

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LIEUX DE CULTE MINORITAIRE À MONTRÉAL : LES DÉFIS MUNICIPAUX
DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE EN CONTEXTE SÉCULARISÉ

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
BRUNO CLAUDE DÉSORCY

AVRIL 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Quand j'ai terminé mes études supérieures (au siècle passé) j'étais loin de me douter que j'allais entreprendre des études doctorales en 2015. Depuis 1991 j'ai travaillé principalement en recherche et en animation dans les domaines de l'éducation, des études urbaines et de la santé publique, ici au Québec et à l'étranger. Tout au long de mon parcours, il y a eu des gens, chercheurs, professionnels et amis, qui ont toujours cru en moi et qui m'ont encouragé à continuer mes divers projets de recherche. Je me souviens d'une strophe d'un petit poème anglais (*Bits and Pieces*) d'un auteur inconnu que j'avais appris dans ma jeunesse. Bref, l'idée principale du poète était que notre humanité est construite par toutes les personnes significatives que nous avons rencontrées au cours de la vie. C'est dans cette perspective que j'aimerais signifier ma gratitude envers plusieurs personnes.

Je tiens d'abord à remercier Micheline Milot, ma directrice de thèse, qui a su m'encourager et me soutenir de mille et une façons dans l'aventure du doctorat. Je ne compte plus le nombre de courriels et d'heures de rencontres, auquel s'ajoute la relecture des chapitres de cette thèse.

J'aimerais remercier, bien entendu, ma conjointe Sylvie et mes enfants Louis-Vincent et Camille, les trois amours de ma vie. Ces derniers m'ont permis de reprendre les études malgré les défis que cela représentait et les sacrifices qu'ils ont dû faire depuis trois ans. Ensuite, je dois aussi remercier mon cher ami Glenn Smith avec qui, depuis plus de trente ans, je partage son amour pour Montréal et les villes de la francophonie. Je désire aussi signifier mon immense gratitude à mes amis Hani Mikhail et Martine Legault, ainsi qu'à mon père, Claude Désorcy. Sans l'appui de ces personnes, cette

thèse n'aurait pas vu le jour. J'aimerais remercier José Désorcy pour sa lecture attentive de la version finale du document; sa collaboration me fut très précieuse. Merci à toute ma famille et mes amis qui ont su me soutenir à travers les moments plus difficiles de ce périple.

Enfin, je désire signifier ma reconnaissance envers tous les élus municipaux de la ville de Montréal qui ont accepté de me consacrer du temps pour répondre à mes questions. Ces entrevues sont à la base de cette recherche.

DÉDICACE

Pour Sylvie, Louis-Vincent et Camille.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	v
LISTE DES TABLEAUX, CARTE ET ENCADRÉS.....	viii
RÉSUMÉ	x
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA DIVERSITÉ DU CROIRE À MONTRÉAL ET AU QUÉBEC	6
1.1 Les arrondissements et les lieux de culte minoritaire.....	6
1.2 Débats contemporains sur les religions au Québec	11
1.3 Diversité religieuse et sécularisation : le cas de Montréal.....	19
1.4 La diversité religieuse au Québec : des perceptions différenciées	22
1.5 Clivage religieux, discrimination et médias	25
1.6 Hypothèse de travail, objectifs et limite de la thèse	27
CHAPITRE II	
REVUE DE LA LITTÉRATURE ET PERSPECTIVES THÉORIQUES	29
2.1 La sécularisation	29
2.2 Sécularisation à la québécoise	34
2.3 Diversité religieuse et gestion politique	36
2.4 La religion dans l'espace public	39
2.5 La construction de l'altérité dans l'espace public.....	45
2.6 Les lieux de culte minoritaire : un lieu polyvalent	49
2.7 Montréal et les lieux de culte minoritaire	53

CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	59
3.1 Matériaux de recherche.....	59
3.2 La construction du questionnaire d'entrevue.....	68
3.3 La méthode d'analyse des entrevues	70
3.4 Traitement et analyse des données	74
3.5 Posture d'analyse	77
CHAPITRE IV	
LES LIEUX DE CULTE MINORITAIRE : ENTRE OUVERTURE ET	
RÉSISTANCE	80
4.1 L'immigration et la diversité	80
4.2 L'intégration des nouveaux immigrants	82
4.3 La perception différenciée de la diversité religieuse	83
4.4 La religion : privée ou publique ?.....	85
4.5 Une question de droits	87
4.6 Une ferveur religieuse qui détonne dans un Québec séculier.....	90
4.7 Les relations des élus avec les groupes ethnoreligieux minoritaires	91
4.8 La gestion municipale des lieux de culte minoritaire	94
4.8.1 Le recours à des dérogations aux règlements municipaux.....	94
4.8.2 Les lieux de culte fréquentés massivement par des non-résidents du quartier	95
4.8.3 Le référendum comme moyen de résistance des résidents	96
4.8.4 Des stratégies « repoussoir » hors des lieux résidentiels	99
4.8.5 Lieu de culte, lieu communautaire	100
4.8.6 Les impacts urbanistiques	102
4.8.7 Une cohabitation parfois difficile	103
4.9 La transformation du patrimoine religieux catholique vers de nouvelles confessions	106

CHAPITRE V	
LES LIEUX DE CULTE MINORITAIRE : DIVERSITÉ RELIGIEUSE ET SÉCULARISATION	109
5.1 Diversité ethnoreligieuse et ses défis.....	109
5.1.1 Intégration et communautés ethnoreligieuses	112
5.1.2 Des communautés protégées	115
5.1.3 La sécularisation au Québec est-elle menacée par l’afflux de nouvelles religiosités ?	119
5.1.4 La religion doit-elle se cantonner à la vie privée ?	123
5.1.5 Malaise quant à la diversité religieuse	126
5.2 Diversité religieuse et gestion politique des arrondissements	129
5.2.1 Religion et contexte sociospatial montréalais	132
5.2.2 Face à la multiplication des lieux de culte minoritaire	136
5.2.3 Résistances locales et lieux de culte minoritaire.....	138
5.2.4 Les lieux de culte minoritaire : reconnaissance et identité	140
CHAPITRE VI	
LIEUX DE CULTE MINORITAIRE ET SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE.....	143
6.1 L’intégration des nouveaux immigrants par le biais des lieux de culte minoritaire et la transformation de la société québécoise	143
6.2 La double altérité religieuse et les lieux de culte minoritaire.....	144
6.3 Les lieux de culte minoritaire comme « méga-signes » religieux	147
6.3.1 Une lecture antireligieuse et laïciste de la cité.....	149
6.3.2 La rupture d’un pacte social implicite aux Québécois « de souche »... ..	152
6.3.3 La menace identitaire	155
6.3.4 Un récit séculariste à revoir ?.....	158
CONCLUSION.....	162
ANNEXE A	173
EXTRAITS DE LA COMMISSION BOUCHARD-TAYLOR	173
ANNEXE B.....	182
QUESTIONNAIRE ET SCÉNARIO DE RECRUTEMENT.....	182
BIBLIOGRAPHIE	185

LISTE DES TABLEAUX, CARTE ET ENCADRÉS

Tableau 1.1 Religions au Québec 2011.....	23
Tableau 3.1 Liste des arrondissements qui ont collaboré à la recherche	61
Tableau 3.2 Arrondissements selon le sexe et l'âge moyen.....	61
Tableau 3.3 Religions dans les dix arrondissements.....	62
Tableau 3.4 Minorités ethnoreligieuses dans les dix arrondissements (%)	63
Tableau 3.5 Lieux de culte dans les dix arrondissements étudiés.....	65
Carte 3.1 Les arrondissements de Montréal (2018)	67
Encadré 4.1 Qui sont les évangéliques ?.....	81
Encadré 4.2 Les chartes et la liberté de religion	88

Encadré 4.3 Les référendums municipaux	96
Encadré 4.4 Certificat d'occupation pour les lieux de culte	101
Encadré 4.5 Centre islamique du Québec	103
Encadré 4.6 Modification de zonage.....	104
Encadré 4.7 Qui sont les hassidiques de Montréal ?.....	106
Encadré 5.1 Paroisse versus congrégation : une question de paradigme	134

RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur les perceptions des élus municipaux montréalais et les décisions règlementaires qu'ils adoptent concernant les nouveaux lieux de culte minoritaire, dans un contexte de multiplication de ces derniers. Nous avons comme premier objectif de comprendre comment la gouvernance de proximité, les arrondissements de Montréal, répondent aux multiples défis de la diversité religieuse que soulève la gestion municipale des lieux de culte minoritaire dans un contexte social fortement sécularisé. Le second objectif est de vérifier si cette problématique peut être un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse et des exigences souvent non explicitées de l'intégration de celle-ci dans la société québécoise contemporaine. Dans la revue de littérature, nous avons approfondi les éléments suivants : la sécularisation; la diversité religieuse; la religion dans l'espace public; la construction de l'altérité dans l'espace public; et la littérature sur les lieux de culte minoritaire. La méthode d'enquête que nous avons adoptée consiste en des entrevues semi-directives auprès de maires d'arrondissements et d'élus municipaux. L'analyse et le codage des données se sont faits à l'aide de la méthode inductive. Les principaux résultats soulignent que la matrice catholique romaine de la paroisse relative à l'usage urbain des lieux de culte est encore omniprésente, malgré le déclin important de la pratique des catholiques d'origine canadienne-française. En outre, l'incompréhension des élus et de la population majoritaire face aux divers enjeux culturels, sociaux et culturels des lieux de culte minoritaire ne facilite pas l'intégration de ces derniers dans les arrondissements, surtout quand ils ont une vocation régionale. De plus, le contexte québécois séculier et la crise des accommodements raisonnables favorisent une lecture antireligieuse et laïciste de la cité. Dans une autre perspective, les communautés ethnoreligieuses minoritaires doivent aussi apprendre qu'elles s'insèrent non seulement dans un espace physique quand elles recherchent un lieu de culte, mais aussi dans un espace social dominé en grande partie par la sécularisation. Toutefois, les avenues de solutions sont nombreuses, notamment une meilleure concertation à l'échelle des arrondissements rendrait possibles des collaborations inédites au sein de la métropole québécoise.

Mots clés : lieux de culte minoritaire; sécularisation; congrégation; paroisse; Montréal.

INTRODUCTION

On attribue souvent à l'écrivain Mark Twain (1835-1910) l'expression « Montréal, la ville aux cent clochers ». Dans les faits, plusieurs villes dans le monde revendiquent ce titre (Rouen, Prague, Liège, Dijon et d'autres). Twain aurait plutôt déclaré, en 1881 à l'hôtel Windsor, que : « C'est bien la première fois que je m'arrête dans une ville où l'on ne peut lancer une pierre sans risquer de briser un carreau d'église » (Benessaïch, 2011). Bref, s'il n'y a plus autant de clochers qu'à l'époque (il y aurait près de cinq-cents lieux de culte qui ont été vendus, transformés, fermés ou détruits au Québec depuis 2003 selon le Conseil du patrimoine religieux du Québec), les lieux de culte se multiplient à grande vitesse. Cependant, il ne s'agit plus de cathédrales, mais d'anciens locaux commerciaux ou industriels qui ont été transformés en lieux de culte. Ce phénomène ferait de Montréal la deuxième ville au Canada pour le nombre de lieux de culte. Certains arrondissements de la ville en comptent plus de soixante de confessions religieuses différentes.

Notre étude se concentre sur les perceptions des élus municipaux montréalais et les décisions règlementaires qu'ils adoptent concernant les nouveaux lieux de culte minoritaire, dans un contexte de diversité religieuse et de multiplication de ces derniers. La paroisse catholique a été un des moteurs du développement urbanistique et social de la ville de Montréal tout au cours de son histoire. Malgré la désaffection importante au sein des paroisses catholiques romaines francophones de Montréal, à la

suite de la Révolution tranquille (1960-1980), on ne peut pas remodeler presque quatre siècles de culture en moins de soixante ans. C'est en ce sens qu'il est difficile et complexe pour les nouvelles minorités religieuses de s'intégrer dans le paysage socioreligieux montréalais. Les lieux de culte minoritaire tentent alors de s'installer dans des espaces construits et pensés pour d'autres usages, comme des locaux commerciaux ou industriels. De plus, ces nouveaux lieux ne sont pas que culturels, ils remplissent souvent aussi des fonctions culturelles et communautaires. Dans les mots de Jean-Paul Willaime, il s'agit de « centres religieux plurifonctionnels » (2007). La gouvernance de proximité à Montréal, c'est-à-dire les arrondissements qui ont un pouvoir sur le zonage, tente tant bien que mal de s'adapter à cette nouvelle réalité, chacun à sa manière, en l'absence de directives de la part de la ville centre. Certains arrondissements réussissent mieux que d'autres, souvent au cas par cas. Mais parfois aussi des règles unilatérales rendent presque impossible l'implantation de nouveaux lieux de culte minoritaire sur le territoire. Il est important de comprendre que ces lieux culturels brisent le modèle paroissial en attirant des fidèles de toute la zone métropolitaine selon une logique de réseaux sociaux (Dejean, 2016), et cela à des conséquences concrètes sur l'organisation urbanistique, ne serait-ce que les questions de nuisances (stationnement, bruit, achalandage, etc.).

Dans l'optique d'une sociologie des religions, nous avons d'abord comme objectif de mieux comprendre comment la gouvernance de proximité, les arrondissements de Montréal, répondent aux multiples défis de la diversité religieuse que soulève la gestion municipale des lieux de culte minoritaire (tous les lieux de culte non catholique romain) dans un contexte social fortement sécularisé (Larouche, 2008). Ensuite, comme second objectif, nous vérifions si cette problématique peut être un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse et des exigences souvent non explicitées de l'intégration de celle-ci dans la société québécoise (Milot, 2008).

Dans le premier chapitre, nous positionnons notre problématique des lieux de culte minoritaire dans l'ensemble de leur univers de sens, et ce, autant dans le contexte municipal montréalais que dans celui, plus sociétal, de la collectivité québécoise. Pour y parvenir, nous traitons de la problématique dans le cadre des arrondissements et des défis socio-urbanistiques qu'elle représente. Toutefois, puisque cette thèse s'inscrit dans la perspective d'une sociologie des religions, l'aspect qui nous intéresse le plus est la prise en compte et l'aménagement de la diversité religieuse. Les nouvelles minorités ethnoreligieuses et leurs lieux de culte s'insèrent non seulement dans un espace physique, mais aussi dans un espace social en pleine controverse. Pour faire écho à cela, nous soulevons les débats contemporains sur la place des religions dans l'espace public québécois.

Le deuxième chapitre est axé sur la revue de la littérature scientifique et sur l'aspect théorique de notre problématique. Nous abordons la question de la diversité religieuse sous l'angle de la sécularisation. Pour la sociologie des religions, la sécularisation a pris la forme d'un paradigme décrétant la fin des religions dans les années soixante (1960). Mais le règne paradigmatique de la sécularisation fut de courte durée, pas plus de vingt ans. Dès 1980 le paradigme s'est « déstructuré » pour reprendre les mots de Baubérot et Milot (2011). Plusieurs sociologues qui furent à l'origine des défenseurs de la sécularisation changèrent complètement d'avis comme David Martin (1991) et Peter Berger (1999). Il va sans dire que les travaux de José Casanova ont joué un rôle très important dans cette perspective (Casanova, 1994). Au Québec, la sécularisation s'est vécue sous le couvert de la Révolution tranquille. Cette dernière trouve néanmoins ses racines, entre autres dans le renouveau du catholicisme québécois d'après-guerre. De la presque unanimité religieuse autour du catholicisme romain en 1960, la majorité des pratiquants tournèrent le dos à l'église tout en continuant de s'identifier comme catholiques (Statistique Canada, 2013b). Ce n'est qu'un des nombreux paradoxes qui entourent cette période de l'histoire québécoise.

Au chapitre trois, nous présentons la méthode d'enquête que nous avons adoptée pour cette thèse. Nous avons réalisé des entrevues semi-directives auprès de maires d'arrondissements et d'élus municipaux pour recueillir nos matériaux de recherche. Pour étudier nos données, nous avons utilisé la méthode inductive telle que décrite par Thomas (2006) et codé nos entrevues à l'aide du logiciel NVivo.

L'analyse débute au chapitre quatre. Elle présente le résultat des entrevues selon les grandes thématiques en fonction du premier objectif de recherche : comprendre comment les politiciens municipaux montréalais répondent aux défis de la diversité religieuse et cela, par le moyen des enjeux que soulève la gestion des lieux de culte minoritaire. D'abord, nous abordons le sujet de l'immigration et de la diversité religieuse en soulignant que selon certains élus il faut faciliter l'implantation de nouveaux lieux de culte, car il s'agit d'un vecteur d'intégration des Montréalais issus de l'immigration récente. En effet, plusieurs immigrants préfèrent les multiples réseaux d'insertion sociale et culturelle que leur offrent les lieux de culte minoritaire aux institutions de la majorité. Pour d'autres élus cependant, la réaction est plus réservée et les lieux de culte minoritaire présentent à leurs yeux un véritable problème social.

Au chapitre cinq, nous analysons les entrevues avec les élus en regard du deuxième objectif de cette recherche, soit évaluer si la problématique des nouveaux lieux de culte minoritaire peut être un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse et des exigences, souvent non explicitées, de l'intégration de celle-ci dans les collectivités montréalaises. Nous abordons la question de la diversité religieuse dans le contexte de la sécularisation tout en soulignant que les minorités immigrantes sont généralement moins sécularisées que la majorité québécoise. Les nombreux lieux de culte minoritaire à Montréal sont le reflet de la mondialisation de l'immigration et de la capacité des identités religieuses de s'adapter à des contextes

culturels étrangers à la culture d'origine. C'est ce qu'Olivier Roy (2008) nomme la « déculturation » du religieux. Les communautés ethnoreligieuses jouent un rôle important dans l'intégration des immigrants à la société d'accueil, et cela, même si certains perçoivent ces communautés comme peu ouvertes sur le monde extérieur. En parallèle, nous avons relevé que plusieurs élus craignent que l'expression publique de la religiosité minoritaire soit un danger pour l'identité et les valeurs québécoises, tandis que d'autres encouragent l'expression de la diversité religieuse dans leurs arrondissements. La question qui se pose alors est la suivante : est-ce que la religion doit se cantonner à la vie privée ? Plusieurs auteurs, comme nous le verrons, y répondent par la négative. Il n'en reste pas moins qu'il y a un certain malaise, chez les élus et dans la population, quant à l'expression de la diversité religieuse, comme si la religion signifiait le contre-progrès et une menace pour les valeurs de la démocratie.

Au dernier chapitre, nous tentons de démontrer que la problématique des lieux de culte minoritaire à Montréal appartient à la société québécoise tout entière. D'abord, l'arrivée de nouveaux immigrants dans les dernières décennies à Montréal transforme les dynamiques interculturelles et sociologiques pour l'ensemble de la société. Les institutions de la majorité peinent à favoriser l'intégration des immigrants, plusieurs de ces derniers choisissent ainsi les lieux de culte minoritaire comme moyen privilégié de s'insérer dans la société d'accueil. Cela place les nouveaux immigrants en situation de double altérité par rapport aux Québécois d'origine canadienne-française, à la fois sociale et religieuse.

En conclusion, nous reviendrons sur les principales idées qui se dégagent de cette thèse tout en soulignant l'originalité des résultats et nous proposerons quelques pistes de réflexion pour des travaux futurs.

CHAPITRE I

LA DIVERSITÉ DU CROIRE À MONTRÉAL ET AU QUÉBEC

Dans ce premier chapitre, nous traiterons principalement de la problématique de notre thèse afin de la placer dans son contexte sociétal. Nous évoquerons tour à tour l'urbanité des lieux de culte minoritaire, les débats contemporains sur la religion au Québec, la conjugaison de la diversité religieuse et de la sécularisation à Montréal, les perceptions différenciées quant aux religions, le clivage religieux et la discrimination. Finalement, nous décrirons l'hypothèse qui traverse toute notre étude et les deux objectifs de cette thèse ainsi que les limites de celle-ci.

1.1 Les arrondissements et les lieux de culte minoritaire

Montréal est formée de dix-neuf arrondissements. Ce sont ces derniers qui ont le pouvoir de légiférer sur les permis de lieux de culte, bien que cela doit s'inscrire dans une logique plus globale des règles d'urbanisme de la ville centre. Celles-ci permettent, à partir de la fin des années quatre-vingt-dix (1998), l'implantation de lieux de culte dans des secteurs commerciaux (Dejean, 2016; Germain, 2003). Cependant, plusieurs arrondissements ont depuis réalisé que, face à l'augmentation, il fallait encadrer par de nouveaux règlements d'urbanisme les lieux de culte minoritaire, principalement parce leurs membres proviennent de l'ensemble du territoire montréalais. Cela « génère indéniablement des impacts sur le milieu, notamment en

ce qui a trait à la circulation et au stationnement » et, de plus, « la présence de lieux de culte dans certains secteurs à vocation économique n'est pas toujours appropriée »¹. Quelques arrondissements ont donc décidé de règlementer le stationnement à la baisse, d'autres ont interdit la double vocation « lieu de culte » et « lieu communautaire », d'autres encore ont simplement, par voie de référendum, interdit les lieux de culte sur les artères commerciales. Un arrondissement adopta même un nouveau règlement en matière de permis d'occupation, qui prévoit que l'établissement de lieu de culte soit conditionnel à la démonstration du requérant, par une étude de localisation, qu'une très forte majorité des usagers du lieu de culte réside bel et bien dans l'arrondissement. Ces exemples illustrent le malaise généralisé des élus municipaux quant aux nouvelles communautés religieuses minoritaires souvent issues de l'immigration récente qu'a connue le Québec depuis les vingt dernières années.

Comme dans plusieurs grandes villes occidentales, deux problématiques caractérisent le parc immobilier de Montréal, soit le coût élevé des propriétés et la présence d'un patrimoine urbain déjà construit, ce qui exige la démolition de quartier complet pour faire place à de nouveaux équipements urbains (par exemple, l'espace Radio-Canada dans l'est de Montréal²). Bref, comme le patrimoine culturel est occupé en presque totalité par les églises catholiques romaines, les nouvelles communautés religieuses n'ont pas le choix, souvent par manque de capitaux, de convertir en lieux de culte des locaux qui ne sont pas destinés à cet usage. C'est une des raisons pour lesquelles on retrouve aujourd'hui tant de lieux de culte sur des artères commerciales ou dans d'anciens locaux industriels. D'ailleurs, les édifices ou architectures chrétiennes sont davantage considérés comme patrimoniaux plutôt que religieux. La loi québécoise sur

¹ Règlement 01-283-87 de l'arrondissement Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, 2015

² L'espace de la tour et des studios de Radio-Canada dans l'est de Montréal nécessita l'expropriation de tout un quartier (environ 500 logements) nommé le *Faubourg à la mélasse*.

la fiscalité municipale exonère de taxes municipales et scolaires les lieux de culte, ce qui représente ainsi souvent un manque à gagner pour les municipalités (Germain, 2003)³.

Mais au-delà de toutes ces considérations, d'ordre plus urbanistique, c'est la gestion municipale de la diversité religieuse qui nous intéresse. En effet, les nouvelles minorités religieuses, souvent issues de l'immigration récente, comprennent mal qu'ils s'insèrent non seulement dans un espace physique quand ils sont à la recherche d'un lieu de culte, mais aussi dans un espace social qu'ils doivent d'abord bâtir dans le contexte d'une société sécularisée, où ils sont souvent perçus en contradiction avec l'espace public présumé « sans religion » (que certains désignent comme laïc). Voici deux exemples qui illustrent bien la problématique.

Le premier est l'affaire de Montréal-Nord. Le 11 décembre 2012, l'arrondissement de Montréal-Nord adopte un document intitulé *Orientations en matière de gestion de lieux de culte*. Ce document fait état d'une augmentation importante d'établissements dédiés au culte, de vingt en l'an 2000 à plus de soixante en 2012, et surtout d'un cadre règlementaire déficient et inadapté. La nouvelle réglementation suivra peu de temps après, soit le 4 avril 2013. Elle imposera notamment que preuve soit faite qu'une « très forte majorité des usagers du lieu de culte résident dans l'arrondissement ». Le Conseil des leaders religieux de Montréal-Nord (CLRMN) avait pourtant souligné, lors d'une assemblée publique le 12 février 2013, et lors d'une rencontre avec le maire de l'époque, le 27 février 2013, ses préoccupations quant à l'ensemble du nouveau règlement. Selon le Conseil, il est pertinent de parler

³ Article 204 de la loi sur la fiscalité municipale du Québec : Sont exempts de toute taxe foncière, municipale ou scolaire : 8° un immeuble compris dans une unité d'évaluation inscrite au nom d'une corporation épiscopale, d'une fabrique, d'une institution religieuse ou d'une Église constituée en personne morale, et qui sert principalement soit à l'exercice du culte public, soit comme palais épiscopal, soit comme presbytère, à raison d'un seul par église, de même que ses dépendances immédiates utilisées aux mêmes fins (Éditeur officiel du Québec, 2017).

de discrimination puisque les dispositions prévues « dénaturent la vocation et les pratiques des groupes religieux et vont à l'encontre des dynamiques sociospatiales religieuses actuellement à l'œuvre à l'échelle de la métropole montréalaise » (CLRMN, 2013). Le Conseil des leaders religieux de Montréal-Nord s'adresse alors, le 13 mars 2013, à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) pour leur demander d'examiner, à la lumière de la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, la conformité des modifications règlementaires en lien avec les lieux de culte.

La CDPDJ prendra cette demande très au sérieux et produira, le 15 janvier 2014 (soit 10 mois plus tard), un *Avis sur les règlements de zonage relatifs aux lieux de culte dans l'arrondissement de Montréal-Nord* (CDPDJ, 2014). Ce dernier conclut qu'en imposant une preuve de « majorité », elle « risque de porter atteinte à la liberté de religion dans la mesure où il pourrait empêcher l'implantation d'un lieu de culte sur le territoire de l'arrondissement » en vertu de l'article 9.1 de la Charte (CDPDJ, 2014). De plus, « la Commission s'interroge également sur la validité des exigences qui visent à réglementer les personnes plutôt que les usages autorisés » (CDPDJ, 2014). Suite à cela, le maire de l'époque modifiera les dispositions du règlement pour se conformer à l'avis de la Commission. Cependant, il n'informerait ni les fonctionnaires de l'arrondissement ni le Conseil des leaders religieux de Montréal-Nord des changements à la réglementation. Le maire démissionnera le 7 janvier 2016. Donc, entre 2013 et 2016, il n'y aura plus de contact entre le Conseil des leaders religieux et l'administration de Montréal-Nord. Les responsables de lieux de culte ne viendront pas chercher des permis durant cette période de peur de perdre leur acquis et par crainte de l'administration publique. Ce n'est qu'avec la nouvelle mairesse, élue en avril 2016, que les relations reprendront avec le Conseil des leaders religieux et que les fonctionnaires de l'arrondissement seront avisés des changements au règlement de zonage. À son initiative, les élus de l'arrondissement et les

fonctionnaires rencontrent maintenant le Conseil sur une base régulière. La nature des relations est beaucoup plus collaborative aux dires de la mairesse.

Le deuxième exemple, « l'affaire Chaoui », qui a fait l'objet d'une couverture médiatique peu commune pour les questions relatives à l'établissement d'un lieu de culte à Montréal, est un autre exemple en matière de résistance. Rappelons quelques faits. L'imam Hamza Chaoui, bien connu à Montréal pour son discours très controversé au sein même de sa communauté (notamment en ce qui concerne le rôle des femmes et la démocratie), désirait ouvrir un centre communautaire islamique dans Mercier-Hochelaga-Maisonneuve en 2015. Les réactions du maire de l'arrondissement, du maire de Montréal, des députés et ministres provinciaux et du premier ministre du Québec, ont été virulentes et furent largement diffusées par les médias. Résultat : le centre communautaire Ashabeb n'a jamais vu le jour, car une nouvelle règle de l'arrondissement a rendu la transaction impossible. Pour empêcher M. Chaoui d'ouvrir son centre, les élus ont rapidement voté un règlement qui proscribit tout enseignement religieux ou prière dans un centre communautaire du territoire. Ceux-ci doivent se limiter à des « activités sportives ou culturelles ». Par conséquent, aucune confession religieuse ne pourra louer des locaux d'un centre communautaire pour y tenir un culte ou une autre activité à caractère religieux comme la prière ou l'enseignement religieux. Ces derniers doivent avoir lieu dans un édifice strictement réservé pour le culte.

Cette nouvelle réglementation a directement affecté plusieurs organismes religieux qui offraient déjà à la fois des services communautaires et d'aumôneries. Par exemple, l'Armée du Salut, qui a un magasin d'occasion sur la rue Ontario, ne pourrait plus proposer des services d'accompagnement spirituel, sur une base individuelle ou collective, si elle n'avait pas aussi un lieu de culte dans l'arrondissement. Le maire de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve s'explique : « Dans l'affaire Chaoui, ce n'est pas

sur la base des convictions religieuses ni sur la base du contenu qui a été dit que nous avons pris notre décision, mais sur la base d'informations sur le plan de la sécurité publique et de la cohésion sociale [...] dans ce cas-là il ne fallait pas se préoccuper de ce que les gens croyaient, mais qui les gens fréquentaient ». La décision a quand même eu un effet important sur tous les groupes religieux pour lesquels le cultuel et le communautaire cohabitent. Notons que ce n'est pas toujours le cas selon les arrondissements. Par exemple, l'arrondissement Sud-Ouest a plusieurs centres communautaires musulmans établis de plein droit et qui sont, en fait, des lieux ouvertement dédiés à la prière, sans être pour autant des mosquées.

Il va de soi qu'il s'agit ici d'une problématique très « chargée » et qu'il est impossible de tout dire en quelques pages. Nous nous concentrerons donc seulement sur quelques aspects du contexte de celle-ci dans le présent chapitre, afin de définir les différents enjeux de cette problématique. D'abord, revoyons les débats publics sur la place des religions au Québec depuis les vingt dernières années.

1.2 Débats contemporains sur les religions au Québec

Pour bien comprendre les débats contemporains sur la diversité religieuse au Québec, il est nécessaire de retourner au tout début des années 2000. Le 19 novembre 2001, à peine deux mois après les attentats de New York, un jeune de douze ans nommé Gurbaj Singh Multani, de religion sikhe orthodoxe, laisse accidentellement tomber son kirpan dans la cour de l'école publique qu'il fréquente (Sainte-Catherine-Labouré de la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys de Montréal). L'objet religieux symbolique, qu'il a sous ses vêtements s'apparente à un petit sabre recourbé que les sikhs baptisés portent dans un étui, a une signification de lutte contre l'oppression et l'injustice. Le 21 décembre 2001, la Commission scolaire, par l'entremise de son conseiller juridique, autorise le jeune garçon à porter son kirpan à la condition qu'il

soit scellé à l'intérieur de ses vêtements, ce qu'acceptent les parents du jeune Multani à titre d'« accommodement raisonnable ». Cependant, le 12 février 2002, le conseil d'établissement de l'école Sainte-Catherine-Labouré (composé de parents, de professeurs et de la direction) s'oppose à l'accommodement, estimant que le port d'armes et d'objets dangereux contrevient à l'article cinq du Code de vie de l'école. Le conseil des commissaires de la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys entérine la décision du conseil d'établissement le 19 mars 2002 et avise ensuite la famille qu'un kirpan symbolique sera accepté au lieu du kirpan en métal (Karmis, 2006; Milot, 2007; Potvin, 2008). Par la suite, le 25 mars 2002, le père de l'étudiant dépose, en Cour supérieure du Québec, une requête demandant l'invalidation de la décision de la Commission scolaire. Le 17 mai 2002, la Cour supérieure du Québec rend inopérante la décision de la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys. En 2004, la Cour d'appel infirme le jugement de la Cour supérieure. Enfin, le 2 mars 2006 la Cour suprême du Canada infirme à son tour le jugement de la Cour d'appel et « accorde le droit de porter le kirpan à l'école sous certaines conditions »⁴ (Karmis, 2006; Milot, 2007; Weinstock, 2007; Potvin, 2008). La Cour suprême explique que :

Une telle prohibition empêche la promotion de valeurs comme le multiculturalisme, la diversité et le développement d'une culture éducationnelle respectueuse des droits d'autrui. Notre Cour a maintes fois réitéré l'importance de ces valeurs. [...] La prohibition totale de porter le kirpan à l'école dévalorise ce symbole religieux et envoie aux élèves le message que certaines pratiques religieuses ne méritent pas la même protection que d'autres. Au contraire, le fait de prendre une mesure d'accommodement en faveur de Gurbaj Singh et de lui permettre de porter son kirpan sous réserve de certaines conditions démontre l'importance que notre société accorde à la protection de la liberté de religion et au respect des minorités qui la composent. Les effets préjudiciables de l'interdiction totale surpassent donc ses effets bénéfiques (paragraphe 78 et 79, Cour Suprême du Canada, *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006)

⁴ Cour Suprême du Canada, *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6, <http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/fr/rec/html/2006csc006.wpd.html>

Véritable saga judiciaire, l'affaire du kirpan fera les manchettes entre 2006 et 2007. Maryse Potvin a répertorié en tout cent-dix-sept articles dans les cinq plus importants journaux de la province durant cette période (Potvin, 2008). Il n'en fallait pas plus pour que démarre une véritable « chasse aux sorcières » médiatique des accommodements raisonnables en matière religieuse au Québec. Potvin a recensé ainsi pas moins de douze évènements entre mars 2006 et avril 2007 qui représentent 235 articles de journaux (incluant les éditoriaux, les chroniques, les interventions des intellectuels et les lettres des lecteurs). Elle commente :

En recherchant et en amalgamant plusieurs incidents ou faits divers anecdotiques qui n'avaient que peu de liens entre eux, certains médias ont procédé à la mise en récit d'un « problème » de société. En l'inscrivant de façon aussi spectaculaire à leur ordre du jour, ils en ont fait un enjeu dont on devait débattre dans la sphère publique [...] Il est donc permis de croire que cette montée en épingle a eu une grande influence sur l'ordre du jour public et politique de cette période. Le premier ministre Charest n'aurait d'ailleurs peut-être jamais créé la Commission [Bouchard-Taylor] sans « l'activisme médiatique » autour des questions associées aux accommodements raisonnables [...] L'instrumentalisation des représentations symboliques dans une perspective commerciale constitue du reste l'un des principaux facteurs de la reproduction des préjugés et de l'ouverture d'un espace d'expression aux discours xénophobes ou racistes. La concurrence économique [des médias de masse] a donc primé sur le souci de l'éthique et du maintien de la cohésion sociale au Québec (Potvin, 2008, p. 245-247).

En bref, les onze évènements qui ont suivi chronologiquement l'affaire du kirpan furent traités par les médias avec le même ton dramatique, soit : la salle de prière à l'École de Technologie supérieure (mars 2006); les fenêtres du YMCA (novembre 2006); le service de police de la ville de Montréal et les juifs hassidiques (novembre 2006); les cours prénataux au CLSC Parc-Extension (novembre 2006); le code d'Hérouxville (janvier 2007); la SAAQ et les juifs hassidiques (février 2007); l'ambulancier à l'Hôpital général juif (février 2007); le port du hijab au soccer (février 2007); les cabanes à sucre (mars 2007); la décision du Directeur général des

élections (mars 2007); le port du voile au taekwondo (avril 2007) (voir l'Annexe A pour les détails de chacune de ces affaires). Les réactions dans la population furent tout aussi significatives si l'on en croit les lettres ouvertes publiées dans les journaux (La Presse, Le Devoir, le Journal de Montréal, Le Soleil et The Gazette sont les principaux journaux qui ont fait l'objet des travaux de Potvin, 2008). L'affaire du kirpan a suscité une polémique parmi la population par cinquante-huit lettres dont 83 % (48 lettres) d'entre elles étaient très défavorables à la décision de la Cour suprême du Canada. Parmi ses réactions on retrouve :

C'est insensé qu'une telle loi tolère le port d'arme blanche en public; Très mauvaise décision, car elle remet en question le Québec laïque; Une aberration qui nous a été imposée; Une insulte aux Québécois qui ont rejeté le catholicisme en bloc dans les années 1960-1970 (propos rapportés dans Potvin, 2008, p. 128).

Il n'en fallait pas plus pour que se déclenche ladite « crise » des accommodements raisonnables au Québec. Crise qui durera plus d'un an (entre mars 2006 à avril 2007), qui couvrira environ une douzaine d'affaires⁵ et plus de mille articles de journaux, et qui engendrera la création, le 8 février 2007, de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor). Cette dernière, mise sur pied par le gouvernement libéral de Jean Charest, avait pour mandat :

a) de dresser un portrait des pratiques d'accommodement qui ont cours au Québec ; b) d'analyser les enjeux qui y sont associés en tenant compte des expériences d'autres sociétés ; c) de mener une vaste consultation sur ce sujet ; et d) de formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodement soient conformes aux valeurs de la société

⁵ Maryse Potvin a recensé 1105 articles dans cinq journaux québécois sur douze affaires reliées à la crise des accommodements raisonnables entre mars 2006 et avril 2007 (Potvin, 2008), dont plusieurs ne constituaient pas des accommodements au sens strict.

québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire (Rapport Bouchard-Taylor, 2008, p. 17).

Après plus d'un an d'activité, la Commission Bouchard-Taylor déposa, auprès du gouvernement québécois, son volumineux rapport de 272 pages (sans les nombreuses annexes), avec 37 recommandations (dont plusieurs jugées prioritaires). En 2017, selon des sources journalistiques⁶, seulement 6 % des stratégies proposées seraient aujourd'hui concrétisées⁷. Le sociologue François Rocher estime quant à lui, en 2014, qu'un peu plus du tiers (36,2 %) des recommandations ont été suivies d'actions concrètes par le gouvernement (Rocher et White, 2014). De l'avis même des commissaires Gérard Bouchard et Charles Taylor, le bilan, dix ans plus tard, est « très mitigé »⁸. Bref, cette courte période de l'histoire du Québec (2006-2007) n'est toujours pas résolue dans l'esprit des Québécois à en croire le rapport de 2015 de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), qui traite des droits de la personne dans le contexte de la diversité ethnoreligieuse (Noreau et coll., 2015). Nous y reviendrons plus loin.

Une autre période d'effervescence liée à la place des religions dans l'espace public québécois émergera en novembre 2013 avec le projet de loi 60 du Parti québécois, soit 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 (communément appelée la Charte des valeurs). Le projet de loi 60 présenté par le ministre Bernard Drainville (responsable des institutions démocratiques et de la participation citoyenne) avait, entre autres, pour objet

⁶ Le Devoir, 4 février 2017, « Dix ans après Bouchard-Taylor, tant reste à faire ».

⁷ Un bulletin de performance à l'endroit du gouvernement du Québec en ce qui a trait aux suivis des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor a été produit le 24 mai 2011 par la Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes (TCRI). Selon directeur de la Table, très peu de choses ont évolué depuis 2011.

⁸ Le Devoir, 4 février 2017, « Dix ans après Bouchard-Taylor, tant reste à faire ».

d'encadrer le port de signes religieux ostentatoires par les membres de la fonction publique. Les notes inscrites dans le document du projet de loi expliquent que :

Le projet de loi prévoit également que les organismes publics doivent, dans le cadre de leur mission, faire preuve de neutralité en matière religieuse et refléter le caractère laïc de l'État. Il énonce aussi diverses obligations pour les membres du personnel des organismes publics dans l'exercice de leurs fonctions, dont un devoir de neutralité et un devoir de réserve en matière religieuse se traduisant notamment par une restriction relative au port d'un objet marquant ostensiblement une appartenance religieuse. Le projet de loi énonce également que les membres du personnel d'un organisme public doivent exercer leurs fonctions à visage découvert et que les personnes à qui leurs services sont fournis doivent également avoir le visage découvert lors de la prestation de tels services. Le projet de loi prévoit que ces règles s'appliquent aussi à d'autres personnes notamment à celles qui exercent des fonctions judiciaires ou des fonctions juridictionnelles relevant de l'ordre administratif ainsi qu'à celles qui sont membres du personnel de l'Assemblée nationale (Éditeur officiel du Québec, 2013, p. 2).

Soixante-dix mémoires furent déposés à la Commission des institutions. Celle-ci a entendu soixante-dix-neuf personnes et regroupements sur les seize journées qu'elle siégea de janvier à mars 2014. La loi n'entrera jamais en vigueur, car le Parti québécois déclencha immédiatement des élections qui conduisirent au scrutin du 7 avril 2014 avec la victoire du Parti libéral du Québec. Un an plus tard, le 10 juin 2015, la nouvelle ministre de la Justice, Stéphanie Vallée, déposa en chambre un nouveau projet de loi (no. 62) ayant pour titre « Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes ». Cette fois, à l'inverse du projet de loi 60, les fonctionnaires de l'État auraient le droit de porter des signes religieux, mais la prestation des services se fera à visage découvert. Encore une fois, les notes explicatives du projet de loi 62 sont éclairantes quant aux intentions du législateur :

Ce projet de loi a pour objet d'établir des mesures visant à favoriser le respect de la neutralité religieuse de l'État. À cette fin, il prévoit notamment que les

membres du personnel des organismes publics doivent faire preuve de neutralité religieuse dans l'exercice de leurs fonctions, ce qui implique de veiller à ne pas favoriser ni défavoriser une personne en raison de l'appartenance ou non de cette dernière à une religion. Toutefois, le projet de loi prévoit que ce devoir ne s'applique pas aux membres du personnel qui, dans certains organismes, offrent des services d'animation spirituelle ou sont chargés de dispenser un enseignement de nature religieuse. Le projet de loi prévoit qu'un membre du personnel des organismes publics et de certains autres organismes doit exercer ses fonctions à visage découvert, à moins qu'il ne soit tenu de le couvrir, notamment en raison de ses conditions de travail ou des exigences propres à ses fonctions ou à l'exécution de certaines tâches. Il prévoit également que la personne à qui est fourni un service par un membre du personnel de ces organismes doit avoir le visage découvert lors de la prestation du service. Il prévoit qu'un accommodement est possible, mais doit être refusé si, compte tenu du contexte, des motifs portant sur la sécurité, l'identification ou le niveau de communication requis le justifient (Éditeur officiel du Québec, 2015, p. 2).

La Commission des institutions siègea à huit reprises, d'octobre à novembre 2016, et elle reçut cinquante et un mémoires et entendit trente-huit témoignages. En décembre 2015 parut, à la demande de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), le rapport Noreau, intitulé « Droits de la personne et diversité » (Noreau et coll., 2015). À la suite d'un important sondage⁹ réalisé par cette équipe de chercheurs, provenant de quatre universités québécoises, le rapport met en lumière un certain nombre d'énoncés ayant rapport au fait religieux au Québec. S'ils sont plutôt ouverts aux autres religions (68,3 %), un peu moins de la moitié des répondants (43,2 %) disent se méfier des personnes qui affirment trop clairement leur religion (Noreau et coll., 2015). Parmi les signes religieux publics les plus « dérangeants », on retrouve le port du voile (*hijab*) pour la moitié des répondants (48,9 %), le port du turban (30,5 %), de la kippa (24,8 %) et de la croix (5,5 %). De manière générale, les

⁹ L'enquête s'adressait aux personnes âgées de 18 ans et plus, résidant au Québec. La collecte des données a eu lieu du 13 avril au 29 juin 2015. 1501 entrevues téléphoniques ont été réalisées et le taux de réponse a été de 36,1 %. La durée moyenne des entrevues a été de 25 minutes et 20 secondes. L'administration de l'enquête a été confiée à la firme Advanis Jolicoeur dans le cadre d'un appel d'offres et l'analyse des résultats a été effectuée par Pierre Noreau et l'équipe des chercheurs.

Québécois se disent très ouverts à la diversité ethnique (76 % des répondants entretiennent une opinion positive à l'égard des personnes d'une autre origine ethnique que la leur), mais l'expression publique de la diversité religieuse dérange (Noreau et coll., 2015). Le rapport, bien que très révélateur, n'a pas vraiment eu d'écho sur la place publique et peu de médias y ont accordé une attention significative¹⁰. Cependant, deux autres événements ont fait la manchette des journaux et fait réagir le public, soit l'affaire Chaoui en 2015, que nous avons vue plutôt, et l'affaire de la synagogue à Outremont en 2016¹¹. Cette dernière affaire avait soulevé beaucoup de critiques parmi la population de cet arrondissement. Rappelons ici quelques faits. La communauté hassidique désirait ouvrir une nouvelle synagogue sur l'avenue Bernard au cœur de la trame commerciale de l'arrondissement. La mairesse, ainsi que trois des quatre conseillères municipales de l'arrondissement se sont opposées à cette demande. De plus, certains citoyens d'Outremont ont fait ouvertement campagne contre le projet de synagogue et plus généralement contre la communauté hassidique. À la suite d'un référendum local¹², le 20 novembre 2016, les opposants au projet l'emportèrent avec un score 56,5 % et un taux élevé de participation de 60,2 %. L'arrondissement interdit ainsi tout nouveau lieu de culte sur l'avenue Bernard. Cependant, la communauté hassidique engagea l'avocat Julius Grey (bien connu dans les questions relatives aux droits de la personne et des libertés individuelles) pour faire appel de la décision. Soulignons que le litige d'Outremont a grandement attiré l'attention des médias.

Il n'est pas possible ici de rapporter toutes les questions litigieuses qui ont soulevé des débats sur la place des religions au Québec. On n'a qu'à penser au drame de la

¹⁰ Seulement certains médias spécialisés comme le site *Présence information religieuse* y ont accordé de l'importance.

¹¹ Outremont est un des dix-neuf arrondissements de Montréal.

¹² La question du référendum était la suivante : Approuvez-vous le Règlement AO-320-B qui a pour objet d'interdire l'usage « culte et religion » dans la zone C-2, qui comprend l'avenue Bernard?

grande mosquée de Québec en janvier 2017 et au litige concernant le cimetière musulman à Saint-Apollinaire en août 2017. Les tensions concernant spécifiquement les religions autres que catholique romaine (74,3 % des Québécois se déclaraient catholiques romains en 2011¹³) sont bien réelles. Cela se reflète dans les médias et dans les sondages. Un de ces derniers, réalisé par la firme CROP en janvier 2017 au Canada¹⁴, révélait que 60 % des répondants du Québec seraient plutôt défavorables ou très défavorables à la construction d'une mosquée dans leur quartier¹⁵ (CROP, 2017). Bref, tout indique qu'il y a un malaise au sein de la population québécoise concernant la dimension publique des religions des Néo-Canadiens, et ce, depuis le début du 21^e siècle.

1.3 Diversité religieuse et sécularisation : le cas de Montréal

Dans cette perspective, le deuxième aspect du contexte de cette problématique est le choix de Montréal comme lieu d'étude. Sans rappeler toute l'histoire de l'immigration à Montréal au 20^e siècle, force est d'admettre que la métropole du Québec est une des trois villes où il y a le plus d'immigrants au Canada, avec Toronto et Vancouver. Montréal, compte plus de 587 000 immigrants, soit environ 36 % de sa population (Statistique Canada, 2013a). 75 % de ces derniers ne sont au Québec que depuis 1981 (Statistique Canada, 2013a). Mais ce qui retient l'attention c'est la riche

¹³ Enquête nationale auprès des ménages de 2011, Statistique Canada, no. de catalogue 99-010-X2011032, date de diffusion 8 mai 2013.

¹⁴ Le sondage a été réalisé en deux parties : un premier volet ayant eu lieu du 27 au 30 janvier, soit dans les jours précédant l'attentat survenu à la grande mosquée de Québec, avec un total de 682 entrevues complétées. Compte tenu de la forte couverture médiatique accordée à cet événement, il a été décidé d'interrompre la collecte des données pendant deux semaines avant de reprendre le deuxième volet qui s'est déroulé du 14 au 20 février, pour un total de 1 831 entrevues complétées. L'échantillon final est de 2 513 personnes (1024 au Québec et 1489 ailleurs au Canada). L'échantillon final a été pondéré pour le rendre représentatif de la population canadienne selon l'âge, le sexe, la région, la scolarité et la langue maternelle (au Québec seulement pour ce dernier critère) en utilisant les données de Statistique Canada (recensement de 2011).

¹⁵ Le résultat pour la même question dans le reste du Canada était de 44 % en défaveur.

diversité religieuse de la ville. Bien qu'une faible majorité soit catholique (52,8 %) et qu'un peu moins du cinquième soit « sans appartenance religieuse » (18,3 %), plus du quart de la population montréalaise est d'une autre confession religieuse (28,9 %), soit musulmane, protestante, orthodoxe, juive, bouddhiste, hindoue, sikhe, d'une autre religion ou de spiritualité autochtone (Statistique Canada, 2013b)¹⁶. Par exemple, dans certains arrondissements de Montréal, comme Saint-Laurent, Pierrefonds-Roxboro, Côte-des-Neiges–Notre-Dame-de-Grâce et Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, entre 36 % et 52 % des citoyens sont issus de religions minoritaires. Si la ville est réputée pour ne pas avoir de ghetto ethnique, il n'en demeure pas moins que sur le plan ethnoreligieux il existe des concentrations élevées de certaines confessions minoritaires dans plusieurs arrondissements. Saint-Léonard et Saint-Laurent comptent respectivement 19% et 17% de musulmans. Les juifs hassidiques sont surtout nombreux à Outremont, où ils forment 19,3 % de la population. Les protestants se retrouvent en grand nombre à Pierrefonds-Roxboro, Lachine et LaSalle. Les bouddhistes et les hindoues représentent plus de 8 % des citoyens de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, etc. La diversité religieuse de Montréal est donc un véritable laboratoire pour ceux qui s'intéressent aux minorités religieuses comme vecteur de transformation sociale.

Les enjeux relatifs à la diversité religieuse sont nombreux dans une ville comme Montréal et il est impossible de tous les énumérer ici, cependant nous en retiendrons un qui nous semble important à la lumière de nos objectifs de recherche, soit celui de la diversité du « croire » dans une société dite sécularisée. Par diversité du « croire » on entend la coexistence de plusieurs religions et visions du monde dans la même société (Berger, 2016). C'est loin d'être un phénomène exclusivement moderne. Dans l'antiquité romaine du premier siècle, incluant certaines périodes où le culte impérial

¹⁶ Au bénéfice du lecteur, quand nous parlons de religions minoritaires ou de cultes minoritaires, nous faisons allusion à cette dernière catégorie de personnes.

était obligatoire, plusieurs villes de l'Empire, Athènes en tête de liste (le berceau de la démocratie), avaient une pléiade d'autels et de monuments sacrés dédiés à des centaines de dieux différents (Stott, 1990).

Le deuxième élément qu'il importe de définir quant à la diversité religieuse est la coexistence d'un discours séculier avec les discours religieux (Berger, 2016). Disons ici quelques mots sur la question de la sécularisation (nous y reviendrons plus en détail dans la revue de la littérature au chapitre deux). Définissons d'abord le terme. Par sécularisation nous entendons « une perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale de l'ensemble de la société » (Milot, 2008, p. 29). Le terme tire son origine des traités de Westphalie en 1648 qui mit fin à la guerre de Trente Ans¹⁷. Du latin *saecularis*, qui signifiait ce qui est relatif à la « vie profane », il s'agissait alors du transfert de propriétés ecclésiales entre les mains des princes allemands (Blin, 2006). La question de la sécularisation est fondamentale aujourd'hui pour les sciences sociales et non seulement pour la sociologie des religions. Est-ce que l'avancement de la modernité signifie nécessairement le déclin du religieux dans la société et dans l'esprit des individus ? La réponse à cette question se doit d'être nuancée de plusieurs manières. D'abord, les sociétés ne se modernisent pas de la même manière selon les contextes sociaux et culturels, et l'avancement de la science n'a pas le même impact dans tous les pays du globe. Ensuite, la sécularisation n'opère pas de la même manière selon les religions. Par exemple, une religion qui, comme le christianisme au début du siècle des Lumières, avait un lourd bagage d'énoncés théologiques sur des réalités empiriques (création de l'univers, origine de la vie, etc.) se verrait immédiatement confrontée à la science moderne et disqualifiée par la suite. Mais

¹⁷ 1) En 1567 « action de séculariser un religieux », il s'agissait alors du retour à la vie profane d'un clerc. 2) 1890 « processus d'élimination progressive de tout élément religieux ». Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, <http://www.cnrtl.fr/>

celles n'ayant pas la même prétention empirique interagissent différemment avec la modernité et la science. De plus, les sociétés modernes typiques de l'Occident font une différence entre la sphère publique et la vie privée. Même si habituellement le fait religieux est du domaine de la vie privée, la frontière entre le public et le privé est, selon les individus, plus ou moins étanche. En conséquence, les choix religieux (vie privée) peuvent déborder sur la sphère publique, par exemple la droite évangélique américaine est un puissant lobby politique aux États-Unis. Enfin, une évaluation strictement empirique du fait religieux au début du 21^e siècle nous oblige à réviser notre manière de comprendre les effets de la sécularisation sur les sociétés modernes. Par exemple, dans les quatre prochaines décennies, l'islam va croître de 73% pour atteindre 2,76 milliards de personnes, selon le PEW Research Center (PEW, 2015)¹⁸. On estime qu'il y a environ cent millions de chrétiens aujourd'hui en Chine, c'est plus que le nombre de membres du parti communiste qui compte quatre-vingt-sept millions de Chinois (Berger, 2016). Bref, même si au Québec le discours séculier est très présent (cela est aussi vrai dans certains pays d'Europe), quand on regarde plus globalement la condition des religions dans le monde, la théorie de la sécularisation doit être nuancée. Comme l'écrit Peter Berger, « nous ne vivons pas dans un âge séculier, nous vivons dans un âge pluraliste »¹⁹ (Berger, 2016, ma traduction).

1.4 La diversité religieuse au Québec : des perceptions différenciées

Le cas de Montréal comme chef-lieu de la diversité religieuse doit absolument être remis en perspective avec le reste du Québec. Car, si la métropole est représentative d'un vaste éventail ethnoreligieux, il n'en va pas nécessairement de même du reste de

¹⁸ C'est une croissance plus rapide que la croissance mondiale qui est de 35%. Cela signifie que plusieurs millions de personnes, nées non musulmanes, se convertiront à l'islam au cours des prochaines années. Les chrétiens, toutes confessions confondues, représenteront le plus gros groupe religieux avec 2,92 milliards d'individus. Chrétiens et musulmans formeront à eux seuls 60% de la population du monde (PEW, 2015).

¹⁹ *We don't live in a secular age; we live in a pluralist age.* (Berger, 2016, p. 2)

la province. Le tableau suivant présente la déclaration de l'appartenance religieuse de l'enquête nationale auprès des ménages canadiens (ENM) de 2011 pour l'ensemble du Québec. La première donnée (% pop.) indique le pourcentage de la population autodéclarée selon l'appartenance ou la non-appartenance religieuse²⁰. La deuxième donnée (% immig.) indique le pourcentage d'immigrants selon l'appartenance ou la non-appartenance religieuse²¹. Par exemple, l'appartenance à la catégorie catholique (qui inclut ici toutes les différentes traditions catholiques²²), qui représente environ les trois quarts des Québécois, est composée de seulement 6% d'immigrants²³. Tandis qu'à l'inverse l'appartenance à la catégorie musulmane, soit environ 3% de la population, est composée à plus du deux tiers d'immigrants.

Tableau 1.1 Religions au Québec 2011²⁴

Appartenances religieuses	% pop.	% immig.	N
Catholique	74,69	6,3	5 775 745
Aucune appartenance religieuse	12,12	15,3	937 545
Protestant	5,84	29,0	451 350
Musulmane	3,15	68,4	243 430
Orthodoxe	1,68	61,2	129 780
Juive	1,10	30,1	85 105
Bouddhiste	0,68	66,2	52 385
Hindoue	0,43	63,7	33 540
Autres religions	0,16	26,4	12 340

²⁰ La religion réfère à l'association ou à l'appartenance autodéclarée d'une personne à une confession, un groupe, un organisme, une secte ou un culte religieux, ou à un autre système de croyances ou communauté religieuse. La religion ne se limite pas à l'appartenance officielle à une organisation ou à un groupe religieux. Les personnes qui n'ont pas d'association ou d'appartenance à un groupe religieux peuvent se déclarer athées, agnostiques ou humanistes, ou peuvent fournir une autre réponse pertinente (Statistique Canada, 2013b).

²¹ Immigrant, désigne une personne qui est ou qui a déjà été un immigrant reçu/résident permanent. Il s'agit d'une personne à qui les autorités de l'immigration ont accordé le droit de résider au Canada en permanence (Statistique Canada, 2013b).

²² Catholique romaine, assyrienne-chaldéenne, grecque, maronite, melkite, ukrainienne, polonaise, arménienne, syrienne et autres.

²³ Un non-immigrant désigne une personne qui est un citoyen canadien de naissance (Statistique Canada, 2013b).

²⁴ Ne comprends pas les données de l'Enquête nationale auprès des ménages pour une ou plusieurs réserves indiennes ou établissements indiens partiellement dénombrés (Statistique Canada, 2013b).

Sikhe	0,12	65,2	9 275
Spiritualité traditionnelle (Autochtone)	0,03	4,4	2 025

Source : Statistique Canada, ENM 2011

Nous pouvons identifier plusieurs grandes tendances à partir de ce tableau, mais nous nous concentrerons sur le fait immigrant²⁵. D'abord, plus de 82% de la population est d'affiliation chrétienne (catholique, protestant ou orthodoxe) et elle est composée de 9% d'immigrants. Les autres religions (musulmanes, juives, bouddhistes, hindoues, sikhes, autochtones et autres), qui représentent moins de 6% de la population, sont composées de 59% d'immigrants. Cependant, en nombre absolu (N), il y a deux fois plus d'immigrants qui s'identifient d'affiliation chrétienne que d'une autre religion (574 055 contre 257 640), donc environ sept immigrants sur dix. Malgré ces chiffres, la perception du phénomène religieux et son rapport à l'immigration sont tout autre. Les différentes attitudes face à la diversité religieuse, du moins au Québec, sont souvent tributaires de l'arrière-plan religieux de nos contemporains. Le rapport ambigu qu'entretiennent les francophones du Québec à l'égard du catholicisme romain est un bon exemple de cette complexité. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren (2002) qui remettent en question le grand récit anticlérical de la Révolution tranquille y voient :

[...] non pas seulement l'entrée d'un peuple désabusé de sa religion dans une modernité agnostique, mais également, et peut-être plus encore, l'émancipation du giron clérical de laïcs désormais voués tout entier à l'apostolat et à la consécration du monde. Autrement dit, la génération militante de l'après-guerre aurait accompli la Révolution tranquille, non parce que les hommes de ce temps n'étaient plus religieux, mais à l'inverse, parce qu'ils ne l'étaient pas assez à ses yeux. [...] Est-il possible que ce qui ait retardé l'entrée du Canada français dans la modernité soit ce qui, d'un même

²⁵ Par exemple, une autre grande tendance est caractérisée par la hausse significative du nombre de répondants « Aucune appartenance religieuse » depuis 2001. Étant donné que la question sur l'appartenance religieuse n'est posée que tous les dix ans dans le recensement de Statistique Canada, il n'y a pas de donnée pour 2006. En 2001, ils étaient 413 190 personnes au Québec, soit 5,8%. Ce nombre a plus que doublé en dix ans atteignant 12,1% en 2011, soit 937 545 individus.

souffle, l'y ait poussé ? En d'autres termes, la religion catholique, que l'on perçoit généralement comme un empêchement de la Révolution tranquille, comme ce dont il fallait s'arracher pour se sortir de la grande noirceur et rejoindre les avancées du monde moderne, n'a-t-elle pas joué également ici le rôle d'une force révolutionnaire ? (Meunier et Warren, 2002, p. 32)

Ce commentaire de Meunier et Warren décrit bien la complexité du rapport à la religion des Québécois de souche canadienne-française. C'est, entre autres, à travers cette « lunette » d'une identité religieuse ambiguë qu'est perçue la diversité religieuse. Ils y voient une menace à leur patrimoine identitaire sous plusieurs angles.

1.5 Clivage religieux, discrimination et médias

Bref, il paraît de plus en plus évident qu'il y a un clivage religieux au Québec : d'une part, il y a Montréal et sa grande diversité ethnoreligieuse ; et d'autre part, il y a le reste du Québec. Cela a inévitablement des conséquences sur l'orientation des politiques québécoises axées sur le traitement de la diversité religieuse. Plusieurs universitaires ont souligné le caractère discriminatoire de la crise des accommodements et de la Charte des valeurs (loi 60). Sirma Bilge, qui étudia la controverse des accommodements, notamment la lettre ouverte de Mario Dumont du 16 janvier 2007, soutient que cette dernière, loin d'être un évènement banal, réinstaura un discours basé sur les privilèges de la race, c'est-à-dire la dichotomie du « nous » et du « eux » (Bilge, 2013). Le fameux « nous » (exclusif), les Québécois blancs d'origine canadienne-française et d'arrière-plan religieux catholique romain, a la prérogative de gouverner « l'autre », celui qui n'est pas de la même origine ethnique et de la même religion, soit celui du « dehors » de la nation (Bilge, 2013). L'auteure écrit :

Alors que la *racialisation* par le biais de la différence religieuse n'a rien de nouveau, elle a certaines spécificités propres à notre époque, telles que ses opérations par la normativité laïciste et sa cohérence avec le discours

hégémonique post-racial. La récente adhésion du Québec à la conception française de la laïcité, qui a largement contribué aujourd'hui au fondement de l'identité nationale, ne peut être comprise sans tenir compte de la façon dont cette nouvelle normativité crée de nouvelles *racialisations*, incorporant certains autres, qui ne sont pas religieux ou qui ne démontrent pas leur religion en public, dans le corps politique national, les transformant en « blancs honorifiques », tout en chassant les autres hors de la volonté nationale et de l'espace (Bilge, 2013, p. 167, ma traduction)²⁶.

Naved Bakali relate l'épisode plus récent de la Charte des valeurs, c'est-à-dire le projet de loi 60 mis de l'avant par le gouvernement minoritaire du Parti québécois en 2013, pour analyser les valeurs qui définissent l'identité québécoise suite à la Révolution tranquille (Bakali, 2015). Ces dernières, selon lui, ont enfermé les musulmans dans le rôle de « l'autre », qui constitue une menace, dans le contexte post 11 septembre 2001. Ces valeurs québécoises sous-tendent les politiques étatiques de laïcité et d'interculturalité qui ont émergé lors du débat sur les accommodements raisonnables dans la première décennie du 21^e siècle. Au cœur de celles-ci se retrouve l'égalité des genres (*gender*). Selon l'auteur, le projet de loi 60 aurait violé les droits fondamentaux de la personne en légiférant sur l'habillement (sous-entendu le hijab) de minorités ainsi racialisées. Bakali soutient qu'ultimement :

[...] ce sont d'abord quelques cas isolés de minorités religieuses qui cherchaient des accommodements pour pratiquer leurs religions, un droit protégé par la charte québécoise, qui sont devenues une occasion pour les médias et les politiciens d'acquérir des gains [...] en attisant collectivement les flammes du racisme dans la sphère publique (Bakali, 2015, p. 421, ma

²⁶ *While racialization through religious difference is nothing new, it has certain singularities proper to our era, such as its operations through reconfigured secularist normativities and its fittingness with hegemonic postraciality discourse. Quebec's recent rash to the French concept of laïcité (secularism), now widely framed as foundational to national identity, cannot be understood without taking into account how this new normativity creates new racializations, incorporating some others, who are either not religious or do not make their religion public, into the national body politic, turning them into 'honorary whites', while casting out other others from the national will and space (Bilge, 2013, p. 167).*

traduction)²⁷.

Depuis la crise des accommodements en 2006 jusqu'à aujourd'hui, tous les médias d'information confondus ont très largement couvert toutes les questions relatives à la place des religions au Québec. Succinctement, notre problématique, soit *les perceptions des élus municipaux montréalais concernant les nouveaux lieux de culte minoritaire dans un contexte de diversité religieuse et de multiplication de ces derniers et les effets de ces perceptions sur les réglementations*, est loin d'être seulement une question de planification urbaine, il s'agit au contraire d'un véritable enjeu de société.

1.6 Hypothèse de travail, objectifs et limite de la thèse

Cette thèse s'inscrit sous le thème de la sociologie des religions dans l'Occident contemporain et plus spécifiquement au Québec. Après avoir été longtemps définie par le paradigme de sécularisation, la sociologie des religions est aujourd'hui à l'enseigne de la diversité religieuse et de la place des religions dans l'espace public (Casanova, 1994; Berger, 1999; Baubérot et Milot, 2011; Habermas, 2008). L'hypothèse de travail qui traverse toute notre étude, inspirée de Milot (2010), est que la problématique contemporaine des lieux de culte minoritaire à Montréal participe à la même logique, portée par une partie de la population, soit de rendre invisibles dans l'espace public les significations religieuses, particulièrement celles qui ne sont pas calquées sur la religion majoritaire. Nos objectifs de recherche sont les suivants :

²⁷ *Ultimately, what were initially a few isolated incidences of religious minorities seeking accommodations in order to practice their faith, a right which is protected in Quebec, became an occasion for the media and politicians to acquire gains. As Wong states, 'the media and the politicians saw an opportunity to draw in more readers and votes, respectively, and, as a consequence, collectively fanned the flames of racism in the public sphere' (Bakali, 2015, p. 421).*

1. Premièrement, comprendre comment les politiciens municipaux, en première ligne, répondent aux défis de la diversité religieuse dans une métropole comme Montréal, par le moyen des questions que soulève la gestion municipale des lieux de culte minoritaire;
2. Deuxièmement, vérifier si la problématique des nouveaux lieux de culte minoritaire peut être un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse, et des exigences souvent non explicitées de l'intégration de celle-ci dans la société québécoise.

Les limites de cette thèse impliquent un espace géographique, celui de la ville de Montréal, un espace social, celui de la société québécoise, et un espace temporel, celui des deux premières décennies du 21^e siècle. La thèse se trouve aussi délimitée par les choix théoriques que nous présentons dans le chapitre suivant : la sécularisation, mais surtout son impact sur les perceptions des manifestations de l'appartenance religieuse. De plus, une thèse est toujours limitée par les présupposés de départ, les hypothèses et les objectifs de la recherche. Une autre approche aurait certainement mis en lumière des aspects insoupçonnés de cette problématique, c'est pourquoi nous ne prétendons pas tout dire sur le sujet. Notre approche couvre cependant un terrain de recherche peu exploré en sociologie des religions et nous souhaitons que les résultats de notre analyse puissent être compris comme étant complémentaires aux autres travaux sur la place des religions dans l'espace public québécois.

CHAPITRE II

REVUE DE LA LITTÉRATURE ET PERSPECTIVES THÉORIQUES

Dans ce second chapitre, nous présentons une revue de la littérature scientifique sur la problématique des lieux de culte minoritaire et plus spécifiquement dans le contexte urbain montréalais. Nous décrivons premièrement le concept de sécularisation qui est un thème central dans notre thèse. Deuxièmement, nous aborderons les liens entre l'espace public et la religion. Et ensuite, nous nous pencherons sur la question des différentes notions et conceptions relatives aux lieux de culte.

2.1 La sécularisation

Qu'entendons-nous par sécularisation²⁸ ? Plusieurs auteurs des Lumières ont pensé les sociétés selon une échelle évolutive où le stade de développement initial est synonyme de religion (et souvent d'obscurantisme) progressant idéalement vers un stade final, qui devrait être celui de la science, la rationalité scientifique évacuant les croyances religieuses. Le phénomène religieux est considéré comme une trace du passé de l'humanité qui était alors sous la tutelle des autorités religieuses. Mais cette conception évolutionniste a été mise à mal par les analyses sociologiques sur la place des religions qui se modifient, mais ne disparaissent pas dans la modernité avancée.

²⁸ Le terme sécularisation tire son origine des traités de Westphalie en 1648 qui mit fin à la guerre de Trente Ans. Du latin *saecularis*, qui signifiait ce qui est relatif à la vie profane, il s'agissait alors du transfert de propriétés ecclésiastiques entre les mains des princes allemands (Blin, 2006).

La genèse du concept de sécularisation est intimement liée à l'émergence de la modernité. Sans en faire une histoire exhaustive, mentionnons simplement que le bris de « l'unanimité » religieuse du Moyen-Âge, par la Réforme protestante et la révolution copernicienne, a induit dans l'histoire occidentale un espace d'être, de penser et d'agir de manière autonome (hors des dogmes religieux traditionnels), s'est fortement déployé avec le siècle des Lumières, pour ensuite participer au développement de la démocratie. Sous l'impulsion d'une multitude de facteurs sociaux, culturels, politiques et économiques, cet espace séculier va s'élargir à un tel point qu'il va occuper une place prépondérante sur la scène occidentale au 19^e et 20^e siècle. Dans l'esprit des fondateurs des sciences sociales, sauf exception²⁹, il était clair que le fait religieux allait disparaître au profit des sciences qui allaient devenir « la base spirituelle permanente de l'organisation sociale » dans les mots d'Auguste Comte (1825). José Casanova souligne à ce propos que le consensus était tel qu'il n'était même pas nécessaire de le prouver, tous le prenaient pour acquis (Casanova, 1994).

Dans les années soixante (1960), le concept de sécularisation, comme le notent Baubérot et Milot (2011), va acquérir un statut paradigmatique pour la sociologie des religions. Peter Berger (1967) explique que par sécularisation « nous signifions le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits de la domination des institutions et des symboles religieux » (ma traduction, p. 107)³⁰. Pour Berger et Luckmann, qui sont parmi les premiers sociologues à avoir théorisé la sécularisation, ce processus correspond donc aussi à une désinstitutionnalisation du croire, c'est-à-dire que la société occidentale est de plus en plus éloignée des religions institutionnelles pour concevoir les réponses aux questions des significations ultimes

²⁹ José Casanova en mentionne trois : Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto et William James (Casanova, 1994, p. 17).

³⁰ « *By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols* » (Berger, 1967, p. 107).

de la vie (Berger et Luckmann, 1963). Ces dernières existent toujours, mais elles ne sont plus encadrées par les Églises. Comme l'écrit Karel Dobbelaere (1981), « en conséquence la religion est devenue une institution comme les autres institutions et l'église est devenue une organisation comme les autres » (ma traduction, p. 20)³¹. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer et Jonathan VanAntwerpen résumant bien l'idée derrière le paradigme. Pour eux, la sécularisation suggère une tendance générale vers un monde où la religion est moins centrale et les diverses formes de la raison séculière importent plus (Calhoun et coll., 2011). Cependant, le paradigme n'eut pas que des adeptes. En 1970, Robert Bellah écrit :

Cette notion de sécularisation est loin d'être une simple généralisation empirique. Elle fait partie d'une théorie de la société moderne, une théorie qui peut être presque appelée un mythe parce qu'elle fonctionne pour créer une image émotionnellement cohérente de la réalité. Elle est, en ce sens, religieuse et pas du tout scientifique (Bellah, 1970, ma traduction, p. 237)³².

À l'instar de Bellah, même Thomas Luckmann prétendra aussi que la théorie de la sécularisation est d'abord et avant tout un « récit mythologique » (*mythological account*) sur l'émergence du monde moderne (Luckmann, 1967). Selon José Casanova (1994) :

En effet, la théorie de la sécularisation est si intrinsèquement entrelacée avec toutes les théories du monde moderne et à l'autocompréhension de la modernité qu'on ne peut simplement pas l'écarter sans remettre en question l'ensemble de la toile, y compris une grande partie de l'autocompréhension des sciences sociales (Casanova, 1994, ma traduction, p. 18)³³.

³¹ « *As a consequence religion became an institution among other institutions, and the church an organization among others* » (Dobbelaere, 1981, p. 20).

³² « *This notion of secularization is far from a simple empirical generalization. It is part of a theory of modern society, a theory that can almost be called a myth because it functions to create an emotionally coherent picture of reality. It is in this sense religious, not scientific at all* » (Bellah, 1970, p. 237).

³³ « *Indeed, the theory of secularization is so intrinsically interwoven with all the theories of the modern world and with the self-understanding of modernity that one cannot simply discard the theory*

À partir de 1980, le paradigme de sécularisation s'est « déstructuré » (Baubérot et Milot, 2011). Ce dernier prêtera flanc à plusieurs critiques dans les décennies qui vont suivre, notamment de la part des sociologues américains comme Rodney Stark et William Bainbridge. Selon eux, la « sécularisation ne signifie pas la destruction de la religion, mais sa transformation » (Stark et Bainbridge, 1987, p. 279). D'autres sociologues, comme le britannique David Martin, qui fut à la fois défenseur et critique du paradigme dans les années soixante-dix, prétend que la « dynamique sécularisante » semble maintenant s'estomper (Martin, 1991). Il écrivait alors que « l'objet de son article était de mettre des points d'interrogation sur la notion que la religion et la modernité sont nécessairement incompatibles » (Martin, 1991, p. 465)³⁴. Deux types d'arguments ont été employés dans ces années pour sérieusement remettre en question le paradigme selon Olivier Tschannen (1994). Le premier est d'ordre anthropologique, c'est-à-dire qu'il réside dans une conception particulière de l'humain comme un être qui cherche à donner du sens à son existence³⁵ ou qui a besoin d'un système compensatoire basé sur le surnaturel (Stark et Bainbridge, 1987). Le second est de nature historique. Au cours des années quatre-vingt (1980), plusieurs études empiriques démontrent que les nouveaux mouvements religieux se multiplient et qu'il y a un renouveau au sein des églises traditionnelles, non seulement en occident, mais aussi dans les pays défavorisés. Peter Berger revient également sur ses positions, en 1999, dans un livre intitulé *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Il écrit :

of secularization without putting into question the entire web, including much of the self-understanding of the social sciences » (Casanova, 1994, p. 18).

³⁴ « *The object of this paper is once again to place certain question marks against the notion that religion and modernity are necessarily incompatible » (Martin, 1991, p. 465)*

³⁵ Ainsi, la religion a de tout temps porté des réponses sur les significations ultimes de la vie. Andrew Greeley écrivait déjà à ce propos en 1972 dans son livre *Unsecular Man: The persistence of Religion*, « [...] *the basic religious needs and basic religious functions have not changed very notably since the late Ice Age » (Greeley, 1972, p. 1)*

[...] l'hypothèse selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fausse. Le monde d'aujourd'hui, à quelques exceptions près [...], est aussi furieusement religieux qu'il a toujours été, et dans certains endroits plus que jamais (Berger, 1999, ma traduction, p. 2)³⁶.

Est-ce que cette affirmation correspond réellement aux analyses empiriques, cela reste à voir, car s'il y a du « furieusement religieux », comme l'écrit Berger³⁷ (Berger, 1999, p. 2), il y a aussi du « furieusement laïciste ». José Casanova parle, quant à lui, de la *déprivatisation* de la religion dans le monde moderne (Casanova, 1994). La thèse qu'il soutient, dans son livre *Public Religions in the Modern World*, est que les traditions religieuses du monde entier refusent d'accepter le rôle marginal et privatisé dont elles ont hérité des théories de la modernité et de la sécularisation (Casanova, 1994). L'auteur écrit :

Fondamentalement, on peut tirer deux leçons de la religion dans les années quatre-vingt. La première est que les religions sont là pour de bon, mettant ainsi en veilleuse un des rêves les plus chers du siècle des Lumières. La deuxième et la plus importante leçon est que les religions sont susceptibles de continuer à jouer un rôle public important dans la construction du monde moderne (Casanova, 1994, ma traduction, p. 6)³⁸.

Cependant, il serait faux de croire pour autant que c'est la fin du concept bien qu'il soit âprement débattu. Olivier Roy (2008) note que la sécularisation « n'implique pas nécessairement un conflit, ni même un divorce avec le religieux [...] non pas tant

³⁶ « My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions to which I will come presently, is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever » (Berger, 1999, p. 2)

³⁷ Nous croyons qu'une des raisons qui motive Berger dans cet écrit est qu'il désire prendre beaucoup de distance avec sa propre théorisation de la sécularisation. Il écrit : « *This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled « secularization theory » is essentially mistaken. In my early work I contributed to this literature. I was in good company—most sociologists of religion had similar view, and we had good reasons for holding them.* » (Berger, 1999, p. 2).

³⁸ « *Basically, one can draw two lessons from religion in the 1980s. The first is that religions are here to stay, thus putting to rest one of the cherished dreams of the Enlightenment. The second and more important lesson is that religions are likely to continue playing important public roles in the ongoing construction of the modern world.* » (Casanova, 1994, p. 6)

qu'elle marginalise la religion, mais en tant qu'elle découple la religion de la culture et rend l'objet religieux autonome » (Roy, 2008, p. 208). Danièle Hervieu-Léger parle, quant à elle, « d'exculturation » quand les croyants ne se reconnaissent plus dans la culture ambiante et quand cette culture ne connaît plus le religieux (Hervieu-Léger, 2003). Le philosophe canadien Charles Taylor (2011) ajoute :

En d'autres mots, le changement crucial peut être ici décrit comme la possibilité de vivre dans un ordre purement immanent, à savoir, la possibilité de vraiment nous concevoir ou de nous imaginer au sein d'un ordre qui pourrait être considéré en ses propres termes, ce qui laisse donc la croyance en la transcendance « optionnelle » – quelque chose qui n'a jamais existé auparavant dans aucune société humaine (Taylor, 2011, ma traduction, p. 50)³⁹.

2.2 Sécularisation à la québécoise

Bref, le débat sur la sécularisation est là pour de bon. Ce qu'il y a de certain c'est que la modernité entraîne avec elle une certaine rupture quant aux convictions religieuses qui paraissaient comme allant de soi dans la société traditionnelle. La sécularisation ouvre un espace social à la diversité des croyances et des visions du monde, espace qui était, au Québec du moins, presque tout occupé par le catholicisme romain avant la Révolution tranquille. Cependant, la sécularisation au Québec a ceci de particulier, comme le note Raymond Lemieux en 2002 :

La génération qui avait 20 ans en 1960, par exemple, a vécu avec ses aînés la Révolution tranquille et en a assumé les valeurs. Anticléricale, elle l'a certes été parce qu'il lui fallait bien, dans la mesure où elle entendait occuper les places sociales disponibles, déplacer ceux qui les occupaient déjà, c'est-à-dire

³⁹ « *In other words, the crucial change here could be described as the possibility of living within a purely immanent order; that is, the possibility of really conceiving of, or imagining, ourselves within such an order, one that could be accounted for on its own terms, which thus leaves belief in the transcendent as a kind of "optional extra"—something it had never been before in any human society* » (Taylor, 2011, p. 50).

les clercs. Cet anticléricalisme en était davantage un d'intérêt que de dogme. Cette génération a ainsi créé le concept d'obscurantisme religieux attribué aux temps qui l'ont précédée. Elle a voulu dissiper par ses lumières la grande noirceur (la Grande noire Sœur, disait Georges Dor) sans tenir compte des débats intellectuels qui prenaient déjà place dans le catholicisme lui-même et qui, dans certains cas, ont modelé les idées mêmes de la Révolution tranquille (Lemieux, 2002, p. 14 et 15).

Meunier et Warren (2002), que nous avons déjà cités au chapitre un, rejoignent bien les idées de Lemieux. Pour reprendre les idées de Meunier et Warren (2002), il y a des raisons sociohistoriques qui ont engendré l'anticléricalisme au Canada français. Mais attention, anticléricalisme ne signifie pas pour autant antireligieux, au contraire, car c'est au nom du renouveau catholique d'après-guerre, notamment sous l'impulsion des Jeunesses ouvrières chrétiennes (JOC – mouvement européen fondé par le père Joseph Cardijn) et de l'influence de Jean XXIII (avec Vatican II), que plusieurs laïcs et notamment de jeunes intellectuels prendront part à la modernisation de l'État québécois. Il faut comprendre aussi que les clercs avaient formé cette génération de jeunes à travers le cours classique, et plusieurs d'entre eux souhaitaient l'émancipation de la société canadienne-française dans toutes les sphères, autant dans les domaines de l'éducation que dans la santé, l'aide sociale, l'économie, la politique et les arts. Mais alors, comment expliquer l'abandon de masse de la pratique dominicale à partir des années soixante ? En 1965, environ 80 % des catholiques québécois se rendent hebdomadairement à la messe (Hamelin et Gagnon, 1984). En 1998, ils ne sont plus que 19 % à s'y rendre chaque semaine (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Une baisse de 60 % en trente ans. Pourtant, environ 75 % des résidents du Québec se déclarent encore catholiques romains au recensement de 2011 et seulement 12 % de la population québécoise affirme n'avoir aucune appartenance religieuse (Statistique Canada, 2013b). « Les indicateurs de pratique religieuse et d'appartenance religieuse semblent donc dissociés, comme si l'un et l'autre ne renvoyaient pas à la même dimension du rapport au catholicisme » selon Meunier et

Wilkins-Laflamme (2011). Cette dissociation nous renvoie à ce que plusieurs ont nommé le « catholicisme culturel » c'est-à-dire à une des dernières fonctions sociales perceptibles de l'Église catholique romaine au Québec (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Cette fonction permettrait surtout de s'inscrire comme Québécois dans un réseau de significations identitaires, éthiques et rituelles propres à la mémoire collective (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Mais les débats sur la laïcité ont donné lieu à une confusion avec la sécularisation, comme si la laïcité s'appliquait à la vie sociale ou effaçait la religion de l'arène publique. D'anticléricale, la société québécoise serait ainsi devenue antireligieuse. Il faut cependant être prudent dans nos conclusions, car comme l'explique Micheline Milot :

La volonté explicite de laïciser l'espace public masque souvent des attentes implicites de normalisation du religieux calquées sur le référentiel de la religion majoritaire, même dans une société où la sécularisation a fait son œuvre (Milot, 2010, p. 155).

Nous pouvons retenir que la modernisation du Québec à partir des années soixante (1960), sans nécessairement briser le référentiel de la religion majoritaire, ouvrit toute grande la porte à la diversité religieuse, notamment grâce à l'immigration, l'ouverture sur le monde (des événements comme l'Exposition universelle de 1967 à Montréal), les technologies de communication (le rôle des médias de masse – journaux/radio/télévision – et plus récemment de l'Internet).

2.3 Diversité religieuse et gestion politique

Notre définition de la diversité religieuse se résume à ceci : la coexistence de plusieurs religions et plusieurs visions du monde dans la même société (Berger, 2016). Mais cela ne concerne pas seulement la diversité des croyances religieuses, il signifie aussi la diversification au sein même de celles-ci. Par exemple, il serait difficile de parler du christianisme comme un bloc monolithique à travers le monde, ou même à

Montréal. Il y a le catholicisme romain, mais il y a aussi le catholicisme assyrien-chaldéen, grec, maronite, melkite, ukrainien, polonais, arménien, syrien, etc. Et cela, sans parler du christianisme protestant, évangélique ou non, qui se décline en environ soixante-dix dénominations seulement au Québec. Ajoutons à cela les différentes églises orthodoxes orientales. La même chose existe pour l'islam, il y a le soufisme (qui se divise en douze branches), le sunnisme (qui se divise en six branches), le chiisme (qui se divise en six branches et sept sous-branches et neuf courants différents), le kharidjisme (qui se divise en cinq sous-branches), le coranisme et d'autres courants plus hétérodoxes (ahmadisme et *nation of islam*). Bien qu'il y ait certains courants qui ont disparu au cours de l'histoire, l'islam est indéniablement pluriel. Bien entendu, cela s'applique aussi au judaïsme, au bouddhisme et à l'hindouisme. Et que dire de la diversification des pratiques à l'intérieur des divers mouvements religieux ? Toute cette diversité, maintenant accessible par la condition moderne, propulse l'individu dans un univers de choix (Berger, 1999). Le choix de se revendiquer ou non d'une ou de plusieurs religions à la fois. Une des conséquences possibles de la diversité religieuse est de tout relativiser. En somme, puisqu'il y a autant de points de vue sur la réalité à quoi bon savoir si une chose est vraie ou fausse, bonne ou mauvaise. Alain Thomasset écrit à ce propos que :

Le risque des démocraties pluralistes réside ainsi dans le relativisme des opinions (toutes les positions se valent), qui mène à l'atomisation des croyances et, finalement, à l'indifférence et au délitement du lien social (Thomasset, 2013, p. 1571).

Sans vouloir nier cette possibilité, soulignons toutefois que cet aspect représente une perspective plutôt négative de la diversité religieuse dans les sociétés occidentales modernes. Peter Berger prétend, au contraire, qu'il y a deux bénéfices à celle-ci (Berger, 2016). Premièrement, il est plus difficile, dans le contexte de la diversité religieuse, de tenir une tradition religieuse pour acquise. Au sein de la communauté, l'agir décisionnel de l'individu devient nécessaire. Il est ainsi impossible d'échapper

au fait qu'il y a des gens, que nous côtoyons tous les jours, qui croient à des vérités radicalement différentes des nôtres et qui vivent selon des valeurs tout aussi différentes. Leur seule présence ajoute des éléments d'incertitude quant à notre propre vision du monde. La remise en question et la perte de certitudes que cela engendre nous obligent ultimement à réfléchir sur les composantes de notre vision du monde, ce qui est, selon Berger, une bonne chose en soi.

Deuxièmement, la diversité religieuse ouvre de nouveaux horizons quant à la liberté de conscience et de religion. L'exercice des libertés individuelles, bien que plus difficile que l'existence dans l'unanimité religieuse, est un élément essentiel de la dignité humaine. D'ailleurs, l'article un de la Déclaration universelle des droits de l'homme souligne que la liberté est fondamentale à l'être humain. Le troisième bénéfice découle de la combinaison de la diversité et de la liberté religieuse, qui a pour effet que toutes les institutions religieuses deviennent des associations volontaires. Cela change complètement la relation entre ces dernières et l'État promulgué laïc. S'il n'y a plus de religion officiellement soutenue par l'État, celui-ci devient l'agent neutre et l'arbitre impartial. Tous ne partagent pas nécessairement l'optimisme de Berger quant diversité religieuse, notamment dans les cercles plus conservateurs, mais force est d'admettre qu'il y a plus d'avantages pour la société dans son ensemble à favoriser la diversité religieuse que de le restreindre, et cela, même si le discours religieux, ou ses pratiques heurtent parfois les valeurs de la majorité.

Cela a cependant des conséquences concrètes pour la gestion politique de la diversité religieuse. En effet, puisque les normes collectives s'étiolent parce qu'elles ne peuvent plus s'appuyer sur une culture religieuse commune à tous, c'est le groupe dominant qui impose les règles dans l'espace public. Ce genre de « tyrannie de la majorité » négligera les voix discordantes des groupes religieux minoritaires

(Thomasset, 2013). Comment une gouvernance de proximité démocratique et laïque (telle que les arrondissements montréalais) peut-elle alors arbitrer entre les différentes confessions religieuses minoritaires et la majorité dite sécularisée ? Par exemple, qu'arrive-t-il lorsqu'un groupe religieux minoritaire veut un lieu de culte à distance de marche de leurs résidences (afin de respecter leur éthique religieuse) et que la majorité de la population du quartier s'y oppose par voie de référendum ? Gagnon et Germain soulignent à ce propos que la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaire est souvent révélatrice du « degré de pluralisme d'une ville » (Germain et Gagnon, 2002). Dans cette perspective, il est intéressant d'analyser comment les élus municipaux répondent aux défis de la diversité religieuse.

2.4 La religion dans l'espace public

Dans cette partie, nous désirons développer le concept d'espace public en rapport avec les religions, puisque la question des lieux de culte se pose précisément dans cet espace. Par précaution et afin d'éviter toute confusion, nous reprendrons ici d'emblée la note de Thierry Paquot à ce propos :

Son pluriel ne correspond aucunement à son singulier, du moins dans le langage ordinaire, le sens commun. En effet, l'« espace public » relève de la philosophie politique et les « espaces publics » de l'urbanisme (Paquot, 2008, p. 9).

Certains auteurs emploient maintenant le vocable de « sphère publique » pour décrire le concept d'espace public au singulier. Par exemple, le titre originel de la thèse de Jürgen Habermas en sciences politiques est *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961). *Öffentlichkeit*, qui signifie littéralement « fait d'être porté au public », a été traduit en français par « espace public » et en anglais par « *public sphere* » (Paquot, 2015). Cependant, la traduction française de Marc B. Launay utilise très largement le terme « sphère publique » au lieu d'« espace public » qui n'apparaît que dans le titre du

livre. Pour Habermas, l'espace public est la sphère intermédiaire entre la vie privée et l'État où les questions d'intérêt général peuvent être discutées par les individus, à titre privé, et dans lequel les résultats devraient, en principe, être décidés par la qualité seule de l'argumentaire (Herbert, 2003)⁴⁰. Chez Habermas, les origines de l'espace public remontent d'abord dans la brève histoire de la démocratie athénienne, mais surtout, plus près de nous, dans les journaux, la poste, les clubs, les sociétés savantes, les regroupements philanthropiques, les théâtres, les cafés et les salons de Paris, de Londres et Francfort de la fin du 18^e et du début du 19^e siècle. C'est donc de l'espace public de la bourgeoisie européenne dont il est ici question.

Au sein de cette classe sociale, la première à être concernée par la politique mercantiliste dont elle est également le présupposé, le pouvoir a provoqué une prise de conscience qui révèle au public, à ce vis-à-vis abstrait de l'État, sa nature d'adversaire social et sa place spécifique dans le cadre de la sphère publique bourgeoise naissante. Cette sphère se développe en effet dans la mesure où l'intérêt d'ordre public porté à la sphère privée qu'est la société bourgeoise n'est plus défendu par le seul pouvoir, mais est pris en compte par les sujets qui y voient leur affaire propre (Habermas, 1978, p. 34).

Les travaux d'Habermas sur l'espace public lui ont valu bien des critiques, dont Paquot a fait le résumé dans son livre sur l'espace public (Paquot, 2015). Dès 1964, Julien Freund, dans un compte rendu de l'ouvrage d'Habermas, souligne que l'auteur ne s'explique pas beaucoup sur le concept d'*Öffentlichkeit* (public), ce qui nuit

⁴⁰ Un des meilleurs résumés du livre d'Habermas se retrouve chez Paquot (2008) : « Son ouvrage raconte justement l'histoire de l'émergence de cet « espace public » dans les sociétés occidentales à l'Époque moderne, qui n'est autre que l'histoire de la constitution et de l'affirmation de l'opinion publique, d'une opinion différenciée de la sphère privée. Habermas focalise sur la bourgeoisie qui se forme progressivement à partir des 16^e et 17^e siècles, au rythme des avancées d'un nouveau système économique, le capitalisme, qui s'impose dans la ville, ne pouvant pas encore prétendre pénétrer la Cour. En effet, l'individualisme produit et est produit par le capitalisme et aussi par l'exigence démocratique qui s'affirme chaque jour davantage, en Europe, en opposition au despotisme plus ou moins éclairé du monarque. Chacun de ces processus avance à son pas et celui-ci varie d'un État à l'autre, d'une société à l'autre, selon les traditions politiques des uns et le pouvoir religieux des autres » (Paquot, 2008, p. 10).

considérablement à l'argumentaire, selon Freund (1964). L'historien américain Keith Michael Baker (1987) propose, quant à lui, que le

[...] concept de « public » a pris un sens en France dans le contexte d'une crise du pouvoir absolu (crise que néglige Habermas qui sous-estime le poids de l'opposition politique sous l'Ancien Régime) alors que la couronne et ses adversaires en appelaient, dans le cadre du système politique traditionnel, à un principe de légitimité extérieure afin de faire valoir leurs revendications divergentes (Baker, 1987, p. 44).

Certains auteurs ont aussi reproché à Habermas de limiter sa définition à l'espace public bourgeois masculin, n'incluant pas les femmes, bien que se soient souvent elles qui tiennent salon à l'époque (Landes, 1988; Goodman, 1992). On lui reproche également de ne pas inclure la classe ouvrière (prolétarienne), bien qu'elle naisse d'expériences revendicatrices contre la bourgeoisie (Negt, 2007).

En parallèle, la critique de David Herbert (2003) éclaire de façon tout à fait singulière l'origine de l'espace public. Il cite trois auteurs pour y arriver, soit le sociologue Leon Mayhew (1997), le théologien John De Gruchy (1995) et l'anthropologue Peter van der Veer (1999). Selon Mayhew, les origines de l'espace public, et de la liberté de parole qui en découle, tire son origine du renouveau de la doctrine de la « communion des saints » dans les cercles protestants, particulièrement dans la pensée religieuse des puritains concernant la vie communautaire. Il soutient que l'espace public n'a pas émergé dans les cafés de Londres au 18^e siècle, comme le suppose Habermas, mais plutôt au 17^e siècle dans les cercles intellectuels des ministres protestants radicaux (Mayhew, 1997). Pour De Gruchy, l'origine de l'espace public se retrouve dans la tradition chrétienne anglo-saxonne de liberté d'expression dans les assemblées durant la Réforme protestante. Par exemple chez les non-conformistes britanniques qui refusaient de suivre la doctrine anglicane, notamment les puritains, les presbytériens, les calvinistes et les anabaptistes (De Gruchy, 1995). Van der Veer, qui analyse la

société indienne du 19^e siècle, souligne le rôle crucial qu'ont joué les groupes chrétiens dissidents suivis par les hindous dans l'émergence d'un espace public « libre », principalement par l'adoption d'une politique de non-intervention du gouvernement en 1863 (Van der Veer, 1999). Ces trois auteurs permettent à David Herbert de soutenir deux positions concernant l'espace public (Herbert, 2003). D'abord, la religion a eu un rôle significatif dans la genèse de l'espace public autant au niveau des idées que comme précédent historique. Ensuite, dans des conditions modernes, la religion a aussi modelé un espace public en opposition à l'État, forçant ce dernier à devenir plus laïque. Ceci implique que le mythe des Lumières, toujours bien vivant, soit que la religion est intrinsèquement contre la liberté d'expression, n'a peut-être pas de fondement aussi solide que l'on peut le croire.

Dans les dernières décennies, la place des religions dans l'espace public s'est accrue de manière considérable, la sécularisation n'est pas étrangère à ce déploiement. C'est d'ailleurs la thèse centrale de José Casanova dans son livre *Public Religions in the Modern World* (1994). Ce que l'auteur appelle la « déprivatisation » de la religion est le fait que différentes traditions religieuses à travers le monde rejettent la position marginale et privatisée que la modernité et que les diverses théories de la sécularisation leur imposaient. Pour preuve, le rôle qu'a joué l'église catholique romaine dans la démocratisation de la Pologne ou l'influence croissante de la droite religieuse fondamentaliste sur la politique américaine. Casanova écrit :

Les institutions et les organisations religieuses refusent de limiter leur rôle à la charge pastorale des individus et continuent à poser des questions à propos des interconnexions entre la morale privée et publique [...] Un des résultats de cette contestation est le double processus interdépendant de *repolitisation* des sphères privées religieuse et morale et la *renormalisation* des sphères

publiques économique et politique. Voilà ce que j'appelle, faute d'un meilleur terme, la *déprivatisation* de la religion (Casanova, 1994, ma traduction, p. 5)⁴¹.

Philippe Portier, dans un article de 2011 intitulé *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas*, retrace le cheminement du philosophe à travers ses écrits depuis les années soixante-dix. Portier y relève trois phases distinctes (Portier, 2011). Dans la phase initiale, marquée par l'influence marxiste de l'École de Frankfurt, où la religion est perçue comme une force aliénante préoccupée par un salut au-delà de ce monde, un outil de domination qui devrait disparaître. Une deuxième phase, où elle est considérée comme nécessaire à la vie ordinaire, où face à la souffrance humaine il est seulement « naturel » de se tourner vers la foi religieuse. Mais attention, cette foi doit rester privée, les gens ne doivent pas afficher leurs convictions dans l'espace public où la « raison séculière » est suffisante.

Enfin, une troisième phase, à la fin des années quatre-vingt-dix (1990), amènera Habermas sur un terrain nettement plus critique. Cette fois, le philosophe propose que la religion (comme discours) ne doit plus se restreindre à la sphère privée, mais intervenir dans l'espace public sans pour autant renier les acquis des Lumières et le principe de neutralité de l'État. Dans son ouvrage intitulé « Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie » (2008), Habermas écrit :

La neutralité du pouvoir étatique au regard des visions du monde, qui garantit à chaque citoyen les mêmes libertés éthiques, est inconciliable avec la généralisation du point de vue laïciste sur le monde. Aussi longtemps qu'ils sont dans leur rôle de citoyens, ceux qui partagent une vision laïque du monde ne peuvent en tirer avantage pour contester par principe aux images

⁴¹ [...] *religious institutions and organizations refuse to restrict themselves to the pastoral care of individual souls and continue to raise questions about the interconnections of private and public morality and to challenge the claims of the subsystems, particularly states and markets, to be exempt from extraneous normative considerations. One of the results of this ongoing contestation is a dual, interrelated process of repoliticization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres. This is what I call, for lack of a better term, the "deprivatization" of religion* (Casanova, 1994, p. 5).

religieuses un quelconque potentiel de vérité, ou de contester à leurs concitoyens croyants le droit de contribuer aux débats publics par des arguments religieux. Une culture politique libérale attendra au contraire d'eux qu'ils s'associent aux efforts de traduction propres à transposer les contributions pertinentes qui sont énoncées dans la langue d'une religion dans celle, réputée accessible à tous, de la sphère publique [...] Pour que la réponse libérale au pluralisme religieux puisse être acceptée comme la réponse juste par les citoyens eux-mêmes, il faut, en effet, et pas en dernière instance, que les citoyens laïques et religieux *acceptent* d'aller, chacun de son point de vue, vers une interprétation du rapport entre foi et savoir, c'est la seule démarche qui puisse leur offrir de se rapporter les uns aux autres dans la sphère publique politique dans une relation éclairée par l'autoréflexion (Habermas, 2008, p. 169 et 210).

Le lien entre l'espace public et la religion est essentiel dans la compréhension des dynamiques qui imprègnent les débats sur les lieux de culte minoritaire. Les perceptions contrastées de la laïcité dans l'espace public rendent beaucoup plus complexes les négociations entre les citoyens, les arrondissements et les minorités religieuses.

Ceci nous amène à la dimension publique de la croyance religieuse dans une société qui désire avoir un espace public dit neutre ou « laïc ». L'historien et sociologue Jean Baubérot parle dans le contexte français de « laïcité falsifiée » pour décrire ce phénomène (Baubérot, 2014). Il écrit :

Une partie du malaise s'explique par une équivoque : une formule commode met au cœur de la laïcité l'idée que la religion serait « affaire privée ». Cette affirmation est à la fois exacte et fautive, car elle revêt deux sens divergents. Premier sens : La religion n'est pas affaire d'État, elle doit en tout point être distincte de la puissance publique. L'option en matière de religion et de conviction est un choix privé, c'est-à-dire un choix personnel, volontaire et libre. En conséquence, la religion ne doit pas être une institution publique. C'est le sens de la loi de 1905 qui abolit tout caractère officiel de la religion. Second sens : la religion doit être réduite à une réalité confinée à la « sphère intime », ne pouvant pas s'exprimer dans l'espace public. Cela est contraire à la loi de 1905, qui augmente la liberté de conscience, le libre exercice des

cultes et la possibilité de « ses manifestations extérieures sur la voie publique » [...] Vouloir imposer la sécularisation par la laïcité est aussi contre-productif que vouloir imposer la démocratie par la guerre et l'invasion. (Baubérot, 2014, p. 67 et 75).

La sociologue Maryse Potvin (2008), qui a analysé la couverture médiatique des débats sur les accommodements raisonnables au Québec, propose à ce sujet que:

La solution n'est donc pas de changer la Charte des droits et libertés de la personne ou de faire « sauter » les symboles religieux de l'espace public, comme certains l'ont préconisé au cours de ce débat, mais bien au contraire de rappeler constamment la Charte et de bien l'appliquer ; de se réconcilier avec les « débats publics » sans tomber dans les accusations faciles, de permettre aux gens de développer des compétences civiques à cet égard (Potvin, 2008, p. 269).

En résumé, si nous permettons la critique des religions dans l'espace public, ce qui est tout à fait légitime dans une société où la liberté d'expression constitue un pilier de la démocratie, il faut se demander pourquoi les religions devraient être exclues de l'espace public.

2.5 La construction de l'altérité dans l'espace public

Il semble évident, à la lumière des récents débats sur la place des religions, que certaines minorités sont plus visées que d'autres, entre autres les groupes musulmans. La construction du regard québécois contemporain sur les minorités musulmanes est certainement multifactorielle. Certains de ces facteurs découlent d'une dynamique interne au Québec, comme nous l'avons vu au chapitre un avec les travaux de Noreau, Bilge et Bakali. D'autres facteurs résultent d'une dynamique plus globale, au sens international du terme. Au sein de celle-ci se retrouvent deux pôles géopolitiques majeurs, soit la situation en Europe, surtout en France, et la situation aux États-Unis. D'abord, Hajjat et Mohammed insistent sur la construction française du « problème

musulman », évoquant notamment les liens particuliers de la France avec son ancienne colonie, l'Algérie, et l'influence historique d'une lecture orientaliste du Coran qui :

[...] débouche dès lors sur la formulation de reproches adressés spécifiquement aux musulmans : le *djihad* (guerre sainte), l'esclavage, la polygamie, le fatalisme et le fanatisme sont, du point de vue orientaliste, inhérents à l'islam et constituent des caractéristiques immuables des communautés musulmanes (Hajjat et Mohammed, 2016, p. 258-259).

L'historien Olivier Moos souligne, dans un essai sur le néo-orientalisme⁴², qu'il s'agit là d'un moyen de « fossiliser » l'islam (Moos, 2011, p. 5). C'est-à-dire qu'une lecture (néo)-orientaliste du « champ islamique » réduit la problématique musulmane à quelques essentiels figés dans le temps et dans l'espace. Par exemple, la majorité des musulmans ne sont pas Arabes, ils sont Indonésiens, Iraniens, Indiens, Pakistanais ou Européens, et les Arabes ne sont pas tous musulmans, ils sont aussi chrétiens, juifs, athées, agnostiques, etc. Autre exemple, le musulman fidèle serait « nécessairement » un littéraliste du Coran et de la tradition, alors qu'il y a en fait de constantes renégociations entre le texte et le contexte contemporain. Selon Moos, le néo-orientalisme est une islamophobie savante (Moos, 2011). Toujours selon Moos :

[...] bien que le plus souvent implicitement voire inconsciemment adoptée, la notion d'une exceptionnalité de l'Islam (civilisation) est un aspect

⁴² Selon Moos, le néo-orientalisme n'est pas la traduction d'une école de pensée. « Il s'agit plutôt d'une tendance méthodologique, fondamentalement apolitique, dont les frontières sont poreuses et les définitions lacunaires. La narration néo-orientaliste favorise la réunion ou la mobilisation d'acteurs issus de milieux très divers et parfois opposés sur un plan idéologique ou politique. Le liant qui autorise à parler d'un courant se retrouve d'abord dans une manière commune de problématiser les manifestations associées à l'identité islamique (du port du voile dans les rues de Paris, jusqu'aux violences politiques au Cachemire) dans le contexte post-guerre froide et post-11 septembre. Elle s'observe ensuite dans un phénomène croissant et transnational de mise en réseaux des acteurs du néo-orientalisme, par le biais de publications, de colloques, d'institutions et d'Internet. Le néo-orientalisme se structure autour de quelques postulats, tels que la conception d'un « monde arabo-musulman » comme une entité cohérente, immobile et exceptionnelle, dans laquelle les règles des sciences sociales et humaines ne s'appliqueraient que partiellement » (Moos, 2011, p. 3-4).

particulièrement intéressant. Selon cette perspective, l'islam serait un système de normes informant tous les aspects de la vie collective et individuelle des musulmans, des registres du quotidien et du banal, jusqu'aux pratiques politiques et économiques. Cet holisme supposément constitutif du champ islamique décrit un espace à la fois géographique et identitaire perçu historiquement et religieusement inapte à « la modernité », laquelle ne saurait être qu'occidentale dans ses formes et son contenu. Cette inaptitude essentielle découle de l'idée que la modernisation des pratiques politiques dans les sociétés musulmanes ne pourrait être que le résultat d'une nécessaire réforme des textes religieux ou d'un reniement culturel (Moos, 2011, p. 4).

Pour Hajjat et Mohammed, les différences entre l'islamophobie et le racisme ne sont pas significatives (Hajjat et Mohammed, 2016). Le contre-argument est, selon Sayyid et Valkil (2010), que « les discriminations antimusulmanes ne sont pas réductibles au racisme puisque les musulmans ne constituent pas un seul groupe ethnique : le concept d'islamophobie permet de prendre en compte la dimension multiethnique des discriminations » (Hajjat et Mohammed, 2016, p.149). Tandis qu'Hajjat et Mohammed soutiennent que :

[...] l'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. Il s'agit d'un phénomène global et « genré » parce qu'influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe (Hajjat et Mohammed, 2016, p. 36 et 37).

Évidemment, il est difficile de parler des islamités contemporaines sans faire référence au 11 septembre 2001. Évènement marquant du début du 21^e siècle, les attentats de New York sont, dans la mémoire collective des Américains, une preuve que la donne a changée. L'ennemi ne se trouve plus à l'est du mur de Berlin, mais quelque part dans les pays arabes. Martha Nussbaum écrit à ce propos qu'il existe un sous-entendu dans une partie de la société américaine, c'est-à-dire que toute la communauté musulmane serait suspecte, pas seulement la frange radicale (Nussbaum,

2012). Pourtant, la menace *ihadiste* du troisième millénaire ne passe plus par l'islam théologique, ou une « exégèse extrémiste du corpus coranique » comme l'écrit Liogier (2016). Ce dernier insiste sur le fait qu'il y a un point commun chez les jeunes qui partent en 2015 de l'Occident pour la Syrie afin d'y faire le jihad, c'est l'absence d'une réelle éducation religieuse (Liogier, 2016).

Il y a aussi aux États-Unis un mouvement intellectuel très important, dirigé par Daniel Pipes, le *Middle East Forum*. C'est un forum (*think tank*) néoconservateur et pro-Israël focalisé sur les problématiques propre au champ islamique. Sa mission est de promouvoir les intérêts américains au Moyen-Orient et de protéger les valeurs occidentales contre les menaces islamiques. Le *Middle East Forum* voit la région du Moyen-Orient comme un abîme de dictatures, d'idéologies radicales, de conflits existentiels et de désaccords frontaliers, sans compter la corruption, la violence politique et les armes de destruction massive. Ils ont entre autres comme objectifs de vaincre l'islamisme radical et de protéger les auteurs et militants anti-islamistes. Pipes et ses collègues du *Middle East Quarterly*, comme Efraim Karsh du *King's College* de Londres, sont autant d'exemples d'une vision du monde qui a pour objet de définir l'islam en fonction des valeurs américaines et occidentales.

La perception de ce qu'est l'« autre », selon Raphaël Liogier, est d'abord induite par « l'angoisse nostalgique d'une identité perdue » (Liogier, 2016)⁴³. L'altérité suppose de créer une distance pour qu'on puisse distinguer le « eux » du « nous ». Or, toujours selon Liogier, il y a une « difficulté croissante à distinguer le eux du nous – d'abord parce qu'eux sont parmi nous, mêlés inextricablement à nous » (Liogier, 2016). D'où la nécessité d'étiqueter les immigrants en tant que « problème » comme l'évoquent Hajjat et Mohammed pour la France (Hajjat et Mohammed, 2016). Liogier

⁴³ « Ils n'ont pas les mêmes valeurs que nous », disait François Legault en parlant des nouveaux arrivants (octobre 2016), en réponse aux politiques d'immigration « trop ouvertes », selon lui, du gouvernement libéral.

suggère que ce n'est pas forcément l'altérité des religions qui pose ici un problème, c'est plutôt quand une religion autre que celle de la majorité concurrence ce qu'elle assume comme ses « valeurs » (Liogier, 2016)⁴⁴. La peur de la perte de l'identité nationale se retrouve ainsi liée à la crainte que la religion de l'autre soit incompatible avec la démocratie et à la modernité occidentale. Cela entraîne une certaine anxiété quant à la compétition idéologique qu'incarne un « islam fantasmé ». Le rapport entre cette mise en altérité et la racisation culturelle dépendrait alors des représentations que l'on se fait de la diversité religieuse dans l'espace public.

2.6 Les lieux de culte minoritaire : un lieu polyvalent

Le terme « lieu de culte minoritaire » désigne, dans cette thèse, tout lieu de culte autre que catholique romain. Pierre-Henri Prélôt, qui définit le *lieu de culte* à partir d'une approche matérielle, en dit que « c'est d'abord et avant tout un espace aménagé en vue de l'exercice d'un culte, dans toutes ses modalités [...] un endroit où se déroulent les activités du culte » (Prélôt, 2007). En cela, il rejoint la thèse de Magalie Flores-Lonjou qui parle de la notion évolutive qu'est l'édifice cultuel en France (Flores-Monjou, 2001). Prélôt ajoute que la notion juridique du culte est une question complexe, mais celle-ci inclut « toutes les cérémonies religieuses telles que prières, célébrations, offices, rituels, éventuellement enseignement religieux... pratiqué dans les lieux de culte » (Prélôt, 2007). Au Québec, on parlait au 19^e et jusque tard au 20^e siècle, d'église (dans le cas catholique), de temple (dans le cas protestant) et de synagogue (dans le cas juif) pour signifier un lieu de culte. Ce n'est qu'avec la diversification des cultes, issue de l'immigration de la fin du 20^e siècle, que l'utilisation du terme « lieu de culte » est apparue dans le langage pour désigner l'édifice dédié à la pratique d'une religion (Grand dictionnaire terminologique, 2017 ;

⁴⁴ Ce n'est donc pas un hasard si le chef de la Coalition Avenir Québec a choisi d'aligner son discours sur le registre des « valeurs ».

ministère de la Culture et des Communications du Québec, 2015; Union internationale des Architectes, 1970).

Jean-Paul Willaime note avec justesse qu'un lieu de culte « n'est pas un lieu comme un autre » (Willaime, 2007). Pour les fidèles, c'est un lieu où se manifeste leur façon de se rapporter au divin. Pour les gens de l'extérieur, c'est un espace sacré qui appelle une attitude particulière même sous une forme sécularisée, c'est-à-dire que les perceptions sociales suggèrent toujours un certain rapport à la transcendance, peu importe la théologie ou son absence (Willaime, 2007). L'auteur ajoute que :

La fonction *symbolique* de l'édifice cultuel ne se réduit pas à ce qu'il représente pour les fidèles [...] Autrement dit, la présence même d'édifices cultuels dans l'espace urbain et rural témoigne d'une dimension spirituelle dans la société, et ce, quelle que soit l'attitude personnelle des uns et des autres à l'égard du religieux [...] Pour les « sans religion », l'existence même d'édifices cultuels témoigne du fait religieux : si Dieu n'existe pas pour moi, il existe pour d'autres puisqu'il y a des bâtiments qui attestent que certaines personnes le louent et le prient [...] Ces édifices témoignent en effet, par leur existence même, d'une ouverture vers une dimension autre que celle de la vie ordinaire de tous les jours. Comme si ces édifices permettaient à la société de se signifier à elle-même qu'elle n'est pas close, enfermée dans l'horizon de son fonctionnement, mais qu'elle est ouverte (Willaime, 2007, p. 41 et 53).

La perception des lieux de culte est aussi différente pour les participants à ces communautés. La conception catholique du lieu de culte n'est pas celle des musulmans, ni des protestants ou des juifs. Cette différenciation est très importante pour la question de la gestion politique des arrondissements. Par exemple, une église catholique romaine est un endroit sacré avec tout ce que cela peut supposer de charge symbolique (Werckmeister, 1997). Cependant, les édifices cultuels protestants ne sont pas des églises à proprement parler, certes ils servent à réunir les membres de la communauté pour le culte, mais ils peuvent tout autant faire office de salle de conférence, ou même de restaurant pendant les midis de la semaine comme dans le

centre d'Édimbourg (Reymond, 1996). Les mosquées, quant à elles, sont des lieux de rassemblement et de reconstitution de la communauté ethnoreligieuse, elles ne sont pas que dédiées à la prière, mais aussi à l'enseignement, et elle constitue des maisons communautaires « vers lesquelles se réorientent les réseaux de solidarité préexistants » (Cesari, 1996). Les synagogues sont originellement des lieux de culte et d'enseignement, mais aujourd'hui elles sont vécues comme un lieu de « communauté de destin, de souvenir, de réunions » et de sociabilité (Trigano, 1996). Bref, chaque confession religieuse a sa propre conception de ce qu'est un lieu de culte et à quoi il doit servir. Thierry Paquot écrit à propos des lieux de culte en milieu urbain que :

Rendre visible par une architecture, par une symbolisation, par une présence, l'esprit d'une religion devient, pour les croyants, un impératif qui participe également à la reconnaissance d'une « communauté » particulière (Paquot, 1996, p. 47).

Cette reconnaissance communautaire englobe non seulement la « fonctionnalité utilitaire » des lieux de culte minoritaire, mais joue aussi le rôle de symbole identitaire pour les croyants, notamment pour les immigrants, dans la société d'accueil.

Les travaux de Frédéric Dejean sont éclairants au sujet des mutations du paysage religieux dans le contexte urbain montréalais (Dejean, 2016). Bien qu'une historiographie dite « orthodoxe » semble insister sur le fait que l'urbanité du 20^e siècle, telle qu'elle se déploiera en Europe ou en Amérique du Nord, favorise l'anonymat et les relations contractuelles comme l'écrivait Simmel et, par conséquent, affaiblit le sentiment religieux ; un courant « révisionniste » décrit au contraire les villes industrielles et postindustrielles comme des laboratoires du fait religieux où les institutions religieuses se réinventent et innovent (Dejean, 2016). Selon Dejean, ce courant

[...] s'inscrit dans un contexte plus large au sein duquel les chercheurs en sciences sociales (re)découvrent la présence des faits religieux dans les espaces urbains et mettent en évidence les multiples manières qu'ils ont de se transformer afin d'être en phase avec le contexte sociospatial. Si la ville exerce des contraintes sur les organisations religieuses, elle offre également des opportunités à saisir » (Dejean, 2016, p. 133).

Dejean décrit trois évolutions tirées de l'exemple montréalais, mais qui se retrouvent dans d'autres contextes urbains sur le globe. Premièrement, l'auteur note que les lieux de culte s'installent de plus en plus dans des locaux qui n'étaient pas à l'origine prévus pour de telles fonctions, soit des magasins (*storefront church*), des cinémas, des locaux commerciaux ou industriels. Le phénomène de « non-coïncidence » entre le lieu et l'activité religieuse marque une profonde rupture. Deuxièmement, il constate la diversité fonctionnelle des lieux de culte qui sont aussi des lieux communautaires. Comme l'écrivent Ebaugh et Chafetz (2000), il ne s'agit plus de lieux strictement réservés au culte, mais aussi des lieux d'enseignement non religieux (par exemple l'aide aux devoirs), d'activités sociales et de loisirs, etc. « Tout se passe comme si la fonction religieuse n'était plus qu'une fonction parmi d'autres, de sorte que la communauté religieuse endosse des responsabilités nouvelles au service de ses membres » (Dejean, 2016, p. 135). Finalement, la troisième évolution est le passage de la logique paroissiale à une logique de congrégation. Cela signifie que les fidèles d'une communauté religieuse, qu'elle soit chrétienne, musulmane ou bien bouddhiste, ne se regroupent plus en fonction de la proximité « domicile – lieu de culte » (la paroisse), mais en fonction de la proximité des idéaux de chacun (la congrégation). Cela souligne, selon Dejean, « la multi-appartenance territoriale des individus, de sorte que le citoyen multisitué peut parcourir des distances considérables pour son travail, ses loisirs ou bien sa pratique religieuse » (Dejean, 2016, p. 138).

2.7 Montréal et les lieux de culte minoritaire

Nous allons ici présenter le seul rapport officiel qui émane d'un organisme paramunicipal, sur la gestion montréalaise des lieux de culte minoritaire. En effet, le Conseil interculturel de Montréal (CIM) publia un avis en mai 2009 intitulé *Cohabitation urbaine et usages des lieux de culte minoritaire : dynamisme social dans la gestion municipale*. Le mandat du Conseil est de :

En vertu de la section X, article 83, alinéa 2 de la Charte de la Ville de Montréal, le Conseil interculturel de Montréal doit, entre autres :

- Conseiller et donner son avis au conseil de la ville et au comité exécutif sur les services et les politiques municipales à mettre en œuvre afin de favoriser l'intégration et la participation des membres des communautés culturelles à la vie politique, économique, sociale et culturelle de la ville;
- Fournir, de sa propre initiative ou à la demande du conseil de la ville ou du comité exécutif, des avis sur toute question d'intérêt pour les communautés culturelles ou sur toute question relative aux relations interculturelles dans le domaine de compétences municipales et soumet ses recommandations au conseil de la ville et au comité exécutif⁴⁵; [...]

Dans le cadre de ce mandat, le CIM réalise des travaux de recherche dans le but d'identifier et d'éclairer certains enjeux peu investigués afin d'attirer l'attention des autorités sur leur importance et de proposer des pistes d'action en harmonie avec les prérogatives de la Ville (CIM, 2009, p. 3). Dans le présent avis, le Conseil vise à répondre à trois objectifs précis :

1. Comprendre les enjeux reliés à la cohabitation urbaine en lien avec les lieux de culte;

⁴⁵ Gouvernement du Québec, 2008. Charte de la Ville de Montréal. L.R.Q., chapitre C-11.4. Québec : Éditeur officiel du Québec.

2. Dégager les impacts sociaux et urbanistiques des lieux de culte sur les relations « intercommunautaires »;
3. Proposer aux arrondissements et, le cas échéant, à la Ville centre de Montréal, des recommandations ou des pistes d'action pour encadrer la problématique des enjeux liés aux lieux de culte des groupes ethnoculturels statistiquement minoritaires (CIM, 2009, p. 5).

La définition matérielle de lieu de culte minoritaire qu'utilise le Conseil est beaucoup plus restrictive que celle que nous avons adoptée pour cette étude (voir 2.6). En ce sens qu'elle n'inclut pas les lieux de culte, pourtant minoritaires, qui sont aussi fréquentés par les Québécois d'origine canadienne-française et anglaise ou autochtone, par exemple, tous les lieux de culte évangéliques. Le CIM se concentre sur les lieux de culte « principalement ou exclusivement fréquenté par des personnes immigrantes ou issues des communautés culturelles » (CIM, 2009). Elle désigne les lieux de culte minoritaire comme étant les « mosquées, synagogues, gurdwaras, aux temples hindous et bouddhistes, aux églises chrétiennes orientales et orthodoxes, ainsi que d'autres lieux de prière et de rassemblement fréquentés par les groupes de minorités ethnoculturelles » (CIM, 2009). Ici, ce ne sont pas les lieux de culte qui sont minoritaires, mais plutôt les gens qui les fréquentent qui appartiennent à des minorités.

Suivant la logique du Conseil, les lieux de culte catholique romain, installés depuis fort longtemps dans les quartiers résidentiels de Montréal, dont plusieurs sont devenus des églises catholiques ethniques espagnoles, portugaises, italiennes, haïtiennes, etc., seraient des lieux de culte minoritaire malgré le fait qu'ils s'agissent du culte majoritaire à Montréal et au Québec. Cette définition suggère que les minorités ethnoculturelles sont nécessairement associées à des cultes minoritaires, ce qui n'est pas exact statistiquement parlant. Comme nous l'avons vu plus tôt sept immigrants sur dix sont, sur le plan religieux, des chrétiens souvent catholiques romains.

La définition symbolique que fait le CIM de l'espace construit que représente un lieu de culte est plus intéressante selon nous. En effet pour le CIM :

Les lieux de culte ne sont que la partie visible de la foi. Ce sont des espaces où s'exercent des rites liés à la foi en un dogme où s'exprime l'attachement à un univers spirituel spécifique. Bref, ce ne sont pas uniquement des constructions physiques où les fidèles convergent pour exprimer leur foi; ce sont également des constructions symboliques qui matérialisent les représentations individuelles et collectives relatives au rapport de l'humain au divin et qui influencent les relations entre les humains vivant dans un même environnement urbain (CIM, 2009, p. 6).

Bien que le rapport du CIM veut absolument éviter de débattre de la « complexité de la diversité religieuse », il se situe dans le temps entre le rapport Bouchard-Taylor (2008) et le projet de loi 60 (2013), c'est donc dans un contexte très tendu qu'il émet son opinion. De plus, cette définition du lieu de culte comme « la partie visible de la foi » nous ramène à la problématique des signes religieux. Si le Conseil assure que son avis « ne porte pas sur la religion comme telle des uns ou des autres, sur sa validité ou son acceptabilité sociale », l'objet de sa démarche est néanmoins religieux (CIM, 2009). D'ailleurs, le Conseil prend soin de rappeler que « la liberté [telle qu'inscrit dans les chartes] de religion est un droit individuel qui se traduit par le droit pour les membres d'une même religion de se réunir et de manifester leur foi ». Il ajoute que :

La liberté de religion comprend le droit de la professer, de l'enseigner et de la propager, par conséquent, le droit du fidèle de fréquenter un lieu de culte et, sur le plan collectif, le droit pour la communauté religieuse de construire et de posséder un lieu de culte pour se réunir et pratiquer les rites de ses croyances religieuses, comme l'a affirmé la Cour suprême du Canada (CIM, 2009, p. 7)⁴⁶.

⁴⁶ Selon le juge Dickson de la Cour suprême du Canada dans l'arrêt R. c. Big M. Drug Mart Ltd, « Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en

Le Conseil souligne aussi que la « problématique de la gestion municipale des lieux de culte est façonnée par le type de régime qui encadre la place de la religion dans l'espace public et des rapports entre le politique et le religieux ». Plus précisément que « la construction de nouveaux lieux de culte soulève d'autres enjeux : l'appui public aux lieux de culte, leur rôle potentiel dans l'intégration des immigrants, la confusion entre lieux de culte et centre communautaire, etc. » (CIM, 2009). Bref, malgré la volonté affirmée du Conseil de ne pas vouloir alimenter de polémique religieuse, l'objet de l'avis porte sur une problématique chargée.

Pour en arriver à des recommandations, le Conseil a décidé, en l'absence de données probantes sur les lieux de culte minoritaire du point de vue strictement statistique (en fait, personne ne sait vraiment comment les compter), de privilégier une avenue plus qualitative : des groupes de discussion et des entrevues semi-directives, regroupant plus d'une quarantaine de personnes provenant de plusieurs sphères d'influence (urbanistes, conseillers en développement social, représentants d'organismes religieux, chercheurs à l'INRS, etc.). L'analyse du corpus a été orientée en fonction de la réglementation municipale régulant les lieux de culte (inspection, contrôle de l'usage réel des bâtiments, etc.) des impacts urbanistiques de ceux-ci (circulation, sécurité, visibilité architecturale, etc.) et des enjeux sociaux (les relations avec le voisinage, les relations interculturelles/interconfessionnelles et la contribution des lieux de culte à l'intégration des nouveaux arrivants) (CIM, 2009, p. 13). Voici les onze recommandations finales de l'avis :

1. Considérer les lieux de culte comme un enjeu social d'urbanisme inscrit dans le Plan d'urbanisme de Montréal;

matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation. Toutefois, ce concept signifie beaucoup plus que cela ».

2. Coordonner les services de la ville centre et des arrondissements relatifs aux lieux de culte;
3. Inventorier et cartographier les lieux de culte du territoire montréalais;
4. Offrir la formation pertinente aux fonctionnaires sur la diversité culturelle et les lieux de culte;
5. Informer et accompagner les demandeurs de permis de lieux de culte;
6. Consulter par un processus formel les milieux concernés par les demandes de permis;
7. Développer un outil de médiation intercommunautaire entre les résidents;
8. Organiser des tables de concertation intercommunautaire sur les besoins locaux;
9. Considérer les règlements de zonage et la diversité architecturale religieuse;
10. Élaborer un cadre de gestion municipale pour les multiples usages des lieux de culte;
11. Élaborer un guide pratique de gestion municipale sur les lieux de culte.

Nous ne commenterons pas ici les recommandations du CIM afin de ne pas précéder l'analyse des résultats des entrevues avec les élus municipaux. Mais, pour terminer, il est important de souligner ici la conclusion de l'avis.

« [...] la croissance des lieux de culte fait craindre aux municipalités une concentration des lieux de culte dans les quartiers résidentiels, ce qui ne manque pas de créer des tensions entre les lieux de culte (fidèles et responsables) et leurs voisinages (résidents et commerçants). C'est ici que le problème de zonage se pose puisque pour répondre aux besoins des communautés religieuses, encore faut-il que des espaces réservés à cette fin soient disponibles. Ce contexte de saturation a pour conséquence la multiplication des demandes de permis pour l'implantation de lieux de culte dans des bâtiments non prévus à cette fin. Ceci engendre une compétition pour l'espace et une concurrence sur le marché immobilier dans un contexte de rareté des biens immobiliers et d'évolution sociodémographique. Le contexte immobilier pose la question du partage de l'espace sur un territoire déjà limité où la proximité d'un lieu de culte joue sur la valeur marchande des résidences situées en quartier résidentiel » (CIM, 2009, p. 29).

Dans cette conclusion de l'avis du Conseil, l'importance de la compétition spatiale semble l'emporter sur le rôle social des lieux de culte minoritaire. Pourtant, un lieu de culte minoritaire installé dans un local commercial par exemple (*store front Church*)

ne génère pas plus de nuisance qu'un dépanneur (petite épicerie à heure d'ouverture prolongée) ou une pharmacie. Il est très rare, voire exceptionnel, de trouver un lieu de culte minoritaire dans une résidence. À notre connaissance il n'y en a qu'un seul en situation résidentielle dans la région de Montréal et c'est un petit temple bouddhiste situé à Longueuil, sur la Rive-Sud de l'île de Montréal.⁴⁷ De plus, comme nous l'avons déjà mentionné, la ville de Montréal a autorisé en 1998, l'implantation de lieux de culte sur les artères commerciales, détail important que semble complètement omettre cet avis. Il est faux de croire qu'à eux seuls les lieux de culte minoritaire se trouvent dans ce type de compétition pour l'occupation de l'espace. La littérature souligne plutôt que c'est le manque à gagner en taxes foncières qu'engendre la loi provinciale sur les municipalités et villes, par rapport aux lieux de culte, qui dérange l'administration publique. Enfin, il n'a jamais été question dans toute la documentation que nous avons consultée sur le sujet que la proximité d'un lieu de culte affecte, directement ou indirectement, la valeur marchande des résidences voisines.

⁴⁷ Bien entendu, il y a des églises catholiques et protestantes dans des quartiers résidentiels de la ville de Montréal, mais ce sont des paroisses qui se sont établies en même temps que l'ensemble résidentiel.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Dans le présent chapitre, nous allons présenter notre méthodologie, décrire nos matériaux de recherche, la construction du questionnaire d'entrevue, la méthode d'analyse des entrevues, le traitement des données et notre posture d'analyse. Nous avons ajouté quatre tableaux ainsi qu'une carte géographique des arrondissements étudiés afin de mieux situer le contexte de la recherche.

3.1 Matériaux de recherche

Cette recherche porte sur un sujet délicat pour les élus municipaux et nous en étions conscients. De fait, le nombre d'entrevues réalisées a été moindre qu'escompté, mais nous avons bonifié ces informations par la consultation de la documentation disponible entre autres sur les sites web des arrondissements. Par exemple, les règlements sur les référendums municipaux, les règles pour les certificats d'occupation pour les lieux de culte, la modification de zonage, etc. Cela nous a permis d'établir des liens et de formuler des réflexions analytiques entre les discours et les écrits, qu'ils soient règlementaires ou de simples documents de travail.

Dans le cadre de cette thèse, nous avons réalisé dix entrevues semi-directives avec des élus municipaux montréalais, surtout des maires et mairesses d'arrondissements, afin de recueillir leurs témoignages quant à leurs expériences avec les lieux de culte

minoritaire du territoire de la ville. Pour ce faire, nous avons d'abord écrit une lettre (courriel) à tous les maires et mairesses d'arrondissements de Montréal (il y a dix-neuf arrondissements) en décembre 2016 pour solliciter des entrevues en janvier 2017 (Annexe B). Après être entrés en contact avec dix d'entre eux, par l'entremise de leurs assistants au conseil des élus, nous avons fixé une date de rencontre pour les entrevues. Ces dernières ont eu lieu entre le 11 janvier et le 10 mars 2017. Trois maires n'étant pas disponibles pour une entrevue ont délégué un autre élu (un conseiller municipal) comme porte-parole de leur arrondissement en matière de lieux de culte. Donc, sept des dix entrevues ont été réalisées avec des maires et trois avec des conseillers. Les entrevues, d'une durée de trente à soixante minutes chacune, ont été enregistrées sur support audionumérique pour être ensuite retranscrites. Chaque personne interviewée dans le cadre de cette recherche a signé un formulaire de consentement conforme aux exigences du comité d'éthique à la recherche de l'Université du Québec à Montréal. Seulement, trois des dix participants ont demandé à avoir les grandes lignes du questionnaire d'entrevue pour se préparer à celle-ci.

Le choix des arrondissements a donc été dirigé en fonction de la disponibilité des élus. Cependant, nous nous sommes assurés de relancer à trois reprises les neuf maires et mairesses qui n'avaient pas répondu à notre invitation. Malgré tout, les élus que nous avons interviewés représentent un échantillon de dix arrondissements très diversifiés, tant au point de vue socioéconomique que sur le plan ethnoreligieux. Les élus qui ont accepté de collaborer à la recherche avaient en moyenne 13,5 ans d'expérience dans le monde municipal montréalais, quatre d'entre eux avaient plus de 20 ans d'expérience comme élus et six avaient moins de 10 ans d'expérience. Quatre élus étaient des femmes, dont deux mairesses et deux conseillères municipales, et six élus étaient des hommes, cinq maires et un seul conseiller municipal. La moyenne d'âge des élus était de 54 ans en 2017, le plus âgé avait 71 ans et le plus jeune avait 32 ans.

Afin de protéger la confidentialité, nous utiliserons le vocable « élu » pour désigner les intervenants dans les chapitres suivants. Ils proviennent des dix arrondissements suivants.

Tableau 3.1 Liste des arrondissements qui ont collaboré à la recherche

Arrondissements	Population
Ahuntsic-Cartierville	122 790
Anjou	41 415
Le Plateau-Mont-Royal	98 145
Le Sud-Ouest	70 350
Mercier-Hochelaga-Maisonneuve	127 555
Montréal-Nord	81 095
Rosemont-Petite-Patrie	130 690
Saint-Laurent	92 120
Ville-Marie	81 310
Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension	141 050

Source : ENM, recensement 2011, Statistique Canada

Tableau 3.2 Arrondissements selon le sexe et l'âge moyen

Arrondissements	Homme	%	Femme	%	Âge moyen*
Ahuntsic-Cartierville	60 795	47,9%	66 095	52,1%	41,6
Anjou	19 495	46,5%	22 435	53,5%	43,9
Le Plateau-Mont-Royal	50 890	50,7%	49 490	49,3%	37,4
Le Sud-Ouest	35 340	49,4%	36 200	50,6%	38,9
Mercier–Hochelaga-Maisonneuve	64 800	49,3%	66 675	50,7%	41,2
Montréal-Nord	39 345	46,9%	44 525	53,1%	41,2
Rosemont–La Petite-Patrie	64 330	48,0%	69 715	52,0%	40,4
Saint-Laurent	45 015	48,0%	48 825	52,0%	39,0
Ville-Marie	46 040	54,8%	37 975	45,2%	40,0
Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension	70 165	49,3%	72 055	50,7%	38,3

Source : ENM, recensement 2011 et 2016*, Statistique Canada

Pour valider la représentativité ethnoreligieuse des arrondissements, nous avons eu recours à l'enquête nationale sur les ménages 2011 de Statistique Canada. Pour

chaque arrondissement, nous avons calculé le pourcentage de la population faisant partie des minorités religieuses et le nombre de lieux de culte par arrondissement comme vous pouvez l'observer dans les tableaux suivants.

Tableau 3.3 Religions dans les dix arrondissements

Arrondissements	Catholiques	Aucune religion	Minorités
Ville de Montréal	52,9 %	18,4 %	28,7 %
Ahuntsic-Cartierville	52,7 %	13,4 %	31,7 %
Anjou	66,4 %	10,7 %	22,8 %
Le Plateau-Mont-Royal	43,4 %	39,7 %	16,4 %
Le Sud-Ouest	53,4 %	24,2 %	22,8 %
Mercier-Hochelaga-Maisonneuve	66,9 %	19,1 %	12,4 %
Montréal-Nord	60,0 %	8,1 %	29,3 %
Rosemont-La Petite-Patrie	59,7 %	25,9 %	13,1 %
Saint-Laurent	33,8 %	13,1 %	51,6 %
Ville-Marie	40,5 %	30,3 %	28,6 %
Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension	46,0 %	15,9 %	36,1 %

Source : ENM, recensement 2011, Statistique Canada

Les arrondissements les plus diversifiés au plan ethnoreligieux minoritaire sont Saint-Laurent (51,6 %), Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension (36,1 %) et Ahuntsic-Cartierville (31,7 %). Les plus catholiques sont Mercier-Hochelaga-Maisonneuve (66,9 %), Anjou (66,4 %) et Montréal-Nord (60 %). Cependant, ces deux derniers, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ne sont pas les moins diversifiés sur le plan des minorités ethnoreligieuses. Toutefois, Mercier-Hochelaga-Maisonneuve est quant à lui le plus homogène de la ville avec 12,4 % de la population s'identifiant à une minorité ethnoreligieuse. Tandis que Le Plateau-Mont-Royal, Ville-Marie et Rosemont-La Petite-Patrie sont les arrondissements avec le plus haut taux de personnes n'ayant aucune appartenance religieuse. De ces trois, seule Ville-Marie a un pourcentage plus élevé de minorités ethnoreligieuses (28,6 %). L'arrondissement Sud-Ouest est, quant à lui, celui qui se rapproche le plus de la moyenne montréalaise

avec une légère majorité de catholiques (53,4 %), un cinquième de minorité ethnoreligieuse (22,8 %) et environ un quart sans appartenances religieuses (24,2 %).

Tableau 3.4 Minorités ethnoreligieuses dans les dix arrondissements (%)

	Musulmane	Protestante	Orthodoxe	Juive	Bouddhiste	Hindoue	Sikhe	Autres	Autochtone
Ville de Montréal	9,6	9,3	3,7	2,2	2,0	1,4	0,3	0,3	0,01
Ahuntsic-Cartierville	14,1	6,2	7,3	0,2	2,0	1,5	0,2	0,3	0,01
Anjou	10,6	6,9	2,8	0,1	2,2	0,0	0,0	0,2	0,01
Le Plateau-Mont-Royal	3,8	4,9	2,0	3,6	1,3	0,6	0,0	0,2	0,01
Le Sud-Ouest	7,1	10,0	1,7	0,8	2,0	0,8	0,1	0,3	0,01
Mercier-Hochelaga-Maisonneuve	5,7	3,2	1,3	0,1	1,6	0,3	0,0	0,2	0,01
Montréal-Nord	13,7	12,5	0,6	0,1	1,8	0,2	0,0	0,5	0,01
Rosemont-La Petite-Patrie	5,7	3,5	1,6	0,3	1,4	0,4	0,0	0,2	0,01
Saint-Laurent	17,0	9,1	10,1	7,4	4,3	3,2	0,1	0,3	0,01
Ville-Marie	11,9	7,3	2,4	3,3	2,1	1,3	0,2	0,2	0,01
Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension	13,5	7,7	5,0	0,2	4,4	3,7	1,4	0,3	0,01

Source : ENM, recensement 2011, Statistique Canada

Strictement sous l'angle des minorités ethnoreligieuses, Saint-Laurent se démarque avec la plus forte population musulmane (17 %), la troisième plus forte population protestante (9,1 %), la plus forte population d'orthodoxe (10,1 %), de juif (7,4 %), de bouddhiste (4,3 %) et d'hindoue (3,2 %). Sachant que cet arrondissement est le moins catholique (33,8 %), il n'est pas étonnant de trouver une si grande diversité.

À l'opposé, l'arrondissement le moins diversifié, est celui du Plateau-Mont-Royal, c'est aussi l'arrondissement avec le plus haut taux de personnes n'ayant aucune appartenance religieuse (39,7 %). Ahuntsic-Cartierville et Montréal-Nord arrivent respectivement en deuxième et troisième place quant à la diversification ethnoreligieuse, suivi par Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension. Ce dernier arrondissement se démarque par les pourcentages de population bouddhiste (4,4 %), hindoue (3,7%) et sikhe (1,4 %) qui sont les plus élevés des dix arrondissements. Mercier–Hochelaga–Maisonneuve et Rosemont–La Petite-Patrie se retrouvent à la fin du groupe avec une très faible diversité ethnoreligieuse, précédant toutefois Le Plateau-Mont-Royal.

Ville-Marie, Anjou et le Sud-Ouest se retrouvent quant à eux au milieu du groupe avec une certaine diversité surtout marquée par les populations musulmane et protestante. Il était primordial que les arrondissements soient différents les uns des autres afin de vérifier si tous les groupes ethnoreligieux sont perçus de la même manière ou différemment, et de là, s'ils sont l'objet de traitements différenciés.

Tableau 3.5 Lieux de culte dans les dix arrondissements étudiés

	Catholique	Musulman	Protestant	Orthodoxe	Juif	Jéhovah	Mormon	Bouddhiste	Hindoue	Sikhe
Ahuntsic-Cartierville	14	7	22	1	0	1	0	0	0	0
Anjou	3	3	2	1	0	0	0	1	0	0
Le Plateau-Mont-Royal	9	5	20	1	12	1	1	1	0	0
Le Sud-Ouest	15	7	9	1	0	0	0	1	0	0
Mercier-Hochelaga-Maisonneuve	9	3	12	0	0	1	0	1	1	0
Montréal-Nord	10	7	23	0	0	1	0	0	0	0
Rosemont-La Petite-Patrie	11	5	55	5	0	1	0	1	1	0
Saint-Laurent	8	2	28	2	5	0	0	0	1	0
Ville-Marie	14	10	25	2	2	1	2	5	0	0
Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension	11	8	53	1	1	0	0	6	1	1

Sources : Répertoire des églises du Québec - Direction Chrétienne inc.
 Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain, ESG, UQAM
 Ville de Montréal
 Google Map

Le mouvement évangélique étant transdénominationnel, il n'est pas possible d'isoler les églises de la tradition protestante, telles qu'anglicanes ou presbytériennes, des églises évangéliques, puisque plusieurs de ces dernières sont à la fois associées aux grandes traditions et sont de théologie évangélique.

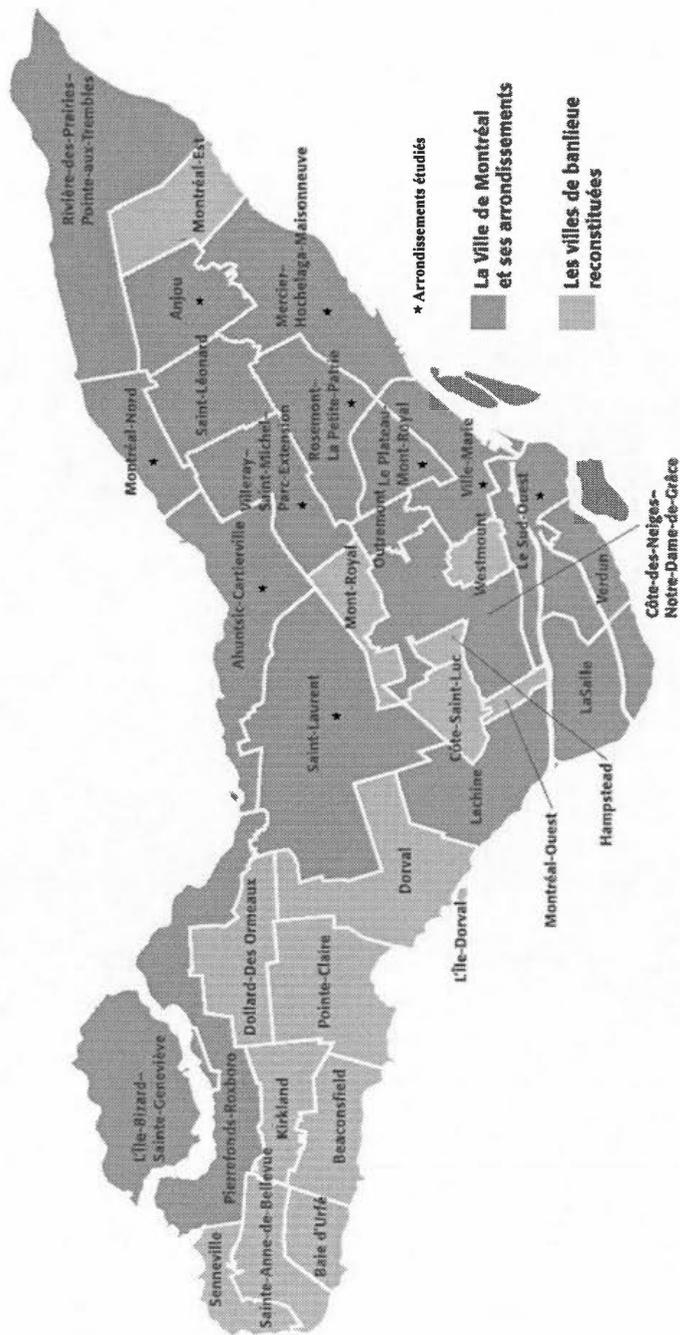
Ce dernier tableau nous donne une bonne idée de la diversification des lieux de culte en fonction de leur répartition géographique. Au premier coup d'œil, nous pouvons mesurer l'ampleur du mouvement évangélique, soit 249 lieux de culte protestant dans le territoire étudié. Comparativement, il n'y a que 104 églises catholiques, soit moins

que la moitié, et 57 mosquées, soit moins que le quart, seulement 20 synagogues, moins que le dixième, et 14 églises orthodoxes qui en représentent le vingtième. En fait, il y a plus de lieux de culte protestant que l'ensemble des autres lieux de culte réunis, soit 249 contre 225.

Dans cette perspective, trois arrondissements retiennent particulièrement l'attention, soit Rosemont-La Petite-Patrie (55), Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension (53) et Saint-Laurent (28). Cependant, si l'on regarde le nombre total de lieux de culte, Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension devance Rosemont-La Petite-Patrie avec respectivement 82 et 79 lieux de culte et Ville-Marie arrive au troisième rang avec 61 lieux de culte dont 10 mosquées. Le Plateau-Mont-Royal vient, quant à lui, au quatrième rang avec 50 lieux de culte, dont 12 synagogues. Finalement, l'arrondissement Sud-Ouest est l'endroit où il y a le plus d'églises catholiques romaines avec 15 lieux de culte.

Nous présentons maintenant la carte géographique des arrondissements.

Carte 3.1 Les arrondissements de Montréal (2018)



3.2 La construction du questionnaire d'entrevue

Pour développer le questionnaire d'entrevue utilisé pour cette étude (Annexe B), le défi était de rendre opérationnels les concepts en lien avec la problématique afin d'en tirer des questions qui répondent adéquatement aux objectifs de la thèse. La sécularisation, mais surtout son interprétation et son étendue dans l'espace public, est un concept central de la thèse. Cependant, celui-ci ne peut constituer directement l'objet des entrevues. Toutefois, les réactions des élus, les exigences, voire les récriminations de la population à l'égard des lieux de culte minoritaire reposent en grande partie sur une perception de la place de la religion dans l'espace public (objectif 1). Il est donc apparu nécessaire de questionner les élus afin de savoir si les règlements municipaux, la gestion des permis, le traitement des demandes et le processus décisionnel, concernant les lieux de culte minoritaire, reposaient uniquement sur des questions d'ordres urbanistiques ou si les argumentaires incluaient des affirmations concernant la privatisation de la religion. Car une conception élargie de la sécularisation, souvent confondue avec la laïcité, suppose très souvent que les manifestations de la religion ne doivent plus être visibles dans l'espace public. Comme l'instauration de nouveaux lieux de culte minoritaire rend visible la pratique religieuse, ces questions pourraient nous éclairer sur le poids des divers arguments en faveur ou en défaveur de l'expression matérielle de la religiosité dans l'espace public. Cette problématique a guidé la constitution d'une partie de la grille d'entrevue, soit les questions suivantes :

1. Dans les dernières années avez-vous eu à traiter des demandes de permis de lieux de culte ? Lesquelles ?
2. Comment se déroule en principe une telle demande ? Avez-vous des règles spécifiques à suivre ?

3. Pouvez-vous me parler du traitement de cette (ces) demande(s) ? Comment cela s'est-il passé ?
4. Est-ce qu'il y a eu des questions ou des enjeux importants dans le processus auprès du conseil d'arrondissement ?
5. Est-ce que vous voyez des problèmes particuliers pour cette demande en particulier dans l'arrondissement ? Pourquoi ?

En outre, afin de cerner les perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse (objectif 2), il s'est avéré pertinent de vérifier s'il y avait des traitements différenciés selon les confessions dans l'aménagement des lieux de culte minoritaire. Un traitement différencié peut reposer sur des composantes urbanistiques ou matérielles (manque d'espace, de locaux, de stationnements, etc.), mais il peut révéler que la religion constitue un marqueur d'altérité non désirable ou est perçue comme non intégrable dans l'espace urbain. Les défis de la diversité religieuse ne sont qu'une composante de la perception de la différence culturelle plus large, mais aussi de la conception identitaire du groupe majoritaire. Diverses questions ont été prévues à cet effet, telles que :

1. Quels groupes ont fait des demandes relatives à des lieux de culte ?
2. Est-ce que les pratiquants proviennent du quartier ou de l'extérieur ?
3. Comment la population du quartier a-t-elle réagi au moment où le projet a été mis de l'avant ? Était-ce une réaction comme il y en a eu d'autres ou si les réactions varient selon les groupes religieux ?
4. Est-ce que les membres du groupe religieux en question jouent un rôle significatif dans la communauté ?
5. Selon vous, est-ce que la manifestation publique de la religion dérange plus aujourd'hui qu'auparavant ? Pourquoi ?

Bien entendu, des sous-questions se sont intégrées dans le déroulement des entrevues afin de préciser la pensée des élus. Toutefois, celles-ci ne pouvaient être prévues.

Ayant toujours en tête les catégories de sécularisation, de minorités religieuses, de diversité religieuse, de même que les termes des débats des dix dernières années au Québec concernant la religion, il était aisé de relancer les interviewés s'ils n'abordaient pas eux-mêmes ces éléments. Mais en quasi-totalité, ils les intégraient de facto dans leurs réponses.

3.3 La méthode d'analyse des entrevues

Nous présenterons dans cette section l'approche en analyse de contenu qui inspire notre démarche. L'analyse de contenu, telle que décrite par Laurence Bardin (2013) et par Christian Leray – la méthode Morin-Chartier – (2008), est utilisée couramment au Québec et dans la francophonie, en sciences sociales et en sciences humaines, pour comprendre les données qualitatives. Plusieurs chercheurs et étudiants font également appel aux travaux de L'Écuyer (1987, 1990) pour décrire l'analyse de contenu. Certains ouvrages comme celui de Paillé et Mucchielli (2003), Bogdan et Biklen (1998) et Patton (2002) sont des incontournables. Selon Blais et Martineau (2006), il semble cependant plus difficile de trouver un ouvrage synthèse dans une approche globale de l'analyse inductive et ce, « sans avoir recours à des traditions de recherche spécialisées telles que la théorie ancrée (Strauss et Corbin, 1998), la phénoménologie (van Manen, 1990) ou l'analyse du discours (Potter et Wetherell, 1994) » (Blais et Martineau, 2006, p. 2). L'alternative que proposent les auteurs repose sur les travaux de David R. Thomas (2006) dans un article intitulé *A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data*. Un des grands avantages de la démarche inductive, telle que présentée par Thomas (2006), est la possibilité d'interpréter des

données qualitatives sans les restrictions imposées par plusieurs méthodologies souvent trop contraignantes⁴⁸. Selon Blais et Martineau :

L'analyse inductive générale est définie comme un ensemble de procédures systématiques permettant de traiter des données qualitatives, ces procédures étant essentiellement guidées par les objectifs de recherche. Elle s'appuie sur différentes stratégies utilisant prioritairement la lecture détaillée des données brutes pour faire émerger des catégories à partir des interprétations du chercheur qui s'appuie sur ces données brutes (Blais et Martineau, 2006, p. 3).

Nous nous sommes donc inspirés principalement de cette méthode pour coder et analyser nos données, en suivant la description qu'en fait Thomas.

Thomas propose trois objectifs distincts reliés à la pratique inductive :

1. De condenser des données brutes, variées et nombreuses, dans un format résumé;
2. D'établir des liens entre les objectifs de la recherche et les catégories découlant des données brutes⁴⁹;
3. De développer un cadre de référence ou un modèle à partir des nouvelles catégories émergentes (traduction de Blais et Martineau, p. 4).

L'auteur énonce cinq principes sur lesquels se base la méthode d'analyse inductive :

⁴⁸ *In deductive analyses, such as those used in experimental and hypothesis testing research, key themes are often obscured, reframed, or left invisible because of the preconceptions in the data collection and data analysis procedures imposed by investigators. Scriven's description of "goal-free" evaluation is consistent with an inductive approach whereby evaluators wish to describe the actual program effects, not just planned effects. The identification of any significant unplanned or unanticipated effects or side effects arising from program implementation can be seen as an important evaluation task (Thomas, 2006).*

⁴⁹ [...] *and to ensure that these links are both transparent (able to be demonstrated to others) and defensible (justifiable given the objectives of the research) (Thomas, 2006, p. 238).*

1. L'analyse des données est guidée par les objectifs d'évaluation à partir desquels sont identifiés les domaines et les sujets à étudier. L'analyse est effectuée par le biais de multiples lectures et interprétations des données brutes, le composant inductif. Bien que les résultats soient influencés par les objectifs de l'évaluation ou les questions présentées par le chercheur, les résultats découlent directement de l'analyse des données brutes, et non d'une attente ou de modèles a priori. Les objectifs d'évaluation fournissent une orientation pour la réalisation de l'analyse, et non pas un ensemble d'attentes concernant des résultats spécifiques;
2. Le principal mode d'analyse est la création de catégories à partir des données brutes en un modèle ou un cadre. Ce modèle contient des thèmes et des processus identifiés et construits par l'évaluateur au cours du codage;
3. Les conclusions découlent de multiples interprétations faites à partir des données brutes par les évaluateurs qui codent les données. Inévitablement, elles sont façonnées par les hypothèses et les expériences des évaluateurs chargés de l'étude et effectuant des analyses des données. Pour que les résultats puissent être utilisés, l'évaluateur doit prendre des décisions sur ce qui est plus important et moins important dans les données;
4. Différents évaluateurs peuvent produire des résultats qui ne sont pas identiques et qui ont des composantes qui ne se chevauchent pas;

5. La fiabilité des résultats issus de l'analyse inductive peut être évaluée en utilisant des techniques similaires à celles qui sont utilisées avec d'autres types d'analyse qualitative (Thomas, 2006, ma traduction, p. 240)⁵⁰.

Blais et Martineau (2006), qui font l'éloge de la méthode d'analyse inductive, méthode que nous retenons pour notre étude, en soulignent aussi les limites. Les auteurs retiennent notamment ce que Paillé et Mucchielli (2003) appellent « le piège de la technicisation ». Cette approche est perçue par certains chercheurs qualitatifs comme une série d'opérations linéaires « qui fait peu appel à l'esprit et à la créativité » de la personne qui utilise une telle méthode (Blais et Martineau, 2006). C'est-à-dire que le chercheur « réduit l'acte d'analyser à des questions de méthodes ou à une opération essentiellement logico-pratique » (Blais et Martineau, 2006).

Cependant, cet argument pourrait très bien être l'apanage de plusieurs autres méthodes d'analyses qualitatives, c'est donc au chercheur que revient la responsabilité de travailler de manière « cyclique plutôt que linéaire » (Blais et Martineau, 2006). Ce qui n'empêche pas le chercheur de s'inspirer des autres théories à divers moments du processus d'analyse. Toutefois, les avantages de la méthode

⁵⁰ 1. Data analysis is guided by the evaluation objectives, which identify domains and topics to be investigated. The analysis is carried out through multiple readings and interpretations of the raw data, the inductive component. Although the findings are influenced by the evaluation objectives or questions outlined by the researcher, the findings arise directly from the analysis of the raw data, not from a priori expectations or models. The evaluation objectives provide a focus or domain of relevance for conducting the analysis, not a set of expectations about specific findings. 2. The primary mode of analysis is the development of categories from the raw data into a model or framework. This model contains key themes and processes identified and constructed by the evaluator during the coding process. 3. The findings result from multiple interpretations made from the raw data by the evaluators who code the data. Inevitably, the findings are shaped by the assumptions and experiences of the evaluators conducting the study and carrying out the data analyses. For the findings to be usable, the evaluator must make decisions about what is more important and less important in the data. 4. Different evaluators may produce findings that are not identical and that have nonoverlapping components. 5. The trustworthiness of findings derived from inductive analysis can be assessed using similar techniques to those that are used with other types of qualitative analysis (Thomas, 2006, p. 240).

inductive dépassent nettement cette limite. Premièrement, elle permet de travailler de manière exploratoire pour l'analyse de données pour laquelle il existe relativement peu de théories. De plus, elle se veut simple tout en permettant de comprendre des données qui peuvent être parfois très complexes. Ensuite, elle permet de clarifier distinctement le codage de l'interprétation des données ce qui n'est pas toujours le cas dans d'autres méthodes. Finalement, comme l'écrivent Blais et Martineau, la méthode inductive est transparente et explicite dans la validation des résultats, le chercheur acquiert ainsi des connaissances crédibles et significatives (Blais et Martineau, 2006). Parmi les critères de rigueur scientifique de Lincoln et Guba (1985)⁵¹, la méthode d'analyse inductive permet la vérification de la clarté des catégories.

3.4 Traitement et analyse des données

Comme les élus ont été très diserts et généreux dans les réponses fournies, l'analyse a pu suivre les étapes ci-haut mentionnées pour l'analyse sociologique des données. Des catégories brutes ont d'abord été ressorties en lien avec la problématique et les objectifs. Avec le logiciel NVivo, nous avons codé à partir de mots clés, notamment : religions minoritaires, culte, diversité religieuse, sécularisation, gestion municipale, espace public et sécularisation, religion et espace public, société québécoise, religion majoritaire, identité québécoise et religion. Les associations significatives à toutes ces unités de sens ont fait l'objet d'une analyse et de plusieurs niveaux de raffinements interprétatifs.

Afin d'illustrer notre propos, nous traiterons ici d'un exemple. Rappelons d'abord le

⁵¹ Lincoln et Guba (1985) ont décrit quatre types généraux de tests de fiabilité dans la recherche qualitative : la crédibilité, la transférabilité, la fiabilité et la confirmabilité. D'autres procédures peuvent être utilisées pour évaluer la fiabilité de l'analyse des données. Elles comprennent des contrôles de cohérence ou des contrôles de fiabilité avec un deuxième codeur et les vérifications des résultats par les parties prenantes (Erlandson, Harris, Skipper et Allen, 1993).

premier objectif de la thèse, soit de comprendre comment les politiciens municipaux répondent aux défis de la diversité religieuse par le moyen des questions que soulève la gestion municipale des lieux de culte minoritaire. Or, comme nous le verrons au prochain chapitre, une des interrogations que soulève la gestion politico-administrative des lieux de culte minoritaire dans les arrondissements de la ville de Montréal est la fréquentation régionale. C'est-à-dire que les lieux de culte minoritaire dans plusieurs arrondissements attirent une majorité de non-résidents du quartier, de l'arrondissement ou même de la ville. Comme ce fut le cas chez plusieurs élus dès que l'on aborde la catégorie « gestion municipale » par le biais des questions sur les lieux de culte minoritaire, on retrouve des unités discursives qui font référence à la vocation régionale de ces derniers. Par exemple, l'expression « touristes religieux » qui est utilisée par un élu évoque cette idée que les membres des communautés religieuses installées sur le territoire de son arrondissement ne proviennent pas des environs. Cela justifie parfois, dans le contexte discursif, les relations difficiles entre les responsables de lieux de culte et les élus des mêmes arrondissements. Ce que disent les élus est que la majorité des membres de beaucoup de lieux de culte minoritaire ne sont pas leurs commettants, au sens où ce ne sont pas des citoyens de leurs arrondissements. Cela présente un premier niveau de lecture plus contextuel, au sens restreint du terme. C'est-à-dire que l'on explique le texte par le contexte, soit comment les acteurs expliquent eux-mêmes le sens de l'unité discursive.

Un deuxième niveau d'analyse se situe à l'échelle des représentations. Dans le contexte sociospatial montréalais, il devient évident dans le discours des élus que les religions des minorités occupent une place ambiguë. D'une part, on désire que les lieux de culte minoritaire soient un « équipement de proximité ». D'autre part, quand on reconnaît la vocation régionale des lieux de culte minoritaire, on les isole dans les zones industrielles, là où il y a plus de stationnements, mais souvent moins de transports collectifs. Par exemple, au croisement des catégories « gestion

municipale » et « lieux de culte » on retrouve des unités discursives comme « l'objectif d'un arrondissement est de permettre d'offrir des services à sa population et on se rendait compte que les nouveaux lieux de culte (minoritaire) qui venaient s'installer dans notre arrondissement ne desservaient pas la population locale ». Donc dans la représentation des lieux de culte, il y a cette association forte avec « service de proximité ».

Cela ouvre à un troisième niveau de lecture qui est nettement plus interprétatif. C'est-à-dire que l'on pose la question suivante : comment comprendre l'association « lieux de culte » et « service de proximité » tout en restant dans le cadre du discours des élus ? La réponse à cette interrogation, bien que complexe, est mise en évidence par l'intervention d'une troisième catégorie, soit « religion majoritaire » dans le cas qui nous occupe. Quand les élus nous parlaient des lieux de culte minoritaire, dans presque tous les cas, ils évoquaient la catégorie « religion majoritaire », soit leurs propres arrière-plans religieux, le plus souvent catholiques romains. Par exemple, un des élus raconte qu'avant à Montréal « tu déménageais dans un quartier, tu allais à l'église du coin, donc c'est un peu comme ça que les quartiers se sont fondés autour des églises et les gens s'y rendaient à pied, tu avais vraiment un sentiment d'attachement à ton église, à ta paroisse ». C'est ici que l'association entre « service de proximité » et « lieux de culte » s'explique : la paroisse devient le modèle de référence de la vie religieuse du quartier.

Citons un autre exemple à partir du deuxième objectif de recherche, soit vérifier si la problématique des nouveaux lieux de culte minoritaire est un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse. La catégorie « religions minoritaires » renferme, entre autres, tout ce qui est évoqué à propos de l'islam. Les unités discursives qui y font référence soulignent un certain malaise, ce qui peut se traduire parfois par un haut niveau de différenciation dans les propos des élus. Les

rapports de pouvoir homme-femme, l'habillement (hijab), l'alimentation (hallal), la crainte des violences (jihad), etc., ne sont que quelques exemples. Or, dans le contexte discursif (le premier niveau de lecture), comme ce fut le cas pour l'exemple précédent, cela justifie les relations présumées difficiles entre les musulmans et la population, incluant les élus. À l'échelle des représentations (le deuxième niveau de lecture) quand nous croisons les catégories « religions minoritaires » et « gestion municipale », on retrouve des énoncés comme « les musulmans ne sont pas tous des gens radicaux, ce ne sont pas tous des gens à problèmes ». Dans ce cas-ci, cela marque au contraire une association forte dans l'imaginaire entre « islam » et « radicaux ». À l'échelle interprétative (le troisième niveau de lecture), pour comprendre cette association, il est nécessaire de faire intervenir une troisième catégorie, soit « identité québécoise et religion ». Un élu soulignait que « le Québécois ne veut plus de religion, alors pour lui quelqu'un qui est religieux, c'est bizarre, c'est *weird*, tu t'en méfies, en plus c'est une religion que tu ne connais pas, tu pars de loin ». Pour un autre élu « la religion c'est quelque chose dont on s'est débarrassé, on comprend difficilement qu'il en ait d'autres qui ne s'en débarrassent pas [...] nous autres, on a rompu avec ça, nous autres on a fait le ménage, comment ça se fait qu'ils ne le font pas, ils nous ramènent en arrière ». L'association est ici caractérisée par le rejet de la religion, la menace constituante de l'altérité et la crainte de rétrograder au registre des valeurs. Cela fait écho aux propos de plusieurs auteurs que nous avons évoqués au chapitre précédent, entre autres ceux de Liogier (2016) concernant l'angoisse identitaire et la compétition des valeurs.

3.5 Posture d'analyse

Il nous a semblé important de terminer la méthodologie en présentant notre propre posture d'analyse. L'une de nos inspirations peut être formulée dans les termes de la philosophie moderne. Lawrence Cahoon (2010) présente la thèse suivante : la

scolastique au Moyen-Âge qui visait à concilier la tradition philosophique antique, principalement Aristote, avec la théologie chrétienne, subordonnera la vie intellectuelle à la vie religieuse. Cependant, comme le soutient Cahoon, il devient difficile de départager la conception aristotélicienne du cosmos de la théologie chrétienne tellement l'ensemble semble former un tout. Pour l'auteur, la révolution scientifique, et plus spécifiquement la révolution copernicienne, marque une rupture brutale avec la scolastique principalement à cause de la position géocentrique d'Aristote alors fusionnée à la pensée religieuse du Moyen-âge. Cette thèse de Cahoon rejoint ainsi très bien la critique du réformateur Martin Luther qui, au 16^e siècle, accusera la scolastique d'avoir hellénisé la doctrine chrétienne en établissant la prépondérance de la philosophie antique sur la théologie. Les opposants du Vatican considéraient alors exactement le contraire, c'est-à-dire que la scolastique avait christianisé la philosophie grecque. En bref, nous proposons que la thèse de Cahoon et la position de plusieurs réformateurs, comme Luther et Calvin, illustrent bien la signification de la rupture entre les sciences et la religion. Le problème à l'époque étant la cosmogonie grecque et non la théologie.

Qu'est-ce que cela signifie pour notre posture d'analyse ? Elle s'inscrit dans le prolongement de la thèse de Cahoon (2010). Si la religion n'a plus vraiment droit de parole ou de présence dans l'espace public québécois, ce n'est pas tellement à cause de l'avancement des sciences et de la démystification du monde qu'elles auraient apportées avec elles, c'est plutôt à cause de la religion elle-même. Les raisons sont multiples et nous n'apporterons pas ici de réponses définitives à cette question. Cependant, une fois débarrassés de tous les amalgames intellectuels que nous faisons aujourd'hui à propos de la religion (pour de bonnes et de mauvaises raisons), cette dernière aurait-elle encore quelque chose de pertinent à dire dans les débats publics ? Nous abordons donc cette recherche avec une attitude d'ouverture à l'égard de la

religiosité, même si nous tenterons au mieux de conserver une posture de neutralité analytique.

CHAPITRE IV

LES LIEUX DE CULTES MINORITAIRES : ENTRE OUVERTURE ET RÉSISTANCE

Dans ce chapitre, nous présentons les résultats de nos entrevues selon les grands thèmes de notre analyse soit, l'immigration, l'intégration des nouveaux immigrants, la perception différenciée de la diversité et de la ferveur religieuse, les droits fondamentaux et les relations des administrations avec les groupes ethno-religieux. Ce portrait permettra d'exposer comment s'opère la gestion municipale des lieux de cultes minoritaires dans les arrondissements étudiés. La principale constatation dégagée de notre analyse des entrevues est la multiplication des lieux de cultes minoritaires dans les arrondissements de Montréal. Nous commencerons donc en posant la question suivante : comment les politiciens municipaux répondent-ils aux défis de la diversité religieuse (objectif 1) face à la multiplication et la diversification des lieux de cultes minoritaires depuis vingt ans ?

4.1 L'immigration et la diversité

D'abord, nous devons signaler que, sauf exception, les élus ont montré une ouverture quant à la place des lieux de cultes minoritaires dans leurs arrondissements respectifs. « Ça fait partie de notre routine quotidienne de donner des permis pour des lieux de cultes », nous disait une élue de l'arrondissement Montréal-Nord, où il y a plus d'une

cinquantaine de lieux de culte minoritaire. Dans cette perspective, un des premiers aspects habituellement abordés par les élus concerne les transformations démographiques qu'a connues leur arrondissement au cours des dernières décennies. Une élue de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension nous apprenait qu'il avait près de cent quinze communautés culturelles différentes sur environ cent cinquante mille habitants. Cet arrondissement se trouverait ainsi le deuxième le plus diversifié au niveau de l'ethnicité, après Côte-des-Neige–Notre-Dame-de-Grâce. « On appelle ça les petites Nations-Unies » disait-elle.

L'immigration intense en provenance de tous les coins du globe a radicalement changé la donne. En 2011, la ville de Montréal compte pour immigrante plus du tiers (36,0 %) de sa population (Statistique Canada, 2013a). Sur un solde migratoire total de 665 435 personnes, encore plus du tiers (36,8 %) ont immigré seulement depuis 2001 (Statistique Canada, 2013a). Bref, en réponse à ces changements il faut faciliter l'implantation de nouveaux lieux de culte minoritaire selon les élus, « car ce sont des lieux d'intégration des Montréalais issus de l'immigration récente » nous disaient les élus de Ville-Marie et d'Ahuntsic-Cartierville. D'ailleurs, ce dernier arrondissement a reçu le plus grand nombre de réfugiés syriens à Montréal depuis deux ans. « On reçoit beaucoup d'immigrants, surtout musulmans, du Maghreb et du Moyen-Orient, mais aussi beaucoup d'évangéliques en provenance d'Haïti », nous confiait l'élue d'Ahuntsic-Cartierville.

Encadré 4.1 Qui sont les évangéliques ?

Qui sont les évangéliques ?

Essentiellement, les évangéliques sont les héritiers d'un mouvement qui émane du protestantisme au milieu du 18^e siècle. On compte parmi les figures prédominantes George Whitefield (1714-1770), John Wesley (1703-1791), Jonathan Edwards (1703-1758) et Nicholas von Zinzendorf (1700-1760). Il s'agissait alors d'un mouvement de réveil spirituel à l'intérieur du protestantisme dans le nord de l'Europe (notamment en Allemagne et en Angleterre) et en Amérique du Nord. L'historien britannique David Bebbington (1989) définit le mouvement selon quatre éléments indissociables :

1. La conversion (la nouvelle naissance en tant qu'expérience décisive);
2. La Bible (la connaissance de Dieu et guide pour la vie chrétienne);
3. La croix (la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, rédempteur et seigneur);
4. La mission (le souci de partager leur foi à d'autres personnes).

Source : Mark A. Noll, 1994

4.2 L'intégration des nouveaux immigrants

Les petites églises évangéliques, les mosquées et les temples des témoins de Jéhovah sont fréquentés habituellement par des communautés « tissées serrées et repliées sur elles-mêmes », aux dires de plusieurs élus, notamment celle d'Ahuntsic-Cartierville. Sans être nécessairement sectaires, au sens que lui donnent généralement les dictionnaires, ces dernières sont peu ouvertes sur l'extérieur et aux ressources communautaires des arrondissements, disent les élus. C'est pourquoi elles ont tendance à s'organiser par elles-mêmes pour ce qui est des services tels que les garderies et le dépannage alimentaire. Ainsi, la vocation des lieux de culte, dans certains arrondissements, regroupe à la fois le cultuel à certains moments de la semaine, et le communautaire dans les autres plages horaires.

Par exemple, certaines mosquées offrent des cours de la langue arabe (chaque musulman devrait, pour plusieurs leaders religieux, apprendre à lire le coran dans la langue originelle), de l'enseignement religieux et de la formation théologique, mais aussi de l'aide aux devoirs (très couru dans les arrondissements plus défavorisés), des cours de karaté ou d'autres activités sportives, des garderies et du dépannage, etc. Ce n'est pas seulement caractéristique des mosquées, mais « les plus petits lieux de culte essaient, en général, d'être autosuffisants », mentionnait une élue, « ils ont peu de contacts avec nous ». Comme ces lieux desservent en majorité des personnes issues de l'immigration, ils font en quelque sorte office de vestibule d'intégration.

En ce sens, une autre élue ajoutait que dans leur processus d'intégration à la société québécoise, les immigrants ont souvent pour seul point de repère la religion, « c'est ce qui les ramène d'où ils viennent et qui ils sont ». Cela explique, selon elle, l'importance que les lieux de culte revêtent pour eux sur le plan communautaire. Une élue d'Ahuntsic-Cartierville disait que les opposants aux nouveaux lieux de culte minoritaire, surtout pour les petites mosquées, « avaient oublié à quel point les paroisses catholiques étaient des lieux d'organisation de la vie sociale et communautaire ». Elle citait, en exemple, « les dames de Sainte-Anne; la ligue du Sacré-Cœur; les filles de Marie; la Saint-Vincent-de-Paul; les guides et les scouts; etc. », qui étaient toutes des organisations religieuses de la paroisse et dont les activités avaient cours dans les locaux des églises. Pour d'autres élus, l'intégration devrait se faire plus directement par les institutions de la majorité, sans toutefois préciser si celles-ci effectuent vraiment ce travail. Par exemple, un élu d'Anjou souligne que « dans certains cas ces gens-là [les musulmans] ont peut-être intérêt à s'intégrer, à embrasser notre culture ». En fait, de l'avis de plusieurs interviewés et comme le CIM l'avait noté, pour les personnes récemment immigrées l'intégration passe souvent en premier lieu par le cadre de la religion et de la communauté qui évolue dans la pratique du culte (CIM, 2009; Prencipe, 2012). Dans ce contexte, les relations ou l'absence de relations entre les élus et les communautés religieuses minoritaires auront une portée très significative.

4.3 La perception différenciée de la diversité religieuse

À la lumière de plusieurs interviews, il apparaît que certains groupes religieux sont plus souvent cités que d'autres comme faisant l'objet de différenciation dans la communauté urbaine. C'est le cas notamment des juifs hassidiques et surtout des musulmans. Par exemple, une élue d'Ahuntsic-Cartierville nous confiait que les citoyens du quartier font plus de commentaires à propos des musulmans : « souvent

les gens vont reconnaître les musulmans parce qu'ils vont dire : « bon, la femme est voilée et l'homme porte sa tunique blanche, tandis que les évangéliques on ne les reconnaît pas sont comme vous et moi [...] Comment ça se fait qu'ils nous reviennent avec des affaires des années cinquante ? »

La perception des citoyens n'est pas toujours partagée par les élus. Ainsi, un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve nous disait que « les institutions doivent être neutres, mais les individus peuvent être croyants, alors moi je n'ai pas de problème quand je rencontre les employés, s'il y a une personne qui a un foulard [donc les femmes musulmanes], s'il y a une personne qui manifeste sa foi, pour moi il n'y a pas de problème ». Mais on rencontre aussi des positions contraires. À cet effet, citons un élu d'Anjou, « les Arabes [à propos de deux femmes musulmanes qu'il a rencontrées dans une réunion scolaire], je pense qu'ils manquent le bateau un peu ces gens-là et ils se font haïr à cause d'eux-mêmes [...] Ces gens-là malheureusement ont souvent un ton autoritaire [...] quand ils cherchent à trop s'imposer ils se tirent eux-mêmes dans le pied ». C'est dire que les perceptions personnelles des élus peuvent jouer un rôle dans l'aménagement de la diversité, ce dont nous discuterons au chapitre cinq. Une élue de Ville-Marie trouvait, quant à elle, qu'au « niveau métropolitain souvent les gens viennent de différents arrière-plans, de pays d'Afrique du Nord à bagage traditionnel plus fort que ceux qui vont venir d'Europe par exemple [...] on sent que la montée de l'islamophobie est très présente ». Un élu du Sud-Ouest ajoute que la Petite-Bourgogne est le quartier le plus « multiculturel » de l'arrondissement, « [...] c'est là où il y a énormément de musulmans qui proviennent soit d'Inde, du Pakistan et du Bangladesh, il y a deux endroits de prière et il y a eu une levée de boucliers pas parce que c'était des musulmans, mais à cause des nuisances associées à un endroit de culte qu'est le stationnement [...] les chauffeurs de taxi [musulmans], qui arrivent à un endroit de prière, se stationnent n'importe comment, ils rentrent pour la prière et ressortent dans leurs taxis ». Nous ne sommes pas en mesure d'identifier

si le comportement reproché (la façon de se stationner) est effectivement la véritable source de cette « levée de boucliers », ou si le fait qu'il soit attribué aux musulmans (plutôt qu'aux bouddhistes, par exemple) induit davantage cette perception de nuisance.

En ce qui concerne les juifs hassidiques, les propos viennent surtout des citoyens d'Outremont selon un élu du Plateau-Mont-Royal, car ceux d'Outremont n'ont pas accepté de nous rencontrer. Mais sa longue carrière d'élu municipal l'amène à analyser les différences d'opinions en fonction des milieux socioéconomiques. Il affirme, par exemple : « Ici [dit-il en parlant de son propre quartier] ce n'est pas la même culture qu'à Outremont où c'est plus la haute bourgeoisie canadienne-française, mais aussi beaucoup de professionnels d'origine canadienne-française, et c'est les gens les plus vieux qui ont vu la transformation de leur quartier avec l'implantation des hassidiques, qui perçoivent que tout ce qu'ils ont toujours connu est en train de changer et qu'ils sont en train de perdre leur quartier ». « Donc, leur interdiction des lieux de culte sur les rues comme Bernard et Laurier visent principalement à contraindre la croissance des communautés hassidiques » ajoute-t-il.

En résumé, à la lumière des commentaires recueillis, nous pouvons affirmer que les musulmans et les juifs hassidiques sont plus souvent mentionnés comme faisant l'objet d'une différenciation de perception plus marquée de la part des élus que nous avons interviewés, ou de ce qu'ils rapportent de leur collectivité.

4.4 La religion : privée ou publique ?

L'appartenance religieuse comporte l'adhésion à plusieurs valeurs. Certains élus affirmaient que la religion constitue une dimension importante de la vie des

immigrants, mais ajoutent du moment qu'ils ne « l'imposent pas aux autres ». De toute évidence, cette affirmation vise directement les musulmans.

Un élu d'Anjou nous confiait que les musulmans ne sont pas tous des « gens à problèmes » et des « radicaux » (ce qui laisse évidemment sous-entendre que les musulmans sont aussi des gens à problèmes et radicaux). Une autre élue disait « les musulmans entre eux ils sont comme nous, à une certaine époque, où nous avions nos dames de Sainte-Anne et nos gars du Sacré-Cœur, nos filles de Marie quand on était plus jeunes, etc. [...] la paroisse était le lieu où s'organisait la vie sociale de la communauté ». Une élue d'Ahuntsic-Cartierville nous disait que les plus jeunes de la société ne semblaient pas « dérangés » par les lieux de culte et les pratiques musulmanes, c'est chez les plus âgés que cela « dérange ». « La religion [dit-elle à propos des personnes plus âgées], c'est quelque chose dont on s'est débarrassé, on comprend difficilement qu'il y en ait d'autres qui ne s'en débarrassent pas [...] nous autres, on a rompu avec ça, nous autres on a fait le ménage, comment ça se fait qu'ils ne le font pas, ils nous ramènent en arrière ». Elle ajoute : « Moi, je suis pour la liberté de religion, la liberté de conscience, mais c'est un acte éminemment privé la religion ».

Un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve quant à lui souligne qu'il y a « une génération qui a des comptes à régler avec la religion ». « C'est générationnel [...] le fait religieux ne peut pas être occulté de l'espace public [...] en ce sens-là, j'étais très opposé à la charte des valeurs » explique-t-il « et je n'ai pas de problème à ce que les individus manifestent leur foi au travail, dans l'enseignement ou ailleurs ». Une élue de Montréal-Nord déclare, quant à elle, qu'ils (les musulmans) « se lèvent le matin avec ça (la religion), ils dorment avec ça, ils font leurs prières dans la journée, etc., donc la religion est partie prenante de leur vie [...] pour les personnes qui vivent ça de façon tellement intégrale il y a une dichotomie quand ils arrivent dans la société

régulière [...] pour les gens qui sont très pratiquants, ça doit être un peu spécial comme situation de se retrouver dans des milieux où on ne peut même pas parler de ça ». Pour un élu du Plateau-Mont-Royal, ce sont « les valeurs dominantes qu'on tend à considérer comme étant neutres et les valeurs des autres qu'on perçoit davantage parce que ce n'est pas les mêmes que les nôtres ».

Une élue de Ville-Marie nous disait que « les gens sont souvent craintifs, ils sont résistants, ils ne comprennent pas bien les minorités religieuses parce qu'ils écoutent TVA et lisent le Journal de Montréal ». « On a besoin des lieux de culte », souligne un élu de l'arrondissement Saint-Laurent, « ça répond aux besoins spirituels des gens et ça donne des bénéfices pour les familles, pour les enfants, pour beaucoup de monde, il y a un certain encadrement en termes de valeurs qui y sont véhiculées et ça permet aux gens d'avoir des points de repère dans leur vie, en conséquence ça se traduit dans leurs comportements en tant que citoyen, donc il y a des avantages et des bénéfices qui viennent avec ça ». Il ajoute qu'il « faut s'assurer qu'on trouve le bon équilibre entre la vie religieuse de chaque personne et de chaque groupe et comment cela entre en interaction avec le domaine public [...] et à Saint-Laurent, les mots accommodements raisonnables et le vivre-ensemble ça été inventé ici, ce n'est pas nouveau, nous on faisait ça depuis une quarantaine d'années, sinon plus ».

4.5 Une question de droits

Pour un élu de l'arrondissement Saint-Laurent, la question des lieux de culte minoritaire est essentiellement reliée à la liberté de religion prévue dans les chartes québécoise et canadienne. Pour les citoyens, c'est un « droit » dans le sens large du terme. « [...] il y a une reconnaissance assez fondamentale sur le fait que les diverses communautés ont le droit de pratiquer leur religion [...] À Saint-Laurent, on a eu une évolution démographique sur une période de quarante ans [...] Aujourd'hui, nous

avons environ cent-soixante-six groupes ethniques différents et plus de 60 % de notre population est née à l'extérieur du Canada ».

Encadré 4.2 Les chartes et la liberté de religion

Charte des droits et libertés de la personne du Québec – Charte canadienne des droits et libertés

La charte québécoise stipule en effet que « toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association » (art. 3 de la charte québécoise des droits et libertés de la personne).

Et la charte canadienne indique quant à elle que « chacun a les libertés fondamentales suivantes : a) liberté de conscience et de religion ; b) liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de la presse et des autres moyens de communication ; c) liberté de réunion pacifique ; d) liberté d'association » (art. 2 de la charte canadienne des droits et libertés).

La liberté de religion se concrétise par la liberté d'association et de réunion pacifique que représente le culte.

Source : <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/C-12>
<https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Const/page-15.html>

Certains élus de l'opposition ont demandé, en 2016, des audiences publiques à l'échelle de la ville de Montréal sur la question de l'intégration des lieux de culte minoritaire. Mais ils se sont heurtés au refus catégorique de la part du maire de Montréal. « Ça va faire trop de chicane », disait-il, nous a-t-on rapporté. Selon une élue de Ville-Marie, il est nécessaire de « travailler en amont pour sensibiliser les mentalités sur la place des lieux de culte » surtout musulmans. C'est ce qui permettra de développer une « acceptabilité sociale pour briser les résistances et les craintes des citoyens face aux minorités religieuses », ajoute-t-elle. Le « maillage », d'après elle, « est important entre les diverses communautés des arrondissements, d'où la nécessité de travailler en amont ». Il est intéressant de remarquer, au détour des conversations avec les élus, que ce sont toujours les minorités ethnoreligieuses visibles, principalement à cause de leur habillement, qui semblent être la cible des plaintes de

la part des Montréalais, notamment les musulmans et les juifs hassidiques. Un élu de Saint-Laurent ajoute que « tout le monde a droit à un lieu de culte pour prier, cependant il faut aussi tenir compte des impacts urbanistiques ». En conséquence, certains arrondissements ont entrepris de faire un inventaire des lieux de culte minoritaire sur leur territoire respectif, cela dans le but de développer des règles quant à leur implantation en l'absence de politiques unifiées pour l'ensemble de la ville de Montréal. Ce travail, réalisé la plupart du temps par des fonctionnaires de l'arrondissement, a permis parfois de légaliser certaines situations ambiguës, par exemple, des lieux de culte qui opéraient à titre de centre communautaire, et de répondre à la nécessité de maintenir une certaine cohérence dans le développement du territoire de l'arrondissement⁵².

Il est à noter que cet inventaire peut être à la faveur des minorités ethnoreligieuses, puisque comme lieu de culte, le bâtiment auquel il se rattache est exonéré d'impôts fonciers selon la loi sur la fiscalité municipale du Québec :

Sont exempts de toute taxe foncière, municipale ou scolaire : un immeuble compris dans une unité d'évaluation inscrite au nom d'une corporation épiscopale, d'une fabrique, d'une institution religieuse ou d'une Église constituée en personne morale, et qui sert principalement soit à l'exercice du culte public, soit comme palais épiscopal, soit comme presbytère, à raison d'un seul par église, de même que ses dépendances immédiates utilisées aux mêmes fins (Loi sur la fiscalité municipale du Québec, art. 204.8, 2018, <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/F-2.1>).

⁵² Il est difficile d'avoir une idée exacte du nombre de demandes de certificats d'occupation pour les nouveaux lieux de culte minoritaire pour les raisons suivantes : plusieurs demandes concernent le renouvellement de certificat et non des certificats d'occupation pour de nouveaux lieux de culte; pour les nouveaux lieux de culte, s'il n'y a pas de problème de zonage, le dossier se règle directement avec l'administration de l'arrondissement; si le zonage ne permet pas de plein droit l'établissement d'un lieu de culte, le dossier relève alors du conseil d'arrondissement, c'est-à-dire les élus.

4.6 Une ferveur religieuse qui détonne dans un Québec séculier

Un phénomène qui a été relevé dans presque toutes les entrevues, « les communautés culturelles ont un indice de religiosité qui est plus élevé que les francophones [...]; les francophones sont à 25%, tandis que les communautés culturelles sont à 40% », mentionne un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve. Il ajoute que « la demande pour des lieux de culte est une chose qui va s'inscrire dans l'agenda public des prochaines années ». « Je pense que les manifestations publiques du religieux font plus problème maintenant à cause de l'intolérance à l'endroit d'une certaine communauté, principalement, mais non exclusivement, les musulmans [...] y'a pas de doute à mon esprit que la communauté musulmane est stigmatisée et fait l'objet d'une certaine réprobation ». Il explique aussi cela par le fait qu'il y a « une génération [de Québécois] qui a des comptes à régler avec la religion ».

L'élue de Ville-Marie souligne quant à elle que « le Québécois ne veut plus de religion, alors pour lui quelqu'un qui est religieux, c'est bizarre, c'est *weird*, tu t'en méfies, en plus c'est une religion que tu ne connais pas, tu pars de loin [...] c'est à cause d'un traumatisme historique, une plaie ouverte [la religion au Québec] ». Elle ajoute « je ne veux pas dire que les minorités religieuses c'est dérangeant, en fait oui, moi ils ne me dérangent pas, mais en fait c'est souvent dérangeant, il ne faut pas se le cacher [...] les gens résistent au changement, ça les dérange ». L'élue d'Ahuntsic-Cartierville s'exprime semblablement : « on est tellement en rupture avec ça [la religion] qu'on en n'est même plus conscients, alors on dit il y a bien trop de lieux de culte [...] on est dans un pays laïc », soutiennent les résidents qui se sont opposés à l'ouverture d'une mosquée dans leur quartier. « Il y a aussi des gens qui sont de confession évangélique, ajoute-t-elle, particulièrement dans la communauté haïtienne ». Il est intéressant de noter que sur les vingt-deux congrégations

protestantes, pour la plupart évangéliques d’Ahuntsic-Cartierville, seulement cinq sont haïtiennes.

Dans cette perspective, un élu du Plateau-Mont-Royal nous confiait « que ces lieux de culte sont une représentation de la diversité religieuse dans ce cas-là qui est très visible et qui peut, juste par sa présence, heurter les sensibilités de certains citoyens qui sont mal à l’aise avec la diversité ». En parlant de la population de son arrondissement, une élue de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension disait, « nous autres ici c’est vivre et laisser vivre, mais ne vient pas nous imposer ce que tu veux [les immigrants], ça [la religion] tu gardes ça chez vous [...] la religion c’est à la maison, c’est privé, c’est dans vos espaces à vous ». On sent donc que dans de tels cas, les élus, quelle que soit leur ouverture à la diversité religieuse, peuvent se trouver soumis à la pression de leurs commettants.

Bref, il y a un décalage significatif entre les pratiques religieuses des Québécois d’origine canadienne-française vivant à Montréal et les pratiques religieuses des nouveaux immigrants, surtout musulmans. On tend alors à totaliser leur identité par leur affiliation religieuse.

4.7 Les relations des élus avec les groupes ethnoreligieux minoritaires

Montréal-Nord bénéficie grandement d’avoir comme interlocuteur en la matière un Conseil des leaders religieux de Montréal-Nord⁵³ qui regroupe les imams, les pasteurs et les prêtres de l’arrondissement depuis 2004, et cela, à l’initiative des membres des communautés religieuses. Des rencontres régulières entre les élus et ce Conseil ont

⁵³ Le Conseil des leaders religieux de Montréal-Nord est un organisme sans but lucratif (OSBL) qui a pour objectif de réunir des leaders religieux prêts à s’impliquer ensemble dans le respect mutuel pour contribuer à maintenir une culture de paix à Montréal-Nord. Il regroupe pasteurs, prêtres et imams de l’arrondissement. <http://www.clrmn.org/home>

d'ailleurs significativement facilité le règlement d'un conflit important qui perdurait depuis quelques années avec l'ancienne administration. Quelques élus entretiennent d'ailleurs des relations privilégiées avec les responsables de lieux de culte minoritaire. Cela a permis, entre autres, d'organiser des visites des élus de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension à différents lieux de culte, principalement musulmans, par exemple à la suite de la tuerie à la grande mosquée de Québec en janvier 2017. Mais ils n'attendent pas nécessairement des événements dramatiques pour se manifester à leurs concitoyens dans les lieux de culte. Parfois, c'est à l'invitation des imams et des pasteurs qu'ils répondent, généralement pour des activités particulières et des festivals ethniques. C'est une façon pour eux de se faire connaître et de faire connaître les services de proximité qu'offre la ville de Montréal dans leurs arrondissements. Dans certains groupes ethnoreligieux défavorisés, l'indice de religiosité étant habituellement plus élevé, le lieu de culte est souvent le seul endroit où il est possible de rejoindre cette frange de la population urbaine. Il existe une réelle volonté, chez la plupart des élus, de créer des ponts avec les communautés religieuses minoritaires. Pour reprendre les mots d'une élue de Montréal-Nord : « Je pratique la politique de la main tendue sans porter de jugement ».

Dans d'autres arrondissements, la question des relations avec les communautés ethnoreligieuses et principalement les leaders des lieux de culte minoritaire est très délicate. À Ahuntsic-Cartierville, ils ont dû mettre en place un comité de médiation pour favoriser le dialogue et la compréhension mutuelle dans un cas de permis de lieu de culte pour une mosquée. Une élue nous précisait que même si c'était un cas isolé, cela a donné l'occasion de « prendre la mesure de certains préjugés qui se sont exprimés à cet égard [...] ça nous renvoie à un travail d'explications quand on aborde ces questions-là, être capable de prendre le temps et d'expliquer certains concepts comme démêler la notion de laïcité, faut prendre le temps [...] la ville agit dans un cadre règlementaire, elle ne peut pas interdire des choses contraires à la Charte parce

qu'on n'en veut pas comme ville ». Le premier réflexe de ces citoyens est du type « l'étranger est menaçant » et « pas trop de changement s'il vous plaît ». Un élu de l'arrondissement Sud-Ouest insiste aussi sur cet aspect : « on ne se cachera pas, la nature humaine étant ce qu'elle est, l'inconnu fait peur ».

D'après certains élus, les minorités ethnoreligieuses ont aussi une crainte réelle de l'administration publique. Par exemple, à Montréal-Nord il existerait un règlement municipal qui interdit de pratiquer la prière dans les lieux publics, mais les élus de l'arrondissement tentent de reconstruire les ponts qui ont été sérieusement endommagés par l'administration précédente, à cause d'une autre disposition réglementaire interdisant les lieux de culte régionaux comme nous le verrons plus loin. Même s'ils veulent (les élus de Montréal-Nord) « garder un lien avec ces gens-là, il faut garder une certaine rigueur et un certain encadrement » bien que ce soit un sujet épineux nous dit-on.

Autre exemple de relation délicate, la communauté hassidique, sur le Plateau-Mont-Royal et à Outremont, a tendance, selon l'élu de cet arrondissement, à « voter en bloc et ensuite négocier à huis clos [...] pour eux c'est du donnant-donnant : vous votez pour moi et moi je vais vous garantir xyz ». Selon ce même élu, cela a longtemps été la politique à Outremont, « oui, à court terme, ça peut être servi les objectifs de la communauté, mais, à plus long terme, je crois que cette manière de faire a nui au lien de confiance entre les élus et la population en générale et ça permis à des gens de semer le doute et la méfiance concernant la bonne foi de la communauté hassidique et la bonne foi des élus ». De plus, ajoute-t-il, il y a les habitudes culturelles rattachées à l'appartenance ethnoreligieuse, les femmes hassidiques ne serrent pas la main des hommes et ces derniers parlent rarement français.

4.8 La gestion municipale des lieux de culte minoritaire

Dans cette section, nous verrons, à la lumière des défis identifiés précédemment, quelles sont les diverses modalités de gestion des lieux de culte dans les différents arrondissements. Bien que demeurant dans un même cadre législatif, de grandes différences existent d'un arrondissement à l'autre, car les interprétations diffèrent.

4.8.1 Le recours à des dérogations aux règlements municipaux

La ville de Montréal permet, depuis 1998, l'implantation de lieux de culte sur les artères commerciales. Pour résoudre certains problèmes de localisation, surtout « pour ne pas briser la trame commerciale », l'arrondissement du Plateau-Mont-Royal a ouvert certains tronçons de l'avenue du Parc (principalement au nord de l'arrondissement) aux lieux de culte hassidique. Cela est en soi assez inusité, sachant que l'arrondissement d'Outremont, qui est contigu à celui du Plateau-Mont-Royal, a tout fait pour bloquer l'ouverture d'une synagogue hassidique sur une artère commerciale (rue Bernard).

Le même arrondissement (Plateau-Mont-Royal) a réalisé un tour de force en utilisant une règle de dérogation pour des projets particuliers, en faisant cohabiter dans un même immeuble industriel désaffecté une école hassidique et un centre de la petite enfance (CPE) hassidique avec des studios d'artistes en arts visuels du Mile-End (un quartier de Montréal connu pour sa population artistique). Sachant que la communauté hassidique de Montréal a la réputation d'être refermée sur elle, la relation que les élus de l'arrondissement ont développée avec cette communauté est tout à fait exceptionnelle, car ils ont réussi là où plusieurs élus, notamment ceux du quartier contigu d'Outremont, semblent avoir complètement échoué.

4.8.2 Les lieux de culte fréquentés massivement par des non-résidents du quartier

D'autres arrondissements sont loin d'avoir ce type de relation de proximité avec les diverses communautés ethnoreligieuses. Certains ont plusieurs lieux de culte minoritaire, dont les membres de ceux-ci ne viennent pas du quartier ni même de l'arrondissement. Un élu de Rosemont–La Petite-Patrie a parlé, dans cette perspective, de « touristes religieux » quand les lieux de culte ne sont pas destinés aux résidents. Ces lieux de culte ont souvent une vocation métropolitaine, car ils attirent des personnes faisant partie de communautés religieuses qui vivent dispersées sur l'ensemble du territoire du grand Montréal. C'est généralement le cas des plus grandes communautés évangéliques dont les membres peuvent venir d'aussi loin que Laval, la Rive-Nord ou la Rive-Sud, pour participer à une célébration qui aurait lieu dans l'arrondissement Rosemont–La Petite-Patrie. Et cela, pour des raisons très diverses : ils sont attachés aux gens de cette communauté; ils connaissent bien le pasteur ou la pasteure; ils aiment bien le style de congrégation (des plus traditionnels aux plus charismatiques); il n'y a pas d'autre lieu de culte près de chez eux; etc.

Les lieux de culte de confession protestante sont très nombreux au Québec, plus de quatre cents sur l'île de Montréal seulement, dont environ la moitié est francophone (185) et la seconde anglophone (225), et cent-quatre-vingt-deux d'entre eux sont multiethniques⁵⁴. Une élue d'Ahuntsic-Cartierville, qui évoquait le nombre grandissant de lieux de culte évangélique (environ huit justes dans son district électoral), nous a confié « qu'on en n'entend pas parler de ceux-là parce qu'ils passent sous le radar » faisant référence à leur habillement « comme vous et moi ». Elle ajoute « qu'alors les gens ne les reconnaissent pas de prime abord, et comme ce sont souvent des communautés qui sont assez tissées serrées et repliées sur elles d'une certaine façon, on entre peu en contact avec eux par ce biais-là. Alors, ils

⁵⁴ Ces chiffres sont tirés des statistiques 2014 du Répertoire québécois des églises de Direction Chrétienne inc.

passent sous le radar, ils occupent leur local, ils font leurs activités, le rassemblement de prières une ou deux fois par semaine, puis on n'en entend pratiquement pas parler, mais elles sont quand même assez nombreuses ces églises-là ».

4.8.3 Le référendum comme moyen de résistance des résidents

L'inventaire des lieux de culte n'a pas eu que de bons effets pour les minorités concernées, parfois il s'agissait de stratégies pour en limiter le développement dans certains arrondissements. Dans un cas spécifique, dans un quartier multiethnique de l'arrondissement Ahuntsic-Cartierville, les élus voulaient seulement régulariser la situation d'un centre communautaire musulman qui opérait comme lieu de culte depuis dix ans sans aucun problème. Toutefois, une partie importante de la population du quartier s'est mobilisée contre le projet et un référendum local a été demandé par les résidents. En effet, la loi sur les élections et les référendums dans les municipalités du Québec permettait alors des référendums appratifs dans les municipalités, lorsqu'il avait une modification au règlement de zonage par exemple, à la suite d'une demande des citoyens exprimés par la signature d'un registre municipal.

Encadré 4.3 Les référendums municipaux

Participation à un référendum

La Loi sur l'aménagement et l'urbanisme offre aux citoyens la possibilité de se prononcer sur certaines décisions du conseil d'arrondissement relatives à l'urbanisme, en leur permettant de faire une demande de participation à un référendum. Généralement, ce recours s'applique lorsque les objets suivants de la réglementation d'urbanisme sont modifiés :

- Les usages permis
- La densité d'occupation du sol
- Le contingentement
- Les dimensions et la volumétrie des constructions
- La superficie de plancher autorisée
- Les zones

Les étapes par lesquelles un projet de règlement qui contient une disposition susceptible d'approbation référendaire doit passer, lorsque le nombre de signatures requis est atteint, sont les

suivantes :

1. Adoption du premier projet de règlement.
2. Avis public annonçant une assemblée publique.
3. Assemblée publique (au moins sept jours après la parution de l'avis public).
4. Adoption du second projet de règlement.
5. Avis public annonçant la possibilité de faire une demande de participation à un référendum (on y précise qui peut faire la demande et les zones concernées).
6. Période de demande pour soumettre le règlement à l'approbation référendaire (les demandes doivent être reçues au bureau d'arrondissement au plus tard le 8^e jour suivant la publication de l'avis public).
7. Adoption du règlement.
8. Nombre de signatures requis atteint : avis public annonçant la tenue du registre au cours duquel les personnes habiles à voter pourront demander que le règlement fasse l'objet d'un scrutin référendaire.
9. Tenue du registre (au plus tôt cinq jours après la publication de l'avis). À la fin de la journée, le secrétaire d'arrondissement lit le certificat indiquant le nombre de demandes valides reçues.
10. Dépôt du certificat à la séance suivante du conseil.
Si le nombre de signatures requis pour la tenue d'un scrutin référendaire n'est pas atteint, le règlement est réputé approuver par les personnes habiles à voter. Si le nombre de signatures requis est atteint, le conseil doit fixer la date du scrutin référendaire, au plus tard à la séance suivante. Tant que l'avis du scrutin n'a pas été publié, le conseil peut retirer le règlement et en informer les personnes intéressées, par avis public.
11. Scrutin référendaire.

Source : <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/A-19.1>

Contrairement au référendum consultatif, les résultats d'un référendum approubatif engagent le conseil municipal, celui-ci doit abandonner son projet si la population s'y oppose majoritairement (rien n'empêche cependant un conseil municipal de demander à la population d'approuver une décision après un premier refus). Les élus d'Ahuntsic-Cartierville ont alors mis sur pied un comité de médiation interculturelle pour tenter résoudre le problème avant la tenue du référendum, mais cette démarche ne fut pas suffisante pour convaincre les opposants. Résultat : 60,5 % des 481 résidents se sont prononcés contre la transformation du centre communautaire en lieu

de culte⁵⁵. Ce dernier a donc fermé ses portes et les responsables ont dû chercher un autre endroit dans un autre quartier de l'arrondissement. L'exercice démocratique qu'est le référendum municipal a donc pour effet, dans ce cas précis, de faire primer le droit des uns aux dépens du droit des autres. Un élu du Plateau-Mont-Royal souligne que « dans une société démocratique et pluraliste, avec ou sans charte, on n'a pas le droit d'imposer un mode de vie laïc ou religieux [...] les droits qui sont enchâssés [dans la constitution canadienne] exigent qu'on respecte la liberté de religion et tout ce que cela comporte ».

Dans le cas précis d'Ahuntsic-Cartierville, l'ouverture des élus a été contrecarrée par la résistance de leurs concitoyens. « Nous avons tenté un exercice de médiation pour rapprocher les groupes en opposition, ça pas marché, c'est allé en référendum et ça été battu en référendum », nous exprimait une élue de cet arrondissement. Elle ajoutait « on a entendu des vertes et des pas mûrs dans ce cas-là, les plus bas instincts se manifestent ». Certains autres élus nous ont mentionné que les citoyens qui s'opposent à l'implantation dans leur quartier de lieux de culte minoritaire, surtout musulman, ont souvent « oublié ce que la religion a représenté dans notre passé canadien-français et comment cela a structuré l'organisation de nos villes ». « On ne peut pas avoir un passé judéo-chrétien puis garder nos affaires, puis avoir la laïcité pour interdire les autres, ça ne marche pas de même » s'exclamait l'élue d'Ahuntsic-Cartierville. Elle ajoute : « ce n'est pas parce que le gouvernement est laïc et qu'on ne fait pas de prière au début du conseil qu'il faut fermer toutes les églises ou les désacraliser ».

Pour un élu du Plateau-Mont-Royal, il faut absolument avoir une vision de la laïcité qui soit très « inclusive » : « Mais je ne suis pas d'accord avec Bouchard-Taylor sur

⁵⁵ La question du référendum était la suivante : Approuvez-vous la résolution CA16 090031 autorisant les usages de lieu de culte, d'activités communautaires ou socioculturelles et d'école d'enseignement spécialisé pour l'emplacement localisé au 406, rue Legendre Ouest ?

l'interdiction (du port des signes religieux) pour les personnes en autorité [...] je trouve ça ethnocentrique ». Une élue de Ville-Marie précise sur ce point que « la religion et la langue française sont les deux plus gros problèmes ».

4.8.4 Des stratégies « repoussoir » hors des lieux résidentiels

D'autres arrondissements de Montréal se sont dotés d'outils pour limiter l'ouverture de lieux de culte régionaux sur leur territoire, par exemple, dans Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension. Ils ont procédé en limitant les espaces de stationnement en fonction des mètres carrés qu'occupe l'intérieur du lieu de culte, soit une unité de stationnement par 7,5 m² de superficie. Le sommaire décisionnel de ce nouveau règlement, datant de décembre 2015, indique :

Depuis le début de l'année, la Direction de l'aménagement urbain et des services aux entreprises a entamé une réflexion sur l'implantation des lieux de culte sur son territoire. En effet, le visage des communautés religieuses a beaucoup changé dans les dernières décennies. Les nombreuses demandes pour l'implantation de nouveaux lieux de culte témoignent de la diversité culturelle et du dynamisme des communautés religieuses. Mais, alors que certaines communautés religieuses desservent une population environnante, d'autres rayonnent à une échelle territoriale plus large qu'auparavant. L'implantation de ces établissements culturels dans l'environnement urbain génère indéniablement des impacts sur le milieu, notamment en ce qui a trait à la circulation et au stationnement. De plus, la présence de lieux de culte dans certains secteurs à vocation économique n'est pas toujours appropriée. L'objectif du présent projet de règlement est donc de revoir les secteurs dans l'arrondissement où l'implantation d'établissements culturels est autorisée et de modifier les ratios de stationnement qui leur sont appliqués afin qu'ils soient plus conformes à la réalité d'aujourd'hui (Arrondissement de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, sommaire décisionnel, dossier no. 1156996007).

Pour sa part, Anjou a voté l'interdiction de nouveaux lieux de culte en zone résidentielle. Selon l'élue de cet arrondissement : « Non, en général, c'est certain que les gens ne l'accepteraient pas quand c'est en zone résidentielle ». Si une église catholique romaine ferme ses portes pour plus de six mois, elle se verra récuser son

droit acquis parce qu'elle se trouve en zone résidentielle. Le même élu nous confiait lors de l'entrevue qu'il ne pouvait pas « interdire à cent pour cent les lieux de culte », mais qu'il pouvait sérieusement limiter par la réglementation l'endroit où ils vont s'installer, soit dans les zones industrielles afin de circonscrire les problèmes de « nuisances » (bruit, stationnement, achalandage, etc.). Mais la zone industrielle d'Anjou est complètement coupée des quartiers résidentiels par les autoroutes Métropolitain (autoroute 40) dans l'axe est-ouest et Louis-H.-La-Fontaine (autoroute 25) dans l'axe nord-sud. Pour une élue d'Ahuntsic-Cartierville, cette attitude par rapport aux lieux de culte minoritaire est inacceptable : « nos églises catholiques étaient établies au cœur des quartiers résidentiels, on ne les *stationnaient* pas dans des zones industrielles nos églises, elles étaient aux coins de rues des quartiers habités [...], mais les gens ont tellement rompu avec la religion catholique d'une certaine façon qu'ils ne sont même plus conscients comment cela a structuré l'organisation spatiale de nos quartiers ». Une élue de Ville-Marie ajoute du moment que « tu déménageais dans un quartier, tu allais à l'église du coin, donc c'est un peu comme cela que les quartiers se sont fondés autour des églises et les gens s'y rendaient à pied, tu avais vraiment un sentiment d'attachement à ta paroisse ».

4.8.5 Lieu de culte, lieu communautaire

Pour un élu du Plateau-Mont-Royal, « la distinction entre un lieu de culte et un centre communautaire est parfois difficile à faire ». Par exemple, les promoteurs des projets de centres communautaires hassidiques avaient des arguments plausibles quant à l'utilisation de leurs locaux, même s'il y avait des activités religieuses le samedi. Cet élu posait la question suivante : « quelle est la proportion des activités religieuses qui doit y avoir pour que ce soit considéré comme un lieu de culte ? ». C'est difficile à déterminer « et qui sommes-nous pour déterminer qu'est-ce qui est quoi [...] on va envoyer un inspecteur ? ». Cependant, il fallait limiter l'implantation des centres communautaires aux mêmes endroits que les lieux de culte, « car on voyait apparaître

beaucoup de centres communautaires hassidiques qui avaient plus des allures de synagogues dans les faits ». Cela pour deux raisons essentielles. Premièrement, pour éviter que des lieux de culte « déguisés » ne s'implantent dans les secteurs où les lieux de culte n'étaient pas permis. Et deuxièmement, pour éviter que les adversaires de la communauté hassidique y voient une possibilité de les stigmatiser davantage en prétendant qu'il s'agit de synagogues illégales.

Encadré 4.4 Certificat d'occupation pour les lieux de culte

Certificat d'occupation pour les lieux de culte

Un certificat d'occupation est requis pour occuper un local ou un bâtiment autre que résidentiel sur le territoire de l'arrondissement. Le certificat d'occupation ne pourra être émis que si l'usage qu'on veut faire d'un local ou d'un bâtiment est autorisé à la réglementation de zonage et de construction dans

le secteur où il est situé. Pour éviter les mauvaises surprises, il est préférable de s'informer au Bureau des permis et de l'inspection de l'arrondissement avant de s'engager dans la location d'un local.

Demande de certificat

Une demande doit être soumise au Bureau des permis et de l'inspection de l'arrondissement par l'exploitant prévu de l'établissement concerné ou son mandataire avant d'obtenir le certificat d'occupation. Lors du dépôt de la demande, les informations et les documents suivants sont requis :

- Le lieu ainsi que la superficie du local ou du bâtiment visé;
- L'usage souhaité de l'établissement;
- Les coordonnées de la personne morale (compagnie) exploitante;
- Une procuration du propriétaire de l'immeuble autorisant le dépôt d'une demande de certificat;
- Le cas échéant, tout document explicatif venant appuyer l'usage souhaité des lieux.

Validité d'un certificat d'occupation

Le certificat d'occupation est périmé dans les situations suivantes :

- L'occupation de l'établissement n'est pas commencée dans les six mois suivant la date de délivrance du certificat;
- L'exploitation de l'établissement a cessé;
- L'établissement est exploité par un autre exploitant que celui indiqué au certificat d'occupation;
- L'usage qu'il atteste est changé;

- L'établissement, le local ou le bâtiment pour lequel le certificat a été délivré est transformé.

Un certificat délivré à la suite de fausses représentations ou déclarations est censé n'avoir jamais été délivré et peut être déclaré nul. Un certificat d'occupation est requis pour occuper un local ou un bâtiment autre que résidentiel sur le territoire de l'arrondissement. Le certificat d'occupation ne pourra être émis que si l'usage qu'on veut faire d'un local ou d'un bâtiment est autorisé à la réglementation de zonage et de construction dans le secteur où il est situé.

Source :

http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/PAGE/ARROND_VSP_FR/MEDIA/DOCUMENTS/FICHE%20INFO%20PERMIS-OCCUPATION%20NON%20RES-FINAL.PDF

4.8.6 Les impacts urbanistiques

L'ajout de nouveaux lieux de culte ne peut pas se faire dans l'invisibilité. Si la population s'est habituée aux nombreuses églises de Montréal, on semble remarquer davantage les lieux de culte d'autres religions. On invoque alors diverses problématiques. Notamment, les impacts urbanistiques des lieux de culte minoritaire apparaissent comme un écueil pour plusieurs élus. Cela est vrai autant sur le plan de la trame architecturale que de l'intégration des lieux de culte minoritaire pour les communautés de proximité. Un élu de l'arrondissement Saint-Laurent, par exemple, encourage fortement les regroupements ethnoreligieux minoritaires de même confession à faire usage de bâtiments communs. Favoriser ainsi le partage d'édifice consacré au culte a pour objectif d'utiliser au maximum le bâti existant sur le territoire sans briser la trame commerciale ou résidentielle. « Ce phénomène de coexistence sous le même toit, dans le contexte de la même confessionnalité était une évolution qu'on avait vue, qui permettait la reconnaissance des changements démographiques, les diverses nationalités, les langues, mais la coexistence toujours avec le partage des institutions dans le sens que c'est moins cher pour les gens de la même confessionnalité, même avec des langues différentes, puissent partager le même édifice ». Ce dernier mentionne qu'il a réussi à installer une pagode bouddhiste dans l'annexe d'une église. Pourtant, on ne peut pas voir là des groupes de mêmes confessions. On semble plutôt vouloir restreindre l'étendue des lieux de culte sur le

territoire. Cet arrondissement a aussi la plus vieille mosquée avec un minaret au Canada, datant des années soixante (1965). Celle-ci abrite plusieurs organismes musulmans, dont le centre islamique du Québec. « Vous avez des gens du Pakistan, vous avez des gens du Liban, des gens du Maghreb, etc., qui partagent cette mosquée. C'est très diversifié, mais sous le même toit, la même religion » ajoute un élu de Saint-Laurent.

Encadré 4.5 Centre islamique du Québec

Centre islamique du Québec

Établi en 1965, en vertu de la loi 194 de l'Assemblée nationale du Québec, le Centre islamique du Québec (CiQ) est la première organisation musulmane du Québec. Localisé dans l'arrondissement Saint-Laurent à Montréal, le Centre dessert une population de 75 000 musulmans. La mission du Centre islamique est de répondre aux besoins spirituels, sociaux et éducatifs des musulmans du

Québec. Il est aussi engagé à promouvoir une meilleure compréhension de l'islam auprès des Québécois. Le Centre offre à la communauté musulmane les services suivants : prières et pratique de l'islam; éducation islamique; activités pour les jeunes; services et activités sociales; soutien social et aide aux nécessiteux; mariages; administration du cimetière islamique du Québec; publication de lettres d'information; défendre et protéger les droits des musulmans au Québec; bibliothèque et librairie; coordination des activités religieuses avec les Services correctionnels du Canada.

Source : site Internet du CiQ, janvier 2018

4.8.7 Une cohabitation parfois difficile

Outre la question de la trame architecturale, il y a aussi celle de l'intégration des groupes ethnoreligieux dans les communautés locales, autrement dit, la problématique de la provenance résidentielle de ceux qui fréquentent le lieu de culte. En effet, plusieurs élus nous ont fait part de leur souci quant à l'utilisation des lieux de culte minoritaire par des personnes qui ne sont pas de l'arrondissement. C'est-à-dire qu'ils insistent beaucoup sur la dimension de service de proximité, les lieux de culte doivent d'abord et avant tout servir les résidents. « Nous sommes d'avis que ce genre d'activités religieuses est principalement pour desservir le besoin des gens qui

sont dans la communauté », soutient un élu de Saint-Laurent. C'est en quelque sorte la mentalité « paroissiale » qui prévaut dans l'esprit de plusieurs élus.

Dans Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, où il y a plus d'une centaine de lieux de culte différents, une élue a souligné l'importance de suivre les processus administratifs quand le zonage interdit un lieu de culte de plein droit. Dans cette perspective, d'autres insistent sur la nécessité d'y « aller au cas par cas et voir comment cela s'inscrit dans la trame urbaine [...] afin d'éviter, comme dans d'autres arrondissements, d'avoir des règlements mur à mur » nous disait une élue de Ville-Marie.

Encadré 4.6 Modification de zonage

Modification de zonage

Le règlement de zonage est un outil de planification visant à diviser le territoire en zones afin d'y fixer des normes concernant notamment les usages, l'implantation et l'apparence des constructions.

Il est possible de demander une modification au règlement de zonage afin de répondre à de nouveaux besoins ou tendances en matière d'occupation ou de construction. La demande sera évaluée en fonction des caractéristiques de l'environnement immédiat et des orientations prévues au Plan d'urbanisme de la Ville de Montréal.

À noter, le processus de modification du règlement de zonage est encadré par la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme et implique des délais importants, incluant la tenue d'une séance de consultation publique. De plus, selon le cas, la procédure de modification peut être soumise à l'approbation référendaire par la population.

Source :

http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=8717,97021825&_dad=portal&_schema=PORTAL

Pour certains, il faut prôner la mixité d'usage sur les artères commerciales, en citant le cas d'Outremont, qui aurait pu avoir, par exemple, un lieu de culte au deuxième

étage des commerces pour ne pas briser la trame commerciale de l'avenue Bernard. Ce cas demande une explication.

Pour certaines confessions religieuses, comme les juifs hassidiques, s'ajoute aux questions de localisation l'impératif de la proximité résidentielle puisque le jour du sabbat il n'est pas permis d'utiliser un véhicule pour des raisons religieuses, la synagogue doit donc être le plus près possible de leur résidence surtout pour les personnes à mobilité réduite. Un local sur l'avenue Bernard répondait bien à cette condition, une rue à la fois résidentielle et commerciale. Cependant, la majorité du conseil municipal de l'arrondissement d'Outremont ne l'entendait pas ainsi. Pour eux, la continuité de la trame commerciale de cette rue devait primer sur la synagogue qui affecterait cette trame. Cela a déclenché une controverse dans la population et les détracteurs de la communauté hassidique, comme Pierre Lacerte⁵⁶ et la conseillère d'arrondissement Céline Forget⁵⁷, ont mené une campagne qui conduisit à la tenue d'un référendum local le 20 novembre 2016. L'option du « oui », pour préserver l'intégralité de la trame commerciale de la rue Bernard, sans lieu de culte, l'emporta à 57 % des voix, avec un taux de participation de 60,2 % (2763 votes).

« La population a le droit de voter », soutient un élu du Plateau-Mont-Royal. Mais, ajoute-t-il, « on a eu un peu d'expérience avec ce conflit qui surgit de temps à autre entre les gens de la communauté hassidique et surtout des Québécois plus ultranationalistes ». C'est, selon lui, « un cocktail explosif d'avoir d'un côté une communauté d'accueil résolument laïque, féministe et nationaliste, et de l'autre côté une minorité patriarcale où les porte-parole sont presque seulement des hommes bilingues, yiddish et anglais [...] ça présente une menace pour les valeurs des francophones ». « Donc, ajoute-t-il, une ville cosmopolite c'est pour tout le monde et

⁵⁶ <http://pierrelacerte.ca>

⁵⁷ <http://celineforget.com>

des gens qui arrivent ici avec d'autres mœurs et d'autres cultures, c'est des choses qui se négocient [...] on ne peut pas juste utiliser des règlements d'urbanismes [...] on est censé être neutre et respecter les droits des gens qui sont religieux de pratiquer leur religion, c'est une obligation ». À la suite du référendum d'Outremont, la communauté hassidique a décidé de prendre des mesures juridiques en engageant un avocat pour contester la décision de l'arrondissement devant la cour. La cause est toujours en attente au moment d'écrire ces lignes.

Encadré 4.7 Qui sont les hassidiques de Montréal ?

Qui sont les juifs hassidiques de Montréal ?

L'hassidisme est un mouvement religieux de renouveau au sein du judaïsme au 18^e siècle. Il est généralement convenu de considérer le rabbi Israël ben Eliezer (1698-1760) comme le fondateur du

mouvement. Théologiquement, les hassidiques se distinguent par leur communion joyeuse avec Yahvé par la danse et le chant. On considère l'hassidisme comme l'un des plus importants courants du judaïsme orthodoxe. Il existe plusieurs branches hassidiques, la plus éminente étant le mouvement loubavitch. Tout en respectant scrupuleusement les doctrines ultra-orthodoxes, ils ne rejettent pas la modernité. Les loubavitchs montréalais sont des descendants des centres hassidiques russes qui ont immigré en Amérique du Nord après la Deuxième Guerre mondiale. Montréal représente un important pôle théologique pour les hassidiques.

Source : Julien Bauer (2010)

4.9 La transformation du patrimoine religieux catholique vers de nouvelles confessions

Dans quelques arrondissements, les élus nous ont mentionné que des églises catholiques romaines, faute de pouvoir soutenir les infrastructures, avaient été vendues à des groupes religieux minoritaires de confession chrétienne, évangélique ou orthodoxe. « On avait l'église Sainte-Madeleine-Sophie sur le boulevard Gouin qui est devenue l'église orthodoxe Saint-Marion, et l'église Saint-Benoit qui est devenue une église évangélique », nous disait une élue d'Ahuntsic-Cartierville.

Dans la ville aux « cent clochers » ou la « Rome de l'Amérique », 28 % des églises catholiques et 30 % des églises d'autres confessions ont été démolies depuis le début du 20^e siècle (Bernier, 2011). De même, le diocèse de Montréal a vendu 37% de ses biens immobiliers à d'autres traditions religieuses, alors que cette proportion s'élève à 45 % chez les autres confessions (Bernier, 2011). Toutefois, 11 % des édifices cultuels protestants ont été convertis en usage résidentiel, tandis que seulement 3 % des églises catholiques ont été transformées en immeuble à logement (Bernier, 2011). Le Conseil du patrimoine religieux du Québec (CPRQ) recensait 471 lieux de culte construits avant 1975 sur l'île de Montréal (425 églises et 46 chapelles). De ce nombre, 205 ont été convertis et 70 ont été démolis selon la Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain de l'Université du Québec à Montréal (CRCPU, 2011).

La vente d'un lieu de culte à d'autres confessions religieuses est généralement bienvenue pour les élus puisque cette mutation immobilière n'implique pas la détaxation d'un autre édifice et parce que ceux-ci sont déjà intégrés à la trame urbaine, évitant ainsi presque toute possibilité de conflit avec les résidents et commerces qui sont établis à proximité. La loi québécoise sur la fiscalité municipale exonère de taxes municipales et scolaires les lieux de culte, ce qui représente souvent un manque à gagner pour les municipalités. « Le gouvernement devrait faire une réflexion parce qu'à force de donner des exemptions de taxes à tous ceux qui ouvrent un lieu de culte, avec leur multiplication, on se prive de revenus [...] dans un État laïque ça ne devrait pas exister » nous confiait une élue d'Ahuntsic-Cartierville.

En conclusion, nous pourrions noter que certains élus semblent avoir une plus grande sensibilité aux groupes ethnoreligieux minoritaires quand il s'agit de la gestion des lieux de culte. À l'inverse, d'autres ne paraissent pas entretenir de relation particulière avec les communautés ethnoreligieuses présentes dans leurs arrondissements. Et quand ils s'y intéressent, c'est pour en limiter la multiplication

par toute sorte de procédés comme les inventaires des lieux de culte sur le territoire, les modifications de zonage, etc. Les résidents des quartiers concernés affichent souvent une résistance farouche à l'égard des groupes ethnoreligieux qui fréquentent des lieux de culte, surtout s'ils ne résident pas dans le secteur. Ici encore, nous avons vu différentes stratégies, dont les référendums, pour tenter de restreindre l'implantation de lieux de culte minoritaire.

CHAPITRE V

LES LIEUX DE CULTE MINORITAIRE : DIVERSITÉ RELIGIEUSE ET SÉCULARISATION

Dans ce chapitre, nous allons analyser les résultats de nos entrevues sous la loupe du deuxième objectif de cette thèse, soit vérifier si la problématique des nouveaux lieux de culte minoritaire peut être un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse et des exigences souvent non explicitées de l'intégration de celle-ci dans les collectivités montréalaises. Les thèmes abordés ici reflètent intentionnellement la théorie sur les pratiques de gestion locale de la diversité religieuse afin de dégager les conditions de la cohabitation des collectivités religieuses avec la majorité plus séculière.

5.1 Diversité ethnoreligieuse et ses défis

Les « Nations unies », c'est ainsi qu'une élue de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension décrit son arrondissement. Un peu moins que la moitié des résidents sont immigrants (44 %). Ce qu'il y a de remarquable est la diversité des communautés, environ cent-quinze groupes ethniques différents, quatre-vingt-deux lieux de culte sur une population de 141 050 personnes, soit un lieu de culte par 1720 individus, la moyenne dans les arrondissements étudiés est d'un pour 2445. Plus du tiers de cette

population (36 %) appartient à une minorité ethnoreligieuse⁵⁸. Dans les arrondissements étudiés, l'immigration est majoritairement issue de pays qui ont peu, ou moins, été influencés par la sécularisation. Si on fait une généralisation (bien entendu, il y a des exceptions), il s'agirait donc de collectivités plus « religieuses » au sens large du terme. Cela est vrai pour une part non négligeable des immigrants montréalais. Bien qu'ils viennent s'intégrer dans un État laïc et un territoire où la majorité de la population est catholique romaine non-pratiquante, il n'en reste pas moins que certains groupes au sein de cette population immigrante sont plus religieux.

Selon un élu de l'arrondissement Mercier-Hochelaga-Maisonneuve (déjà cité) « la vraie question c'est que les communautés culturelles ont un indice de religiosité qui est plus élevé que les francophones [...] les communautés culturelles ayant un [tel] indice de religiosité, la demande pour les lieux de culte me semble être une chose qui va être inscrite dans l'agenda public des prochaines années [...] je pense que les manifestations publiques du religieux sont plus problématiques maintenant en forme d'intolérance à l'endroit d'une certaine communauté, que sont principalement, mais non exclusivement les musulmans ». L'élue de Villeray-St-Michel-Parc-Extension souligne quant à elle que les « cent-quinze communautés différentes viennent aussi avec leur bagage culturel, d'où le fait d'avoir plusieurs lieux de culte [...] pour vous ils sont minoritaires, moi je calcule mes églises catholiques minoritaires maintenant, mais des gens qui pratiquent leur culture, juste ici à vol d'oiseau, on a une centaine de lieux de culte différents ».

La diversité ethnoreligieuse et le nombre de lieux de culte minoritaire sont entre autres le reflet de la mondialisation de l'immigration et des religions⁵⁹. Le sociologue

⁵⁸ La moyenne de l'ensemble des arrondissements étudiés est de 27 %, mais certains arrondissements, comme celui de Saint-Laurent, ont jusqu'à 50 % de la population comme minorité ethnoreligieuse.

⁵⁹ Parler de mondialisation des religions implique que les grandes religions du globe sont présentes dans les grandes villes du monde. Toutefois, il est nécessaire de considérer le phénomène aussi dans

Shmuel Noah Eisenstadt souligne que l'un « des changements les plus importants de la scène mondiale contemporaine a été le développement d'associations, communautés et réseaux transnationaux, principalement, mais non exclusivement, religieux et/ou ethniques, parmi lesquels les communautés et les réseaux diasporiques sont les plus importants » (ma traduction)⁶⁰. Si nous prenons pour exemple le christianisme évangélique en Chine, mouvement dont les racines sont profondément occidentales, le PEW Research Center calcule qu'en 2050, 67 % de la population chinoise sera chrétienne. Certains sociologues chinois comme Fenggang Yang (2012) prévoient que la Chine sera sous peu le pays où il y aura la plus grande population chrétienne du monde⁶¹. Cela éclaire bien le phénomène de mondialisation des religions. Sachant que 4,6 % de l'immigration à Montréal en 2011 est originaire de Chine (24 910 personnes), qu'il s'agit d'une augmentation 59,1 % par rapport à 2001

son particularisme. Nous avons trop souvent oublié qu'être chrétien ou musulman au Canada, par exemple, n'est pas tout à fait la même expérience qu'être chrétien ou musulman en Asie du Sud-est ou en Amérique latine. Même à l'échelle microgéographique être musulman à Montréal et être musulman à Saguenay ou à Québec est en partie une expérience différente. Cela signifie que l'identification des individus à une religion est partiellement renégociée en fonction du contexte socioculturel, historique, politique, économique, démographique et même linguistique. Ce serait une erreur de considérer la mondialisation des religions comme une uniformisation du vécu religieux à l'échelle du globe. Cela ne signifie pas, cependant, qu'il n'y a pas de solidarité planétaire entre musulmans ou entre chrétiens ou encore entre juifs. Des réseaux de solidarité globale existent justement parce que des coreligionnaires vivent de tels écarts au niveau des conditions humaines de développement. La deuxième chose qu'on doit prendre en considération est que le concept de « religion » serait quelque chose d'universel. Or, il s'agit d'une idée complètement occidentale et moderne. Par exemple, en arabe *din* a un sens tellement large qu'il ne signifie pas seulement religion, mais surtout la nature de l'islam comme système à la fois religieux, politique, juridique, social et économique. Autre exemple, en japonais *shūkyō* désigne à l'origine « l'enseignement de la quintessence du bouddhisme afin d'atteindre l'éveil ». Ce n'est qu'à la fin du 19^e siècle (au début de l'ère Meiji) que *shūkyō* est devenu la traduction officielle du mot religion. Plusieurs observateurs, selon Peter Beyer (2006), contestent l'universalité du concept de religion voyant en ce dernier, au mieux, une « fiction analytique », au pire, un instrument de l'impérialisme occidental (Beyer, 2006).

⁶⁰ *One of the most important changes in the contemporary global scene has been the development of transnational, mostly, but not exclusively, religious and/or ethnic virtual associations, communities and networks, among which diasporic communities and network are most important* (Eisenstadt, 2008, p. 23).

⁶¹ En 2010, PEW Research Center calcule qu'il y avait environ 58 millions de Chinois protestants et 9 millions de catholiques, soit 5,2 % de la population en comparaison 6,8 % de la population est membre du parti communiste chinois.

(Montréal en statistiques, 2016), il devient de plus en plus probable qu'il y aura, d'ici 2020, beaucoup plus d'églises évangéliques chinoises à Montréal que de temples bouddhistes⁶². Cette illustration démontre que les lieux de culte minoritaire de type ethnique deviendront vite la norme dans l'espace montréalais, au fur et à mesure de son évolution démographique, et que nous devons distinguer l'affiliation religieuse des origines culturelles traditionnelles. Toutefois, il serait tout à fait faux de croire que la diversité religieuse n'est qu'un phénomène ethnique à Montréal. Plusieurs Québécois de souche canadienne-française participent au fait évangélique, et ce, dans tout le Québec (55,5 % des églises protestantes du Québec sont francophones)⁶³.

5.1.1 Intégration et communautés ethnoreligieuses

Une élue nous disait que « les communautés [immigrantes] vivent ce que l'on vivait il y a cinquante ans, sont aussi religieuses que nos parents et nos grands-parents l'étaient [...] parce ce que [la religion] les ramène à leurs racines profondes, faut penser quand tu viens d'un autre pays c'est facile de dire [aux immigrants] faut que tu t'intègres, faut que tu parles français, faut que tu me comprennes, mais il y a tout un processus d'intégration et d'adaptation et le seul point de repère qu'ils ont c'est celui de la religion qui les ramène d'où ils viennent et qui ils sont ». Une autre élue affirmait « un lieu de culte c'est un des éléments qui va faciliter, qui va permettre l'intégration des Montréalais issus de l'immigration [...] c'est pour cela qu'il faut les considérer, on ne peut pas juste les tourner du revers de la main ». Cependant, un élu d'Anjou tenait des propos contraires, « c'est un peu insultant, tu viens d'arriver depuis cinq ans puis tu trouves que ce n'est pas bien [dans l'arrondissement], c'est là que je trouve qu'ils ont à s'intégrer un peu mieux que ça [...] ce n'est pas une

⁶² Il y avait, en 2014, huit églises évangéliques chinoises et dix temples bouddhistes à Montréal (DCI, 2014).

⁶³ Il y avait 1053 églises protestantes en 2014 sur le territoire du Québec, dont 584 françaises, 469 anglaises, 121 multiethniques francophones et 108 multiethniques anglophones (DCI, 2014).

question de racisme, c'est plus une question que ces gens-là doivent embrasser notre culture ».

Plusieurs chercheurs dans le domaine de l'immigration se sont penchés sur l'expérience religieuse des migrants et en quoi celle-ci est partie prenante des différentes étapes du processus d'immigration (Hagan et Ebaugh, 2003; Levitt, 2006; Prencipe, 2012; McAndrew et Bakhshaei, 2012; Mossière, 2012; Meintel, 2017). Selon Lorenzo Prencipe, les chercheurs ont trop souvent minimisé, voire négligé, le rôle de la religion dans les processus migratoires et spécialement dans le processus d'intégration (Prencipe, 2012). Jacqueline Hagan et Helen Rose Ebaugh soulignent de même que le rôle de la religion dans les différents stades de la migration est souvent oublié par les sociologues (Hagan et Ebaugh, 2003).

Peggy Levitt constate, quant à elle, qu'un nombre grandissant de nouveaux immigrants appartiennent à de solides réseaux sociaux transnationaux qui lient ceux qui migrent avec ceux qui restent au pays (Levitt, 2006). Cela signifie donc qu'au-delà des frontières nationales la religion de la patrie d'origine continue d'organiser certains aspects de la vie des migrants. Ces constats mettent à mal l'idée que l'intégration des immigrants dans la société hôte dépend du degré de rupture avec la société de provenance. Deirdre Meintel souligne que :

Pourtant, la religion peut jouer un rôle crucial dans l'inclusion sociale de certaines populations. Les communautés religieuses effectuent notamment un travail de soutien peu reconnu, mais non négligeable dans l'aide à l'installation des migrants. Les fonctions sociales remplies par les groupes religieux sont multiples. Ils agissent comme une « communauté de substitution » qui remplace en quelque sorte les liens brisés par la migration, l'exil. La vie communautaire facilite l'ancrage des membres dans la société plus large. Les communautés représentent des lieux d'entraide et de soutien mutuel où sont échangées des informations utiles à leur insertion dans la société, notamment sur les services publics. Souvent les réseaux dans lesquels les nouveaux arrivants sont insérés dépassent les frontières du groupe

religieux; ils peuvent inclure des personnes du même pays d'origine ou du voisinage des autres membres (Meintel, 2017, p. 169).

Prencipe insiste aussi sur le rôle intégrateur de la religion des immigrants dans la société d'accueil. Rappelons que l'avis du CIM le notait aussi (CIM, 2009). En parlant du contexte nord-américain, Prencipe écrit : « La religion a non seulement apporté aux migrants un environnement adéquat pour préserver leur identité individuelle, mais elle a également fourni les outils culturels et symboliques pour forger une identité ethnique et a accompagné la communauté immigrée au sein de la société d'accueil » (Prencipe, 2012, p. 108). Cependant, la population québécoise est plus méfiante à l'égard des religions parce qu'elle est plus sécularisée.

Serait-il possible que la religion soit un des vecteurs d'intégration au Québec comme ailleurs en Occident ? Probablement, car les communautés ethnoreligieuses minoritaires possèdent des atouts que la société d'accueil ne peut pas procurer. C'est ce que suggère Charles Hirschman à la suite d'Alejandro Portes dans un article sur le rôle de la religion dans le processus d'immigration (Hirschman, 2004). L'auteur parle des trois « R », c'est-à-dire de refuge, de respectabilité et de ressources. D'abord, la religion apporte un espace de « refuge » pour compenser psychologiquement la séparation de la famille, de la langue et de la communauté d'origine, ce qui correspond à une recherche de sens et de stabilité dans le pays d'adoption. Ensuite, elle apporte un espace de « respectabilité » pour compenser au manque de reconnaissance de la part de la société hôte, manque de reconnaissance des diplômes, des compétences et des expériences acquises à l'étranger. Finalement, la religion apporte aussi un espace de « ressources » pour faciliter l'intégration sociale, culturelle et matérielle des immigrants dans leur nouvel environnement (Hirschman, 2004). Bref, les lieux de culte minoritaire, territoires religieux par excellence, ont un important rôle à jouer dans la transition migratoire de certains groupes d'immigrants.

5.1.2 Des communautés protégées

Une élue de Montréal-Nord disait « qu'à certains niveaux ils [les minorités ethnoreligieuses] ont tendance à être beaucoup entre eux, on parle un peu de repli sur eux-mêmes parce qu'ils n'ont pas nécessairement de contact avec les autres organisations [...] à certains moments, ils deviennent presque autosuffisants, c'est-à-dire qu'ils vont à la mosquée pour prier, ils vont à la garderie de la mosquée, ils ont les cours pour les enfants [à la mosquée], ils ont besoin d'un travail ils s'aident entre eux à se trouver une job, ils ne mangent pas bien quelqu'un va les aider ou bien l'organisation va mettre des choses en place justement pour aider les gens [...] Donc ils deviennent un peu autosuffisants, dans leur bulle [...] comme ils sont peu connectés avec les autres, ils s'informeront peu des services offerts dans l'arrondissement parce que de toute façon ils n'en ont pas besoin, ils ont la mosquée ». Une élue d'Ahuntsic-Cartierville nous affirmait qu'ils « passent sous le radar [les communautés évangéliques], ils occupent leur local, ils font leurs activités, le rassemblement de prières une ou deux fois par semaine, puis on n'en entend pratiquement pas parler, mais elles sont quand même assez nombreuses ces églises-là [...] entre eux ils s'entraident beaucoup, ils n'ouvrent pas un comptoir alimentaire et tous les gens du quartier y vont, mais entre eux ils ont des mécanismes d'entraide, de soutien et certains d'entre eux ont des services un peu plus larges, une école de formation théologique, une garderie, ainsi de suite ».

Le constat que dressent plusieurs élus municipaux sur les communautés ethnoreligieuses minoritaires de Montréal est qu'elles sont « tissées serrées et repliées sur elles-mêmes ». Selon eux, elles sont donc peu ouvertes sur l'extérieur et aux ressources communautaires de l'arrondissement. Cependant, cela n'est pas nécessairement synonyme de non-intégration. Les lieux de culte minoritaire, qu'ils soient musulmans, protestants, bouddhistes, hindouistes, etc., représentent un espace religieux pour les nouveaux immigrants dans lequel ils peuvent se recueillir et se

réinventer une nouvelle identité face aux chocs culturels qu'imposent les ajustements au pays d'accueil (Levitt, 2006). Dans ce sens, il s'agit bien d'un lieu protégé dans lequel les nouveaux immigrants expriment une part importante de ce qu'ils sont et ce qu'ils vivent individuellement et collectivement. Il va de soi que la religion comble des besoins spirituels et qu'elle est une source de réconfort et de résilience dans un contexte sociétal qui peut sembler parfois peu familier, voire inhospitalier (Levitt, 2006). Géraldine Mossière écrit à ce propos :

La vision du monde transmise par les groupes religieux constitue un langage symbolique qui permet de donner sens aux difficultés de la migration, de l'exil et de l'établissement au Québec, et aux éventuelles expériences de discrimination et de racisme. Ainsi, les migrants peuvent réinterpréter leur trajectoire migratoire dans un cadre éthique valorisant. La plupart des répondants musulmans et pentecôtistes considèrent en effet leur religion comme une source de fierté et de distinction positive (Mossière, 2012, p. 3).

Les communautés ethnoreligieuses minoritaires deviennent fréquemment la famille étendue en l'absence des proches restés dans le pays d'origine (Hagan et Ebaugh, 2003). La fréquentation des lieux de culte minoritaire permet aussi à ses nouveaux membres d'intégrer des réseaux sociaux dans lesquels ils peuvent trouver de l'emploi, un appartement, de l'information concernant les écoles et les services sociocommunautaires. Malgré des apparences parfois fermées, comme le mentionnent les élus municipaux que nous avons interviewés, les lieux de culte minoritaire sont souvent des espaces de continuité qui donnent sens aux multiples et complexes discontinuités de la réalité québécoise. Ceci ne signifie pas que toutes les communautés ethnoreligieuses facilitent l'intégration des nouveaux immigrants, certaines préfèrent en effet rester à distance de la collectivité montréalaise. C'est le principal reproche que font les détracteurs des communautés hassidiques selon un élu de l'arrondissement Plateau-Mont-Royal. Anctil suggère d'ailleurs que :

Plusieurs francophones défendent d'autre part une approche laïque et déplorent de voir certaines traditions religieuses nouvelles prendre une place qu'ils jugent démesurée dans l'espace public montréalais. L'élargissement de certains centres communautaires, la multiplication des lieux de prière et le caractère hautement visible des adeptes de ce mouvement à Outremont et dans le quartier du Mile-End ont attiré sur les hassidismes une attention démesurée de la part des médias francophones de masse depuis quelques années. Certains épisodes mettant en scène des pieux ont ainsi été montés en épingle, comme l'affaire des vitres givrées au YMCA de l'avenue du Parc ou les demandes entourant les heures de piscine séparées pour les hommes et les femmes. L'installation d'un érouv à l'intérieur des limites d'Outremont, un fil à peine visible situé à quelques mètres de hauteur, a mené à une poursuite juridique qui a été remportée en 2001 par les plaignants hassidiques contre la municipalité. Les propos méprisants et injustes tenus à l'encontre des pieux par certaines personnes à l'occasion de ces événements ont refait surface en 2007 et en 2008 lors des audiences de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, mieux connue sous le nom de Commission Bouchard-Taylor. Plusieurs accusations gratuites ont alors été entendues concernant le coût de la nourriture cachère pour l'ensemble des consommateurs québécois, et l'influence démesurée des minorités religieuses visibles, en particulier la prolifération de synagogues dites illégales à Outremont. Loin de limiter le temps de parole des intervenants hostiles aux hassidim et aux autres communautés non chrétiennes, les coprésidents ont laissé plusieurs opinions antisémites et anti-islamiques s'exprimer librement devant la Commission. De tels propos, et d'autres entendus dans des circonstances différentes contribuent à miner depuis plusieurs années les rapports interconfessionnels à Montréal et perpétuent un climat favorable aux malentendus de toutes sortes (Anctil, 2010, p. 61-62).

L'intégration des nouveaux immigrants s'inscrirait peut-être beaucoup plus, du moins pour certains groupes, dans la continuité religieuse et ethnique. Le couple religion-ethnicité explique en grande partie la multiplication des lieux de culte dans certains arrondissements de Montréal. Par exemple, dans Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension il y a cinquante-trois églises protestantes dont la vaste majorité se réclame du mouvement évangélique et la plupart sont des églises ethniques, soit haïtienne, grecque, espagnole, congolaise, vietnamienne, pakistanaise, etc.

Ces lieux de culte sont certainement le reflet de la diversité de l'arrondissement, mais aussi et surtout du besoin de continuité entre les origines et le Nouveau Monde. Toutefois, dans les sociétés plus séculières, comme le Québec, on considère habituellement d'un moins bon œil le rôle intégrateur de la religion, y voyant un communautarisme faisant obstacle à l'intégration. Comme disait une élue de Montréal-Nord, « qu'avec eux [les musulmans] c'est un peu difficile parce que la religion, pour plusieurs d'entre eux, c'est indissociable, la religion fait partie intégrale de leur vie ». À l'opposé, pour beaucoup de Québécois d'origine canadienne-française qui vécurent pleinement la Révolution tranquille, la religion est souvent devenue synonyme d'obscurantisme nous rappelle Raymond Lemieux (2002).

Sauf quelques exceptions, les responsables de lieux de culte et les élus n'entretiennent pas de relations. D'une part, il y a des considérations philosophiques et parfois théologiques qui entrent en ligne de compte et d'autre part, il y a l'absence d'intérêt et les craintes suscitées par l'ignorance. Par exemple, la ville de Mascouche a appris à ses dépens en 2018 qu'un centre communautaire musulman ne devient pas automatiquement une mosquée (un lieu de culte) parce qu'on y pratique des prières à l'occasion. La municipalité avait révoqué à tort le permis du centre culturel Essalam, en réponse à des plaintes de riverains qui avaient été témoins de prières et croyaient avoir affaire à une mosquée. La Cour supérieure du Québec (dans l'arrêt Centre communautaire Essalam c. ville de Mascouche⁶⁴) a par la suite statué que des prières peuvent avoir lieu dans un espace donné sans que celui-ci devienne un édifice pour le culte. La défense évoquait qu'on ne peut pas empêcher quelqu'un de prier en toute liberté dans un endroit qui n'est pas un lieu de culte. La Cour soulignait alors la connaissance sommaire et inadéquate de la ville de Mascouche en matière de pratiques religieuses (Le Devoir, 12 janvier 2018).

⁶⁴ District de Joliette, no. 705-17-006987-166, 10 janvier 2018, juge Pierre Labelle, Centre communautaire Essalam contre ville de Mascouche.

Cependant, il faut souligner que, selon les échanges avec les élus, plusieurs lieux de culte minoritaire ne font pas toujours les efforts nécessaires pour s'intégrer à leur environnement. Nous citons plus haut une élue d'Ahuntsic-Cartierville qui soulignait la grande discrétion des évangéliques, qui font leurs activités sans que l'environnement social en ait écho (voir p. 117). Outre les permis d'occupation, les responsables n'inviteront pas les élus ou les autres organismes communautaires à les visiter et leurs membres ne se tourneront pas vers d'autres ressources en cas de besoin. Ils vivent donc, à divers degrés, en autarcie, et ce, pour plusieurs raisons. Certaines de celles-ci sont basées sur une crainte des autorités publiques, les responsables de lieux de culte ont peur de perdre leur permis ou que les autorités leur mettent des bâtons dans les roues, etc.

5.1.3 La sécularisation au Québec est-elle menacée par l'afflux de nouvelles religiosités ?

Une élue de Ville-Marie nous confiait que (déjà citée) « je ne veux pas dire que les minorités religieuses c'est dérangeant, bien en fait oui, moi il ne me dérange pas, mais en fait c'est souvent dérangeant, il ne faut pas se le cacher [...] je veux dire que souvent les gens sont craintifs, ils sont résistants et c'est juste qu'ils ne comprennent pas bien les minorités religieuses, c'est toujours ça le monde qui ne comprennent pas et ça leur fait peur, puis ils écoutent TVA et ils lisent le Journal de Montréal ». Un élu de l'arrondissement Sud-Ouest souligne qu'on entend aussi la population dire « c'est qui ces gens-là ? Avec tout ce que l'on entend sur les musulmans qu'on mélange avec les Arabes, on entend tous les amalgames possibles [...] c'est la nature humaine, on est foncièrement 80 % de blancs francophones au Québec, à Montréal bon c'est différent, mais on entend ça ».

Une élue de l'arrondissement Ahuntsic-Cartierville suggère que l'on (déjà citée) « est tellement en rupture avec ça [la religion] qu'on en est même plus conscients, alors on

dit qu'ils [les minorités religieuses] ont beaucoup trop de lieux de culte [...] on oublie même ce que cela a pu représenter dans nos vies la religion à un moment donné et comment ça structuré notre organisation spatiale, même dans la ville, alors là on fait des amalgames qui ne tiennent pas la route [...] J'ai l'impression que chez les plus jeunes ça les dérange pas, on voit moins d'opposition chez les plus jeunes, chez les plus âgés, un peu plus, et moi je pense que ça tient en partie de la rupture qu'on a vécue au Québec avec la religion ».

Comme nous l'avons vu au chapitre deux, le processus de sécularisation dans la récente histoire québécoise (depuis 1945) comporte un lot important de particularités. D'anticléricale, au départ, elle est ensuite devenue antireligieuse. Toutefois, le catholicisme romain est resté un référent culturel pour la majorité de la population canadienne-française. Cela dit, on peut ajouter que le Québec est une province complètement laïque depuis le 1^{er} juillet 2000 (date à laquelle le gouvernement mettra fin à la confessionnalité du système scolaire québécois). Bien que les modalités de la laïcité ne fassent pas consensus au Québec et, en conséquence, la neutralité de l'État en ce qui a trait aux religions, parce que tous ne s'entendent pas sur la signification de la division entre la religion et l'État. Cela surtout dans un contexte où la population du Québec, qui se déclare catholique romaine à 69,7%, est majoritairement francophone à 78,3%, soit une double minorité au Canada et en Amérique du Nord (Statistique Canada, 2013a). Dans cette perspective, on peut comprendre que la question identitaire au Québec est particulièrement délicate, surtout pour des raisons historiques et démographiques (Milot, 2013).

Dans notre étude, nous avons trouvé des élus qui craignent les minorités religieuses issues de l'immigration, surtout l'expression publique de leurs croyances, car elles représentent un danger pour l'identité et les valeurs québécoises, voire même la sécurité publique, et cela concerne presque toujours les musulmans. Cependant, nous

avons également rencontré des élus pour qui les minorités ethnoreligieuses et l'expression publique de la religion ne posent aucun embarras. Ces derniers valorisent l'expression de la diversité religieuse dans leurs arrondissements et forgent des alliances avec les communautés ethnoreligieuses minoritaires comme à Montréal-Nord et Le Plateau–Mont-Royal. Nous avons souligné auparavant l'affirmation de l'élue d'Ahuntsic-Cartierville qui nous disait remarquer que les plus jeunes Montréalais ne semblaient pas « dérangés » par la religion et les pratiques musulmanes, ce sont les plus âgés que cela « dérange ». Elle ajoute que pour eux « la religion c'est quelque chose dont on s'est débarrassé, on comprend difficilement qu'il en ait d'autres qui ne s'en débarrasse pas [...] nous autres on a rompu avec ça, nous autres on a fait le ménage, comment ça se fait qu'ils ne le font pas, ils nous ramènent en arrière ». Cela illustre bien le malaise de la génération de la Révolution tranquille. Les affirmations de l'élue de l'arrondissement Mercier–Hochelaga–Maisonneuve à ce propos sont porteuses de sens, selon lui au Québec « il y a une génération qui a des comptes à régler avec la religion » (déjà cité).

On se rappellera ici les commentaires de Meunier et Warren (2002, chapitre un) et de Raymond Lemieux (2002, chapitre deux) sur la Révolution tranquille. La sécularisation au Québec, engendrée par la Révolution tranquille, est d'abord une construction idéologique basée sur l'assombrissement du passé religieux des Canadiens français, dénonçant ainsi les préjudices commis par l'église auprès de la population québécoise, sans prendre en compte que les racines du mouvement culturel et social avaient crû dans le terreau même du catholicisme romain de l'après-guerre. La désertion de l'église institutionnelle qu'entraîna la modernité québécoise, repose-t-elle vraiment sur une rupture avec le sentiment d'appartenance au catholicisme ? Pas vraiment, à en croire les données de l'enquête nationale sur les ménages 2011 de Statistique Canada, 74,6 % de la population du Québec s'identifie toujours comme catholique romaine et selon un sondage CROP de 2017, 43 % des

répondants québécois disent que leurs croyances religieuses sont très importantes pour eux (CROP, 2017).

Et si l'espace public québécois contemporain, hérité de la Révolution tranquille, malgré les effets prégnants de la sécularisation, était encore très catholique, non du point de vue de son contenu et de ses débats, mais dans sa structure, dans sa manière de penser et d'agir ? Cela se manifesterait principalement dans sa perception des minorités ethnoreligieuses comme des reliquats d'un passé auquel nous aurions échappé (et pas eux), mais surtout dans sa façon de se prononcer ex cathedra, voire pontifiante, sur la valeur que nous accordons à la modernité québécoise versus son passé religieux. Nous aurions collectivement tellement obscurci la trajectoire passée que la seule leçon que l'on peut en tirer est que toutes les religions sont intrinsèquement contre la liberté d'expression et les libertés individuelles.

Un des effets de la sécularisation dans le processus de modernisation au Québec fut de déstructurer la mémoire collective en créant le concept d'obscurantisme religieux. Aux dires d'une élue, nous avons oublié à quel point les « paroisses catholiques » organisaient la vie sociale et communautaire des quartiers de Montréal. L'époque de la « grande noirceur » semble être d'une opacité telle que même les lumières des sciences sociales peinent à l'éclairer sans tomber rapidement dans la caricature.

Sans être passéistes, force est d'admettre que nous y avons perdu un savoir important : la compréhension du pouvoir d'organisation sociale et culturelle du religieux. Nous ne comprenons plus, ou nous comprenons mal, comment un système religieux peut encadrer non seulement les croyances, mais aussi tout le quotidien des individus, allant de la prière, jusqu'à la nourriture, les vêtements, les fêtes, soit toutes les pratiques sociales et culturelles. Ce n'est pas anodin si les élus mentionnent surtout les musulmans et les juifs hassidiques, plusieurs s'habillent différemment (on n'a

qu'à penser au hijab ou la kippa), ils mangent différemment (cachère ou hallal), ils ont des fêtes différentes (Yom Kippour ou Aïd al-Fitr), les relations homme-femme sont différentes, etc.

5.1.4 La religion doit-elle se cantonner à la vie privée ?

Une élue de Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension a pour pratique ce qu'elle nomme le « vivre et laisser vivre », mais elle ajoute cet avertissement (déjà citée) « ne vient pas nous imposer ce que tu veux, ça [la religion] tu gardes ça chez vous [...] la religion c'est à la maison, c'est privé, c'est dans vos espaces à vous ». Une élue de Montréal-Nord ajoute que les musulmans (déjà citée) « se lèvent le matin avec ça, ils dorment avec ça, ils font leurs prières dans la journée, etc., donc la religion fait partie prenante de leur vie [...] pour les personnes qui vivent ça de façon tellement intégrale il y a une dichotomie quand ils arrivent dans la société régulière [...] pour les gens qui sont très pratiquants, ça doit être un peu spécial comme situation de se retrouver dans des milieux où on ne peut même pas parler de ça ».

À l'opposé on retrouve la position de l'élue de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve : « Moi je suis un croyant, comme élu je n'essaie pas que ça teinte mes décisions, mais je pense que le fait religieux ne peut pas être occulté de l'espace public. En ce sens-là, j'étais très opposé à la charte des valeurs [...] les institutions doivent être neutres, mais les individus peuvent être croyants, alors moi je n'ai pas de problème quand je rencontre les employés s'il y a une personne qui a un foulard ou s'il y a une personne qui manifeste sa foi, pour moi il n'y a pas de problème. La religion fait partie de la personnalité des gens et il n'y a pas de raison que ce soit exclu du domaine public sur un plan personnel. Après ça, qu'on revendique que les institutions soient non confessionnelles, que les institutions ne soient pas religieuses, ça je comprends très bien. Mais je n'ai pas de problème à ce que les individus manifestent leur foi au travail, dans l'enseignement ou ailleurs ».

Une perception contemporaine de la sécularisation voudrait rendre hermétique la frontière entre l'espace public et l'espace des croyances et de l'intime, espace que l'on dit privé. Cette « croyance » que la religion doit être strictement attachée à la vie privée est, selon José Casanova (1994), un héritage de la modernité et de certaines perceptions de la sécularisation. Ou, comme l'écrivait Robert Bellah (1970), cela est l'un des éléments du mythe de la modernité :

Je pars du principe que la relation entre religion et sciences sociales est complexe et, à certains égards, organique. Ceci est en contraste conscient avec une vision de la sécularisation, soit l'idée qu'il n'y a qu'une relation mécanique entre la science et la religion, à savoir le plus de l'un et le moins de l'autre et qu'avec la montée de la science dans le monde moderne, la religion n'a cessé de décliner. Cette notion de sécularisation est loin d'être une simple généralisation empirique. Cela fait partie d'une théorie de la société moderne, une théorie qui peut presque être appelée un mythe parce qu'elle fonctionne pour créer une image émotionnellement cohérente de la réalité. C'est en ce sens religieux, pas scientifique du tout (Bellah, 1970, p. 237)⁶⁵.

Un des problèmes du paradigme de la sécularisation est la résistance des religions à se laisser enfermer dans la vie privée, les idées religieuses et les propos religieux débordent de partout dans la vie publique. C'est un des tabous de la modernité : il ne faut pas parler publiquement de ses croyances religieuses sous peine d'être accusé de prosélytisme. Une élue d'Ahuntsic-Cartierville nous déclarait « Moi, je suis pour la liberté de religion, la liberté de conscience, mais c'est un acte éminemment privé la religion ». Comme l'évoque Baubérot (2014), dans le contexte de la France contemporaine, c'est peut-être une « formule commode » de dire que la religion est une « affaire privée », mais cela correspond simplement au fait qu'il s'agit d'un

⁶⁵ *I start with the assumption that the relation between religion and social science is complex and, in some ways, organic. This is in conscious contrast to one view of secularization, the view that there is only a mechanical relation between science and religion, namely, the more of the one the less of the other and that with the rise of science in the modern world religion has been steadily declining. This notion of secularization is far from a simple empirical generalization. It is part of a theory of modern society, a theory that can almost be call a myth because it functions to create an emotionally coherent picture of reality. It is in this sense religious, not scientific at all (Bellah, 1970, p. 237).*

« choix personnel, volontaire et libre », et non l'affaire de l'État. Mais on ne peut pas être pour la liberté de conscience et pour la privatisation de la religion en même temps. Une conscience « libre » devrait pouvoir choisir librement d'exprimer ses croyances dans l'espace public.

Serait-il possible qu'une des raisons du retour des religions dans cet espace soit qu'elles n'ont jamais vraiment été absentes de celui-ci ? Par exemple, comme nous l'avons évoqué au chapitre deux, il est très probable qu'à l'origine même de l'espace public démocratique on retrouve des cercles religieux réformés (De Gruchy, 1995; Mayhew, 1997; van der Veer, 1999; Herbert, 2003). De même, il est vraisemblable de croire qu'à l'origine de la Révolution tranquille on retrouve des penseurs, clercs et laïcs, profondément engagés dans leur foi chrétienne (Meunier et Warren, 2002; Lemieux, 2002)⁶⁶. Dans une autre logique, non celle de l'histoire, mais celle de la philosophie politique, Habermas pose la question suivante :

L'État a-t-il le droit d'ordonner à ses citoyens de scinder leur existence en deux, une existence publique et une existence privée, en leur faisant, par exemple, obligation de justifier leurs prises de position dans la sphère publique uniquement au moyen de raisons non religieuses ? Ou bien, cette obligation de recourir à un langage neutre par rapport aux visions du monde doit-elle seulement valoir pour le personnel politique, amené à prendre des décisions destinées à avoir force de droit au sein des institutions de l'État ? Or, si des prises de position fondées sur des motifs religieux acquièrent une place légitime dans la sphère publique politique, il sera alors officiellement reconnu, du côté de la communauté politique, que des assertions religieuses peuvent contribuer de manière sensée à la clarification de questions de principe sujettes à controverse. Cela soulève la question d'une traduction ultérieure de leur contenu raisonnable en une langue offrant un accès public ; mais pas seulement : l'État libéral doit alors aussi escompter de ses sujets laïques que, dans leur rôle de citoyens, ils ne tiennent pas pour absolument

⁶⁶ Autre exemple, le développement des différents quartiers résidentiels de la ville de Montréal a toujours été accompagné par le développement paroissial et vice-versa (Bennett, 2001), même si les églises catholiques romaines sont presque vides aujourd'hui, on ne peut pas faire abstraction de plus de trois siècles d'imaginaire collectif religieux dans la brève histoire de Montréal (fondée en 1642).

irrationnelle la moindre assertion religieuse. Cela n'a rien d'évident lorsque l'on voit la progression du naturalisme et de sa foi aveugle en la science (Habermas, 2008, p. 344).

En d'autres mots, Habermas suggère l'introduction de la raison religieuse dans l'espace public conditionnellement à sa contextualisation dans une langue accessible à tous, ceci pourvu que les laïcistes ne la rejettent pas. Certains discours plus conservateurs diront que le retour du religieux dans l'espace public est une conséquence de l'essoufflement de la démocratie occidentale qui carbure à des « transcendants de substitution » (Calvez, 2013, p. 1849). Dans cette perspective, plusieurs critiques de la laïcité à la française comme Marcel Gauchet (1998) propose que celle-ci soit aussi « frappée de *décroyance* » ou, dans les mots de Paul Valadier (2007), qu'elle est venue « à anémier les démocraties elles-mêmes, en les privant de ressources symboliques sans lesquelles elles versent dans des politiques sans horizon » (Gauchet, 1998, p. 39; Valadier, 2007, p. 10). Pour Habermas, qu'on ne peut pas exactement qualifier de conservateur, c'est la finitude du naturalisme qui pose un problème à la démocratie (Habermas, 2008).

5.1.5 Malaise quant à la diversité religieuse

Un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve nous disait que (déjà cité) « la manifestation publique de la religion d'un groupe en particulier, les musulmans, dérange plus parce que, bien à tort, on a associé cette religion à des pratiques répréhensibles qui vont du terrorisme jusqu'à la non-intégration, il n'y a pas de doute dans mon esprit que la communauté musulmane est stigmatisée et fait l'objet d'une certaine réprobation ». Un autre élu de l'arrondissement Plateau-Mont-Royal souligne « que ce sont les valeurs qui se heurtent entre les Canadiens français qui ont vécu la Révolution tranquille, la laïcisation de la société, la montée du féminisme, les luttes contre l'inégalité entre les sexes, la lutte pour la survie et l'épanouissement de la langue française [...] face à une culture [hassidique] où c'est très patriarcal et on a

une tradition, selon ce qu'on m'a expliqué, souvent ce sont les femmes qui ont été élevées ici qui marient des hommes qui ont été élevés à New York [...] qui viennent ici ayant été instruits dans des écoles hassidiques dans une éducation traditionnelle ultra-orthodoxe où ils n'ont aucune notion de la langue française ».

L'élue de Montréal-Nord nous disait à ce propos qu'on « est dans un débat de philosophie, c'est-à-dire avec toute la laïcité versus le fait qu'eux [les musulmans] ils sont de religion qui s'affiche clairement. Alors je pense que ça amène un peu pour les autres, pour les élèves ou pour les familles [...] une dichotomie, c'est-à-dire vraiment une scission quand tu es au lieu de culte, c'est le lieu de culte, puis quand tu arrives à l'école, c'est l'école, mais il n'y a pas cette espèce de canal entre les deux, donc je ne sais pas dans quelle mesure ça peut devenir déboussolant pour les personnes qui vivent de façon tellement intégrale [la religion], ça fait partie d'eux, alors quand ils arrivent dans la société régulière à ce moment-là on ne parle pas du tout de ça ».

Les différentes entrevues que nous avons menées dans le cadre de cette recherche nous informent sur certaines perceptions sociales de la diversité religieuse. Les réponses des élus quant à la gestion municipale des lieux de culte minoritaire permettent d'entrevoir un malaise face à la diversité religieuse. Ce malaise s'exprime d'abord dans la mémoire du passé religieux des Québécois, c'est comme si la religion signifiait d'entrée de jeu le contre-progrès. Dans les mots de l'élue d'Ahuntsic-Cartierville « comment ça se fait qui nous revient avec des affaires des années cinquante ? » Dans cette perspective, l'islam est perçu comme un retour en arrière au point de vue des rapports homme-femme, matérialisé surtout par le port du hijab ou du niqab, et au point de vue de la soumission des individus à la communauté religieuse d'appartenance, matérialisé par les mosquées⁶⁷. Ce dernier élément est

⁶⁷ À ce propos le Conseil du statut de la femme du Québec, dans un avis au gouvernement intitulé *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*, en mars 2011,

important, car la perception québécoise de l'individualité moderne est entre autres celle d'une personne qui est libérée des contraintes de la religion, des clercs et de la communauté croyante.

Ce n'est pas étonnant que les référendums locaux soient remportés par ceux qui s'opposent à l'ouverture d'une mosquée ou d'un autre lieu de culte minoritaire. Il ne s'agit pas seulement, pensons-nous, que d'islamophobie au sens que lui donne Hajjat et Mohammed (2016) ou Moos (2011), il s'agirait aussi, comme le décrit Liogier (2016), d'une mise en altérité du « eux » qui serait en concurrence avec le « nous » pour définir ce que seraient les « valeurs » dites québécoises. Bien que la charte québécoise des droits et libertés statue très clairement sur la liberté de religion, on serait enclin à croire que les valeurs québécoises incluent le rejet de ce que l'on perçoit être la religion dans l'espace public comme fondement du Québec moderne.

Il faut pousser la réflexion un peu plus loin. Ce que les Québécois d'origine canadienne-française identifient comme étant « la religion » au singulier et non « les religions » au pluriel, serait quelque chose de plus ou moins informel qui doit absolument demeurer privée, dans la sphère intime, comme l'écrit de manière critique Baubérot (2014), quelque chose qui menacerait la démocratie. Il faudrait donc invisibiliser les manifestations de foi afin de ne partager que ce qu'il y a supposément de commun entre les citoyens. Le problème réside dans le fait que les minorités ethnoreligieuses ne sont peut-être pas toutes sur le même diapason et les lieux de culte minoritaire nous rappellent à la fois le désaccord sur la place des religions dans

affirme que : « [...] de tout temps, religion a rimé avec oppression des femmes. Les trois grandes religions monothéistes ont toujours été et continuent d'être discriminatoires à l'égard des femmes. Ensuite, nous verrons qu'à mesure que l'État s'est dissocié de la religion, les femmes ont progressé sur le chemin de l'égalité. Au Québec, la présence de l'Église catholique au cœur de la société a longtemps nui à la marche des femmes vers l'égalité. La laïcisation de la société a levé un obstacle de taille à la reconnaissance de leurs droits » (Conseil du statut de la femme du Québec, 2011, p. 12).

l'espace public et nous renvoient à notre propre passé religieux. Toutefois, il serait trop simple de croire qu'il ne s'agit que d'une seule génération, c'est plutôt l'ensemble de la collectivité, parce que la forme intériorisée de « la religion » s'est transmis d'une génération à l'autre jusqu'au début du 21^e siècle.

5.2 Diversité religieuse et gestion politique des arrondissements

Un élu d'Anjou nous faisait la remarque suivante : « regardons la vraie St-Jean-Baptiste, originalement c'était une affaire catholique qui est devenue une tradition culturelle, politique, politico-culturelle, ça passe, les gens veulent ça. Les Arabes, le problème qu'il y a, c'est quand les Arabes commencent, ils ferment carrément une rue puis ils s'installent pour prier, quelque chose comme ça, c'est toujours trop souvent dans leur culture. [...] je pense qu'ils manquent le bateau un peu ces gens-là et ils se font haïr par eux-mêmes. [...] Ces gens-là malheureusement ils ont un ton autoritaire souvent [...] quand ils cherchent à trop s'imposer c'est toujours ils se tirent dans le pied ». Toutefois, une élue de Ville-Marie nous disait qu'elle « aimerait que la ville s'insère plus dans les dialogues de société comme les sites d'injections supervisées ou dans les questions religieuses ou d'intégration des communautés culturelles ou religieuses [...] je trouve que des fois on s'assoit puis on attend que les choses se fassent, on a des règles d'urbanisme qui sont très importantes, le zonage, ça aide à donner des *guide line*, mais des fois il y a des projets qui sont vraiment intéressants qui sont dérangeants, mais quand on prend le temps de les expliquer... ».

L'élu de l'arrondissement Saint-Laurent souligne que « pour nous on commence à la base, que dans les constitutions du Canada et aussi dans les décisions de la Cour suprême, il y a une reconnaissance assez fondamentale que les diverses communautés ont le droit de pratiquer leur religion. Et dans ce contexte, dans une communauté comme la nôtre, à Saint-Laurent, on a eu une évolution dans les changements

démographiques sur une certaine période de temps, une quarantaine d'années [...] Aujourd'hui, nous avons environ 166 groupes ethniques différents et plus de 60 % de notre population est née à l'extérieur du Canada ».

L'immigration a grandement contribué à la diversité religieuse montréalaise, la question est de savoir si la gestion politique de proximité, c'est-à-dire les arrondissements, a suivi cette transformation démographique. Les lieux de culte minoritaire sont la traduction dans l'espace urbain de cette diversité religieuse. Deux possibilités s'offrent alors à nous. Soit on adopte le point de vue de Thomasset (2013) et on considère que la diversité religieuse dans l'espace public présente un risque pour les démocraties, conduisant au délitement du lien social à cause de l'atomisation des croyances et le relativisme des opinions. Soit on adopte la perspective de Berger (2016) et on considère les bénéfices de la diversité religieuse pour les démocraties, conduisant à la réflexion sur notre propre vision du monde, à une plus grande liberté de conscience et de religion et finalement à la promotion de la laïcité de l'État.

Les élus que nous avons rencontrés, sauf exception, ont tendance à gérer la question des lieux de culte minoritaire comme une nuisance nécessaire, ils ne peuvent pas balayer du revers de la main les droits des minorités, mais ils peuvent l'encadrer de telle sorte que les lieux de culte se retrouvent marginalisés. Et cela, en envoyant les lieux de culte minoritaire dans les zones industrielles comme à Anjou, en les interdisant sur les artères commerciales à l'exemple d'Outremont ou en réglementant les activités communautaires de manière à y exclure toutes animations à caractères religieux pareillement à Mercier-Hochelaga-Maisonneuve. Toutefois, il y a des exceptions à la règle, comme le dialogue que les élus du Plateau-Mont-Royal ont entamé avec la communauté hassidique ou celui entre les élus de Montréal-Nord et le Conseil des leaders religieux de cet arrondissement, ou encore le travail en amont

avec la population pour favoriser « l'acceptabilité sociale » des lieux de culte minoritaire comme le suggère une élue de Ville-Marie.

Bien qu'il y ait une certaine polarisation au sein des élus (et probablement aussi au sein de la population) à propos de l'expression publique des religions minoritaires, il n'en reste pas moins que presque tous les élus se sont prononcés pour la liberté de religion. Cependant, cette liberté semble se restreindre à la sphère privée (comme nous l'avons déjà mentionné), l'espace public devrait être « aseptisé » de toutes expressions religieuses. Il est très intéressant de souligner la crainte sous-jacente de la dimension publique de la diversité religieuse. La loi canadienne sur le multiculturalisme (1988) prévoit que les minorités religieuses ont, non seulement, le droit de pratiquer leur propre religion (ce qui renvoie aux libertés fondamentales des chartes), mais ils ont aussi le droit de la professer (préambule à la loi). Cela signifie que les minorités religieuses ont le droit de « déclarer ouvertement et publiquement » leur affiliation religieuse. Dans cette perspective, la situation de Montréal est difficile par rapport au reste du Québec pour au moins deux raisons, soit : 1. Montréal reçoit environ 70% des nouveaux arrivants et que le nombre des minorités dites visibles va probablement doubler d'ici les vingt prochaines années d'après l'Institut de la statistique du Québec (2014); 2. Il existe une « fracture » entre Montréal et les régions, selon Guy Rocher, tant du point de vue économique, que linguistique, religieuse et ethnique (Rocher, 2010)⁶⁸.

⁶⁸ Ces points font écho à ce que nous avons déjà noté quant au lien entre l'immigration et les lieux de culte minoritaire. Un Montréalais sur trois est issu de l'immigration (Montréal en statistiques, 2016). Selon les chiffres de l'Institut de la statistique du Québec (2014) la province a accueilli 698 914 immigrants entre 2001 et 2015 et environ 489 000 se sont installés dans l'agglomération montréalaise, soit plus de 25 % de la population de cette dernière (Institut de la statistique du Québec, 2014).

Les impacts urbanistiques de la « super-diversité »⁶⁹ ethnoreligieuse montréalaise se traduisent dans l'espace par la multiplication et la grande diversité de lieux de culte (Germain et Dejean, 2013). Cependant, comme l'écrit Annick Germain dans un article de 2004, « attirer et accueillir des immigrants est une chose, faire place à leurs lieux de culte dans l'espace public semble cependant en être une autre » (Germain, 2003). Et cela ne s'applique pas uniquement aux nouveaux immigrants, comme nous l'avons vu dans le cas des juifs hassidiques d'Outremont, puisque la première synagogue de Montréal remonte à 1768⁷⁰. À Anjou, où environ une personne sur quatre appartient à une minorité religieuse, on tente de limiter le plus possible le nombre de lieux de culte minoritaire en les exilant dans les zones industrielles, loin des résidences et des commerces. Cette pratique est inacceptable aux yeux d'autres élus, car le passé catholique romain de la province témoigne de la place des lieux de culte au cœur des quartiers résidentiels. En effet, le paradigme paroissial a structuré l'organisation sociale et spatiale de Montréal. Rappelons les mots d'une élue de Ville-Marie : « tu déménageais dans un quartier, tu allais à l'église du coin [...] les gens s'y rendaient à pied, tu avais vraiment un sentiment d'attachement à ta paroisse ». Le contre-exemple de l'isolement des lieux de culte dans les zones industrielles est le temple sikh Gurdwaras Nanak Darbar et le temple hindou Bangladesh, dans l'arrondissement LaSalle, qui sont tous deux adjacents à des quartiers résidentiels qui étaient déjà construits avant l'édification des temples.

5.2.1 Religion et contexte sociospatial montréalais

Un élu de Saint-Laurent soutient que les lieux de culte minoritaire de son arrondissement doivent d'abord servir à la communauté locale, il explique que « si on

⁶⁹ Cette terminologie pour parler de la diversité religieuse britannique est évoquée par Steven Vertovec dans l'article de Germain et Dejean (2013).

⁷⁰ Les premiers juifs arrivèrent au Québec dans les années 1760 et s'installèrent à Trois-Rivières, à Québec et au port de Montréal (actuellement le Vieux-Montréal) ainsi que dans d'autres régions du Québec. La première synagogue, la synagogue espagnole et portugaise Shearith Israël, fut construite en 1768 près du port de Montréal (Robinson, 2007).

les met par exemple dans une zone industrielle, tu peux bien imaginer que pour avoir accès [aux lieux de culte minoritaire] ça prend une voiture. Donc, dans un sens, on essaie de faire avec, tenant compte des besoins de notre communauté et permettre aux gens de notre communauté d'y avoir accès, sans nécessairement avoir des portes ouvertes pour de grands centres régionaux, pour toute la région de Montréal, parce que nous sommes d'avis que ce genre d'activités religieuses existent principalement pour desservir le besoin des gens de la communauté [...] avec les institutions que nous avons, avec la taille, avec les services, on essaie, dans la mesure du possible, de favoriser une plus proche proximité avec les gens qui sont là dans les frontières de Saint-Laurent ». Une élue de l'arrondissement Villeray-St-Michel-Parc-Extension ajoute que « l'objectif d'un arrondissement c'est de permettre d'offrir des services à sa population, puis on se rendait compte que les nouveaux lieux de culte qui venaient [s'installer dans l'arrondissement] ne desservaient pas la population locale, c'était beaucoup plus régional [...] un moment donné on s'est dit : Ça va faire ! On pense qu'on est un arrondissement où les gens qui veulent prier peuvent aller n'importe où, ils auront toujours un lieu de culte près de chez eux ».

L'élu du Plateau-Mont-Royal souligne quant à lui qu'à « Outremont, contrairement je crois à tous les arrondissements de Montréal, ils ne permettent pas la dérogation. Donc, pour leur interdiction de lieux de culte, qui visent principalement à contraindre la croissance des communautés hassidiques, il n'y a pas d'exception, dans les rues [commerciales] c'est interdit, ils n'ont pas cet outil de dérogation. Donc, à Outremont, c'est plus absolu et je suis certain que ça va être contesté devant les tribunaux comme étant une violation du droit à la liberté de religion »⁷¹.

⁷¹ Même si les élus d'Outremont ont refusé nos demandes d'entrevues, cet élu du Plateau-Mont-Royal connaissait très bien ce cas.

Plusieurs controverses sur l'établissement des lieux de culte à Montréal ont été réglées, à la faveur des opposants, par la tenue de référendums municipaux, on n'a qu'à penser aux référendums d'Outremont (pour une synagogue) et d'Ahuntsic-Cartierville (pour une mosquée) que nous avons évoqués au chapitre précédent. Les résidents (parfois appuyés fortement par des élus) qui ont eu recours à de tels moyens par le passé s'en voient aujourd'hui privés, car, en juin 2017, le gouvernement du Québec abroge par la loi 122 l'obligation de tenir des référendums municipaux pour des questions relatives à l'urbanisme et l'aménagement du territoire⁷². Toutefois, comme nous l'avons déjà mentionné, tout fonctionne comme si personne n'avait prévu qu'avec l'immigration viendraient aussi les religions et, en conséquence, les lieux de culte qui y sont associés. Dans le contexte sociospatial montréalais, il devient ainsi de plus en plus évident que les religions des minorités occupent une place ambiguë. D'une part, on désire que les lieux de culte minoritaire soient un « équipement de proximité », comme le disent les urbanistes, ce qui est caractéristique de la paroisse. D'autre part, quand on reconnaît la vocation régionale des lieux de culte minoritaire, caractéristique de la congrégation, on les isole dans les zones industrielles, là où il y a plus de stationnements, mais souvent moins de transports collectifs. Le tableau suivant explique la différence entre la paroisse catholique et la congrégation protestante.

Encadré 5.1 Paroisse versus congrégation : une question de paradigme

Paroisse versus congrégation : une question de paradigme

La paroisse en tant que paradigme était chose commune en Europe avant la Réforme protestante (1517). Elle impliquait une simple division du territoire. La Contre-Réforme du Concile de Trente (1545-1563) de l'Église catholique romaine subdivisa les villes en plus petites parties en mettant

⁷² Selon le ministre des Affaires municipales, Martin Coiteux, le système des référendums municipaux ne faisait que mobiliser les opposants à tout projet. « Mais le Réseau québécois de l'action communautaire autonome craint les dérapages si les citoyens ne peuvent plus réclamer de référendum municipal lorsqu'ils craignent ou désapprouvent un projet de développement » (Presse canadienne, 16 juin 2017).

chacune de ces dernières sous l'autorité d'un prêtre, mais cette pratique n'était pas universellement reconnue. Ce n'est qu'en 1918 que la loi canonique en fit une règle absolue de l'Église romaine (McKinney, 1998). Dans son livre *Southern Parish* (1951) Joseph Fichter démontra que la paroisse catholique romaine était une institution géoadministrative qui avait pour objectif de maintenir les opérations de l'église locale dans la structure sociale de l'Église romaine (Fichter, 1951 *in* Lane 1996). La paroisse n'est pas une association volontaire de laïcs, mais le produit d'une décision de l'évêque local. Au Québec, elle a suivi principalement le développement du territoire. La paroisse est essentiellement formée de quatre éléments indissociables : une limite territoriale; une église et un presbytère; un prêtre nommé par l'évêque; et un groupe désigné de personnes qui résident à l'intérieur du territoire géographique (Fichter, 1951 *in* McKinney). Comme l'écrit William McKinney, elle fonctionne comme un microcosme de l'Église catholique romaine mondiale (McKinney, 1998).

La congrégation protestante nord-américaine se situe tout à l'opposé de la paroisse. L'historien Brooks Holifield (1994) étudia les différentes périodes historiques de l'évolution des congrégations chrétiennes depuis 1607 aux États-Unis. Il désigne la période de l'après-guerre (1950 à aujourd'hui) comme étant celle de la « congrégation participative » (Holifield, 1994 *in* McKinney, 1998). Cette dernière est caractérisée par un accent sur l'implication des membres dans la gouvernance et le leadership de la congrégation. Ce sont des regroupements qui, avec le plus grand accès au transport automobile par les classes ouvrières après la Deuxième Guerre mondiale, se sont délocalisés. La croissance de la compétition religieuse entre les congrégations de différentes confessions protestantes, la montée du mouvement évangélique et la libéralisation des pratiques religieuses ont fait des congrégations des collectivités de membres volontaires (McKinney, 1998). L'expérience et le sentiment d'appartenance sont les attributs des plus grandes congrégations. Certaines d'entre elles développent une panoplie de services sociaux et culturels afin de répondre aux besoins de leurs membres.

Si « le spatial n'est jamais que du social solidifié », comme l'écrit Frédéric de Coninck (1996), alors la très catholique Montréal est toujours, structurellement du moins, une ville où les paroisses ont laissé une empreinte importante spatialement et socialement. Cependant, la reconstruction de l'imaginaire social montréalais contemporain embrouille toutes références aux origines religieuses de la ville, soit par ignorance historique ou par amnésie sélective. Il est trop facile, selon nous, de considérer les religions comme un problème pour la démocratie urbaine moderne et libérale. Le gouvernement du Québec aurait-il tort de croire que la sécularisation de l'espace public est la seule avenue possible pour la laïcité ? Les religions doivent-elles s'intéresser de nouveau à l'espace public ? Habermas écrit à ce propos que :

L'État libéral a en effet intérêt à donner libre cours aux voix religieuses dans la sphère publique politique et à ce que les organisations religieuses prennent part à la vie politique. Il ne peut pas décourager les croyants et les communautés religieuses de s'exprimer aussi politiquement en tant que tel, parce qu'il ne peut pas savoir si en procédant de la sorte il ne coupe pas la société séculière de ressources importantes pour la fondation du sens (Habermas, 2008, p.190).

L'expression de la diversité religieuse dans l'espace public sera-t-elle aussi bénéfique pour la laïcité de l'État ? Cette dernière question demande certaines explications. Si la diversité religieuse est combinée à la liberté de religion et de conscience (ce qui est le cas au Québec et au Canada), cela signifie que toutes les institutions religieuses vont devenir des associations auxquelles on adhère librement (Berger, 2016). C'est-à-dire que peu importe la tradition religieuse ou philosophique dans laquelle nous avons grandi, nous aurons toujours la liberté de nous en détacher pour adhérer à d'autres confessions ou simplement n'adhérer à rien. En devenant des associations volontaires, les diverses communautés religieuses présentes dans l'espace public renforceront *de facto* la laïcité de l'État, ce dernier pouvant prendre ses distances de toutes traditions religieuses. Par exemple, la séparation des églises et de l'État aux États-Unis ne provient pas du tout des sécularistes mais plutôt des minorités religieuses actives dans l'espace public parce que celles-ci étaient persécutées en Angleterre. Ainsi, dans ce cas historique précis, la sécularité de l'État est dans les faits une demande qui émane des groupes religieux (van der Veer, 2008).

5.2.2 Face à la multiplication des lieux de culte minoritaire

L'élue d'Ahuntsic-Cartierville nous disait qu'ils « ont décidé de procéder à un inventaire des lieux de culte [sur le territoire de l'arrondissement] pour nous permettre de voir si tous les lieux de culte existants avaient un permis pour opérer des lieux de culte, parce que nous on n'est pas là pour interdire les lieux de culte, mais on est là pour s'assurer que ça rentre dans notre cadre règlementaire. Et on a constaté

effectivement que certains lieux de culte qui opéraient avec un permis de centre communautaire, sans dire qu'il y avait un élément de culte, alors on a demandé à ces organismes-là de se régulariser ». Une élue de Montréal-Nord nous confie que sous l'administration précédente, pour donner suite à un recensement des lieux de culte sur le territoire, il y avait « une certaine crainte qui ressortait des gens de Montréal-Nord justement parce qu'ils n'osaient pas venir chercher des permis, de peur de perdre ce qu'ils avaient déjà, de perdre des acquis, ou bien par crainte de l'administration publique de façon générale ». L'élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve soulignait qu'en réponse à la crise qu'avait provoquée l'affaire Chaoui (voir la section 1.1), qu'ils avaient « amendé le règlement pour que dans les activités communautaires [pour une demande de permis] il soit expressément exclu les enseignements religieux et la prière [...] on a changé la définition de centre communautaire, il ne peut pas être un lieu d'enseignement religieux et certainement pas un lieu de culte ».

Un élu de l'arrondissement Saint-Laurent insiste sur le partage de ressources comme celui des bâtiments par les communautés religieuses de même confessionnalité, mais qui, par ailleurs, sont de groupes ethno linguistiques différents. Ces regroupements de lieux de culte sont intéressants pour les arrondissements parce que, primo, les nouveaux groupes ethnoreligieux n'achèteront pas des bâtiments qui seraient éventuellement exemptés de taxes foncières. Secundo, cela freine la multiplication des lieux de culte et des « nuisances » (stationnement, bruit, circulation, etc.) qui sont associés au fait qu'il ne s'agit plus d'équipements de proximité, mais d'équipements régionaux (Germain, 2003). Comme le souligne Dejean, il ne s'agit plus d'une logique paroissiale, mais d'une logique de congrégation (Dejean, 2010). Ce phénomène de transition dérange la plupart des élus interrogés qui insistent sur des services de proximité. En d'autres mots, ils veulent que les lieux de culte soient au service des gens de l'arrondissement, voire du quartier. Le cas de Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension illustre bien cette dynamique par la réduction du nombre

d'unités de stationnement en fonction de la superficie du lieu de culte. Peu importe la superficie du lieu de culte, il y aura toujours moins de place disponible pour le stationnement des voitures que la capacité (en nombre de personnes) du bâtiment.

Pour « ne pas briser la trame commerciale », d'autres arrondissements, comme Outremont, sont prêts à bloquer des projets de lieux de culte pourtant permis dans les secteurs commerciaux de la ville de Montréal depuis 1998. D'autres, comme Le Plateau-Mont-Royal, essaient au contraire de faciliter l'intégration des lieux de culte, au cas par cas, quitte à recourir à une règle de dérogation pour des projets particuliers. Rosemont–La Petite-Patrie est cependant loin d'avoir ce type de proximité avec les lieux de culte minoritaire, pourtant il y a soixante-dix-neuf lieux de culte dans celui-ci dont soixante-huit sont de confessions minoritaires. Cela s'explique, en partie, parce que les communautés ethnoreligieuses qui fréquentent ces lieux de culte ne résident pas dans l'arrondissement selon un élu de l'arrondissement. Certains autres, comme Ahuntsic-Cartierville et Montréal-Nord, ont fait des inventaires des lieux de culte sur leur territoire, avec des résultats parfois mitigés, car cela a mené à la fermeture d'un certain nombre d'entre eux. Devant la multiplication des lieux de culte depuis les années 2000 sur le territoire de la ville de Montréal (Germain et Gagnon, 2002), nous avons vu au chapitre quatre que les élus municipaux tentent d'en limiter le nombre par toute sorte de pratiques en l'absence d'une politique concertée à l'échelle de la ville. Comme le rappelle Frédéric Dejean, cette situation n'est pas particulière à Montréal, d'autres villes nord-américaines et européennes connaissent la même situation et « les implantations de certains lieux de culte de minorités religieuses ont fait l'objet de controverses » (Dejean, 2016, p. 139).

5.2.3 Résistances locales et lieux de culte minoritaire

L'élue de Montréal-Nord nous expliquait que dans le conflit qui sévissait entre la précédente administration de l'arrondissement et les occupants de lieux de culte

minoritaire que « la Commission des droits de la personne avait finalement mentionné qu'effectivement il y avait une ou deux clauses qui n'étaient pas acceptables [discriminatoires] [...] ils avaient donc modifié la politique pour que ça réponde à ce que la Commission des droits de la personne avait dit, mais cette information n'a jamais été communiquée au Conseil des leaders religieux, ni au niveau administratif [de l'arrondissement] et ni au niveau politique ».

Dans l'affaire qui mettait en cause le Conseil des leaders religieux et l'arrondissement de Montréal-Nord entre 2013 et 2016, il est intéressant de constater la volonté de l'arrondissement de freiner la multiplication du nombre de lieux de culte par une réglementation leur imposant de devenir des « équipements de proximité ». Notons que le nombre avait triplé entre 2000 et 2012 passant de vingt à plus de soixante. C'est donc le ressac du paradigme paroissial alors que celui de la congrégation est pourtant mieux adapté aux groupes ethnoreligieux minoritaires. En Amérique du Nord, sauf exception, les mosquées ainsi que les temples sikhs et bouddhistes ont adopté, principalement pour des raisons pratiques, le modèle congrégationaliste, parce que les membres de ces minorités ethnoreligieuses sont souvent répartis sur l'ensemble du territoire urbain.

La réaction des élus de Mercier–Hochelaga–Maisonneuve à l'affaire Chaoui, soit la proscription de tout enseignement religieux ou de la prière dans les centres communautaires du territoire de l'arrondissement, est loin de faire l'unanimité auprès des organismes religieux de toutes confessions confondues. Le maire de l'époque, Réal Ménard, a admis que l'arrondissement n'est pas à l'abri d'une contestation judiciaire : « Je ne vous dis pas que c'est un point final. Je vous dis que pour l'objectif qu'on recherche, dans un horizon de très très très court terme, l'objectif est atteint. Mais je ne peux pas vous dire que le débat est clos, c'est clair » déclarait-il sur les

ondes de Radio-Canada le 2 février 2015⁷³. Bref, peu importe la raison pour laquelle les élus ont fait entrave au projet de l'imam Hamza Chaoui, il fallait faire vite. On entre ici dans la gestion politique de la diversité religieuse. Bien que Chaoui soit très controversé au sein même de la communauté musulmane montréalaise pour ses propos antiféministes et antidémocratiques, ce qui lui valut une couverture médiatique importante, faut-il pour autant rapidement censurer toutes les voix discordantes des groupes religieux minoritaires quand cela heurte les valeurs de la majorité ? Rappelons-le, l'islam, comme le christianisme et le judaïsme, est loin d'être une religion monolithique.

5.2.4 Les lieux de culte minoritaire : reconnaissance et identité

Les élus sont généralement conscients de la grande diversité religieuse et de ses défis. Ainsi, selon l'élue de Villeray-St-Michel-Parc-Extension il y a « une centaine de lieux de culte différents [dans l'arrondissement] [...] Puis dans Parc-Extension, c'est à peu près un des seuls arrondissements où il y a des processions religieuses sur une base régulière [...] puis ça marche dans les rues, peut-être qu'ailleurs ça ne fonctionnerait pas, mais ici, tout le monde embarque [...] dans Parc-Extension, les portes sont ouvertes, la communauté indienne est fière de nous inviter dans leurs activités, autant les sri lankais, autant que les bangladais, c'est vraiment ouvert. On a vraiment tous les lieux de culte ici : synagogues, mosquées, temples, les gulduras, les orthodoxes, les catholiques, orthodoxes grecs et éthiopiens, on a les évangéliques haïtiens dans St-Michel, les libanais, orthodoxes russes, polonais et ukrainiens ».

La fonction symbolique des lieux de culte minoritaire est bien entendu importante pour les minorités croyantes, car comme l'écrit Paquot (1996) cela participe à la reconnaissance des communautés particulières par la majorité, mais elle joue aussi un

⁷³ <http://ici.radio-canada.ca/regions/Montreal/2015/02/02/006-imam-chaoui-reglement-homenard.shtml>

rôle identitaire pour les croyants immigrants dans la société d'accueil. En ce sens, la « reconnaissance des autres » et « identitaire pour soi » sont inextricablement liés à la fonction symbolique. De plus, le lieu de culte n'est jamais un édifice neutre ou comme les autres, même pour les non-croyants, comme le mentionne Willaime (2007). Dans l'espace urbain, la présence même d'édifices culturels témoigne d'une dimension spirituelle de la société, une dimension hors de la quotidienneté de l'être et du faire. Ces édifices permettent à la société « de se signifier à elle-même qu'elle n'est pas close, enfermée dans l'horizon de son fonctionnement, mais qu'elle est ouverte » (Willaime, 2007). Une élue de Ville-Marie nous disait en entrevue qu'elle percevait que les minorités religieuses sont souvent « dérangeantes » pour les citoyens et une élue d'Ahuntsic-Cartierville s'exprimait dans le même sens en disant « qu'on est tellement en rupture avec ça [la religion] qu'on n'en est même plus conscients, alors on dit il y a bien trop de lieux de culte [...] on est dans un pays laïque » affirment les résidents.

Ces perceptions sont intéressantes au sens qu'elles dénotent une vision de la société qui devrait être purement immanente, qui existe de soi-même, de manière autonome sans aucune référence à la transcendance. Une société séculière au sens fort du terme où la religion n'a qu'une valeur patrimoniale. Or, le dynamisme des lieux de culte minoritaire témoigne exactement du contraire. Les minorités religieuses ne pensent pas la société dans son unique immanence sans aucun référent transcendant, elles sont donc « dérangeantes » et l'évocation de la religion en ramène plus d'un dans le passé. C'est, en d'autres mots, ce qu'évoquait un élu du Plateau-Mont-Royal en disant « que ces lieux de culte sont une représentation de la diversité religieuse dans ce cas-là qui est très visible et qui peut, juste par sa présence, heurter les sensibilités de certains citoyens qui sont mal à l'aise avec la diversité ».

En conclusion, il semble qu'en effet la problématique des lieux de culte minoritaire à Montréal est un des révélateurs des perceptions sociales de la diversité religieuse et des exigences implicites de la cohabitation de celle-ci avec la majorité. Il est nécessaire de souligner l'incompréhension des dynamiques sociales et culturelles relatives aux lieux de culte minoritaire et leurs rôles spécifiques dans l'intégration de nouveaux immigrants.

CHAPITRE VI

LIEUX DE CULTE MINORITAIRE ET SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Dans ce dernier chapitre, nous allons tenter une réflexion interprétative sur la problématique des lieux de culte minoritaire à Montréal comme appartenant à la société québécoise tout entière. Cette dernière s'est fortement sécularisée depuis la Révolution tranquille, au point que d'aucuns pensent que l'expression de la religiosité doit se cantonner dans la sphère de la vie privée. Les Québécois se trouvent ainsi aujourd'hui en double altérité par rapport aux minorités ethnoreligieuses. L'une sur le plan du rapport modernité-religion et l'autre sur le plan de la tradition du catholicisme romain face à la diversité religieuse. C'est à cet égard, comme nous le verrons plus loin, que notre problématique rejoint plus largement ladite crise québécoise des accommodements et des signes religieux.

6.1 L'intégration des nouveaux immigrants par le biais des lieux de culte minoritaire et la transformation de la société québécoise

Au-delà du modèle canadien d'intégration (le multiculturalisme) ou québécois (l'interculturalisme), la transformation démographique, par l'arrivée de nouveaux immigrants dans les dernières décennies à Montréal, change la donne aux registres social et culturel pour l'ensemble de la société québécoise. Au Québec, le gouvernement, en association avec les organismes communautaires, a mis sur pied des structures pour faciliter l'intégration des immigrants. Or, comme nous l'avons

montré, plusieurs des nouveaux immigrants qui viennent s'installer à Montréal choisissent les lieux de culte minoritaire, et non les institutions de la majorité, comme l'un des moyens privilégiés d'intégration. Et parce que la majorité ainsi que les divers paliers de gouvernance (entre autres ceux de proximité comme les municipalités et les arrondissements) n'entretiennent que très peu ou pas du tout de liens directs avec les minorités ethnoreligieuses, ces dernières sont alors accusées de favoriser une certaine forme d'isolement. La prémisse de cet énoncé suggère que la société d'accueil doit aussi faire des efforts significatifs pour s'adapter à l'intégration par le biais des lieux de culte minoritaire. Une des questions qui se pose dans cette circonstance est la suivante : comment une société majoritairement canadienne-française catholique romaine non pratiquante peut-elle cohabiter avec ses minorités religieuses ? Il nous semble, à la lumière de ce que nous avons constaté, que l'expression de l'appartenance et la pratique religieuse au sein des cultes minoritaires ne constituent pas une entrave à l'intégration, si ce n'est que dans la perception de certaines personnes.

Cela rejoint tout à fait les propos d'Habermas (2008) que nous avons cités au chapitre deux. Il n'est pas déraisonnable en effet que l'espace public soit habité par la parole de tous les citoyens indistinctement de leur orientation religieuse ou philosophique, car à la fin, en principe, c'est la qualité de l'argumentaire qui compte le plus comme le souligne Herbert (2003).

6.2 La double altérité religieuse et les lieux de culte minoritaire

Comme le faisait remarquer Jean-Paul Willaime (2007), le lieu de culte n'est pas perçu comme les autres lieux dans la cité. Ajoutons que, pour le contexte québécois et surtout si ce lieu de culte est minoritaire, la perception s'en trouve doublement altérée. Car le lieu de culte catholique romain s'inscrit, pour sa part, dans un univers de

significations en concordance avec le passé des Québécois canadien-français et en ce sens il prend une place dans la mémoire patrimoniale commune. Mais pour ce qui est des lieux de culte minoritaire, ces édifices signifient une double altérité pour la majorité québécoise canadienne-française. D'abord, il rappelle un passé religieux plus ou moins obscur, celui de la foi aveugle et de l'autoritarisme clérical (Lemieux, 2002; Meunier et Warren, 2002). Comment s'expliquer que des personnes s'adonnent encore aujourd'hui à des pratiques et des croyances religieuses jugées passéistes dans un monde moderne où l'esprit scientifique semble être la source d'explications la plus légitime ? Cette incompréhension constitue une première cause d'altérité. Ensuite, dans la société canadienne-française dominée par le catholicisme romain depuis presque quatre siècles, il est d'autant plus difficile de comprendre la religion de l'autre, qu'il soit franco-protestant, musulman, bouddhiste ou hindou. Dans une province où il n'y a jamais vraiment eu de diversité religieuse auparavant, mis à part le protestantisme (Cadrin-Pelletier, 2005) et le judaïsme, cette méconnaissance constitue une deuxième source d'altérité. Dans cette perspective, si l'on ajoute à cela la diversité ethnique à laquelle les Québécois sont, somme toute, peu habitués, il est peu étonnant qu'il y ait une forme de choc entre les Québécois canadiens-français de culture catholique romaine et les minorités ethnoreligieuses.

Dans le contexte français, Willaime évoque la dimension « extra »-ordinaire du lieu de culte de manière beaucoup plus positive. Il écrit :

Pour les fidèles d'une religion, c'est le lieu central où ils manifestent, selon les rites propres à leur tradition, leur façon de se rapporter à Dieu. Pour les personnes extérieures à cette religion ou extérieures à toute religion, c'est un lieu spécial que l'on n'aborde pas comme un autre lieu, comme s'il s'agissait d'un espace sacré qui appelait une attitude pieuse, même sous une forme sécularisée. La désaffectation culturelle d'un édifice culturel et son affectation à une autre activité ne sont pas toujours vues d'un très bon œil, comme si l'on avait le sentiment de profaner quelque chose ou, à tout le moins, de le banaliser, de rendre moins signifiant (Willaime, 2007, p. 39).

Or, comme l'écrit Pierre-Henri Prélôt, le lieu de culte « c'est d'abord et avant tout un espace aménagé en vue de l'exercice d'un culte, dans toutes ses modalités [...] un endroit où se déroulent les activités du culte » (Prélôt, 2007, p. 95). Il faut cependant mentionner que les lieux de culte minoritaire, du moins à Montréal, sont presque tout le temps installés dans des lieux qui n'avaient pas de vocation culturelle (locaux commerciaux ou industriels, etc.). La double altérité que nous venons d'évoquer, incompréhension du fait religieux contemporain et méconnaissance des minorités ethnoreligieuses, devient encore plus prononcée quand les manifestations de la croyance sortent sur la place publique. Tant que c'est dans la sphère de la vie privée, l'expérience religieuse est considérée sous les angles relativiste et individualiste, c'est-à-dire que l'on est prêt à « tolérer » l'expérience de l'autre tant qu'elle reste sienne et qu'elle ne nous met pas en cause. C'est quand l'expérience religieuse est publique ou s'extériorise de manière tangible, soit par les lieux de culte, par les vêtements ou par le discours, que la double altérité devient plus prégnante et que, par conséquent, la majorité devient beaucoup moins tolérante. Ainsi, la multiplication des lieux de culte minoritaire sur l'ensemble du territoire montréalais est perçue par plusieurs comme une extériorisation de la foi religieuse que l'on tente de banaliser ou de marginaliser dans les zones industrielles. Comme l'écrit Frédéric Dejean (2016), la croissance du nombre de lieux de culte minoritaire suscite chez les élus « une volonté d'en limiter le nombre » pour deux raisons, soit : la perte de revenus en taxe foncière (Gagnon, 2005); et les pressions politiques. Car l'urbanisme et la définition du zonage sont, en fin de parcours, des décisions du conseil d'arrondissement qui « prend en compte les inquiétudes émises par la population au cours d'instances consultatives citoyennes » (Dejean, 2016, p. 139). C'est d'ailleurs ce que nos données attestent.

Une illustration éloquent de cette double altérité se retrouve dans le jugement de la Cour supérieure du Québec dans l'arrêt *Centre communautaire Essalam c. ville de*

Mascouche. Comme nous l'avons mentionné, au chapitre précédent, les citoyens et la ville de Mascouche croyaient que le centre communautaire musulman Essalam était une mosquée illégale parce que des fidèles y pratiquaient sporadiquement la prière. Or, la Cour supérieure trancha en faveur du centre communautaire car, selon le juge Pierre Labelle :

En fait, la Ville établit le syllogisme suivant : la prière se pratique dans un lieu de culte et puisque le centre communautaire permet la prière, alors le centre communautaire est un lieu de culte. Il s'agit plutôt d'un sophisme. La prémisse de départ n'a pas de portée universelle, car la prière peut être prononcée et dite en tout lieu et non exclusivement dans un lieu de culte (paragraphe 37 du jugement, district de Joliette, no. 705-17-006987-166, 10 janvier 2018).

Cette méprise de la ville de Mascouche illustre bien l'incompréhension des plaignants quant aux pratiques religieuses musulmanes et la fausse association entre pratique de la prière et lieu de culte. Notre propre analyse démontre que les minorités ethnoreligieuses dans certains arrondissements, comme Mercier-Hochelaga-Maisonneuve, sont aux prises avec les mêmes difficultés.

6.3 Les lieux de culte minoritaire comme « méga-signes » religieux

Il est difficile de comprendre l'ampleur de la problématique des lieux de culte minoritaire à Montréal au 21^e siècle si l'on ne replace pas celle-ci dans le contexte plus grand de la crise des signes religieux dits ostentatoires et des accommodements raisonnables qui ont secoué le Québec depuis 2001. En effet, cette problématique n'a jamais fait « problème », à notre connaissance, avant cette date. La prémisse est la suivante, les lieux de culte minoritaire peuvent, du point de vue du chercheur, être analysés dans une perspective semblable à celle des signes religieux, car les lieux de culte minoritaire constituent des signes visibles dans l'espace urbain. C'est pourquoi nous examinons la question en débat depuis plus d'une décennie sur les signes

religieux visibles pour appréhender les lieux de culte comme des « méga-signes » religieux. En fait, ils sont : 1) visibles dans l'espace public; 2) ils demeurent matériellement en vue dans l'espace urbain de manière continue; et 3) accueillent à différents moments de nombreux citoyens dont l'appartenance religieuse est minoritaire, mais mise sous la loupe des débats politiques et médiatiques. Pour s'en convaincre, il suffit de démontrer que les réactions relèvent de la même structure narrative, autrement dit la problématique fait partie du « psychodrame québécois des accommodements ».

Avant d'entreprendre la comparaison avec la problématique des lieux de culte minoritaire à Montréal, résumons les grandes lignes des débats entourant les accommodements raisonnables au Québec entre 2006 et 2013. Premièrement, outre les batailles juridiques, on voit bien que l'opinion publique telle que reflétée dans les médias conventionnels semble tout à fait convaincue que la crise des accommodements se joue sur le registre religieux. C'est-à-dire qu'en général, ceux qui s'expriment le plus sur ces enjeux sont ceux qui font une lecture antireligieuse, voire laïciste, des divers événements de ladite crise. Deuxièmement, le fait d'accorder des accommodements raisonnables semble briser un pacte social implicite qui va au-delà de la liberté de religion prévue par les chartes québécoise et canadienne. Ce pacte, héritage de la Révolution tranquille, signifierait que si un individu ou un groupe fait des demandes d'accommodements dans l'espace public basées sur une exigence religieuse, il rompt le pacte, il refuse de s'intégrer à la collectivité et rejette les règles de la société et les valeurs de la culture québécoise. Et troisièmement, cette volonté de s'inscrire en faux menacerait l'identité québécoise dans son ensemble, soit la langue française, l'égalité homme-femme et la laïcité de l'État. C'est pourquoi on regarde avec suspicion ces autres qui seraient coupables finalement de croire en des dieux étrangers. Sont-ils capables d'être « vrais Québécois » (ou Canadien) et d'être solidaires, d'abord et avant tout, envers les gens d'ici (le *nous* Canadien français

d'arrière-plan catholique romain) où vont-ils se retourner contre *nous* au premier signe de faiblesse et imposer leurs valeurs, us et coutumes ? C'est pourquoi il serait donc nécessaire de se donner des règles explicites et des lois qui *nous* protégeraient de l'intérieur. Ces trois critères nous serviront de facteurs de comparaisons afin de vérifier si notre problématique s'inscrit bien dans la même structure narrative.

6.3.1 Une lecture antireligieuse et laïciste de la cité

Ce premier critère convient tout particulièrement à l'analyse de la problématique des lieux de culte minoritaire à Montréal. En effet, plusieurs élus que nous avons rencontrés ont une vision plutôt totalisante des personnes qui fréquentent régulièrement un lieu de culte minoritaire. C'est-à-dire qu'ils les regardent comme étant des êtres humains entièrement religieux et non comme ayant aussi des rôles sociaux signifiants : l'une est ingénieure, l'autre enseignant, parent d'une jeune famille, étudiant en sociologie, etc. Le regard totalisant renferme l'autre dans une seule identité, dans ce cas, la religion, l'individu ou le groupe sont alors hermétiquement cloisonnés dans un ensemble de stéréotypes dont il peine à se débarrasser. Par exemple, si nous disons qu'une telle est musulmane, nous ne cherchons plus à savoir si elle est un bon médecin ou une bonne infirmière, elle est déjà suspectée d'être une intégriste, dominée par son conjoint, et qu'elle a des intentions cachées en exerçant sa profession avec un hijab. Nous citerons ici comme illustrations les propos de trois élus municipaux (déjà cités) :

- Les musulmans se lèvent le matin avec ça [la religion], ils dorment avec ça, ils font leurs prières dans la journée, etc., donc la religion fait partie prenante de leur vie [...] pour les personnes qui vivent ça de façon tellement intégrale il y a une dichotomie quand ils arrivent dans la société régulière [...] pour les gens qui sont très pratiquants, ça doit être un peu

spécial comme situation de se retrouver dans des milieux où on ne peut même pas parler de ça (une élue de Montréal-Nord).

- Les immigrants ont souvent pour seul point de repère la religion, c'est ce qui les ramène d'où ils viennent et qui ils sont (une élue de Villeray–Saint-Michel –Parc-Extension).
- Au niveau métropolitain souvent les gens viennent de différents arrière-plans, de pays d'Afrique du Nord à bagage traditionnel plus fort que ceux qui vont venir d'Europe par exemple [...] on sent que la montée de l'islamophobie est très présente (une élue de Ville-Marie).

Ensuite, plusieurs regroupements religieux minoritaires auraient, semble-t-il, la tendance à vivre en autarcie, ce qui est logique si nous posons sur eux un regard qui les renferme dans leur seule identité religieuse. C'est-à-dire qu'ils (évangéliques, musulmans ou autres) n'ont que peu de contact avec le reste de la société et, plus localement, avec les ressources que leur offrent les organismes communautaires du quartier ou de l'arrondissement. Par exemple, on blâme souvent les évangéliques de vivre dans une bulle chrétienne : les enfants font l'école à la maison; ils écoutent que de la musique religieuse (peu importe le style); ils naviguent que sur des sites chrétiens et n'écoutent pas la télévision; ils ne vont pas au cinéma; ils ne lisent que des revues ou des livres chrétiens; ils vont à l'église tous les mercredis soir et les dimanches matin; ils ne dansent pas; ils ne boivent pas; et tous autres clichés religieux que l'on pourrait leur attribuer. C'est pour répondre aux multiples besoins des communautés ethnoreligieuses que plusieurs lieux de culte minoritaire font aussi office de centres communautaires et inversement, certains centres communautaires proposent des activités religieuses. Deux citations représentent bien l'opinion de plusieurs élus (déjà cités) :

- Les plus petits lieux de culte [juifs orthodoxes, musulmans ou évangéliques] essaient, en général, d'être autosuffisant [...] ils ont peu de contacts avec nous (une élue d'Ahuntsic-Cartierville).

- Donc, les gens de la communauté hassidique aménageaient des centres communautaires le long d'un tronçon de l'avenue du Parc, entre l'avenue Van Horne et Bernard, dans ce tronçon de l'avenue du Parc, la trame est beaucoup moins commerciale et beaucoup plus résidentielle. Donc on voyait apparaître des soi-disant centres communautaires qui ressemblaient beaucoup à des synagogues (un élu du Plateau-Mont-Royal).

Enfin, plusieurs des élus ont aussi mentionné que les Québécois entretiennent une relation trouble avec leur passé religieux. D'un côté, ils rejettent leur héritage catholique romain de manière dramatique et de l'autre côté, ils sont suspicieux de toute religion si elle n'est pas catholique. Cette façon d'agir illustre bien l'ambiguïté du rapport aux religieux de la part des Québécois d'origine canadienne-française. Par exemple, prenons le cas d'une jeune femme québécoise d'origine canadienne-française, baptisée à la naissance et dont les parents sont des catholiques non pratiquants. Elle se convertit au protestantisme évangélique dans une église pentecôtiste (peu importe la dénomination) qu'elle fréquente hebdomadairement. Elle souhaite se faire baptiser pour démontrer publiquement son engagement dans la foi chrétienne. La réaction typique de la famille sera de décourager cette dernière de s'impliquer dans une telle « secte » et ainsi renier son baptême catholique romain, ou, au pire, les membres de la famille couperont tous liens avec elle. Si la même jeune femme s'était jointe à un groupe catholique de tendance charismatique où elle expérimente un renouveau spirituel, la réponse de la famille serait bien différente. La réaction variera entre l'indifférence ou, au mieux, la curiosité. Le but de cet exemple est de simplement démontrer la relation ambiguë qui existe au Québec avec le

catholicisme. Regardons maintenant ce que quelques-uns des élus municipaux avaient à dire à ce sujet (déjà cités) :

- Le Québécois ne veut plus de religion, alors pour lui quelqu'un qui est religieux, c'est bizarre, c'est *weird*, tu t'en méfies, en plus c'est une religion que tu ne connais pas, tu pars de loin [...] c'est à cause d'un traumatisme historique, une plaie ouverte [la religion au Québec] (une élue de Ville-Marie).
- Il y a une génération qui a des comptes à régler avec la religion. C'est générationnel [le problème de la religion au Québec] (un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve).
- La religion [dit-elle à propos des personnes plus âgées], c'est quelque chose dont on s'est débarrassé, on comprend difficilement qu'il en ait d'autres qui ne s'en débarrassent pas [...] nous autres, on a rompu avec ça, nous autres on a fait le ménage, comment ça se fait qu'ils ne le font pas, ils nous ramènent en arrière (une élue d'Ahuntsic-Cartierville).

6.3.2 La rupture d'un pacte social implicite aux Québécois « de souche ».

Le discours sur les « valeurs » s'est passablement répandu au sein de la population québécoise depuis quelques années au point où le parti politique Coalition avenir Québec (CAQ) et son chef, François Legault, veulent imposer aux candidats à l'immigration un « test des valeurs » afin vérifier si ces derniers partagent les mêmes idéaux que les Québécois. Un échec au test des valeurs signifierait que le candidat ne serait plus admissible au certificat de sélection des immigrants du Québec. Ce fameux test suppose qu'au-delà de la charte québécoise des droits et libertés, il faudrait adhérer à un type de *métadiscours du bon québécois* qui n'a jamais été défini jusqu'à aujourd'hui. Bref, cela sous-entend qu'il y a des Néo-Québécois qui ne souscrivent

pas aux principes fondamentaux de la population majoritaire, rompant ainsi le pacte social et refusant l'intégration en rejetant lesdites valeurs de la société québécoise. Ces dernières seraient, semble-t-il, l'héritage de la Révolution tranquille, si c'est le fameux « maître chez nous »⁷⁴ cela signifierait que le Québec, en tant que territoire et société, appartient d'abord aux Québécois d'origine canadienne-française et d'arrière-plan catholique romain, le fameux « nous ». Les autres, « eux », ne pourraient avoir de prétention quant aux destinées de la collectivité. Rompre le pacte social voudrait alors dire qu'« eux » et leurs préceptes religieux étrangers apparaissent dans l'espace public devenant ainsi une menace pour le *bon québécois*. Voici quelques citations des élus qui illustrent bien cette conception (déjà cités) :

- Les Arabes [à propos de deux femmes musulmanes rencontrées lors d'une réunion scolaire], je pense qu'ils manquent le bateau un peu ces gens-là et ils se font haïr à cause d'eux-mêmes [...] Ces gens-là ont un ton autoritaire [...] quand ils cherchent à trop s'imposer ils se tirent eux-mêmes dans le pied (un élu d'Anjou).
- À Outremont, où c'est plus la bourgeoisie canadienne-française, mais aussi beaucoup de professionnels d'origine canadienne-française, et c'est les gens les plus vieux qui ont vu la transformation de leur quartier avec l'implantation des hassidiques, qui perçoivent que tout ce qu'ils ont toujours connu est en train de changer et qu'ils sont en train de perdre leur quartier (un élu du Plateau-Mont-Royal).
- Souvent les gens vont reconnaître les musulmans parce qu'ils vont dire : bon la femme est voilée et l'homme y porte sa tunique blanche, tandis que les

⁷⁴ Slogan du Parti libéral de Jean Lesage en 1962 pour nationaliser les onze compagnies d'électricité du Québec et ainsi donner aux Québécois « la clé du royaume ».

évangéliques on ne les reconnaît pas, sont comme vous et moi [...] Comment ça se fait qu'ils nous reviennent avec des affaires des années cinquante ? (une élue d'Ahuntsic-Cartierville).

- [Pour les citoyens d'Ahuntsic-Cartierville] l'étranger est menaçant [...] pas trop de changement s'il vous plaît... (une élue d'Ahuntsic-Cartierville).
- Dans l'affaire Chaoui, ce n'est pas sur la base des convictions religieuses ni sur la base du contenu qui a été dit que nous n'avons pris notre décision, mais sur la base d'informations sur le plan de la sécurité publique et de la cohésion sociale [...] dans ce cas-là il ne fallait pas se préoccuper de ce que les gens croyaient, mais qui les gens fréquentaient (un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve).
- Je ne veux pas dire que les minorités religieuses c'est dérangeant, en fait oui, moi ils ne me dérangent pas, mais en fait c'est souvent dérangeant, il ne faut pas se le cacher [...] les gens résistent au changement, ça les dérange (une élue de Ville-Marie).
- Les lieux de culte sont une représentation de la diversité religieuse dans ce cas-là qui est très visible et qui peut, juste par sa présence, heurter les sensibilités de certains citoyens qui sont mal à l'aise avec la diversité (un élu du Plateau-Mont-Royal).

Il est important de remettre ces quelques citations en contexte. Les élus nous entretenaient sur les défis de gestion que représentent les lieux de culte minoritaire dans leurs arrondissements respectifs. Il n'y avait pas de questions, dans les entrevues, portant sur la perception des minorités ethnoreligieuses par les élus ou par les citoyens. Ce sont les élus qui nous ont livré leurs impressions sur ces enjeux qui, pour

eux, avaient un rapport significatif avec la gestion municipale des lieux de culte minoritaire. À l'instar de Deirdre Meintel, nous croyons qu'il hasardeux d'essayer de tenter de faire une synthèse des valeurs québécoises. Meintel souligne, dans le cadre d'un commentaire sur ladite « Charte des valeurs », soit le projet de loi 60 du gouvernement du Parti québécois, que :

Les chercheurs en sciences sociales qui abordent sérieusement les valeurs dans les sociétés modernes reconnaissent la complexité et la difficulté, voire l'impossibilité d'établir empiriquement les valeurs de groupes aussi hétéroclites que la majorité sociale du Québec. Il est même difficile d'établir les paramètres de cette majorité généralement comprise comme « les Québécois de souche », terme contestable et tout aussi stéréotypé que sa contrepartie, les « ethniques ». Ces « Québécois de souche » sont imaginés comme des gens de langue française dont les ancêtres français sont arrivés il y a quelques siècles sur un territoire qui serait le Québec d'aujourd'hui. Cet usage fait fi, bien sûr, du fait qu'il y avait déjà des habitants de souche beaucoup plus ancienne sur le continent à leur arrivée, les Autochtones, ainsi que des anglophones établis sur le même territoire il y a plus de deux siècles, et une mixité considérable. Par exemple, les Irlandais, dont les descendants francophones s'appellent encore aujourd'hui « Ryan », « O'Neill », etc. (Meintel, 2014, p. 40).

Bref, cette citation de Meintel met en lumière le fait qu'il serait futile de définir un ensemble de valeurs, car, quels Québécois auraient voix au chapitre, qui seraient les exclus et pourquoi le seraient-ils, sur quelle base ? Est-ce que les valeurs ainsi définies auraient préséance sur les chartes des droits et libertés ? Le discours sur les « valeurs » est donc voué à devenir forcément discriminatoire.

6.3.3 La menace identitaire

La menace identitaire est probablement le critère de comparaison qui a le moins de fondement empirique (Meintel, 2014), malgré les voix qui s'élèvent un peu partout sur la place publique pour dénoncer le peu d'espace que l'on fait à l'histoire et au patrimoine, bref, au devoir de mémoire. C'est-à-dire que l'on soupçonne les

personnes qui embrassent une religion (non-catholique romaine) et qui le démontrent publiquement par leur apparence (voile, kippa, turban, kirpan, etc.) d'être des endoctrineurs potentiels et non des gens qui cherchent à s'intégrer à la société québécoise tout en restant fidèle à leur foi qui, en fin de compte, ne serait pas la bonne. Faudrait-il qu'ils renoncent même à cela ? Bien entendu, les chartes canadienne et québécoise protègent la liberté de religion, cependant au registre identitaire cela ne suffit pas toujours. Plusieurs seront suspicieux devant une éducatrice en garderie qui porte le hijab. La question ne sera pas : est-ce une bonne éducatrice ? Mais plutôt : va-t-elle essayer d'endoctriner nos enfants ? Est-ce que le fait de porter le voile, qui serait pour certains un symbole d'inégalité des genres, la rend prisonnière de son bagage culturel qu'elle transmettra même à son propre insu ? Sont-ils de « vrais » Québécois ou Canadiens ou doivent-ils, comme plusieurs l'attendent d'eux, ajouter le suffixe « d'origine magrébine » ou autre ? Leïla Benhadjoudja commente avec justesse que :

Cet Autre perturbe, à plusieurs niveaux, un consensus populaire qui voudrait que la religion soit nécessairement un danger pour les acquis sociaux tels que les gains féministes et les valeurs fondamentales chères aux Québécois comme l'égalité et la liberté. Un premier niveau de cette perturbation est que cet Autre porte un signe religieux que certains membres de la société ne voudraient plus voir dans l'espace public. Il y a cette idée que la religion devrait être invisible dans l'espace public pour la reléguer à la sphère privée afin qu'elle soit moins encombrante pour la collectivité. Un second niveau est que cet Autre, musulman, apparaît particulièrement menaçant, car de nombreux amalgames mobilisent les stéréotypes sur l'islam, considéré comme une religion misogyne et antimoderne (Benhadjoudja, 2014, p. 58).

Le problème est complexe et une de ses multiples composantes est, entre autres, la vision orientalisme de l'islam qui s'est répandu au fil des années, depuis le 11

septembre 2001, au Québec comme ailleurs. Cette perspective faussée⁷⁵ mène tout droit à une sclérose des identités. C'est comme si ces dernières devenaient figées dans le temps et dans l'espace et qu'elles perdaient le dynamisme caractéristique à la culture urbaine contemporaine. D'une part, l'identité québécoise se cristallise dans le giron de la nation canadienne-française et, d'autre part, les mêmes individus, les Québécois « de souche », fantasment à propos d'un islam extrémiste et jihadiste. Reprenons ici à notre compte les propos de Liogier, on ne se bat pas contre un islam théologique. Les quelques jeunes, radicalisés via le web, ont en commun le fait d'avoir que très peu d'éducation religieuse (Liogier, 2016). Rappelons au passage qu'en occident les musulmans n'ont pas le monopole de la violence physique et symbolique. Bref, ayant peur de perdre leur identité, les Québécois canadiens-français réagissent parfois très fortement à la présence de l'Autre et de son lieu de culte. Regardons quelques exemples tirés de nos entrevues (déjà cités) :

- Les musulmans ne sont pas tous des gens à problèmes et des radicaux [sous-entendu que plusieurs le sont] (un élu d'Anjou).
- Je pense que les manifestations publiques du religieux font plus problème maintenant à cause de l'intolérance à l'endroit de certaines communautés, principalement, mais non exclusivement, les musulmans [...] Il n'y a pas de doute dans mon esprit que la communauté musulmane est stigmatisée et fait l'objet d'une certaine réprobation (un élu de Mercier-Hochelaga-Maisonneuve).
- Nous autres ici [dans son arrondissement] c'est vivre et laisser vivre, mais ne vient pas nous imposer ce que tu veux [voire l'islam], ça, tu gardes ça chez

⁷⁵ Cette vision est fautive principalement parce que l'islam n'est pas monolithique et ensuite parce qu'il a des théologies féministes et contemporaines au sein de plusieurs grandes religions dont l'islam n'est pas exempt.

vous [...] la religion c'est à la maison, c'est privé, c'est dans vos espaces à vous (une élue de Villeray–Saint-Michel –Parc-Extension).

- On a eu un peu d'expérience avec ce conflit qui surgit de temps à autre entre les gens de la communauté hassidique et surtout des Québécois plus ultranationalistes. C'est un cocktail explosif d'avoir d'un côté une communauté d'accueil résolument laïque, féministe et nationaliste, et de l'autre côté une minorité patriarcale où les porte-parole sont presque seulement des hommes bilingues, yiddish et anglais [...] ça présente une menace pour les valeurs des francophones (un élu du Plateau-Mont-Royal).
- Dans certains cas ces gens-là [à propos des musulmans] ont peut-être intérêt à s'intégrer, à embrasser notre culture (un élu d'Anjou).
- C'est les valeurs dominantes qu'on tend à considérer comme étant neutres et les valeurs des autres qu'on perçoit davantage parce que ce ne sont pas les mêmes que les nôtres (un élu du Plateau-Mont-Royal).

L'objectif de cet exercice était de démontrer que le discours sur les lieux de culte minoritaire à Montréal partage bien la même structure narrative que le débat sur les accommodements et les signes religieux au Québec depuis 2006. Cela signifie, entre autres, qu'il faut considérer la problématique des lieux de culte comme faisant partie d'un plus grand ensemble de significations.

6.3.4 Un récit séculariste à revoir ?

Il y a aussi une dimension épistémologique à notre analyse de la perception sociale de la diversité religieuse. D'abord, nous côtoyons quotidiennement à Montréal des gens qui tiennent pour plausibles des croyances radicalement différentes des nôtres et leur

seule présence ajoute, comme l'écrit Berger (2016), des éléments d'incertitude quant à nos propres croyances et valeurs. Cela nous oblige donc ultimement à réfléchir sur les composantes de notre propre vision du monde. Ainsi, dans cette réflexion, à l'instar de Lemieux (2002), Meunier et Warren (2002), si nous remettons en cause la théorie de la sécularisation à la québécoise, nous remettons aussi en cause le récit de la modernité québécoise qu'est la Révolution tranquille. Car, comme l'écrivent Casanova (1994) et Bellah (1970), nous ne pouvons remettre en question l'une sans l'autre tant ils sont si intrinsèquement entrelacés (théorie et récit). L'autocompréhension des sciences sociales au Québec s'en trouve donc bousculée. Comme l'écrivent Mager et Meunier :

Dans le Québec des années 1970 et 1980, il était mal vu de s'intéresser à la religion, comme pourraient en témoigner les quelques sociologues, historiens et théologiens qui s'y adonnèrent néanmoins. Or il semble bien que cette quarantaine soit finie. Plus de quarante ans après la Révolution tranquille, un ensemble de facteurs contribuent à attirer l'attention sur les questions religieuses et à renouveler le regard. D'abord, la disparition annoncée ne s'est pas produite : il y a bien eu quelque chose comme une « sortie de la religion », mais celle-ci n'a pas signifié la fin de la religion (Mager et Meunier, 2008, p. 15).

Émancipées de la pensée normative de « la religion » depuis presque soixante ans, les sciences sociales ont appris à tenir compte de la diversité des croyances dans leurs analyses. Les religions reviennent aujourd'hui dans l'espace public québécois sans nécessairement faire obstacle à la démocratie laïque et libérale. Dans un article de 2008, José Casanova propose que le problème de la relation entre la religion et la démocratie ne soit pas intrinsèque à la religion elle-même, mais plutôt un problème lié à la généralisation d'une perception séculière de cette relation (Casanova, 2008). Ainsi, au Québec, le mythe de la grande noirceur qui s'est cristallisé au temps de la Révolution tranquille en regard au passé de la société canadienne-française d'avant

1960, qui aurait été sous le joug écrasant de l'Église catholique romaine, s'est profondément ancré dans l'imaginaire québécois. Mager et Meunier ajoutent que :

Pour plusieurs de ses protagonistes, et sans doute plus encore pour la génération qui suivra, cette révolution sociale et culturelle [la Révolution tranquille] signait l'entrée dans une ère moderne, qu'on définissait sinon contre la religion, du moins contre une certaine vision traditionnelle du catholicisme. À partir d'idéaux et de principes jugés nouveaux, souvent au nom de légitimités scientifiques en émergence, plusieurs revendiquaient une transformation en profondeur de la société québécoise. C'est à cette époque que les sciences humaines et sociales se sont développées massivement à l'intérieur d'un réseau universitaire en pleine expansion. S'amorçaient dès lors un processus de définition utopique d'un Québec nouveau à construire et la liquidation d'un passé religieux, qui s'est faite sans ménagement. Dans ce procès, ces sciences n'étaient pas neutres : souvent nées d'un arrachement aux perspectives et au contrôle d'une conception traditionnelle de la religion, elles incitaient leurs représentants à en déclarer la mort ou à en faire l'autopsie [...] Une sorte de nouveau paradigme national était né : la question de la Révolution tranquille allait être enserrée dans le schéma tradition/modernité et, dans ce procès sociohistorique, le fait religieux, quel qu'il soit, allait peu à peu être rapporté au vecteur unique de la tradition dont il fallait désormais se débarrasser. Cette façon de concevoir le Québec moderne – sorti et dépris de sa chape de plomb cléricale – allait profondément marquer aussi bien l'imaginaire des Québécois que les formes de transmission de normes et de valeurs. Un rapport trouble à la religion semblait s'instaurer : même s'intéresser au passé religieux ou à l'économie contemporaine du religieux devenait suspect (Mager et Meunier, 2008, p. 14-15).

Vous nous pardonnerez cette longue citation, mais elle dépeint très bien, selon nous, le problème de perception séculière du rapport complexe entre les religions, la démocratie et les sciences sociales au Québec, comme le décrivait Casanova pour l'Europe post 11 septembre 2001 (Casanova, 2008). Bellah l'évoquait déjà en 1970 en partant du principe que la relation entre religion et sciences sociales est complexe et, à certains égards, organique, en contraste à une vision séculière de cette relation qui la voudrait plus « mécanique », c'est-à-dire plus de l'un et moins de l'autre (Bellah, 1970). La sécularisation agirait comme un filtre noircissant sur une caméra

(un genre de nuit américaine), assombrissant ainsi le passé religieux du Québec. Bien entendu, tous ne sont pas d'accord avec cette vision. Gérard Bouchard nous rappelle que :

Après tout, bien des jeunes des années 1950 et 1960 n'ont quitté le catholicisme qu'à regret, parce que les pasteurs étaient incapables de le rendre plus accueillant, d'en faire une armature qui permette d'affronter et de surmonter les grands problèmes du temps. Des éléments progressistes se sont certes manifestés au sein du clergé québécois de ce temps-là, mais il faut toujours rappeler qu'ils ont été mis en échec par la hiérarchie catholique elle-même (Bouchard, 2005, p. 430).

Bref, l'autocompréhension du Québec par les sciences sociales depuis 1960, a aussi été marquée, du moins partiellement, par des positions antireligieuses. Prendre le parti de maintenant considérer la diversité religieuse comme un élément important de l'analyse sociologique du Montréal contemporain c'est aussi prendre le parti de revisiter le passé religieux des Canadiens français avec plus de nuances.

CONCLUSION

Au premier chapitre de cette thèse, nous avons tenté de faire valoir, par divers exemples, les différents défis de gestion de la diversité religieuse que suscitent les lieux de culte minoritaire à Montréal pour les élus municipaux dans quelques arrondissements. Nous avons alors conclu que nous nous attaquions à une problématique très « chargée » au sens où celle-ci s'inscrit dans un contexte sociétal lourd de significations à la lumière des débats contemporains sur la place des religions dans l'espace public québécois depuis vingt ans. Nous avons alors évoqué plusieurs événements qui se sont déroulés entre 2001 et 2017 afin d'indiquer qu'il existe un malaise au sein de la population québécoise concernant l'aspect public des religions des Néo-Canadiens, et ce, depuis le début de l'an 2000.

Par la suite, nous avons souligné à quel point la ville de Montréal, métropole du Québec, représente un lieu d'étude privilégié pour la problématique des lieux de culte minoritaire à cause de sa riche diversité ethnoreligieuse. Cependant, les discours sur la diversité religieuse coexistent dans le même espace avec un accent de plus en plus séculier, voire laïciste, et cela malgré une croissance empirique du fait religieux dans le monde. Ainsi, la diversité religieuse de Montréal contraste avec la perception du phénomène religieux pour certains Québécois dits « de souche », qui y voient une menace à leur patrimoine identitaire. Cela révèle un clivage religieux entre d'une part, Montréal et sa diversité religieuse et, d'autre part, le reste de la province. En conséquence, cela a des répercussions sur l'orientation des politiques québécoises concernant la diversité religieuse et la laïcité de l'État. Plusieurs universitaires ont ainsi souligné le caractère discriminatoire de plusieurs projets de loi à la lumière des

chartes québécoise et canadienne. Cela est donc loin de faire de la question des lieux de culte minoritaire à Montréal seulement un débat de planification urbaine, il s'agit d'un véritable enjeu de société.

Nous avons donc analysé cette problématique par le prisme de la sociologie des religions ayant pour hypothèse que la question contemporaine des lieux de culte minoritaire à Montréal participe à la même logique d'invisibilité des significations religieuses dans l'espace public (Milot, 2010). Les objectifs de la recherche étant d'abord de démontrer comment les politiciens de Montréal répondent aux défis de la diversité religieuse par la gestion municipale des lieux de culte minoritaire et ensuite de vérifier comment cette dernière problématique révèle les perceptions sociales de la diversité religieuse et les exigences de l'intégration de cette dernière dans la société québécoise. Cela implique donc des limites à la portée de la thèse considérant celle-ci comme étant complémentaire des autres études sur la place des religions dans l'espace public au Québec.

L'analyse des entrevues réalisées dans le cadre de cette étude a été divisée en deux chapitres, selon les deux principaux objectifs de la thèse. Rappelons que nous nous sommes demandé d'abord comment les élus municipaux répondent aux défis de la diversité religieuse dans le contexte de la multiplication et la diversification des lieux de culte minoritaire dans leurs arrondissements. Le premier thème avancé par les élus concerne les transformations démographiques des arrondissements par le fait de l'immigration de tous les coins du globe. La ville de Montréal, en 2011, compte plus du tiers (36 %) de sa population comme immigrante, dont une partie très significative (36,8 %) est arrivée seulement depuis 2001. Devant ce constat, certains élus veulent faciliter l'implantation de nouveaux lieux de culte minoritaire afin de favoriser l'intégration des Montréalais issus de l'immigration.

Cependant, plusieurs élus déplorent que les communautés ethnoreligieuses soient peu ouvertes sur les ressources communautaires des arrondissements essayant plutôt de combler les besoins par des services à l'interne faisant ainsi office de vestibule d'intégration. Bien que d'autres élus préféreraient que cela se fasse par les institutions de la majorité, l'intégration passe souvent en premier lieu par le cadre de la religion et de la communauté qui évolue dans la pratique du culte. Ainsi, l'absence de relation entre les élus et les groupes ethnoreligieux minoritaires aura une portée significative.

Sur un autre registre, certaines confessions religieuses minoritaires font l'objet d'une différenciation de perception plus marquée à Montréal, notamment les musulmans et les juifs hassidiques. Outre le fait que pour certains élus la religion constitue une dimension importante de la vie de certains immigrants, celle-ci devrait demeurer pour plusieurs dans la sphère de la vie privée. Pour d'autres élus, la pratique religieuse minoritaire est liée essentiellement à la liberté de religion prévue dans les chartes québécoise et canadienne.

Toutefois, en l'absence de politiques unifiées de la Ville de Montréal dans son ensemble, certains arrondissements ont entrepris de faire un inventaire des lieux de culte minoritaire sur leur territoire respectif afin de développer des règles sur l'implantation de ceux-ci. Cela a permis parfois de légaliser certaines situations ambiguës, par exemple, des lieux de culte qui opéraient à titre de centre communautaire, et de répondre à la nécessité de maintenir une certaine cohérence dans le développement du territoire. Plusieurs élus ont mentionné qu'il y a un décalage significatif entre les pratiques religieuses des Québécois d'origine canadienne-française vivant à Montréal et les pratiques religieuses des nouveaux immigrants : on tend à totaliser l'identité de ces derniers par leur religion, surtout les musulmans. Ceci n'empêche pas, en revanche, certains élus de développer des relations privilégiées avec des interlocuteurs issus des minorités ethnoreligieuses.

Les nombreux défis qui précèdent infléchissent les diverses modalités de gestion des lieux de culte minoritaire dans les arrondissements. Certains élus n'hésitent pas à avoir recours à des dérogations pour résoudre l'implantation de certains lieux de culte sur des artères commerciales, ce que la ville de Montréal permet depuis 1998. Quelques élus déplorent toutefois que plusieurs lieux de culte minoritaire attirent une majorité de fidèles qui ne viennent pas du même arrondissement, voire même de la ville, c'est le cas de nombreuses églises protestantes évangéliques sur le territoire de l'île de Montréal. Ainsi, des arrondissements se sont dotés d'outils pour limiter l'ouverture de lieux de culte régionaux, soit en limitant le nombre de stationnements ou en interdisant les nouveaux lieux de culte en zone résidentielle.

Quelquefois, l'implantation d'un lieu de culte dans un quartier nécessite un changement de zonage et cela engendre des résistances de la population, parfois aussi des élus, d'où le recours dans le passé à des référendums approuvés dans les arrondissements. Dans d'autres arrondissements, il est difficile de faire la distinction entre un centre communautaire et un lieu de culte, c'est pourquoi il faut, dans certains cas, limiter l'implantation de centres communautaires liés à des groupes ethnoreligieux minoritaires pour ne pas avoir des lieux de culte illégaux. C'est pourquoi un des arrondissements a interdit la pratique du culte et de la prière ou d'enseignements religieux dans les centres communautaires de son territoire.

Des élus ont aussi invoqué les impacts urbanistiques pour limiter l'implantation de nouveaux lieux de culte, ils favorisent, entre autres solutions, le partage d'édifice déjà consacré au culte pour utiliser le bâti existant sans affecter la trame commerciale ou résidentielle. Certaines fois, la continuité de la trame commerciale prime sur la localisation des lieux de culte, ce qui entraîne parfois des conflits entre les conseils d'arrondissement et les communautés ethnoreligieuses minoritaires, comme les juifs hassidiques où la proximité résidentielle est un impératif religieux. Dans d'autres

arrondissements, les fabriques d'églises catholiques romaines, faute de financement pour entretenir les infrastructures, ont vendu leurs bâtiments à des confessions chrétiennes évangéliques ou orthodoxes.

Au chapitre cinq, nous avons analysé les entrevues auprès des élus au regard du deuxième objectif de recherche en nous demandant si la problématique des lieux de culte minoritaire est un révélateur des perceptions sociales à l'égard de la diversité religieuse et des exigences de l'intégration de celle-ci dans le Montréal contemporain. Revenons d'abord sur les défis de la diversité religieuse et de l'intégration. Nous avons noté que plusieurs élus perçoivent les Montréalais issus de l'immigration récente comme plus religieux (au sens large du terme) que la majorité de la population canadienne-française catholique romaine non-pratiquante.

Plusieurs ont aussi souligné que l'expérience religieuse des migrants est une partie importante du processus d'intégration et un nombre croissant de nouveaux immigrants appartiennent déjà à des réseaux religieux transnationaux. Ce qui fait dire à certains que les communautés ethnoreligieuses minoritaires ont des ressources et des avantages que la société d'accueil n'a pas. Comme nous l'avons mentionné, selon les élus municipaux, les communautés ethnoreligieuses sont peu ouvertes sur l'extérieur, cependant cela n'est pas nécessairement un obstacle à l'intégration. Car les lieux de culte minoritaire sont un endroit où les nouveaux immigrants peuvent se recueillir et se forger une nouvelle identité face aux nombreuses adaptations que demande la société d'accueil. Les lieux de culte minoritaire sont souvent des espaces de continuité qui donnent sens aux multiples et complexes discontinuités de la réalité québécoise.

Certains élus valorisent l'expression de la diversité religieuse dans leurs arrondissements. À l'opposé, quelques élus semblent craindre l'expression

publique des religions minoritaires, surtout l'islam, car cela serait une menace pour l'identité et les valeurs québécoises, voire la sécurité publique. Cette réaction n'indique-t-elle pas que malgré les effets très prégnants de la sécularisation, l'espace public québécois contemporain serait encore très catholique, évidemment pas au registre des débats, mais dans son identité culturelle, voire sa perception de la religion en général ?

Cela nous a amené sur le terrain de la gestion politique de proximité, c'est-à-dire les arrondissements, dans un contexte de diversité religieuse. Étonnamment, nous avons relevé dans nos entrevues avec les élus que c'est le paradigme paroissial qui prédomine toujours dans la gestion urbanistique des lieux de culte minoritaire. C'est-à-dire que dans le contexte sociospatial montréalais, les arrondissements gèrent les lieux de culte minoritaire comme un équipement de proximité, elles doivent servir d'abord aux résidents du quartier, ce qui est caractéristique de la paroisse. Or, comme le souligne Dejean (2010), les lieux de culte minoritaire à Montréal répondent plutôt à une logique congrégationnelle qui est beaucoup plus décentralisée, c'est-à-dire que les fidèles ne viennent pas nécessairement du quartier, de l'arrondissement ou même de la ville. Cette incongruité de paradigme explique très bien la réaction de plusieurs élus face à la multiplication des lieux de culte régionaux dans certains arrondissements.

Au dernier chapitre de cette thèse, nous avons soumis une interprétation de notre problématique en lien avec la société québécoise. Cette dernière étant, dans l'ensemble, très sécularisée au point où la religion doit, pour plusieurs citoyens, être confinée à la sphère de la vie privée. Cela n'est pas sans conséquence pour le rapport entre la majorité canadienne-française et les minorités ethnoreligieuses. Malgré les efforts de l'État et de la société civile pour encadrer l'intégration des immigrants, plusieurs des nouveaux Montréalais se tournent vers les lieux de culte et les

institutions ethnoreligieuses minoritaires pour faciliter leur intégration. Cela pose la question des difficultés de cohabitation entre la population majoritaire et les minorités ethnoreligieuses, car la première se trouve en situation de double altérité à l'égard de la seconde.

Il y a d'abord la perception passéiste des religions (croyances, valeurs et pratiques) dans une société où celles-ci semblent reléguées à une époque jugée révolue et libérée de ce qui est considéré comme une tutelle des religions. Ensuite, il y a la diversité religieuse dans une province qui n'a pas vraiment d'expérience historique de celle-ci à cause de la forte relation entre le catholicisme romain et les francophones, sauf quelques rares exceptions comme le protestantisme et le judaïsme, mais avec lesquels les catholiques francophones entretenaient peu de rapports, notamment par le fait d'écoles différentes. Cette double altérité est encore plus prononcée par l'expression sur la place publique du religieux. Selon cette perspective, il est intéressant de considérer les lieux de culte minoritaire comme de « méga-signes » religieux dans l'espace urbain et cela dans le contexte du perpétuel débat sur le port des signes religieux par les employés de la fonction publique au Québec en regard de la laïcité de l'État.

Ensuite, il y a vision plutôt totalisante de plusieurs élus (et des propos qu'ils rapportent des citoyens de leur arrondissement) envers les personnes des minorités ethnoreligieuses, surtout musulmanes, qui sont attachées à un lieu de culte minoritaire. C'est-à-dire que la personne croyante se voit cloisonnée dans son identité religieuse avec tous les stéréotypes que cela comporte.

Troisièmement, les individus appartenant aux minorités ethnoreligieuses seraient soupçonnés par plusieurs personnes issues de la majorité, jusqu'à preuve du contraire, de ne pas être en phase avec les valeurs québécoises. Elles rompraient ainsi le pacte

social (le métadiscours du bon Québécois) avec leurs préceptes religieux étrangers devenant une menace pour l'ordre dans l'espace public et pour la destinée de la collectivité.

Et finalement, les immigrants de minorités ethnoreligieuses qui manifestent publiquement leur appartenance à une confession religieuse autre que catholique romaine seraient automatiquement soupçonnés de prosélytisme. Il devient donc nécessaire de considérer la problématique des lieux de culte minoritaire comme étant partie prenante d'un plus grand ensemble de significations.

La problématique des lieux de culte minoritaire dans le Montréal contemporain est lourde de significations, comme nous l'avons montré par notre analyse des entrevues auprès des élus municipaux et par les nombreux débats sur la place des religions dans l'espace public québécois depuis le début du 21^e siècle. Nous avons identifié un malaise qui touche un nombre non négligeable de personnes. Montréal, par sa grande diversité ethnoreligieuse, est un lieu propice pour l'étude des questions relatives aux multiples manifestations du religieux dans l'espace public et cela en contraste avec le reste du Québec. Notre hypothèse de travail, selon laquelle la problématique des lieux de culte minoritaire participe à la même logique d'invisibilité que celle des significations religieuses dans l'espace public, s'est donc révélée porteuse à la lumière de nos deux objectifs de recherche.

Du point de vue théorique, le concept de sécularisation s'est avéré utile puisqu'il explique, jusqu'à un certain point, la confusion qui donne lieu à un discours plus laïciste provenant de la majorité et des migrants qui ont rompu avec leur tradition religieuse respective. Ce discours renvoie la religion à la sphère de la vie privée et nie la pertinence de celle-ci dans l'espace public, négligeant ainsi les voix discordantes

des minorités ethnoreligieuses. Pourtant, comme nous l'avons souligné, le rôle de la religion dans l'intégration et la solidarité sociale entre nouveaux immigrants semble s'avérer. Il s'agit alors d'accepter l'expression visible des appartenances religieuses. À cet égard, la fonction symbolique des lieux de culte minoritaire dans le cadre montréalais est importante, car elle évoque à la collectivité urbaine qu'elle n'est pas enfermée sur elle-même dans l'immanence du quotidien, même si cela heurte les sensibilités de plusieurs citoyens mal à l'aise avec la diversité ethnoreligieuse et pour qui la religion n'a qu'une valeur patrimoniale.

Dans cette perspective, l'apport démographique des minorités ethnoreligieuses à Montréal est important et les lieux de culte minoritaire ont une aussi une importante fonction intégratrice dans la société québécoise. Comme le notent plusieurs auteurs, la pratique religieuse des nouveaux immigrants dans les lieux de culte et leur rattachement à des réseaux religieux transnationaux représente une certaine continuité créative de significations qui facilitent somme toute l'intégration à la société. Cependant, du côté de certains citoyens au sein de la majorité on ne voit pas nécessairement cette volonté réelle de s'intégrer et pour plusieurs, même s'ils se disent en faveur de la liberté de religion, les minorités ethnoreligieuses utilisent les lieux de culte comme un espace symbolique de refus de l'intégration.

Sur un registre plus urbanistique, les lieux de culte minoritaire régionaux posent des problèmes de gestion pour les élus municipaux. On évoque le plus souvent les nuisances associées au stationnement et la circulation plus dense certains jours de la semaine. Toutefois, nous pensons qu'un des obstacles réside dans la perception du lieu de culte comme équipement de proximité pour les résidents de l'arrondissement. Comme nous l'avons illustré par les propos des élus, il s'agit là du paradigme de la paroisse, c'est-à-dire la proximité résidence – lieu de culte, qui se perpétue dans l'imaginaire urbain montréalais et cela même si les communautés ethnoreligieuses

minoritaires ont adopté un mode congrégationnel où la proximité géographique du lieu de culte avec le lieu de résidence n'a que peu d'importance. Dans ce sens, Montréal est encore une ville très « catholique » à l'échelle sociospatiale, même si les églises romaines de la ville ne rassemblent que peu de fidèles à moins d'être désormais occupées par des évangéliques.

Dans un autre ordre d'idées, les lieux de culte minoritaire vont continuer à se multiplier dans le grand Montréal au cours des prochaines années et si l'on suit les grandes tendances mondiales il faudra apprendre à différencier progressivement l'affiliation religieuse de l'origine religieuse traditionnelle, comme nous l'avons évoqué avec les avancées importantes des mouvements évangéliques en Chine, ce qui aura des conséquences éventuelles sur la multiplication des lieux de culte évangélique chinois au Canada. Est-ce qu'on doit voir dans le retour du religieux dans l'espace public une menace pour l'avancement de la démocratie québécoise ? Il s'agit plutôt d'un autre mode d'appropriation de la modernité et de l'urbanité qui est, selon nous, plus respectueux des identités et croyances des citoyens, que ces dernières soient religieuses ou non. La reconnaissance par la majorité de la valeur des contributions des minorités ethnoreligieuses à l'espace public dans le respect de la laïcité de l'État est, selon nous, un avancement pour les démocraties occidentales.

Les possibilités de cohabitation au sein du territoire montréalais, ce qui n'exclut pas les autres régions du Québec, entre la population majoritaire plus sécularisée et les minorités ethnoreligieuses passent, suivant la logique privilégiée dans cette thèse, par la reconnaissance des lieux de culte minoritaire comme espace crédible d'intégration et de valorisation de la collectivité dans son ensemble. Mais, comme nous l'avons identifié, il y a des obstacles importants à surmonter dont il faut tenir compte, entre autres, l'assimilation des lieux de culte minoritaire à des « méga-signes » religieux, la vision totalisante et réductionniste des minorités religieuses (surtout musulmanes), le

préssumé déphasage en lien avec les valeurs québécoises, et la crainte du prosélytisme par la simple manifestation publique de la foi religieuse.

ANNEXE A

EXTRAITS DE LA COMMISSION BOUCHARD-TAYLOR

Dans ce qui suit, vous trouverez les détails de chacune des affaires mentionnées au chapitre un (section 1.2, p. 13 et 14) de cette thèse. Ce texte est extrait en partie du rapport final de la Commission Bouchard-Taylor (2008, p. 69 à 75) et de Potvin (2008, p. 174) :

1. Le lieu de prière à l'École de technologie supérieure (ÉTS) (mars 2006)

La direction de l'ÉTS a accepté de donner suite à la demande d'étudiants musulmans qui réclamaient un lieu de prière permanent à l'intérieur de l'établissement, alors même qu'il y avait une mosquée à deux pas. Un groupe d'étudiants musulmans de l'ÉTS a déposé une plainte devant la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), dans laquelle il réclamait notamment : a) un local privé exclusivement consacré à la prière; b) la reconnaissance officielle de l'Association des étudiants musulmans de l'ÉTS; c) des excuses publiques de l'ÉTS; d) un dédommagement de 10 000 \$ versé à chaque étudiant-plaignant (pour un total de plus de 1 000 000\$). En se fondant sur les recommandations formulées par la Commission à l'issue de son enquête, l'ÉTS a répondu à une seule de ces demandes (et en partie seulement) : les étudiants musulmans pourraient faire leurs prières dans des salles de cours non utilisées, et uniquement en fonction de la disponibilité de ces dernières. La mention « établissement à caractère laïque » n'a pas été modifiée dans le formulaire d'admission et les pictogrammes interdisant le lavage des pieds n'ont pas été retirés (suivant encore l'avis de la CDPDJ, qui les a jugés non discriminatoires).

2. La controverse des vitres givrées du YMCA de l'avenue du Parc (novembre 2006)

En raison de l'obligation d'accommodement raisonnable, la direction du YMCA a été obligée d'acquiescer à la demande de juifs orthodoxes voulant faire changer les fenêtres du gymnase afin de soustraire à la vue des jeunes juifs du voisinage les

femmes en tenue d'entraînement. De 1994 à 1995, l'ancien édifice du YMCA a été détruit et reconstruit. Quatre nouvelles fenêtres de grand format donnaient désormais sur l'arrière de la synagogue de la congrégation juive Yetev Lev. Celle-ci a alors demandé à la direction du YMCA de cacher la vue offerte par ces quatre nouvelles fenêtres. La direction du YMCA a décidé d'y installer des stores payés par la congrégation, ce qui a été fait à la satisfaction des deux parties, l'affaire n'ayant aucun écho dans le public. À partir de décembre 2005, les stores devenus défectueux ne pouvaient plus être utilisés. Entre décembre 2005 et mars 2006, la congrégation a fait cinq appels téléphoniques pour s'informer de la situation. La direction du YMCA a mené une consultation informelle pour évaluer les formules de remplacement. Certaines clientes ou membres du personnel appuyaient l'installation de vitres givrées en raison de l'inconfort qu'elles éprouvaient à être vues de l'extérieur. Les vitres givrées seraient aussi plus sécuritaires pour les jeunes enfants. La direction du YMCA a retenu le choix des vitres givrées, lesquelles furent installées en mars 2006 aux frais de la congrégation juive. Ainsi, en l'absence de toute discrimination, le tout a pris la forme non pas d'un accommodement raisonnable, mais d'un accord informel, la direction du YMCA n'ayant aucune obligation d'accéder à la demande. Dans les semaines et les mois suivants, la direction n'a reçu que cinq plaintes de la clientèle. En septembre 2006, deux usagères ont fait circuler une pétition (contenant environ 250 noms) réclamant le retour de fenêtres non givrées. La direction a finalement donné suite à cette pétition.

3. La pseudo-directive du Service de police de la Ville de Montréal (novembre 2006)

La direction du Service de police de la Ville de Montréal (SPVM) a donné instruction aux policières de céder la place à leurs collègues masculins lorsqu'il s'agit d'interroger des membres de la communauté juive orthodoxe, et cela à cause des règles de la religion de ces derniers. La direction du SPVM n'a jamais formulé une

telle « directive ». Il s'agissait d'une simple « suggestion » de l'auteur d'une « fiche culturelle » présentant une simulation de cas dans une revue interne du SPVM. La Fraternité des policiers et des policières de Montréal a dénoncé publiquement cette suggestion émise par l'un de leurs membres. Aucune demande n'avait été formulée par la communauté hassidique.

4. Les cours prénataux au CLSC de Parc-Extension (novembre 2006)

Des hommes qui accompagnaient leur conjointe à des cours prénataux donnés par le CLSC de Parc-Extension en ont été exclus à la demande de femmes musulmanes indisposées par leur présence. Durant le jour, le CLSC de Parc-Extension organise des rencontres de soutien et d'information adaptées à la clientèle du quartier, une clientèle très pauvre formée surtout d'immigrants (le sujet des soins prénataux y est abordé). Ce service est surtout utilisé par les femmes immigrantes, mais les hommes n'en sont pas exclus. Des cours prénataux pour les futures mères et leurs conjoints sont offerts en soirée dans les deux autres CLSC affiliés au Centre de santé et de services sociaux de la Montagne.

5. Le « code de vie » d'Hérouxville (janvier 2007)

Le 27 janvier 2007, un quotidien montréalais publiait le premier article sur le « code de vie » d'Hérouxville, une petite municipalité de la Mauricie de 1300 habitants, qui a adopté un code de vie à l'intention des immigrants potentiels, en interdisant entre autres, la lapidation, l'excision et le voile intégral. L'instigateur de ce code de vie est le conseiller de la municipalité, André Drouin, qui, après être resté « estomaqué » d'avoir plongé dans le débat sur les accommodements raisonnables, a fait un sondage auprès de 196 habitants de sa municipalité. À l'aide de ces données, il a rédigé un « code de vie » signé par les sept élus municipaux d'Hérouxville, qui sera adopté par le conseil municipal le 25 janvier 2007. L'objectif avoué du conseiller André Drouin

est d'informer les immigrants sur les us et coutumes des Québécois. Ces normes de vie sont par la suite envoyées à deux ministres fédéraux et cinq ministres provinciaux, dont la ministre de l'Immigration du Québec, Lise Thériault, et la ministre fédérale de l'Immigration, Diane Finley⁷⁶.

6. La directive de la Société de l'assurance automobile du Québec (février 2007)

La direction de la Société de l'assurance automobile du Québec (SAAQ) a ordonné à ses évaluateurs de céder la place à un évaluateur pour faire passer l'examen de conduite automobile, lorsque le candidat est juif orthodoxe. Un « guide d'accommodement » de la SAAQ énonce des directives internes à propos de « l'exemption du port du couvre-chef pour motif religieux ou médical lors de la prise de photo ». Ce guide cite, par ailleurs, un exemple d'accommodement lié à l'examen de conduite, soit le cas d'une cliente musulmane souhaitant passer son examen pratique avec une évaluatrice plutôt qu'un évaluateur masculin. Le guide explique que la Société peut répondre à de telles demandes « si une évaluatrice se trouve alors à être disponible ». Sinon, « un rendez-vous d'accommodement pourra être donné pour plus tard puisque le centre n'est pas tenu de déplacer d'autres clients ni de chambarder tout l'horaire des examens pour accéder sur-le-champ à une telle demande lorsque ce n'est pas possible ». Le guide précise en outre : « L'accommodement raisonnable ne s'applique donc pas lorsque la demande vient contredire un autre droit, par exemple le droit à l'égalité des sexes, l'atteinte à l'ordre public ou à la sécurité des lieux et des personnes. »

7. L'expulsion de deux ambulanciers d'un café de l'Hôpital général juif (février 2007)

⁷⁶ Extrait de Potvin, 2008, p. 174.

Le 17 février 2005, deux ambulanciers étaient invités à quitter le Café de l'Atrium de l'Hôpital général juif de Montréal où ils s'apprêtaient à prendre leur repas du midi. Ils ne pouvaient y consommer les repas qu'ils avaient préparés, car ils ne les avaient pas achetés au café et le lieu où ils s'étaient attablés était considéré comme cachère. À la fin de février 2005, les deux ambulanciers déposaient une plainte à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Le 2 février 2007, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse rendait un avis dans lequel elle proposait à l'Hôpital général juif et à l'organisme sans but lucratif Le Café de l'Atrium de verser aux plaignants la « somme de 10 000 \$ (dix mille dollars) à titre de dommages moraux ». Le 12 avril 2007, une entente hors cour était conclue entre les parties, chacun des ambulanciers ayant accepté la somme de 7500 \$.

8. Le port du hijab (ou foulard) au soccer (février 2007)

À l'encontre du règlement dont elle était pourtant bien informée, une jeune joueuse de soccer a voulu porter le foulard musulman au cours d'une rencontre officielle. Elle en a donc été expulsée par l'arbitre. La jeune joueuse portant le foulard a participé à deux matchs dans le cadre du Tournoi national ARS (Association Régionale de Soccer) de Laval. Le lendemain, un arbitre l'a avisée qu'elle ne pouvait pas porter son foulard pendant un match. L'entraîneur s'est opposé à cette décision et a retiré son équipe du tournoi. Par solidarité, quatre autres équipes de la région d'Ottawa s'en sont aussi retirées. Les positions de l'Association canadienne de soccer (ACS) et des fédérations provinciales quant aux pièces d'équipement autorisées ou interdites ne sont pas homogènes : la Fédération de soccer du Québec interdit explicitement le port du hijab, lequel est cependant toléré par l'ACS, l'Association de soccer de l'Ontario et l'Association de soccer de la Colombie-Britannique. Le règlement officiel de la Fédération internationale de football n'interdit pas de manière explicite le port du foulard, bien qu'il ne fasse pas partie non plus des pièces d'équipement

règlementaires. Des joueuses portant le hijab ont participé aux Jeux asiatiques tenus à Dubaï en décembre 2006.

9. La cabane à sucre de Mont-Saint-Grégoire (mars 2007)

Des musulmans se sont présentés un avant-midi à l'érablière (qui peut accueillir plus de 750 personnes) et ont exigé que le menu soit modifié pour le rendre conforme à leur norme religieuse. Tous les autres clients ont donc été contraints ce midi-là de consommer de la soupe aux pois sans jambon et des fèves au lard sans lard (il aurait été question que cette interdiction soit plus tard étendue à d'autres cabanes à sucre). Dans l'après-midi, les mêmes musulmans ont pénétré dans la salle principale de la cabane à sucre, alors bondée, et ont fait interrompre les festivités qui s'y déroulaient (musique, danse...) afin de réciter leur prière. Les clients qui se trouvaient dans la salle de danse ont été expulsés à l'extérieur de la cabane à sucre. Une semaine avant la sortie, un représentant de l'association musulmane Astrolabe a rencontré un des propriétaires de la cabane à sucre pour discuter de certaines modifications au menu, lesquelles s'appliqueraient uniquement aux membres du groupe. Le menu modifié excluait la viande de porc, mais incluait de la saucisse et du salami hallal fournis et payés par Astrolabe. Cet aménagement ayant été conclu, l'association réserva une des quatre salles à manger de l'érablière à son usage exclusif. Le jour venu, après le repas, des membres du groupe ont déplacé quelques tables et chaises de la salle qui leur était réservée pour tenir une courte prière. Désireuse de faire libérer la salle le plus rapidement possible (en cette journée de printemps ensoleillée, l'achalandage était important et près de 300 clients attendaient que des places se libèrent), la direction de l'établissement proposa aux personnes qui voulaient prier (une quarantaine) d'utiliser plutôt la salle de danse (qui peut contenir environ 650 personnes). Une trentaine de clients s'y trouvaient, certains attendant de prendre place dans la salle à manger. Quelques fillettes y dansaient au son d'une musique populaire. La direction de

l'érablière interrompit la musique pour que les musulmans puissent faire leur prière, laquelle a duré moins de dix minutes. La musique a ensuite repris. Selon la direction, personne n'a été expulsé ni invité à quitter la salle de danse.

10. Le Directeur général des élections (DGE) du Québec (mars 2007)

Une semaine avant l'élection provinciale de mars 2007, le DGE a annoncé avoir pris l'initiative d'autoriser le vote des femmes vêtues de la burka* ou du niqab*. Cette décision faisait suite à des demandes formulées par des membres du milieu musulman. Devant le mécontentement populaire, le DGE est rapidement revenu sur sa décision. Malgré tout, le DGE du Canada, quelques semaines plus tard, annonçait lui aussi qu'il autorisait le vote à visage voilé. Dans le cadre d'une formation donnée au personnel des bureaux de scrutin, un représentant du DGE rappelait que la procédure d'identification telle que la définit la Loi électorale du Québec n'interdit pas aux femmes voilées d'exercer leur droit de vote : elles doivent se rendre à la table de vérification de l'identité et suivre la procédure habituelle (déclaration sous serment et présentation de deux documents ou être accompagnées d'une personne pouvant attester de leur identité). Ce « rappel » routinier (qui ne répondait à aucune demande formulée par la communauté musulmane) ne constituait pas un changement à la Loi électorale. Un quotidien montréalais en a fait une nouvelle quelques jours avant la tenue des élections provinciales. Une vive controverse en a résulté, au cours de laquelle certains médias ont incité la population à voter le visage masqué. Pour que les élections puissent se tenir dans la sérénité, le DGE a invoqué des pouvoirs exceptionnels prévus dans la loi et a modifié la Loi électorale. Tout électeur devait désormais se découvrir le visage au moment du vote. Cette modification n'était cependant que temporaire, car c'est au législateur (ou aux élus) qu'il revient de clarifier définitivement la loi qui n'interdit pas explicitement le vote à visage voilé. Les élections du 26 mars se sont finalement déroulées sans aucun incident.

11. Le port du foulard à un tournoi de taekwondo (avril 2007)

Une équipe féminine composée de musulmanes, dans des circonstances analogues à celles du tournoi de soccer évoqué auparavant et pour la même raison, a été expulsée d'un tournoi. L'arrivée très rapide des médias (présents sur les lieux une quinzaine de minutes plus tard) permet de penser qu'il s'agissait d'une provocation planifiée. Le jour du tournoi, juste avant le début des activités, tandis que les participantes venaient de terminer leur réchauffement, l'entraîneur de cinq jeunes filles portant le foulard fut avisé que celles-ci ne pourraient participer à la compétition. Avant de rendre sa décision, le président de la Fédération québécoise de taekwondo (FQT) avait, le matin même, réuni le comité du tournoi et le comité des officiels. L'organisateur du tournoi proposa de faire exception pour cette fois, mais en vain, le président de la FQT invoquant l'article 4.2.2 de la Fédération mondiale de taekwondo (WTF), lequel interdit le port de tout accessoire sur la tête outre le casque protecteur. Le Centre communautaire musulman de Montréal alerta immédiatement les médias qui se présentèrent aussitôt sur les lieux. Les jeunes filles expulsées firent valoir qu'elles avaient déjà participé à plusieurs compétitions homologuées par la FQT (dont une édition antérieure de ce même tournoi) où le port du foulard avait été toléré. Quelques jours après l'incident, la Fédération internationale de taekwondo (fédération rivale de la WTF) affirma qu'elle permettrait temporairement le port du foulard lors du Championnat du monde organisé à Québec, à la fin de mai 2007. Elle annonça aussi qu'elle allait créer un comité ad hoc pour étudier la question.

ANNEXE B

QUESTIONNAIRE ET SCÉNARIO DE RECRUTEMENT

Questionnaire pour les entrevues

1. Dans les dernières années avez-vous eu à traiter des demandes de permis de lieux de culte ? Lesquelles ?
2. Comment se déroule en principe une telle demande ? Avez-vous des règles spécifiques à suivre ?
3. Pouvez-vous me parler du traitement de cette (ces) demande(s) ? Comment cela s'est-il passé ?
4. Est-ce qu'il y a eu des questions ou des enjeux importants dans le processus auprès du conseil d'arrondissement ?
5. Est-ce que vous voyez des problèmes particuliers pour cette demande en particulier dans l'arrondissement ? Pourquoi ?
6. Quels groupes ont fait des demandes relatives à des lieux de culte ?
7. Est-ce que les pratiquants proviennent du quartier ou de l'extérieur ?
8. Comment la population du quartier a-t-elle réagi au moment où le projet a été mis de l'avant ? Était-ce une réaction comme il y en a eu d'autres ou si les réactions varient selon les groupes religieux ?
9. Est-ce que les membres du groupe religieux en question jouent un rôle significatif dans la communauté ?
10. Selon vous, est-ce que la manifestation publique de la religion dérange plus aujourd'hui qu'auparavant ? Pourquoi ?

Scénario de recrutement

(Courriel envoyé directement aux maires et mairesses d'arrondissements)

Bonjour Madame x ou Monsieur x,

Mon nom est Bruno Désorcy et je suis doctorant en sociologie à l'Université du Québec à Montréal. Mon projet de thèse porte sur la problématique des lieux de culte minoritaire dans la métropole. Afin d'effectuer mes recherches, j'aimerais pouvoir vous rencontrer pour réaliser une entrevue. L'objectif de celle-ci est de mieux comprendre votre expérience, en tant que maire d'arrondissement, avec les communautés minoritaires. Si vous désirez me partager votre expertise, je vous en serais extrêmement reconnaissant. Je dois réaliser l'entrevue d'environ 30 minutes au cours du premier trimestre de 2017. J'aimerais donc pouvoir entrer en contact avec vous d'ici le 10 février 2017 pour vous donner toutes les informations concernant la recherche et, si possible, choisir une date pour l'entrevue. Vous trouvez ci-joint mon numéro de téléphone et mon adresse courriel personnelle.

Cordialement,

Bruno Désorcy
Doctorant en sociologie
Université du Québec à Montréal

BIBLIOGRAPHIE

- Hajjat, A. et Mohammed, M. (2016) *Islamophobie*, Éditions La Découverte.
- Anctil, P. (2010) Les rapports entre francophones et Juifs dans le contexte montréalais, *in* Pierre Anctil et Ira Robinson, *Les communautés juives de Montréal, Histoire et enjeux contemporain*, Édition du Septentrion.
- Bakali, N. (2015) Contextualising the Quebec Charter of Values: how the Muslim ‘Other’ is conceptualised in Quebec, *Culture and Religion*, 16:4, 412-429, DOI: 10.1080/14755610.2015.1090468
- Baker, K. M. (1987) Politique et opinion publique sous l’Ancien Régime, *Annales ESC*, janvier – février 1987, no. 1, p. 41-71.
- Bardin, L. (2013) *L’analyse de contenu*, PUF.
- Baubérot, J. (2014) *La laïcité falsifiée*, Éditions La Découverte.
- Baubérot, J. et Milot, M. (2011) *Laïcités sans frontières*, Édition du Seuil, p. 161.
- Bauer, J. (2010) Les communautés hassidiques de Montréal, *in* Pierre Anctil et Ira Robinson, *Les communauté juive de Montréal, Histoire et enjeux contemporain*, Édition du Septentrion.
- Bautier, É., et coll. (2002) *Décrochage scolaire : genèse et logique des parcours*, Éditions HAL.
- Bellah, R.N. (1970) *Between Religion and Social Science in Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, p. 237.
- Benessaïeh, K. (2011) Mark Twain et « la ville aux cent clochers », article tiré de *La Presse*, 5 février 2011.

- Benhadjoudja, L. (2014) Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre, *in* Haince, M. C. El-Ghadban, Y., Benhadjoudja, L. (2014) *Le Québec, la Charte, l'Autre et après ?*, Éditions Mémoire d'Encrier, Montréal, p. 55-74.
- Bennett, V. (2001) Religion et architecture, *in* Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir) *L'étude de la religion au Québec, Bilan et prospective*, Les Presses de l'Université Laval.
- Berger, P. (1967) *The Sacred Canopy, Elements of a sociological theory of religion*, Anchor Books, p. 105.
- Berger, P. (1999) *The Desecularisation of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Ehtics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing co.
- Berger, P. (2016) The good of religious pluralism, *First Things*, <https://www.firstthings.com/article/2016/04/the-good-of-religious-pluralism>.
- Berger, P. et Luckmann, T. (1963) *The Social Construction of Reality*, Penguin Books.
- Bernier, L. (2011) La conversion des églises à Montréal : État de la question, *JSEAC*, vol. 36, no. 1, p. 41-64.
- Beyer, P. (2006) Globalization, *in* Helen Rose Ebaugh (eds) *Handbook of Religion and Social Institutions*, Springer Editions.
- Bilge, S. (2013) Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality, *Politikon*, 40:1, 157-181, DOI: 10.1080/02589346.2013.765681.
- Blais, M. et Martineau, S. (2006) L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes, *Recherches qualitatives*, vol. 26, no. 2, p. 1-18.
- Blin, A. (2006) 1648 La Paix de Westphalie ou la naissance de l'Europe politique moderne, coll. *Questions à l'histoire*, Bruxelles, 2006.
- Bogdan, R.C., et Biklen, S.K. (1998). *Qualitative research for education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston : Allyn & Bacon.
- Borduas, P. E., Arbour, M., Barbeau, M. et coll. (1948) *Manifeste du Refus global*. http://www.mbamsh.qc.ca/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=57.

- Bouchard, G. (2005). L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec. *Recherches sociographiques*, 46(3), 411-436.
- Bouchard, G. et Taylor C. (2008) *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, gouvernement du Québec, Québec, ISBN 978-2-550-52766-4 (PDF).
- Cadrin-Pelletier, C. (2005) L'éducation à la diversité religieuse dans le système scolaire québécois, *in* Solange Lefebvre (dir), *La religion dans la sphère publique*, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 92.
- Cahoone, L. (2010) Scholasticism and the Scientific Revolution (course n. 2) *in* *Modern Intellectual Tradition: from Descartes to Derrida*, The great courses, The Teaching Company, LLC., <https://www.thegreatcourses.com/courses/modern-intellectual-tradition-from-descartes-to-derrida.html>
- Calhoun C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (2011) *Rethinking Secularism*, Oxford University Press.
- Calvez, J.-Y. (2013) *Sécularisation* *in* *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Éditions du Cerf.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2008) The problem of religion and the anxieties of European secular democracy, *in* Gabriel Motzkin & Yochi Fischer (eds) *Religion and democracy in contemporary Europe*, Network of European Foundations, p. 63.
- CDPDJ (2014) *Avis sur le règlement de zonage relatif aux lieux de culte dans l'arrondissement de Montréal-Nord*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec, Cat 2.113-2.13, 15 juin 2014.
- Cesari, J (1996) *Ville et religions*, *Urbanisme*, no. 291.
- Chrzanowski, G. (2013) *Pluralisme* *in* *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Éditions du Cerf.

- CIM (2009) Cohabitation urbaine et usages des lieux de culte minoritaire, Dynamisme social dans la gestion municipale, Avis sur la gestion des lieux de culte minoritaire, Conseil interculturel de Montréal, ville de Montréal.
- CIM. (2013) Le plan de développement de Montréal et les relations interculturelles, pour une gestion de la diversité ethnoculturelle et religieuse, Avis du Conseil interculturel de Montréal, novembre 2013.
- CLRMN (2013) Mémoire, Conseil des leaders religieux de Montréal-Nord, <http://www.clrmn.org/home>
- Comte, A. (1825) Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, Système de politique positive, tome 4, p. 161 *in* Raymond Aron (1967) Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, p. 7.
- Conseil du statut de la femme du Québec (2011) Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes, Québec, p. 12.
- CRCPU (2011) Inventaire des lieux de culte à Montréal, Chaire de recherche du Canada en patrimoine urbain de l'Université du Québec à Montréal *in* Bernier, L. (2011) La conversion des églises à Montréal : État de la question, JSÉAC, vol. 36, no. 1, p. 41-64.
- CROP (2017) Les Canadiens, le populisme et la xénophobie, Sondage CROP – Radio-Canada, réalisé en janvier et février 2017.
- Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*, Sage Publications.
- DCI (2014) Répertoire Chrétien / Christian Directory, Direction Chrétienne, Montréal.
- de Coninck, F. (1996) *La ville : notre territoire, nos appartenances*, Éditions de La Clairière, Québec.
- De Gruchy, J. (1995) *Christianity and Democracy*, Cambridge: CUP.
- Dejean, F. (2010) Les dimensions spatiales et sociales des Églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal, Thèse de doctorat, Géographie et Études urbaines, Université Paris Ouest – Nanterre – la Défense, INRS Urbanisation, Culture et Société, Montréal.

- Dejean, F. (2016) « L'encadrement urbanistique des lieux de culte : le pouvoir local à l'épreuve de la diversité religieuse à travers l'exemple de Montréal », *L'Information géographique*, vol. 80, no. 1, 2016, pp. 130-155.
- Dobbelaere, K. (1981) Secularization: A Multidimensional Concept *in* *Current Sociology*, March 1981, vol. 29, pp. 3-153.
- Ebaugh, H. R. et Chafetz, J. S. (2000) *Religion and the New Immigrants*, AltaMira Press.
- Éditeur officiel du Québec (2013), projet de loi 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, Québec.
- Éditeur officiel du Québec (2015), projet de loi 62, Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes, Québec.
- Éditeur officiel du Québec (2017), Loi sur la fiscalité municipale du Québec, <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/F-2.1>
- Eisenstadt S. N. (2008) The transformation of the religious dimension and the crystallization of new civilizational visions and relations, *in* Gabriel Motzkin & Yochi Fischer (eds) *Religion and democracy in contemporary Europe*, Network of European Foundations, p. 23.
- ENM (2011) Enquête nationale auprès des ménages, Statistique Canada, https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/search-recherche/frm_res.cfm?Lang=F&SearchText=Montreal&SearchType=Begins&SearchPR=24&TABID=1&Geo1=CSD&Code1=2466023#tab1
- Erlandson, D. A., Harris, E. L., Skipper, B. L., et Allen, S. D. (1993). *Doing naturalistic enquiry: A guide to methods*. Newbury Park, CA: Sage.
- Fichter, J. H. (1951) *Urban Parish*, University of Chicago Press.
- Flores-Monjou, M. (2001) *Les lieux de culte en France*, Éditions du Cerf.
- Freund, J. (1964) Le concept de public et l'opinion, *Archives européennes de sociologie*, vol. V, p. 255-271.
- Gagnon, B. *La diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Éditions Québec Amérique, p. 18.

- Gagnon, J. E. (2005) L'aménagement des lieux de culte minoritaire dans la région montréalaise : transactions sociales et enjeux urbains, Thèse de doctorat, Études urbaines, INRS Urbanisation, Culture et Société, Montréal.
- Gauchet, M. (1998) Le désenchantement du monde, Paris, Éditions Gallimard.
- Geertz, C. (1972) La religion comme système culturel *in* Robert E. Bradbury et al., Essais d'anthropologie religieuse, Paris, Gallimard
- Germain, A. (2003). Le municipal à l'épreuve de la multiethnicité : aménagement des lieux de culte dits « ethniques » et crise du zonage à Montréal. Les qualifications juridiques de l'espace : structure et confiance de l'habitat, p. 175.
- Germain, A. et Gagnon, J. E. (2002) Minority Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montréal, *in* Planning Theory and Practice, vol. 4, No. 3, pp. 295-318.
- Germain, A., Dejean, F. (2013) La diversité religieuse comme expérience urbaine : controverses et dynamiques d'échange dans la métropole montréalaise, *Alterstice*, 3 (1), p. 35-46.
- Goodman (1992) Public sphere and private life: toward a synthesis of current historiographical approaches to the Old Regime, *History and Theory*, vol. 31 p. 1-20.
- Gouvernement du Québec (2013) Parce que nos valeurs, on y croit, Document d'orientation, Québec, septembre 2013.
- Grand dictionnaire terminologique (2017), Office québécois de la langue française, Québec.
- Greeley, A. M. (1972) *Unsecular Man, The Persistence of Religion*, Schocken Books.
- Grossein, J. P. (2003) Glossaire raisonné *in* Max Weber (2003) *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Éditions Gallimard, p. LIX.
- Habermas, J. (1978) *L'espace public*, Éditions Payot.
- Habermas, J. (2008) *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, Éditions Gallimard.
- Hadden, J. K. et Shupe A (1986) *Prophetic Religion and Politics: Religion and the Political Order*, Vol. I. New York: Paragon House.

- Hadden, J. K. et Shupe A (1988) *The Politics of Religion and Social Change: Religion and the Political Order*, Vol. II. New York: Paragon House.
- Hadden, J. K. et Shupe A (1989) *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*, Vol. III. New York: Paragon House.
- Hagan, J. et Ebaugh, H. R. (2003) *Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process*, IMR, vol. 37, No. 4 (Winter 2003), pp. 1145-1162.
- Haince, M. C. El-Ghadban, Y., Benhadjoudja, L. (2014) *Le Québec, la Charte, l'Autre et après ?*, Éditions Mémoire d'Encrier, Montréal.
- Hamelin, J. et Gagnon (1984) *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal Express.
- Herbert, D. (2003) *Religion and Civil Society, Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Ashgate Publishing.
- Hervieux-Léger, D. (1999) *Sécularisation* in *Dictionnaire de sociologie*, sous la direction de André Akoun et Pierre Ansart, Le Robert – Seuil, p. 474.
- Hervieux-Léger, D. (2003) *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Hirschman, C. (2004), *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*. *International Migration Review*, 38: 1206-1233.
- Holifield B. E. (1994) *Toward a History of American Congregations*, in James P. Wind and James W. Lewis (Eds), *American Congregations*, volume 2, University of Chicago Press, pp. 23-53.
- Institut de la statistique du Québec (2014) *Immigration à RMR – Montréal*
http://www.bdso.gouv.qc.ca/pls/ken/ken2123_navig_niv_3.page_niv3?p_iden_tran=REPERKG89Y339-174385040400@lii&p_id_sectr=498.
- Kallen, H. M. (1956). Cultural pluralism and the American idea: an essay in social philosophy, University of Pennsylvania Press.
- Karmis, D. (2006). *Le "dissensus" québécois: l'affaire du kirpan sous la loupe. Le Québec en panne ou en marche*, p. 138-145.

- L'Écuyer, R. (1987) L'analyse de contenu : notion et étapes *in* J-P. Deslauriers (dir.), Les méthodes de la recherche qualitative (p. 49-65). Sillery : Presses de l'Université du Québec.
- L'Écuyer, R. (1990). Méthodologie de l'analyse développementale du contenu : Méthode GPS et concept de soi, Sillery : Presses de l'Université du Québec.
- Lalande, A. (2010) Pluralisme *in* Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF.
- Landes, J. (1988) Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution, Ithaca, New York.
- Landry, J-M. (2016) Les territoires de Talal Asad : Pouvoir, sécularité, modernité, *in* L'homme, no. 217 (janvier/mars 2016), p. 77-89.
- Larouche, J. M. (2008) La religion dans les limites de la cité, le défi religieux des sociétés postséculières, Liber.
- Le Devoir (2018) Une prière ne fait pas un lieu de culte, rappelle la Cour à Mascouche, Lisa-Marie Gervais, 12 janvier 2018
- Lemieux, R. (2002) Les croyances des Québécois, Conférence prononcée au Centre St-Charles de Sherbrooke le 15 octobre 2002 et dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval, à Québec, le 27 octobre 2002, www.crss.ulaval.ca/wp-content/uploads/2016/07/Conférence_RLemieux_Croyances_des_Quebecois.pdf.
- Leray, C. (2008) L'analyse de contenu : de la théorie à la pratique, Presse de l'Université du Québec.
- Levitt, P. (2006) God Needs No Passport: How Migration is Changing the Religious Landscape." Northwestern University Sociology Department Seminar, February 2006.
- Levitt, P. et Jaworsky, B.N. (2007) Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends, Annual Review of Sociology 2007 33:1, 129-156.
- Lincoln, Y., et Guba, E. (1985). Naturalistic enquiry. Beverly Hills, CA: Sage.
- Linteau, P. A., Durocher et coll. (1986) Histoire du Québec contemporain, Le Québec depuis 1930, Éditions Boréal, p. 653.
- Liogier, R. (2016) La guerre des civilisations n'aura pas lieu : Coexistence et violence au XXI^e siècle, CNRS Éditions.

- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan Publishing.
- Mager, R. et Meunier, E. (2008). L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec. *Globe*, 11(1), 13–20.
- Martin, D. (1991) « The secularization issue: prospect and retrospect » *in* *British Journal of Sociology*, vol. 42, No. 3, September, p. 465-474.
- Maxcy, S. J. (1979), Horace Kalien's Two Conceptions of Cultural Pluralism. *Educational Theory*, 29: 31-39.
- Mayhew, L. (1997) *The New Public: Professional communication and the means of social influence*, Cambridge : CUP.
- McAndrew, M. et Bakhshaei, M. (2012) The difficult integration of Muslims into Quebec since 9/11, *International Journal*, Autumn 2012, pp. 931-949.
- McKinney W. (1998) Parish, William H. Swatos, Jr. (Ed) *Encyclopedia of Religion and Society*, Altamira Press.
- Meintel, D. (2014) Une chartre contre tous, *in* Haince, M. C. El-Ghadban, Y., Benhadjoudja, L. (2014) *Le Québec, la Charte, l'Autre et après ?*, Éditions Mémoire d'Encrier, Montréal, p. 39-54.
- Meintel, D. (2017) La religion : un atout pour vivre ensemble ? *in* *Vivre ensemble : les modes de cohabitation montréalais, entre conflits et convivialités*, Valérie Amiraux, Julie-Anne Boudreau et Annick Germain, *Ville de Montréal*, p. 168-174.
- Meunier, E. et Warren, J. P. (2002) Sortir de la « grande noirceur » : L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille, Éditions du Septentrion.
- Meunier, É. et Wilkins-Laflamme, S. (2011). Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007). *Recherches sociographiques*, 52(3), 683–729.
- Milot, M. (2007) Être égal non en tant que semblable, mais en tant que différent, *in* *Les Cahiers*, vol. 3, no. 2, automne-hiver 2007, p. 23.
- Milot, M. (2008) *La laïcité*, Collection 25 questions, Novalis, Université Saint-Paul, Ottawa.

- Milot, M. (2010) « Logiques religieuses et logiques de laïcisation au Canada. Des compatibilités paradoxales », *La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Jacqueline Lagrée et Philippe Portier (dir.), Rennes, Les Presses Universitaires de Rennes, p. 149-164.
- Milot, M. (2013) The secular state in Quebec: Configuration and Debates, *in Canadian Diversity*, volume 10:1, spring 2013, pp. 39-43.
- Ministère de la Culture et des Communications du Québec (2015)
<https://www.mcc.gouv.qc.ca/>
- Montréal en statistiques (2016)
http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=6897,67633583&_dad=portal&_schema=PORTAL
- Montréal-Nord (2013) Règlement de zonage R.R. 1562.012, mise en vigueur le 4 avril 2013, Montréal.
- Moos, O. (2011) Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam, *Cahiers de l'Institut Religioscope*, no. 7, août 2011.
- Mossière G. (2012) *Le rôle de la religion dans l'intégration*, CEETUM,
<http://www.ceetum.umontre...gion-integration-2012.pdf>
- Negt, O. (2007) *L'espace public oppositionnel*, traduit de l'allemand et préfacé par Alender Neumann, Payot, Paris.
- Noll, M. A. (1994) *The Scandal of the Evangelical Mind*, Eerdmans-IVP, England.
- Noreau, P. et coll. (2015) *Droits de la personne et diversité*, Rapport de recherche remis à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec.
- Nussbaum, M. C. (2012) *Les religions faces à l'intolérance : Vaincre la politique de la peur*, Édition Flammarion.
- Paillé, P., et Mucchielli, A. (2003). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Paquot, T. (1996) Ville et religions, *in Urbanisme*, novembre-décembre 1996, n. 291, p. 47.

- Paquot, T. (2008) De l'espace public aux espaces publics, Considérations étymologiques et généalogiques *in* Les temps de l'espace public urbain : Construction, transformation et utilisation, sous la direction de Yona Jébrak et Barbara Julien, Éditions Multimondes, p. ix.
- Paquot, T. (2015) L'espace public, Éditions La Découverte, p. 11.
- Patton, M. Q. (2002). Qualitative evaluation and research methods (3rd ed.), Thousand Oaks, CA: Sage.
- PEW (2015) The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050, Pew Research Center, USA.
- Portier, P. (2011) Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas *in* Society, September, No. 48, pp. 426-432.
- Potter, J., et Wetherell, M. (1994). Analyzing discourse *in* A. Bryman et R. Burgess (dir.), Analyzing qualitative data (pp. 47-68). London : Routledge.
- Potvin, M. (2008) Crise des accommodements raisonnables, une fiction médiatique ? Éditions Athéna : Outremont.
- Prélot, P. H. (2007) Pratiques administratives et religieuses, *in* Magalie Flores-Lonjou et Francis Messner (eds), Lieux de culte en France et en Europe, Law and religion studies 3, Peeters : Leuven – Paris – Dudley, Ma, pp. 95-118.
- Prencipe, L. (2012), « La religion des migrants en tant qu'élément de cohésion sociale », Migrations Société 2012/1 (N° 139), p. 101-120.
- Presse canadienne (2017) <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201706/16/01-5108188-referendums-municipaux-le-projet-de-loi-est-finalement-adopte.php>
- Reymond B. (1996) Protestantisme et visibilité : une antinomie ? *in* Ville et religions, Urbanisme, no. 291.
- Robinson, I. (2007) <https://www.federationcja.org/fr/la-vie-juive-a-montreal/histoire/>
- Rocher, F. (2010) Guy Rocher, entretiens, Éditions Boréal.
- Rocher, F., et White, B. W. (2014). *L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien*. Institut de recherche en politiques publiques.

- Roy, O. (2008) *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris, Seuil.
- Sayyid, S. et Valkil, A. (2010) *Thinking Through Islamophobia : Global Perspectives*, Hurst.
- Séguy, J. (2005) *Sécularisation* in *Dictionnaire de sociologie*, sous la direction de Raymond Boudon et coll., Larousse, p. 212.
- Stark, R., Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, p. 279.
- Statistique Canada (2013a) *Population immigrantes selon le lieu de naissance, agglomération de Montréal, 2011, Profil de l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011*, Ottawa.
- Statistique Canada (2013b) *Profil de l'Enquête nationale auprès des ménages 2011, (Religion et Immigration et diversité ethnoculturelle)*, no de catalogue 99-010-X2011032.
- Stott, J. (1990) *The spirit, the church & the world*, IVP: Illinois.
- Strauss, A., et Corbin, J. (1998). *Basics of qualitative research (2e ed.)*. Newbury Park, CA: Sage.
- Taylor, C. (2011) *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism* in *The Power of Religion in the Public Sphere*, Judith Butler, Jürgen Habermas Charles Taylor, Cornell West, Columbia University Press.
- Thomas, D.R. (2006) *A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data*, *American Journal of Evaluation*, vol. 27, No. 2, pp. 237-246.
- Thomasset, A. (2013) *Pluralisme*, in Laurent Lemoine, Éric Gaziaux et Denis Müller (dir) *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Éditions du Cerf, p. 1561.
- Trigano, S (1996) *L'espace juif dans l'immanence de la Parole* in *Ville et religions, Urbanisme*, no. 291.
- Tschanen, O. (1994) *Sociological Controversies in Perspective* in *Review of Religious Research*, vol. 36, No. 1, September, pp. 70-86.
- Tschanen, O. (2005) *Sécularisation* in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, sous la direction de Massimo Borlandi et coll., Presses Universitaire de France, p. 632.

Union internationale des Architectes (1970) <https://www.uia-architectes.org/webApi/en/>

Valadier, P. (2007) *Détresse du politique, forces du religieux*, Paris, Éditions du Seuil.

van der Veer, P. (1999) *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India* in P. Van der Veer and H. Lehmann (Eds), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, New Jersey: Princeton, pp. 15-43.

van der Veer, P. (2008) *The religious origins of democracy*, Gabriel Motzkin & Yochi Fischer (eds) *Religion and democracy in contemporary Europe*, Network of European Foundations, p. 75.

van Manen, M. (1990). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. London, Canada : Althouse.

Ville de Montréal (2016) *Montréal en statistiques*,
<file:///Users/brunodesorcy/Documents/9060/Ville%20de%20Montréal%20-%20Montréal%20en%20statistiques%20-%20Immigration.webarchive>.

Weinstock, D. (2007) *La « crise » des accommodements au Québec : hypothèses explicatives*, in *Éthique publique*, vol. 9, no. 1, 2007.

Werckmeister, J. (1997) *L'édifice cultuel en droit canonique catholique* in *Revue de Droit Canonique*, 47/2, p.381.

Willaime, J. P. (2007) *De l'édifice cultuel au centre religieux plurifonctionnel : Les mutations contemporaines des fonctions et représentations du lieu de culte*, in Magalie Flores-Lonjou et Francis Messner (eds), *Lieux de culte en France et en Europe*, *Law and religion studies* 3, Peeters : Leuven – Paris – Dudley, Ma, p. 39 à 54.

Yang, F. (2012) *Religion in China. Survival & Revival under Communist Rule*, Oxford, Oxford University Press.