme, ces politiques sont d'ailleurs associées à des idéologies réductrices de la pluralité religieuse, à titre d'exemple,

la CAQ vient de déposer un projet de loi [9] renforçant cette charte et contenant plusieurs éléments allant dans le sens de la convergence culturelle, par exemple avec son article 1 qui affirme que la « culture québécoise », au singulier, est avec la langue française un des « liants de la société (Rousseau 2021 p.342.).

Le test d'intégration se veut avant tout une transmission des valeurs québécoises telles que l'égalité homme et femme, la francisation, la laïcité, la démocratie et les responsabilités sociales des citoyens québécois, afin de réaffirmer auprès des immigrants les normes et valeurs auxquelles ils doivent se souscrire.

L'immigrant pour plusieurs est perçu comme étant la raison de la diversité religieuse visible: « assez souvent, on présuppose une absence presque totale de religiosité chez les majoritaires et une grande religiosité chez les immigrants (Meintel 2018 p.106). » Pourtant l'étude de Deirdre

Meintel (2018) prouve que malgré l'apport de la diversité religieuse par les immigrants, les Québécois natifs seraient la principale raison de la diversité religieuse. Or, ce qui les distingue est la visibilité religieuse de certains. Au Québec, ce sont les immigrants de confession musulmane qui fait énormément débat, étant perçue comme une menace à l'ordre social en raison d'une potentielle radicalisation (Meintel 2018). La religion musulmane est perçue comme incompatible avec la vie en société, allant à l'encontre des valeurs occidentales; elle serait devenue en quelque sorte la nouvelle « *ennemie* » de l'Occident qui menace les libertés acquises au cours des dernières années (Chérif 2009).

Nombreux chercheurs (Deirdre Meintel, Mustapha Chérif, Jean Renaud, Linda Pietrantonio et Guy Bourgeault) sont d'avis que les attentats du 11 septembre 2001 et les guerres contre le terroriste (Chérif 2009) ont amplifié les stéréotypes et la peur associés à cette religion. Pourtant la religion musulmane selon Statistique Canada regroupe 421 710 personnes de confession musulmane soit environ 5% de la population québécoise. Les femmes musulmanes qui portent le voile sont estimées à environ 10 à 12% (Centre Justice et foi 2017), et selon Frédéric Castel spécialiste des religions, malgré l'absence de données, estime qu'il y aurait environ une cinquantaine de femmes qui porteraient le voile intégral (Radio-Canada 2015).

À partir de ces événements, la religion musulmane est ébréché sur la place publique par les médias et les politiciens.

À partir de représentations négatives préexistantes au 11 septembre 2001, un discours a ainsi émergé, justifiant l'exclusion au nom de la menace que représenteraient certains groupes religieux pour la démocratie, la sécurité ou, plus globalement, pour les valeurs de la société québécoise. Ce discours avait principalement pour cible l'islam, les musulmans voire même toutes personnes semblant provenir du monde arabe (Therrien 2004 p.8).

Ces discours peuvent éventuellement mener à des comportements discriminatoires, par peur de l'extrémiste religieux, les musulmans sont à tort accusés et exclus de la participation en société (Therrien 2004). De ces discours vont naître une confrontation idéologique dans la manière de concevoir le vivre ensemble: les pays occidentaux critiquent constamment l'absence de démocratie, l'égalité des femmes, la liberté, les tolérances envers les différences culturelles témoignant de la dissemblance entre *nous* et *eux*, en plus d'affirmer une supériorité sur l'Orient (Helly 2002). Les sociétés occidentales vont se créer une image autour de la religion islamique particulièrement négative. On associera cette religion aux immigrants porteurs de l'Islam, une

image réfractaire à vouloir s'intégrer au sein de la société québécoise et rejetant entièrement les valeurs occidentales (Helly 2002), ainsi la religion musulmane serait incompatible au sein des sociétés occidentales (Patten 2005). Ces discours ont forgé une représentation des pays orientaux à l'opposer de l'Occident, ainsi l'Islam ne peut évoluer dans une société démocratique telle que le Québec,

Ils lui reprochent à tort de se déverser dans la politique, de confondre les différentes dimensions de la vie et partant, de contredire les possibilités de la liberté et de la sécularisation, conditions de l'émancipation [...] Il est faux et injuste de considérer que l'Islam porte intrinsèquement en lui le mouvement de la confusion, du repli et de la violence [...] (Chérif 2009 p.79).

Ces idées préconçues se reflètent dans les débats publics, visant incessamment la religion musulmane, qui devient pour certains une lutte démocratique et de la liberté des femmes. Le projet de loi 60, de même que la Loi 21 sont pour plusieurs des décisions politiques ciblant davantage les femmes musulmanes que toutes autres religions au Québec. L'immigration dans l'opinion populaire est perçue avant tout comme une menace à l'identité québécoise. La religion musulmane est particulièrement celle qui est le plus visée par les médias et les politiques d'intégration. Elle est avant tout perçue comme une religion en opposition avec les valeurs québécoises et les normes attendues par la majorité. La visibilité de la religion musulmane donne l'impression qu'elle prend de plus en plus de place dans la société et crée la peur de l'altérité. On observe qu'il y a plusieurs éléments qui créent cette peur, souvent associée à une mauvaise représentation de la réalité et de la compréhension des phénomènes sociaux. La *Loi sur la laïcité* dans le contexte québécois qui l'utilise comme un outil de gestion des différences culturelles tente de limiter l'influence religieuse, particulièrement musulmane au sein de ces institutions.

Fear of Small Numbers

Arjun Appadurai (2006) porte son regard sous un autre angle dans l'analyse sur l'importance de concevoir l'Autre dans la société. Il s'intéresse principalement sur l'incidence de la contribution du discours nationaliste sur la discrimination, la haine et la violence envers les immigrants. Sa théorie du « *small number* » témoigne d'une peur envers les immigrants dont la proportion numérique est minime, causant une montée d'une peur irrationnelle de la perte de l'identité nationale par ces minorités. Le concept de majorité et de minorité est une construction sociale récente face au nationalisme, l'identité, la représentation et la numération au sein des sociétés. C'est un concept qui permet de classer les citoyens entre eux, il occasionne alors l'idéologie de

nous et *d'eux*. Conséquemment, certaines minorités sont perçues par la majorité comme menaçantes pour la « *pureté* » nationale.

Majorities can always be mobilized to think that they are in danger of becoming minor (culturally or numerically) and the fear that minorities, conversely, can easily become major (through brute accelerated reproduction or subtler legal or political means) (Appadurai 2006 p.83).

On peut ainsi faire un lien avec la crise sur les accommodements raisonnables et le parti politique de l'ADQ qui a entre autres mobilisé la majorité sociale québécoise afin de la convaincre que l'identité québécoise était menacée par les demandes excessives des minorités religieuses. Le Québec dont l'identité nationale est constamment critiquée au sein du Canada craignait de devoir lutter pour son identité au sein même de sa nation (Labelle 2011). Les partis politiques utilisent la menace de l'identité pour unir les Québécois dans une lutte imaginaire, malgré les déclarations de la CCPARDC qui la qualifie de fausse peur.

Les auteurs Kinder et Kam (2010) soulignent que l'ethnocentrisme, souvent oublié dans les recherches, pourrait être en mesure d'expliquer certains phénomènes sociaux liés à l'identité nationale et une attitude déplorant envers les immigrants. Ainsi la société va classer les différents groupes entre eux, afin de les regrouper selon des critères qui les rassemblent. Les individus vont créer des frontières symboliques qui définiront ce qui représente la majorité québécoise et les minorités, créant alors le concept de *nous* et *d'eux* (L. Turgeon et Bilodeau 2021).

One consequence of social categorization is accentuation: people accentuate similarities between themselves and their in-group and accentuate differences between themselves and their various out-groups. Identity takes on an "us versus them" mentality. Individuals, one might say, transformed into groups [...] It is as if the ethnocentric individual feels threatened by most of the groups to which he does not have sense of belonging; if he cannot identify, he must oppose [...] (Kinder et Kam 2010 p. 21).

Sans nécessairement les connaître, les *out-groups* dont la majorité associe aux immigrants, seront rejetés puisqu'ils manifesteront une menace pour la majorité. « *The feeling of difference is transformed into a sense of threat and an attitude of hostility. The new group easily becomes an out-group* » (Adorno 1964).

Le code de vie d'Hérouxville offre un excellent exemple de la compréhension et un regard subjectif que certains ont de l'Autre, lorsqu'ils perçoivent leur identité menacée. À la suite de la mise en place de la Commission Bouchard-Taylor, une petite municipalité de la MRC Mékinac,

Hérouxville, élabore pour ces futurs habitants, un code de vie à suivre selon les valeurs québécoises (Drouin 2017). L'objectif cible d'abord et avant tous les immigrants qui d'après le conseil municipal ne partagent pas les valeurs communes du Québec, il est selon eux nécessaire d'établir un code de vie pour atténuer les peurs des citoyens québécois, face à l'intégrisme religieux. Il vise également une paix sociale au sein de leur municipalité, laissant sous-entendre que les immigrants sont porteurs du chaos social (Van Praagh 2010). Ce code de vie permettrait de résoudre les différences culturelles et d'affirmer les valeurs québécoises, afin de les préserver. On retrouve en avant-propos les raisons de leur décision collective de mettre en place ses normes :

Pour que ces futurs participants à notre vie communautaire et sociale puissent s'intégrer plus aisément, nous avons unanimement décidé de publier certaines normes actuellement en vigueur et très bien ancrées dans le mode de vie de nos électeurs et électrices. Ces normes résultent des lois municipales, provinciales ou fédérales, toutes démocratiquement votées. Elles s'inspirent de nombreux comportements sociaux généralement admis par les personnes occupant le territoire et font ainsi partie des us et coutumes de ses résidents. À la limite ces normes font partie intégrale de la culture de nos gens [...] Nous voulons surtout informer ces nouveaux arrivants que le mode de vie qu'ils ont abandonné en quittant leur pays d'origine ne peut se reproduire ici et qu'il exige un mode d'adaptation à leur nouvelle identité sociale (Drouin 201 p.67).

Il s'en suit des normes de leur code de vie² qui sont subdivisées en plusieurs catégories: l'égalité et les droits des femmes; les droits des enfants; les festivités; les soins de santé; l'éducation; les sports et loisirs; la sécurité; lieux de travail; les commerces; la famille.

Ces normes qui sont décrites dans ce code se voient notamment réductrices pour les minorités religieuses et discriminatoires, créant de ce fait une hiérarchisation des religions (Van Praagh 2010). Dans ce code, on recense également certaines fausses conceptions de l'Autre, souvent arriéré et incapable de partager les valeurs communes de leur société hôte, principalement issu d'une religion oppressive et totalitaire. Le code Hérouxville démontre une réaction réelle que provoque une peur infondée envers les immigrants, ainsi que le manque de tolérance et de l'acceptabilité sociale envers eux.

Les auteurs Antoine Bilodeau et Luc Turgeon (2014) se sont questionnés à savoir comment l'immigration était perçue au sein de différentes circonscriptions au Québec. Pour donner suite à un sondage réalisé auprès des Québécois ayant comme langue maternelle le français, 42% d'entre

² Le lien pour visualiser le code de vie : <https://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2772394>

eux voient l'immigration comme une menace à l'identité nationale et 38% voient un apport bénéfique pour la province. Ils ont établi une liste de facteurs qui seraient susceptibles d'avoir une plus grande tolérance de l'Autre en société. Ils rejettent tout d'abord la théorie du contact direct et prolongé qui se caractérise par une forte présence d'immigrants, ainsi la population serait plus susceptible de les accepter. Néanmoins, ils observent tout d'abord une mince différence entre la grande région de Montréal et les régions plus éloignées en ce qui consiste à la tolérance de l'Autre, associé à la peur de la perte de l'identité culturelle face à la diversité.

Les auteurs insistent cependant sur deux autres théories du contact pour expliquer une plus grande tolérance chez certains individus, celle du contact dès le plus jeune âge et celle du contact de qualité (l'effet halo). Bilodeau et Turgeon (2014) se basent sur les écrits de la théorie du contact qui a été étudié par Richard Niemi et Mary Hepburn (1995), ainsi que David Sears et Carolyn Funk (1999) dont ceux-ci témoignent que le contact entre différentes communautés en bas âge, permet une plus grande tolérance et une meilleure ouverture d'esprit aux différences culturelles issues entre autres par l'immigration, tend à se maintenir davantage à l'âge adulte.

Cette variation de la théorie du contact à la lumière de la littérature sur la socialisation politique stipule donc qu'une cohabitation des Québécois de toutes origines, particulièrement en bas âge, favoriserait un rapprochement culturel et conséquemment une baisse du sentiment de menace [...] vivre avec la diversité en bas âge est donc susceptible de contribuer au maintien d'attitudes positives par rapport à l'immigration à l'âge adulte (Bilodeau et Turgeon 2014 p.286).

Or, la mise en place de la Loi 21 qui empêche les enseignants à afficher leur différence religieuse dans un cadre législatif est diamétralement opposée à ses observations, qui permettraient une meilleure tolérance envers les minorités visibles présentes dans la société québécoise. La Loi 101 de 1977 a favorisé la diversité culturelle et religieuse au sein des établissements scolaires dont la fréquentation des immigrants a largement augmenté, créant un bassin d'échanges entre plusieurs communautés ethnoculturelles différentes. Outre la théorie du contact en bas âge chez les enfants, la notion de contact avec un facteur de qualité, l'effet halo, exerce une influence potentielle sur la perception de l'immigrant.

On peut donc penser que les francophones de la périphérie de Montréal sont en contact avec l'immigration récente, mais que ce contact est moins propice au développement de relations de proximité et de rapprochements culturels. Au contraire, leurs contacts avec la diversité ont plus de chance d'être distants et

superficiels, une combinaison propice à stigmatiser plutôt qu'à apaiser le sentiment de menace culturelle (Bilodeau et Turgeon 2014 p.285).

Les Québécois ayant un contact soutenu et de qualité avec les immigrants auraient tendance à mieux les accepter que ceux ayant peu de contact; le peu de contact contribuerait à l'essor d'une plus grande peur pour leur identité québécoise (Bilodeau et Turgeon 2014). Restreindre la participation sociale des minorités religieuses visibles en société limiterait la possibilité d'une meilleure intégration, acceptabilité sociale et tolérance envers l'Autre.

Conclusion

La polysémie entourant le concept de la laïcité se reflète dans la manière que celle-ci est utilisée et justifiée par les acteurs qui se l'approprient. L'égalité envers les femmes et la lutte pour l'identité québécoise à travers les signes religieux sont parmi les raisons de l'application de la laïcité soutenue législativement par la Loi 21. Les résultats de cette étude recueillis lors des entrevues révèlent qu'une proportion significative des participants à une compréhension erronée de la notion de la laïcité. Cette incompréhension se manifeste par une perception erronée de son utilisation réelle (souvent associé à l'identité et aux valeurs québécoises) par les gouvernements et de ce qu'elle devrait représenter, entraînant de fausses attentes quant à son rôle principal. En conséquence, il est normal de constater des discours contradictoires des participants témoignant parfois de l'ouverture envers les minorités religieuses, tant et aussi longtemps que l'identité québécoise n'est pas affectée.

Toutefois, la laïcité est à tort associée à l'égalité des femmes. Elle ne garantit pas son émancipation en société et encore moins son égalité sociale avec l'homme. Cette tendance à associer les signes religieux avec les droits des femmes, le voile islamique devient par les forces de choses, un élément central entourant la Loi 21. Le voile islamique étant un signe religieux ayant un référent à la fois objectif et subjectif crée une polémique sur sa signification. Certains le perçoivent comme allant à l'encontre des valeurs et un manque d'aspiration à vouloir respecter les normes de la société québécoise.

Conséquemment, la Loi 21 cible davantage les signes religieux qui pour plusieurs sont un moyen de faire respecter le concept de la laïcité. Par ailleurs, à première vue, nombreux sont ceux qui constatent que cette loi est discriminatoire pour les minorités religieuses. Or les données recueillies lors de cette étude démontrent que certains des participants, la majorité catholique qu'ils

représentent ressent également une discrimination à leur égard. Ce discours persistant et négatif est en partie associé à la religion catholique. Il existe un sentiment que la religion catholique doit être exclue de la sphère publique, car la mettre en avant serait perçue comme un retour au passé, soumis à la volonté du clergé. En raison de leurs croyances, souvent considérées comme irrationnelles, ces individus se sentent marginalisés et dévalorisés, ce qui les empêche de participer pleinement à la vie citoyenne. Ils sont souvent exclus des débats sociaux, ce qui laisse sous-entendre que leurs opinions n'ont ni leur place ni leur importance en société.

Conclusion

Le Québec se dirige-t-il vers le déclin de la laïcité? D'après l'analyse des données recueillies, le Québec s'oriente vers une mauvaise utilisation du concept de la laïcité, mettant en péril les principes fondamentaux qui constituent l'application de la laïcité en société. Ces principes sont basés sur la séparation du religieux et de l'État; la neutralité; puis sur la liberté de conscience, de religion et de l'égalité. Si ces principes sont unanimement partagés par la communauté scientifique, ils le sont moins par les partis politiques et la population générale. On observe alors une rupture dans ce qui est écrit dans les recherches académiques et les discours publics adressés aux citoyens. Les recherches académiques démontrent parfois une perception erronée de la compréhension autour d'évènements importants ayant marqué la société ou des concepts sociaux qui l'animent. On assiste à une discordance entre les données des recherches scientifiques et certains évènements sociaux amplifiés et disproportionnés sur l'impact social. Par exemple, la Commission Bouchard-Taylor, qui est décrite dans les articles scientifiques comme une contribution majeure à la nation québécoise, est vécue différemment par les citoyens. Il a été observé au cours de cette étude que très peu de participants ont su quels étaient les objectifs et les conséquences sociales notables de cette Commission; toutefois, ils se souviennent des incidents médiatisés, tels que ceux qui concernent le kirpan à l'école, les vitres givrées, la cabane à sucre à l'origine de la mise sur pied de la Commission. Quoiqu'il en soit, la mémoire collective, joue un rôle considérable dans l'interprétation des évènements et ses commémorations. Nous avons également constaté que la laïcité est un terme connu chez les participants de notre recherche, mais ils témoignent d'une compréhension de premier niveau de ce concept. Cette confusion s'explique par des messages politiques et médiatiques amplifiés qui utilisent le terme de manière partielle et incomplète. Ils ont tendance à fractionner les principes de la laïcité et les utiliser à mauvais escient. Il serait important d'élargir notre champ de réflexion afin de mieux cerner la compréhension de la laïcité au sein de la société, en incluant à la fois les pratiquants catholiques et la population en général. Une analyse de la situation permettrait de remettre en perspective le concept et d'en améliorer son utilisation, qui est actuellement utilisée comme une forme de gestion des différences culturelles, plutôt que de garantir l'expression de la diversité religieuse et de la liberté de conscience.

Lorsque l'on examine en détail la Loi 21 qui garantit légalement la laïcité de l'État et de ses institutions, elle dévie des principes qui la définissent. Elle est utilisée comme valeur sociétale,

pour défendre l'identité nationale et l'égalité envers les femmes. D'ailleurs, on remarque une très grande sensibilité par rapport à l'identité québécoise, lorsque les valeurs sont considérées comme susceptibles d'être modifiées par les minorités religieuses.

L'étude a permis de qualifier l'ouverture des participants quant à la diversité religieuse, il est percevable, que certains participants soient ouverts à la diversité religieuse entre autres par l'expression des convictions, par les symboles religieux ou à l'égard des lieux de culte. Néanmoins, un discours rigide se fait ressentir lorsque l'identité québécoise est menacée par les minorités religieuses qui obtiennent certains « *droits* ». Selon certains de nos répondants, la religion catholique, qui est à l'origine des valeurs québécoises, dénoncent cette perte de reconnaissance sociale envers l'institution qui a bâti le Québec, allant même jusqu'à oublier d'où l'on vient, créant un malaise identitaire.

La diversité religieuse pour plusieurs est également associée à l'immigration et la crainte du retour de la religion dans la sphère civile. L'application de la Loi 21 viendrait atténuer le sentiment d'une montée religieuse extrémiste causée par l'immigration. De prime à bord, on pourrait penser que la Loi 21 est perçue comme discriminatoire notamment pour les minorités religieuses, particulièrement la femme musulmane. Cependant, en discutant avec les participants, un aspect surprenant est émis par certains, celle de la discrimination envers la majorité catholique. Nous avons constaté dans l'analyse de certains discours que la religion catholique est souvent discréditée en public et que les catholiques sont exclus des débats sociaux et considérés irrationnels par le fait de maintenir la foi. Dans cette perspective les catholiques se retrouvent autant discriminés que les minorités. Cet aspect est digne d'intérêt puisque très peu de chercheurs se sont intéressés à comprendre leur perception et leur réalité, souvent considéré comme acquis. La religion au Québec est certes mal perçue en société, résultant d'une loi plutôt coercitive dans la manière de l'exprimer. La Loi 21 reflète notamment un certain discours du passé lié au clergé dominant, ayant marqué l'imaginaire collectif qui éprouve un sentiment d'oppression et de haine envers une institution autrefois contrôlante. Toutefois, il ne prend pas en considération les changements et les nouvelles réalités qui forme la diversité religieuse au Québec et conçoit une société où la religion serait désuète et chose du passé. Une meilleure compréhension de la société en matière de diversité religieuse et aussi en ce qui concerne les pratiques religieuses de nos jours chez les catholiques et les autres religions, pourrait améliorer les tensions identitaires entre la majorité et les minorités.

Références bibliographiques

- Abu-Lughod, Lila. 2002. « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others ». *American Anthropologist* 104 (3): 783-90.
- Adelman, Howard, et Pierre Anctil. 2014. « Religion, Culture, and the State: Reflections on the Bouchard-Taylor Report ». *Toronto: University of Toronto Press*. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4672798>.
- Adorno, Theodor Wiesengrund. 1964. « The authoritarian personality ». *Studies in Prejudice*. New York: Wiley.
- Agence QMI. 2022. « Les Québécois moins religieux que partout ailleurs ». *Le Journal de Montréal*, 2022. <https://www.journaldemontreal.com/2022/04/18/les-quebecois-moins-religieux-que-partout-ailleurs>.
- Amiriaux, Valérie. 2016. « Visibility, Transparency and Gossip: How Did the Religion of Some (Muslims) Become the Public Concern of Others? » *Critical Research on Religion* 4 (1): 37-56. <https://doi.org/10.1177/2050303216640399>.
- Amiriaux, Valérie, et Jean-François Gaudreault-Desbiens. 2016. « Libertés fondamentales et visibilité des signes religieux en France et au Québec : Entre logiques nationales et non nationales du droit? » *Recherches sociographiques* 57 (2-3): 351-78. <https://doi.org/10.7202/1038432ar>.
- Amiriaux, Valérie, et David Koussens. 2014. « Trajectoires de la neutralité ». *Les Presses de l'Université de Montréal*. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb443529685>.
- Ammerman, Nancy T. 2010. « The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity ». *Social Compass* 57 (2): 154-67. <https://doi.org/10.1177/0037768610362406>.
- . 2013. « Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion: Spiritual but not Religious? » *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2): 258-78. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>.
- Amor, Samia, Mohamed, Fadil, et Patrice Brodeur. 2015. « L'islam : regards en coin ». [Paris]: Hermann ;
- Andrade, Miguel Simão. 2007. « La Commission des écoles catholiques de Montréal et l'intégration des immigrants et des minorités ethniques à l'école française de 1947 à 19771 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 60 (4): 455-86. <https://doi.org/10.7202/016527ar>.
- Andrès, Bernard. 2011. « Québec, 1770-1790: Une province en rumeurs ». *Les Cahiers des dix*, n° 59 (mars): 217-37. <https://doi.org/10.7202/045759ar>.
- Appadurai, Arjun. 2006. « Fear of small numbers: an essay on the geography of anger ». *Public planet books*. Durham (N.C.): Duke University Press. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40160060r>.
- Bachelot, Denis. 2007. « Islam et Occident: “ Choc des civilisations ” ou “ guerre sexuelle ” ? » *Commentaire* Numéro 120 (4): 919. <https://doi.org/10.3917/comm.120.0919>.

- Baillargeon, Denyse. 2015. « Les Québécoises et le vote ». *Bulletin d'histoire politique* 23 (2): 165. <https://doi.org/10.7202/1028890ar>.
- Baillargeon, Normand. 2017. « Deux concepts de laïcité et leurs enjeux ». Dans *Laïcité et humanisme*, 9-19. Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Bakali, Naved. 2015. « Contextualising the Quebec Charter of Values: How the Muslim “Other” Is Conceptualised in Quebec ». *Culture and Religion* 16 (4): 412-29. <https://doi.org/10.1080/14755610.2015.1090468>.
- Barbeau, Raymond. 1961. « La vision religieuse de Champlain ». *Rapport - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 28: 53. <https://doi.org/10.7202/1007378ar>.
- Barbier, Maurice. 1993. « Esquisse d'une théorie de la laïcité ». *Le Débat* 77 (5): 64. <https://doi.org/10.3917/deba.077.0064>.
- Baril, Daniel, et Yvan Lamonde. 2013. « Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec : enjeux philosophiques, politiques et juridiques ». *Presses de l'Université Laval*. <https://www.deslibris.ca/ID/446493>.
- Bastaire, Jean. 1961. « Les insolences du Frère Untel ». *Esprit* (1940-), n° 292 (2): 334-36.
- Baubérot, Jean. 2013. « Sécularisation, laïcité, laïcisation »: *Empan* n° 90 (2): 31-38. <https://doi.org/10.3917/empa.090.0031>.
- . 2015. « Les sept laïcités françaises: le modèle français de laïcité n'existe pas ». *Interventions*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baubérot, Jean, et Micheline Milot. 2011. « Laïcités sans frontières. » *La Couleur des idées*. Paris: Le Seuil. <https://www.cairn.info/laicites-sans-frontieres--9782020996167.htm>.
- Beaman, Lori G. 2013. « Battles Over Symbols: The “Religion” of the Minority Versus the “Culture” of the Majority ». *Journal of Law and Religion* 28 (1): 67-104. <https://doi.org/10.1017/S0748081400000242>.
- Beaman, Lori G., et Lisa Smith. 2016. « Dans leur propre intérêt »: La Charte des valeurs québécoises, ou du danger de la religion pour les femmes ». *Recherches sociographiques* 57 (2-3): 475-504. <https://doi.org/10.7202/1038436ar>.
- Beauchamp, Caroline. 2011. « Pour un Québec laïque ». *Québec: Presses de l'Université Laval*.
- Beaudoin, Gérald-A. 1984. « Considérations sur l'influence de la religion en droit public au Canada ». *Revue générale de droit* 15 (3): 589-602. <https://doi.org/10.7202/1059526ar>.
- Beaujot, Roderic. 2004. « Les deux transitions démographiques du Québec, 1860-1996 ». *Cahiers québécois de démographie* 29 (2): 201-30. <https://doi.org/10.7202/010286ar>.
- Bélair-Cirino, Marco. 2018. « Nouvel échec du Québec devant la Cour ». *Le Devoir*, 2018.
- Bélangier, Alain, et Pierre Turcotte. 2004. « L'influence des caractéristiques sociodémographiques sur le début de la vie conjugale des Québécoises ». *Cahiers québécois de démographie* 28 (1-2): 173-97. <https://doi.org/10.7202/010263ar>.
- Benessaïeh, Afef. 2012. « Après Bouchard-Taylor: multiculturalisme, interculturalisme et

- transculturalisme au Québec ». Dans *Trans, multi, interculturalité, trans, multi, interdisciplinarité*. Collection L'espace public. [Québec]: Presses de l'Université Laval. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb436933668>.
- Benhadjoudja, Leila. 2015. « Les controverses autour du hijab des femmes musulmanes : un débat laïque ? » In *Penser la laïcité québécoise: fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, 109-27. Québec, Québec: Presses de l'Université Laval.
- . 2017. « Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité ». *Studies in Religion/Sciences religieuses* 46 (2): 272-91. <https://doi.org/10.1177/0008429817697281> .
- Berkes, Lilla. 2015. « Multani v. Commission Scolaire Marguerite-Bourgeoys, Supreme Court of Canada, 2006 ». *International Journal for Education Law and Policy* 11: 59-64.
- Bernatchez, Stéphane. 2007. « Les enjeux juridiques du débat québécois sur les accommodements raisonnables ». *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, n° 38: 233-80.
- Berry, John W. 2013a. « Intercultural Relations In Plural Societies: Research Derived From Multiculturalism Policy ». *Acta de Investigación Psicológica* 3 (2): 1122-35. [https://doi.org/10.1016/S2007-4719\(13\)70956-6](https://doi.org/10.1016/S2007-4719(13)70956-6).
- . 2013b. « Research on Multiculturalism in Canada ». *International Journal of Intercultural Relations* 37 (6): 663-75. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2013.09.005>.
- Berry, John W., Rudolf, Kalin, et Donald MacLean Taylor. 1977. « Multiculturalism and ethnic attitudes in Canada ». Ottawa: Minister of State Multiculturalism.
- Berthiaume, Guy, Claude, Corbo, et Jacques Beauchemin. 2011. « La Révolution tranquille en héritage ». *Montréal: Boréal*. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42532481n>.
- Bibby, Reginald W. 1988. « La religion à la carte : pauvreté et potentiel de la religion au Canada ». *Montréal: Fides*.
- . 2002. « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances ». *Sociologie et sociétés* 22 (2): 133-44. <https://doi.org/10.7202/001067ar>.
- Bilge, Sirma. 2010. « ... Alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi : La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés* 42 (1): 197-226. <https://doi.org/10.7202/043963ar>.
- Bilodeau, Antoine, et Luc Turgeon. 2014. « L'immigration : Une menace pour la culture québécoise? Portrait et analyses des perceptions régionales ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 47 (2): 281-305.
- Bissoondath, Neil. 1994. « Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada ». *Toronto: Penguin*.
- Blackwood, Anneliese. 2005. « The Privatisation of Religion ». *UCL Jurisprudence*.
- Boileau, Josée. 2006. « Être vue ». *Le Devoir*, 10 novembre 2006, Opinion édition, sect. Éditoriaux. <https://www.ledevoir.com/opinion/editoriaux/122543/etre-vue>.

- Boily, Frédéric. 2012. « Retour sur la Commission Bouchard-Taylor ou les difficultés de fonder l'avenir sur le pluralisme intégrateur ». *International Journal of Canadian Studies*, n° 45-46: 219. <https://doi.org/10.7202/1009904ar>.
- Bonneau, Cécile. 2017. « Laïcité : de quoi parle-t-on ? »: *Regards croisés sur l'économie* n° 20 (1): 103-8. <https://doi.org/10.3917/rce.020.0103>.
- Bosset, Pierre. 2005. « Le droit et la régulation de la diversité religieuse en France et au Québec : une même problématique, deux approches ». *Bulletin d'histoire politique* 13 (3): 79. <https://doi.org/10.7202/1055064ar>.
- . 2007a. « L'accommodement raisonnable du bon et du mauvais usage des mots ». Édité par Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse Québec. Montréal. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/1903834?docpos=6>.
- . 2007b. « Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable ». *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse*.
- Bouchard, Gérard. 2011. « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? » *McGill Law Journal* 56 (2): 395-468. <https://doi.org/10.7202/1002371ar>.
- . 2012. « L'interculturalisme: un point de vue québécois ». *Montréal: Boréal*.
- Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. 2008. « Fonder l'avenir, le temps de la conciliation » *Rapport : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/66284>.
- Boucher, Guillaume. 2021. « La recomposition du religieux post-Révolution tranquille : une modernité de responsabilité ». In *Dits et non-dits : mémoires catholiques au Québec*, 109-25. Matière à penser. [Montréal]: *Les Presses de l'Université de Montréal*.
- Boulanger-Bonnely, Jérémy. 2022. « L'Acte de Québec de 1774 : relique du passé ou charte contemporaine ? » *Les Cahiers de droit* 63 (4): 785-816. <https://doi.org/10.7202/1096885ar>.
- Brahm Levey, Geoffrey. 2012. « Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference? » *Journal of Intercultural Studies* 33 (2): 217-24. <https://doi.org/10.1080/07256868.2012.649529>.
- Cameron, James E., et John W. Berry. 2008. « True Patriot Love: Structure and Predictors of Canadian Pride ». *Canadian Ethnic Studies* 40 (3): 17-41. <https://doi.org/10.1353/ces.2008.0022>.
- Canada. 1982. « Charte canadienne des droits et libertés ». <https://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/dlc-rfc/ccdl-ccrf/check/art1.html>.
- Carens, Joseph H., et Alice Béja. 2005. « Démocratie, multiculturalisme et hijab ». *Esprit (1940-)*, n° 311 (1): 54-61.
- Centre Justice et foi. 2017. « Québécoises [...] ». Montréal. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2942810?docpos=9>.

- Charbonneau, André. 2001. « La liberté religieuse dans une société sécularisée : l'expérience québécoise ». In *Chercheurs de dieux dans l'espace public - Frontier Religions in Public Space*. Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Chérif, Mustapha. 2009. « L'avenir de l'Occident et le monde musulman ». *Revue internationale et stratégique* 75 (3): 77. <https://doi.org/10.3917/ris.075.0077>.
- Chevrier, Marc. 2022. « Une laïcité en Amérique. Genèse de la loi québécoise sur la laïcité de l'État ». *Revue du droit des religions*, n° 14 (novembre): 15-34. <https://doi.org/10.4000/rdr.1869>.
- Chouinard, Stéphanie. 2021. « Cinquantième anniversaire de la Loi sur les langues officielles : À l'aube d'une Réforme, quel legs et quel avenir pour les langues officielles au Canada? » *International Journal of Canadian Studies* 59 (September): 22-28. <https://doi.org/10.3138/ijcs.59.x.22>.
- Chouinard, Tommy. 2007. « Jean Charest tente de calmer le jeu ». *La Presse*, 9 février 2007. *Collections de BAnQ*.
- Chung, Ryoa. 2014. « Un regard féministe sur le projet de loi 60 selon l'approche des capacités de Martha Nussbaum ». In *Le Québec, la Charte, l'Autre et après ?*, Mémoire d'encrier. Collection Essai.
- Cliche, Marie-Aimée. 1989. « Droits égaux ou influence accrue? Nature et rôle de la femme d'après les féministes chrétiennes et les antiféministes au Québec 1896-1930 ». *Recherches féministes* 2 (2): 101-19. <https://doi.org/10.7202/057561ar>.
- . 2011. « Dévotion populaire et encadrement clérical en Nouvelle-France : la croyance au miracle dans la région de Québec ». *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 52 (décembre): 17-34. <https://doi.org/10.7202/1007000ar>.
- Corbo, Claude. 2004. « Les origines de la Commission Parent ». *Bulletin d'histoire politique* 12 (2): 24. <https://doi.org/10.7202/1060686ar>.
- Courtois, Charles-Philippe. 2010. « Cité libre, Duplessis et une vision tronquée du Québec ». In *Duplessis : son milieu, son époque*, 52-76. Québec: Septentrion. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42529927q>.
- Cuevas, Fernando. 2012. « De la haine à l'altérité ». *Management & sciences sociales, Humanisme - Mutuellisme - Solidarité*, 12: 59-68.
- Cvetkovska, Sara, Maykel Verkuyten, et Levi Adelman. 2020. « Being Tolerated and Minority Well-Being: The Role of Group Identifications ». *International Journal of Intercultural Relations* 74 (janvier): 161-73. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2019.10.010>.
- Dalpé, Samuel, et David Koussens. 2016. « Les discours sur la laïcité pendant le débat sur la "Charte des valeurs de la laïcité". Une analyse lexicométrique de la presse francophone québécoise ». *Recherches sociographiques* 57 (2-3): 455-74. <https://doi.org/10.7202/1038435ar>.

- D'Anglejan, Alison. 1984. « Language Planning in Quebec: An Historical Overview and Future Trends ». In *Conflict and Language Planning in Quebec*, 29-52. Clevedon, Avon: Multilingual Matters.
- Dassylva, Martial. 2008. « L'Université du Québec : université nouvelle, nouvelles universités ». *Bulletin d'histoire politique* 16 (2): 233. <https://doi.org/10.7202/1056149ar>.
- De Briey, Laurent. 2014. « Un interculturelisme communautarien: À propos de l'interculturalisme. Un point de vue québécois, de Gérard Bouchard ». *Philosophiques* 41 (2): 413. <https://doi.org/10.7202/1027231ar>.
- Delgrange, Xavier, et David Koussens. 2020. « La fabrique de la laïcité par le juge. Éléments de comparaison Belgique-France-Québec ». *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 85 (2): 93. <https://doi.org/10.3917/riej.085.0093>.
- Demers, Bruno. 2014. « Introduction ». In *Religions et laïcité : pour un dialogue nécessaire*. [Montréal]: Fides.
- Demers, Bruno, et Mathieu, Lavigne. 2014. « Religions et laïcité : pour un dialogue nécessaire ». [Montréal]: Fides.
- Detavernier, Aurélie, Damien Glad, et 50minutes. 2014. « Samuel de Champlain et l'exploration de la Nouvelle-France: aux origines de Québec ». *Grandes Découvertes Ser.* <http://ebookcentral.proquest.com/lib/umontreal-ebooks/detail.action?docID=2051998>.
- Diab, Zeinab. 2022. « La loi 21 au Québec : au-delà de la laïcité discursive, lectures du symbole religieux, significations et interprétations ». *Revue des études du religieux* 2 (1): 35-51.
- Drouin, André. 2017. « Le code de vie d'Hérouxville 2017 : 10e anniversaire. » Édité par François A. Lachapelle.
- Dubois, Paul-André, éd. 2019. « Les Récollets en Nouvelle-France ». *Traces et mémoire*. Presses de l'Université Laval. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gbrz4g>.
- Dubois, Paul-André, et Dorothée Kaupp. 2018. « Les Récollets en Nouvelle-France: portraits et tableaux. » In *Les Récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoire*, par Paul-André Dubois, 15-60. Les Presses de l'Université Laval.
- Dumas, Alexandre. 2017. « L'Église et l'État, de Taschereau à Duplessis : mythes et constructions historiques ». *Mens* 16 (2): 9-36. <https://doi.org/10.7202/1041784ar>.
- . 2019. « L'Église et la politique québécoise, de Taschereau à Duplessis ». McGill-Queen's University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf0kzf>.
- Dumont, Fernand. 1978. « Les années 30: la première Révolution tranquille ». In *Idéologies au Canada Français, 1930-1939*, Les Presses de l'Université Laval. Histoire et sociologie de la culture 11.
- Dumont, Micheline, et Stéphanie Lanthier. 1998. « Pas d'histoire les femmes! Le féminisme dans un magazine québécois à grand tirage : L'actualité 1960-1996 ». *Recherches féministes* 11 (2): 101-24. <https://doi.org/10.7202/058006ar>.

- Dupont, Antonin. 1972. « Louis-Alexandre Taschereau et la législation sociale au Québec, 1920-1936 ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 26 (3): 397. <https://doi.org/10.7202/303194ar>.
- . 1973. « Les relations entre l'Église et l'État sous Louis-Alexandre Taschereau, 1920-1936 ». *Sciences humaines*. Montréal: Guérin. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb353827328>.
- Durocher, René. 1969. « Maurice Duplessis et sa conception de l'autonomie provinciale au début de sa carrière politique ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 23 (1): 13. <https://doi.org/10.7202/302851ar>.
- Eid, Nadia F. 1978. « Le clergé et pouvoir politique au Québec : une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle ». Collection Histoire. Montréal: Hurtubise HMH. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb36661848x>.
- Ellis, Lisa, Rachel Hird, et Linda McKay-Panos. 2005. « Religious Symbols and Attire in Schools ». *LawNow* 30 (3): 74-76.
- Falardeau, Jean-C. 1952. « Rôle et importance de l'Église au Canada français ». *Esprit (1940-)*, n° 193/194 (8/9): 214-29.
- Ferretti, Lucia. 1999. « Brève histoire de l'Église catholique au Québec ». [Montréal]: Boréal. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37563040d>.
- . 2011. « La “Grande Noirceur”, mère de la Révolution tranquille? » In *La Révolution tranquille en héritage*. Montréal: Boréal. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42532481n>.
- Fleras, Augie. 2009. « The Politics of Multiculturalism: Multicultural Governance in Comparative Perspective ». 1st ed. New York: Palgrave Macmillan. <http://www.palgraveconnect.com/doi/10.1057/9780230100121>.
- . 2021. « Canadian Multiculturalism @50 Retrospect: Perspectives, Prospects ». vol. *Transnational Migration and Education Ser.* Boston: BRILL. <http://public.ebib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=6687645>.
- Fleras, Augie, et Jean Leonard Elliott. 2002. « Engaging Diversity: Multiculturalism in Canada ». 2nd ed. Toronto: Nelson Thomson Learning.
- Foisy, Catherine, et David Koussens. 2019. « Les catholiques québécois et la laïcité ». *Illustrations vol. Collection diversité et démocratie*. [Quebec, Quebec]: Presses de l'Université Laval. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1914455>.
- Frozzini, Jorge. 2014. « L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor ». In *L'interculturel au Québec - Rencontres historiques et enjeux politiques*, Les Presses de l'Université de Montréal, 45-62. Montréal.
- Garant, Élisabeth. 2016. « Laïcité et intégration au Québec ». *Études* janvier (1): 31-34. <https://doi.org/10.3917/etu.4223.0031>.
- Gauvreau, Michael. 2008. « Les origines catholiques de la Révolution tranquille ». [Montréal]: Fides.

- Giasson, Thierry, Colette Brin, et Marie-Michele Sauvageau. 2010. « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la "crise" des accommodements raisonnables au Québec ». *Canadian Journal of Political Science* 43 (2): 379-406. <https://doi.org/10.1017/S0008423910000090>.
- Germain, Annick et Frédéric Dejean. 2013. « La diversité religieuse comme expérience urbaine : controverses et dynamiques d'échange dans la métropole montréalaise ». *Alterstice*, volume 3, number 1p. 35–46. <https://doi.org/10.7202/1077497ar>
- Gould, Jean. 2014. « Guy Laperrière, Histoire des communautés religieuses au Québec, Montréal, VLB Éditeur, 2013, 329 p. » *Recherches sociographiques* 55 (2): 414. <https://doi.org/10.7202/1026713ar>.
- Grégoire, Vincent. 2014. « Malentendus culturels rencontrés par les missionnaires Ursulines en Nouvelle-France au XVIIème siècle ». *Seventeenth-Century French Studies* 36 (2): 109-24. <https://doi.org/10.1179/0265106814Z.00000000044>.
- Grin, François. 2007. « Tolérance et tolérabilité ». *Éthique publique*, n° vol. 9, n° 1 (janvier). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1778>.
- Haque, Eve. 2012. « Multiculturalism Within a Bilingual Framework: Language, Race, and Belonging in Canada ». *Toronto: University of Toronto Press*. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb43563705c>.
- Hauser, Claude. 2014. « Des Insolences au ministère de l'Éducation québécois... L'exil suisse de Frère Untel au miroir de sa correspondance ». *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, n° 3 (octobre): 48-59. <https://doi.org/10.7202/1027029ar>.
- Helly, Denise. 2000. « Le multiculturalisme canadien: de la promotion des cultures immigrées à la cohésion sociale 1971-1999 ». *Cahiers de l'Urmis*, n° 6 (mars). <https://doi.org/10.4000/urmis.320>.
- . 2002. « Occidentalisme et islamisme: leçons de guerres culturelles pour la recherche ». In *Les relations ethniques en question*, 229-51. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Hoodfar, Homa. 2003. « More Than Clothing: Veiling as an Adaptive St ». In *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*. Issues and debates.
- Howe, Robert. 2019. « Laïcité? Non: neutralité. » *Le Devoir*, 2019, sect. Opinion.
- Hurteau, Pierre. 2015. « L'avenir de la laïcité au Québec : pluralisme religieux et espace public ». *Paris: L'Harmattan*. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb443599545>.
- Jaenen, Cornelius J. 1968. « Francisation et évangélisation des Amérindiens de la Nouvelle-France au XVIIe siècle ». *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique* 35: 33. <https://doi.org/10.7202/1007305ar>.
- . 1985. « Le rôle de l'Église en Nouvelle-France ». *Ottawa: Société historique du Canada*.
- Josser, Ghäiss. 1995. « Le voile en deux maux ». *Nouvelles questions féministes*, 16 (4).

- Journet, Paul. 2012. « La loi sur les accommodements raisonnables reléguée aux oubliettes? » *La Presse*, 2012. <https://www.lapresse.ca/actualites/national/201202/17/01-4496908-la-loi-sur-les-accommodements-raisonnables-releuee-aux-oubliettes.php>.
- Jugements de la Cour suprême. 2015. 2 RCS 3. *Mouvement laïque québécois c. Saguenay (Ville)*. Numéro de dossier 35496.
- Karmis, Dimitrios. 2007. « Le “dissensus” québécois : l’affaire du kirpan sous la loupe ». In *L’annuaire du Québec*, 138.
- Kinder, Donald R., et Cindy D. Kam. 2010. « Us Against Them : Ethnocentric Foundations of American Opinion ». vol. *Chicago Studies in American Politics*. Chicago: University of Chicago Press. <http://qut.ebib.com.au/patron/FullRecord.aspx?p=515719>.
- Koussens, David. 2009. « Comment les partis politiques québécois se représentent-ils la laïcité? » *Diversité urbaine* 9 (1): 27-44. <https://doi.org/10.7202/037757ar>.
- . 2011a. « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée? » *Globe* 11 (1): 115-31. <https://doi.org/10.7202/1000494ar>.
- . 2011b. « L’État français et l’expression des convictions religieuses: Entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle ». *Politique et Sociétés* 29 (3): 39-60. <https://doi.org/10.7202/1003556ar>.
- Koussens, David, et Bertrand Lavoie. 2018. « Fondements et effets socio-juridiques de la loi du 18 octobre 2017 favorisant le respect de la neutralité religieuse au Québec ». *Revue du droit des religions*, n° 6 (novembre): 117-37. <https://doi.org/10.4000/rdr.335>.
- Koussens, David, Charles Mercier, et Valérie Amiraux. 2020. « Nouveaux vocabulaires de la laïcité ». *Série Science politique* ; 2103-5636 ; 6. Paris: Classiques Garnier.
- Labelle, Micheline. 2011. « Immigration, culture et question nationale ». *Cahiers de recherche sociologique*, n° 14 (avril): 143-51. <https://doi.org/10.7202/1002094ar>.
- Labelle, Micheline, et Jean-Claude Icart. 2007. « Lecture du débat sur les accommodements raisonnables ». *Globe: Revue internationale d’études québécoises* 10 (1): 121. <https://doi.org/10.7202/1000082ar>.
- Labelle, Micheline, François Rocher, et Guy Rocher. 2011. « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés ». *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25 (avril): 213-45. <https://doi.org/10.7202/1002297ar>.
- Laferrière, Michel. 2002. « L’éducation des enfants des groupes minoritaires au Québec: De la définition des problèmes par les groupes eux-mêmes à l’intervention de l’État ». *Sociologie et sociétés* 15 (2): 117-32. <https://doi.org/10.7202/001400ar>.
- Lampron, Louis-Philippe. 2020. « L’impact de la Loi sur la laïcité de l’État sur les conditions de travail des agents et agentes de l’État québécois ». *Relations industrielles / Industrial Relations* 75 (1): 153-67. <https://doi.org/10.7202/1068719ar>.
- Lamrabet, Asma. 2012. « Reconsidérer la problématique des femmes et de l’égalité en islam ». *Mouvements* 72 (4): 22. <https://doi.org/10.3917/mouv.072.0022>.

- Lamy, Guillaume. 2015. « Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse ». *Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes*. Édité par Université du Québec à Montréal.
- Lamy, Guillaume, et Félix Mathieu. 2020. « Les quatre temps de l'interculturalisme au Québec ». *Canadian Journal of Political Science* 53 (4): 777-99. <https://doi.org/10.1017/S0008423920001080>.
- LaPierre, Laurier L. 1973. « Préface ». In *Les relations entre l'Église et l'État sous Louis-Alexandre Taschereau, 1920-1936.*, par Antonin Dupont. Sciences humaines. Montréal: Guérin. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb353827328>.
- Laplante, Laurent. 1990. « Les femmes et le droit de vote : l'épiscopat rend les armes ». *Cap-aux-Diamants*, n° 21: 23-25.
- Lapointe, Pierre Louis. 2010. « L'office de l'électrification rurale (1945-1964), enfant chéri de Maurice Le Noblet Duplessis ». In *Duplessis : son milieu, son époque*. Québec: Septentrion. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb42529927q>.
- Lapointe-Gagnon, Valérie. 2011. « Un Canada et un Québec qui conjuguent le passé différemment : le poids du passé dans le rapport préliminaire de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme ». *Conserveries mémorielles*, n° 9. <http://journals.openedition.org/cm/838>.
- . 2014. « Les origines intellectuelles de la commission Laurendeau-Dunton : de la présence d'une volonté de dialogue entre les deux peuples fondateurs du Canada au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, 1945-1965 ». *Mens: Revue d'histoire intellectuelle et culturelle* 14-15 (2-1): 131. <https://doi.org/10.7202/1035529ar>.
- Larouche, Jean-Marc. 2007. « L'identitaire et la laïcité ». *Éthique publique*, n° vol. 9, n° 1 (janvier). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1799>.
- Lavoie, Bertrand. 2018. « S'appropriier la laïcité malgré la tourmente sociale: la présence d'une posture "optimiste critique" chez des femmes musulmanes portant le hijab au Québec ». *Studies in Religion/Sciences religieuses* 47 (1): 25-44. <https://doi.org/10.1177/0008429817720472>.
- Laxer, Emily, et Anna C. Korteweg. 2016. « Politique de la culture et culture politique : les enjeux démocratiques du débat sur la Charte des valeurs québécoises ». *Recherches sociographiques* 57 (2-3): 427-53. <https://doi.org/10.7202/1038434ar>.
- Leclerc, Richard. 1989. « Histoire de l'éducation au Québec ». <https://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2106902>
- Lefebvre, Solange, Béraud Céline, et E.-Martin Meunier. 2015. « Catholicisme et cultures : regards croisés Québec-France ». *Québec: Presses de l'Université Laval*.
- Lefebvre, Solange, Guillaume St-Laurent, Gérard, Bouchard, et Anna Halafoff. 2018. « Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec? ». *Débats*. Montréal (Québec) Canada: CRÉQC, Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes.

- Lemieux, Raymond. 2002. « Le catholicisme québécois : une question de culture ». *Sociologie et sociétés* 22 (2): 145-64. <https://doi.org/10.7202/001427ar>.
- Le Moing, Ariane. 2016. « La crise des accommodements raisonnables au Québec : quel impact sur l'identité collective ? » *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain*, n° 16 (avril). <https://doi.org/10.4000/mimmoc.2458>.
- Lenoir, Yves. 2005. « Le “rapport Parent ”, point de départ de l’ancrage de l’école québécoise dans la logique anglophone nord-américaine ». *Canadian Journal of Education / Revue canadienne de l’éducation* 28 (4): 638-68.
- Linteau, Paul-André. 1999. « Un débat historiographique: l’entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille ». *Francofonia*, n° 37: 73-87.
- . 2020. « Chapitre III. Les colonies britanniques (1760-1840) ». In , 7e éd.:30-43. Que sais-je ? Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/histoire-du-canada--9782715404915-p-30.htm>.
- Lowies, Jean-Gilles. 2013. « La diversité culturelle». *Repères Observatoire des Politiques culturelles*. https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/217380/1/Lowies-Reperes_2013%20N3.pdf
- Macià, Marta Massana. 2013. « Gérard Bouchard. L’Interculturalisme. Un point de vue québécois ». *Ethnologies* 35 (1): 185. <https://doi.org/10.7202/1026460ar>.
- Mackay, Jacques. 2000. « Positions du Mouvement laïque de langue française ». In *Repenser l’école*, 365-71. Presses de l’Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.13439>.
- Maclure, Jocelyn, et Charles Taylor. 2010. « Laïcité et liberté de conscience ». [Montréal]: Boréal.
- Magnan, Marie-Odile, et Fahimeh Darchinian. 2015. « Enfants de la loi 101 et parcours scolaires linguistiques : le récit des jeunes issus de l’immigration à Montréal ». *McGill Journal of Education* 49 (2): 373-98. <https://doi.org/10.7202/1029425ar>.
- Mailloux, Louise. 2011. « La laïcité ça s’impose! ». *Montréal: Éditions du Renouveau québécois*.
- . 2016. « Q »: In *Dictionnaire de la Laïcité*, 274-76. Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.cerf.2016.01.0274>.
- Martel, Marcel. 2019. « The 1969 Official Languages Act: A Turning Point, but for Whom? » *Canadian Historical Review* 100 (2): 208-22. <https://doi.org/10.3138/chr.2018-0082-1>.
- Mathieu, Jocelyne. 2003. « L’éducation familiale et la valorisation du quotidien des femmes au XXe siècle ». *Les Cahiers des dix*, n° 57: 119-50. <https://doi.org/10.7202/1008105ar>.
- Matte, Isabelle. 2013. « Sortir de la religion. Spécificités d’une sécularisation catholique du Québec et en Irlande. Expériences du Celtic Tiger et de la Révolution tranquille ». *Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l’Université Laval dans le cadre du programme de doctorat en anthropologie pour l’obtention du grade de Philosophiae doctor (Ph.D)*.

- May, Paul. 2016. « Introduction / les origines du multiculturalisme ». In *Philosophies du multiculturalisme*, 7-60. Références. Paris: Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/philosophies-du-multiculturalisme--9782724619157-p-7.htm>.
- Meer, Nasar, Tariq Modood, et Ricard Zapata-Barrero. 2016. « Multiculturalism and interculturalism: debating the dividing lines ». *Edinburgh University Press*. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1424250>.
- Meer, Nasar, et Tariq Modood. 2012. « How Does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? » *Journal of Intercultural Studies* 33 (2): 175-96. <https://doi.org/10.1080/07256868.2011.618266>.
- . 2016. « Interculturalism, Multiculturalism and Citizenship ». In *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, par Nasar Meer, Tariq Modood, et Ricard Zapata-Barrero, Edinburgh University Press.
- Meintel, Deirdre. 2018. « La religion en question ». In *L'immigration et l'ethnicité dans le Québec contemporain*. Les Presses de l'Université de Montréal. <https://doi.org/10.2307/j.ctv69t2g9>.
- . 2021. « Ni vu ni connu : le religieux caché au Québec ». In *Dits et non-dits : mémoires catholiques au Québec*, 91-108. Matière à penser. [Montréal]: Les Presses de l'Université de Montréal.
- . 2022. « La pluralité religieuse au Québec ». vol. Pluralismes. Montréal: Presses de l'Université de Montréal. <https://books.scholarsportal.info/uri/ebooks/ebooks7/upress7/2022-12-19/1/9782760647152>.
- Meunier, E.-Martin. 2016. « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 129 (1): 43-59.
- Meunier, E.-Martin, et Jacob Legault-Leclair. 2020. « Les inquiétudes d'une majorité et la Loi 21 : le Québec, le catholicisme et la laïcité en 2019 ». *Revue internationale des Francophonies*, n° 8 (décembre). <https://doi.org/10.35562/rif.1167>.
- Meunier, E.-Martin, et Jean-Philippe Warren. 2002. « Sortir de la grande noirceur : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille ». *Les cahiers du Septentrion* ; 22. Sillery, Québec: Septentrion. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb38873903j>.
- Meunier, É.-Martin, et Sarah Wilkins-Laflamme. 2012. « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)1 ». *Recherches sociographiques* 52 (3): 683-729. <https://doi.org/10.7202/1007655ar>.
- Milot, Jean-René, et Raymonde Venditti. 2014. « Le halal, les accommodements et le vivre-ensemble au Québec ». In *Le halal dans tous ses états*, 145-62. Collection InterCultures. Presses de l'Université Laval. <https://www.deslibris.ca/ID/448433>.
- Milot, Micheline. 2005. « Les principes de laïcité politique au Québec et au Canada ». *Bulletin d'histoire politique* 13 (3): 13. <https://doi.org/10.7202/1055059ar>.

- . 2008. « La laïcité ». *Collection 25 questions*. Montréal: Novalis. http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&doc_number=024666074&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA.
- . 2015. « L'exigence de neutralité apparente n'est pas neutre ». In *Laïcité et signe religieux à l'école*, Presses de l'Université Laval, 11-17. Éthique dans le cadre scolaire.
- Modood, Tariq. 2007. « Rebâtir le multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats du 7 juillet 2005 ». *Éthique publique*, n° vol. 9, n° 1 (janvier). <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1784>.
- Molénat, Xavier. 2014. « Une religion “à la carte” »: In *L'individu contemporain*, 149-52. Éditions sciences humaines. <https://doi.org/10.3917/sh.molen.2014.01.0149>.
- Mossière, Géraldine. 2021. « Dits et non-dits: mémoires catholiques au Québec ». *Les Presses de l'Université de Montréal*.
- Nicoud, Annabelle. 2010. « Le Québec dit pour la première fois non au voile intégral ». *Libération*, 2010.
- Niemi, Richard G., et Mary A. Hepburn. 1995. « The Rebirth of Political Socialization ». *Perspectives on Political Science* 24 (1): 7-16. <https://doi.org/10.1080/10457097.1995.9941860>.
- Nyhagen, Line. 2021. « Oppression or Liberation? Moving beyond Binaries in Religion and Gender Studies ». In *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*, 1^{re} éd. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429466953>.
- Orobon, Frédéric. 2017. « Devrait-on avoir à choisir entre laïcité libérale et laïcité républicaine ? »: *Revue du MAUSS* n° 49 (1): 307-18. <https://doi.org/10.3917/rdm.049.0307>.
- Pâquet, Martin et Stéphane Savard. 2021. « Brève histoire de la Révolution tranquille ». *Montréal (Québec): Boréal*.
- Paquet, Mirelle, Adèle Garnier, et Sule Tomkinson. 2022. « La CAQ et l'immigration : en prendre moins pour en prendre soin ? » In *Bilan du gouvernement de la CAQ. Entre nationalisme et pandémie: Entre nationalisme et pandémie*, 191-204. Presses de l'Université Laval. <https://doi.org/10.2307/j.ctv30dxx70>.
- Patten, Chris. 2005. « L'Islam et l'Occident à la croisée des chemins ». *Confluences Méditerranée* N°52 (1): 197. <https://doi.org/10.3917/come.052.0197>.
- Paxton, Pamela, et Anthony Mughan. 2006. « What's to Fear from Immigrants? Creating an Assimilationist Threat Scale ». *Political Psychology* 27 (4): 549-68. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2006.00520.x>.
- Pérou, Yves. 2003. « Du mariage obligatoire au mariage facultatif ». In *La démographie québécoise : Enjeux du XXI^e siècle*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Perreault, Mathieu. 2021. « Le Québec, moins pratiquant que le reste du pays ». *La Presse*, 2021. <https://www.lapresse.ca/actualites/2021-10-29/le-quebec-moins-pratiquant-que-le-reste-du-pays.php>.

- Potvin, Maryse. 2008. « Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat ».
- . 2014. « The Reasonable Accommodations Crisis in Quebec: Racializing Rhetorical Devices in Media and Social Discourse ». *International Journal of Canadian Studies*, University of Toronto Press, 50: 137-61.
- Poulain, Martine. 2000. « L'art à l'époque de la “grande noirceur” : le Refus global ». *Histoire Québec* 5 (3): 15-20.
- Pranchère, Jean-Yves. 2011. « CATHO-LAÏCITÉ ». *Revue des Deux Mondes*, 109-32. <https://www.jstor.org/stable/44193051>
- Provost, Honorius. 1963. « La fondation du Séminaire de Québec ». *Report of the Annual Meeting* 42 (1): 19. <https://doi.org/10.7202/300611ar>.
- Québec. 1982. « Charte des droits et libertés de la personne ». *LégisQuébec*. https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/version/lc/C-12?code=se:9_1&historique=20221205#20221205.
- . 2017. « Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes ». *Chapitre R-26.2.01*. *LégisQuébec*. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/R-26.2.01?&cible=>
- . 2019a. « Charte des droits et libertés de la personne ». *LégisQuébec*. https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/version/lc/C-12?code=se:9_1&historique=20221205#20221205
- . 2019b. « Loi sur la laïcité de l'État ». *Chapitre L-0.3*. *LégisQuébec*. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/L-0.3>
- Radio-Canada. 2010a. « Charest défend son projet de loi; Ignatieff l'appuie ». *Radio-Canada*. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/468164/charest-loi-voile>.
- . 2010b. « Un vêtement controversé ». *Radio-Canada*. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/473627/niqab-intro>.
- . 2015. « Le niqab au Canada en cinq questions ». *Radio-Canada*. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/740111/femmes-voile-niqab-serment-musulmans-controverse-canada-analyse-elections>
- . 2019. « Le retrait du crucifix du Salon bleu adopté à l'unanimité ». <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1161072/caq-retirer-crucifix-salon-bleu-assemblee-nationale>
- Rimok, Patricia. 2010. « L'accommodement raisonnable ou le symptôme d'autres maux ». *Nouvelles pratiques sociales* 23 (1): 222-39. <https://doi.org/10.7202/1003178ar>.
- Robert, Camille. 2019. « Sacrée, l'égalité hommes-femmes ? : Usages de l'histoire et de l'égalité dans les débats sur les signes religieux au Québec ». *Écrire l'histoire*, n° 19 (décembre): 227-32. <https://doi.org/10.4000/elh.2046>.

- Roc, Jean-Claude. 2019. « Migration et immigration : enjeux politiques contemporains ». *L'interculturalisme, une rencontre inachevée*, Possibles, 43 (1): 63-69.
- Rocher, François. 2014. « La mise en œuvre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor ». In *L'interculturel au Québec: Rencontres historiques et enjeux politiques*, 63-90. Presses de l'Université de Montréal. <http://books.openedition.org/pum/5441>.
- Rocher, François, Micheline Labelle, Anne-Marie Field, et Jean-Claude Icart. 2007. « Le concept d'interculturalisme en contexte québécois - Généalogie d'un néologisme rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC) ». *Édité par UQAM CRIEC*. Montréal. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/66310>.
- Rocher, François, et Bob W. White. 2014. « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien ». *Diversité, immigration et intégration*, n° 49.
- Rocher, Guy. 2018. « Confessionnalité et laïcité dans la mire du rapport Parent ». In *Les catholiques québécois et la laïcité*, Presse de l'Université de Laval, 197-206.
- Rouillard, Jacques. 2006. « Révolution tranquille, rupture ou tournant ? » *Classiques des sciences sociales*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay. <https://doi.org/10.1522/24900544>.
- . 2010. « La mythique Révolution tranquille ». *Les sciences sociales contemporaines*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030150911>.
- . 2019. « Sortir de la Grande Noirceur grâce aux documents d'archives ». *Archives* 48 (1): 107-43. <https://doi.org/10.7202/1060817ar>.
- Rousseau, Guillaume. 2021. « Convergence culturelle et légistique: pour un modèle québécois d'intégration distinct consacré par une loi-cadre ». *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société* 36 (2): 339-57. <https://doi.org/10.1017/cls.2021.21>.
- Roy, Martin. 2014. « Le programme laïciste de la revue de gauche Parti pris (1963-1968) ». *Bulletin d'histoire politique* 22 (3): 205. <https://doi.org/10.7202/1024157ar>.
- Roy, Paul-Émile. 2001. « Les Québécois et leur héritage religieux ». *Mens: Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française* 2 (1): 17. <https://doi.org/10.7202/1024456ar>.
- Saurio, Caroline, et Stéphane Vaillancourt. 2007. « Mémoire YMCA du Grand Montréal Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ».
- Savart, Madeleine. 2023. « “Génie” de Nouvelle-France : entre altérité et différence dans les relations de voyage jésuites de Paul Lejeune ». *Analyses: Revue de littératures franco-canadiennes et québécoise* 17 (1): 5. <https://doi.org/10.7202/1097231ar>.
- Sears, David O., et Carolyn L. Funk. 1999. « Evidence of the Long-Term Persistence of Adults' Political Predispositions ». *The Journal of Politics* 61 (1): 1-28. <https://doi.org/10.2307/2647773>.
- Sellami, Meryem. 2018. « From Invisibilization of the Body to Hypervisibilization of Womanhood. This Veil That Says Too Much ». *Revue française d'éthique appliquée* 6 (2): 58-69.

- Seymour, Michel, et Jérôme Gosselin-Tapp. 2018. « La nation pluraliste : repenser la diversité religieuse au Québec ». *Les Presses de l'Université de Montréal*.
- Sheppard, Colleen, Rebecca Jones, et Nathaniel Reilly. 2019. « Contester la discrimination de la loi 21 du Québec : les limites constitutionnelles aux dérogations des droits de la personne ». *Directions*.
- Statistique Canada. 2021. « Tableau 98-10-0345-01 Religion selon le statut d'immigrant et la période d'immigration : Canada, provinces et territoires, régions métropolitaines de recensement et agglomérations de recensement ». <https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/fr/tv.action?pid=9810034501&pickMembers%5B0%5D=1.26&pickMembers%5B1%5D=2.1&pickMembers%5B2%5D=3.1>
- Sylvain, Philippe. 1980. « EID, Nadia F., Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle. » *Revue d'histoire de l'Amérique française* 34 (1): 105. <https://doi.org/10.7202/303844ar>.
- Taillon, Patrick. 2022. « La Loi sur la laïcité de l'État. La formalisation d'un compromis politique québécois ». *Revue du droit des religions*, n° 14 (novembre): 35-55. <https://doi.org/10.4000/rdr.1888>.
- Taylor, Charles. 2012. « Interculturalism or Multiculturalism? » *Philosophy & Social Criticism* 38 (4-5): 413-23. <https://doi.org/10.1177/0191453711435656>.
- The Environics Institute for Survey Research. 2015. « Canadian public opinion about immigration and multiculturalism ». Environics Institute. 2015. https://www.environicsinstitute.org/docs/default-source/project-documents/focus-canada-2015-survey-on-immigration-and-multiculturalism/final-report.pdf?sfvrsn=71f7c79e_2.
- Therrien, Sophie. 2004. « Laïcité et diversité religieuse - L'approche québécoise ». *Éditée par Conseil des relations interculturelles*. Montréal. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/46793?docpos=2>.
- Turgeon, Alexandre. 2018. « La Grande Noirceur, introduction ». *Mens: Revue d'histoire intellectuelle et culturelle* 18 (2): 7. <https://doi.org/10.7202/1066258ar>.
- . 2021. « L'Église et La Politique Québécoise, de Taschereau à Duplessis Alexandre Dumas, Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press, 2019, Pp. 352 ». *Canadian Journal of Political Science* 54 (1): 239-40. <https://doi.org/10.1017/S0008423920001067>.
- Turgeon, Luc, et Antoine Bilodeau. 2021. « Contextes territoriaux et perceptions de l'immigration : ethnocentrisme et contact dans trois régions du Québec1 ». *Politique et Sociétés* 40 (1): 163-87. <https://doi.org/10.7202/1075745ar>.
- Van Praagh, Shauna. 2010. « Troubles de voisinage, droit, égalité et religion ». In *Le droit, la religion et le « raisonnable »*. *Thémis*.
- Van Quaquebeke, Niels, Daniel C. Henrich, et Tilman Eckloff. 2007. « "It's Not Tolerance I'm Asking for, It's Respect!" A Conceptual Framework to Differentiate between Tolerance, Acceptance and (Two Types of) Respect ». *Gruppe. Interaktion. Organisation. Zeitschrift Für Angewandte Organisationspsychologie (GIO)* 38 (2): 185-200. <https://doi.org/10.1007/s11612-007-0015-6>.

- Vieira, Sandrine. 2021. « Les Québécois sont les moins pratiquants au Canada ». *Le Devoir*, 2021, sect. société. <https://www.ledevoir.com/societe/644538/religion-les-quebecois-sont-les-moins-pratiquants-au-canada>.
- Wayland, Sarah V. 1997. « Immigration, Multiculturalism and National Identity in Canada ». *International Journal on Minority and Group Rights* 5 (1): 33-58.
- White, Bob W. 2014. « Quel métier pour l'interculturalisme au Québec ? » In *Le défi interculturel*, Les Presses de l'Université de Montréal, 9-18. Montréal.
- Wilkins-Laflamme, Sarah. 2020. « De nouveaux enjeux pour la recherche sur le paysage religieux québécois: l'apport des études quantitatives ». In *Étudier la religion au Québec : regards d'ici et d'ailleurs*. Regards d'ici et d'ailleurs (Symposium) (2017 : Université du Québec à Montréal). Collection sciences religieuses. [Québec]: Presses de l'Université Laval (PUL). http://epe.lac-bac.gc.ca/101/200/300/pul/collection_sciences_religieuses/etudier/9782763742229.pdf.
- Winter, Elke. 2011. « To Be or Not to Be Like Quebec ». In *Us, Them, and Others*, 139-62. Pluralism and National Identity in Diverse Societies. University of Toronto Press. <http://www.jstor.org/stable/10.3138/9781442663220.11>.
- Woehrling, Jean-Marie. 2012. « Qu'est-ce qu'un signe religieux ? » *Société, droit et religion* Numéro 2 (1): 9. <https://doi.org/10.3917/sdr.002.0007>.
- Wong, Lloyd, et Shiao Guo. 2011. « Multiculturalism Turns 40: Reflections on the Canadian Policy ». *Canadian Ethnic Studies*, 43-44 (3-1): 1-3.
- Wood, Patricia K., et Liette Gilbert. 2005. « Multiculturalism in Canada: Accidental Discourse, Alternative Vision, Urban Practice ». *International Journal of Urban and Regional Research* 29 (3): 679-91. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2005.00612.x>.
- Zuber, Valentine. 2014. « Laïcisme et laïcisation en Europe (XIX-XX siècle) ». In *L'Europe des religions: éléments d'analyse des champs religieux européens*. Vol. 8/9. Studia Religiosa Helvetica,.
- . 2017. « La Laïcité en débat : Au-delà des idées reçues ». vol. Paris, France: *Le Cavalier, bleu* édition. <http://sbiproxy.uqac.ca/login?url=http://international.scholarvox.com/book/88848965>.
- Zubrzycki, Geneviève. 2020. *Jean-Baptiste Décapité : Nationalisme, Religion et Sécularisme Au Québec*. Montréal, Québec: Éditions du Boréal. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=2889709&lang=fr&site=ehost-live>.

Annexes

Tableau des données.

Pseudonyme	Sexe	Âge	Scolarité	Emploi
Joseph	Homme	66 ans	Universitaire	Assurance qualité/retraité
Charlotte	Femme	71 ans	Collégial	Informaticienne/retraîtée
Isabelle	Femme	65 ans	Secondaire	Fonctionnaire/Retraitée
Céline	Femme	68 ans	Collégial	Consacrée
Danielle	Femme	33 ans	Collégial	Consacrée
Dominique	Femme	62 ans	Collégial	Mère au foyer
Guy	Homme	24 ans	Collégial	Recrut armée/vendeur
Yves	Homme	36 ans	Universitaire	Ingénieur mécanique
Théodore	Homme	54 ans	Universitaire	Facteur
Renée	Femme	89 ans	Secondaire	Mère au foyer
Solange	Femme	79 ans	Cours commercial	Surveillante/Retraitée
Anaïs	Femme	82 ans	Primaire	Retraitée
Thierry	Homme	64 ans	Universitaire	Technicien informaticien/retraité
Gérard	Homme	24 ans	Universitaire	Étudiant
Catherine	Femme	48 ans	Universitaire	Enseignante en soins infirmiers
Lucie	Femme	58 ans	Collégial	Proposée aux bénéficiaires/retraîtée