

## **Chapitre 2**

### **La religion comme composante de l'ethnicité :** **pertinence sociale et enjeux urbains**

Ce chapitre vise à définir l'appartenance religieuse en tant que composante de l'ethnicité et à discuter des enjeux spécifiques que soulève cette dimension de l'identité collective. En effet, dans la perspective de cohabitation interethnique que nous avons adoptée dans le cadre de cette recherche, la religion se présente comme un des éléments centraux de l'identité collective des communautés ethnoreligieuses étudiées. Le terme « ethnoreligieux » que nous utilisons tout au long du présent document traduit ainsi l'importance de la dimension religieuse dans la constitution des frontières ethniques pour ces groupes. Aussi proposons-nous d'explicitier dans ce chapitre les liens entre religion et ethnicité afin de bien faire ressortir les spécificités de l'une par rapport à l'autre. Nous verrons en effet que si la religion peut être appréhendée comme une composante de l'ethnicité, cette dimension renvoie à des enjeux et des débats qui lui sont particuliers et qui, croyons-nous, peuvent intervenir dans le rapport entre les groupes. Avant d'aborder cette discussion, nous commencerons toutefois par rappeler la pertinence de l'appartenance religieuse et des identités collectives dans l'analyse des problématiques sociales contemporaines. La troisième section nous permettra enfin de revenir à notre perspective de départ, soit la ville et l'urbain, en s'intéressant à la manière dont se conjuguent espace urbain et religion. Cette réflexion nous permettra d'introduire au chapitre suivant la question des lieux de culte dans une perspective d'aménagement.

#### **2.1 Le retour des identités dans la question sociale**

La différence culturelle, telle qu'elle se manifeste dans la persistance des identifications ethniques et religieuses, resurgit aujourd'hui comme une donnée incontournable de l'analyse sociale (Wieviorka, 2001). Pourtant, dans la vision fonctionnaliste dominante en Occident, la religion relève du domaine privé et ne devrait pas, en principe, intervenir dans les questions touchant les structures sociales (Riis, 1998). Il est pourtant clair aujourd'hui que la thèse de la sécularisation, en tant que processus inévitable « d'affaiblissement de l'influence des institutions religieuses, inséparable de la privatisation

et de l'individualisation du sentiment religieux », ne s'est pas concrétisée (Warner, 1993; Hervieu-Léger, 1993). Il serait peut-être ainsi plus juste de parler de laïcisation, au sens d'un processus moderne d'autonomisation de la société et de la politique par rapport à la religion, qui met l'accent sur une séparation entre l'État et les églises plutôt que sur la perte de signification du religieux en tant que tel. Ce serait donc moins que le besoin de croire ait disparu, comme en témoigne d'ailleurs la montée des nouveaux mouvements religieux, mais plutôt que la façon dont il s'exprime se transforme, tant au niveau individuel que collectif.

Les croyances et les pratiques religieuses continuent d'influencer la vie quotidienne d'un grand nombre de personnes à travers le monde à travers les habitudes alimentaires, l'habillement, les rapports sociaux entre les sexes et entre les générations, la prière, les rites de passage, etc. Au niveau individuel, l'appartenance religieuse a également une influence sur les valeurs et les visions du monde, même lorsque cette appartenance ne correspond pas à une pratique religieuse effective (Bréchon, 2001). Dès lors, la manière dont ces croyances et pratiques s'expriment dans l'espace public est en grande partie tributaire du degré d'ouverture d'une société et de son système politique à la différence culturelle. M. Wieviorka (2001) identifie trois principales tendances dans les positions par rapport à la différence culturelle: une première, dite républicaine, se veut opposée à toute reconnaissance de la différence culturelle dans l'espace public; une seconde, qualifiée de libérale (ou de tolérante), considère qu'une identité collective peut être tolérée dans l'espace public si elle ne suscite pas de trouble ou de désordre et si elle est compatible avec les valeurs universelles de la société majoritaire; une troisième position valorise enfin l'idée de la reconnaissance et demande que des droits culturels soient accordés à ceux qui les demandent dans la mesure où ils ne remettent pas en cause le fonctionnement de la vie collective (Wieviorka, 2001 : 12). On retrouve, en gros, des tendances associées avec ces trois positions dans la plupart des pays dits d'immigration.

À partir du moment où la diversité culturelle « jaillit de mille et une manières dans l'espace public, avec ses attentes et ses demandes de reconnaissance, parfois lestées de revendications sociales, il faut bien d'une part que le bien et le juste soient fixés, ce qui est plutôt la tâche de la philosophie politique, et que d'éventuelles mesures concrètes soient prises, ou refusées, ce qui revient en principe aux acteurs du système

politique » (Wieviorka, 2001, p. 11). Car c'est bien la reconnaissance symbolique de ces différences, de leur légitimité, qui en autorise l'expression dans l'espace public. Pour R. Breton (1999), c'est le plus souvent à l'intersection de la citoyenneté (qui implique la jouissance de certains droits) et de l'identité ethnoreligieuse que se cristallisent les débats et les controverses impliquant des enjeux ethniques ou ethnoreligieux. Ces controverses illustrent le processus de compétition symbolique auquel se livrent différents groupes pour imposer leur version de différentes composantes de l'ordre culturo-symbolique: la définition de l'identité collective, du caractère culturel de la société, les critères d'inclusion ou d'exclusion de cette société, les paradigmes culturels utilisés dans l'interprétation des réalités socioculturelles, l'attribution du statut et de la reconnaissance au sein des groupes, et l'évaluation morale des valeurs culturelles et des pratiques sociales de ces groupes. Or les débats générés par cette compétition symbolique sont rarement formulés de façon à reconnaître la nature symbolique de ces enjeux; il est généralement plutôt question d'objets, de pratiques, de politiques et de lois, etc.

Du point de vue du système politique, c'est surtout à partir du moment où les identités culturelles et religieuses sont revendiquées de façon collective que le problème de la reconnaissance se pose: si la grande majorité des États reconnaissent le droit des individus à la différence culturelle ou religieuse dans l'espace privé, le transfert, sur le plan légal, de ce droit individuel à un groupe de personnes se réclamant d'une identité collective pose plus souvent problème, même dans les sociétés prônant le multiculturalisme comme philosophie de gestion des différences. Comme l'explique encore M. Wieviorka (1997 : 24) :

« Le passage du privé au public se révèle ainsi indissociable de l'affirmation d'une identité collective : se constituer publiquement, en effet, c'est constater qu'on n'est pas isolé, que l'on relève d'un ensemble qui dispose d'une certaine capacité à imposer son existence, que ce soit en termes culturels, sous la forme par exemple de communautés concrètes, en termes économiques, sous la forme par exemple de commerces spécialisés, ou en termes politiques, sous la forme par exemple d'un lobby. »

Nous avons évoqué plus haut que, dans les systèmes républicains, l'égalité de tous les citoyens aux yeux de l'État devait en principe justifier la renonciation à l'expression des différences culturelles dans l'espace public qui par conséquent est considéré comme « neutre ». Dans le contexte du multiculturalisme, l'espace public est investi par

différents groupes dont on reconnaît les identités collectives et n'est donc pas présumé neutre; toutefois, l'enjeu se situe ici au niveau de la création et du maintien d'un espace voué au débat démocratique entre les intérêts divergents des différents groupes qui composent la société. D'un côté comme de l'autre, la question de l'espace public devient névralgique dans la réflexion qui se développe actuellement autour de la remise en question des modes de gestion de la différence culturelle tant chez les « multiculturalistes » que chez les républicains (Wieviorka, 1997).

Du côté de ceux qui optent pour une reconnaissance plus ou moins étendue des identités collectives, quelques défis particuliers se posent par rapport à l'appartenance religieuse: en premier lieu, comment assurer que la liberté des individus ne soit pas compromise par les droits accordés au groupe? Cette question interpelle notamment le statut de la femme et des enfants dans certaines traditions religieuses et le décalage par rapport aux lois et aux normes de la société dite d'accueil. En second lieu, la plupart des religions organisées proposent un système de croyances exclusif qui, le plus souvent, se veut la seule source de vérité cosmogonique et de salut. Cette perception de non-négociabilité des valeurs religieuses se trouve en contradiction avec un principe fondamental du multiculturalisme tel que proposé par Taylor (1992), soit la reconnaissance de l'Autre au sens de « acceptation de valeur égale »; il s'agit là d'une condition nécessaire pour que puisse s'effectuer la négociation identitaire qu'implique la cohabitation et le partage d'un espace commun. Enfin, par le biais des pratiques religieuses sous différentes formes, la dimension collective de l'identité religieuse semble être à la racine d'un débat de plus en plus fréquent au sujet de l'expression des particularismes culturels et religieux dans l'espace public; parce qu'elles débordent dans l'espace de la vie quotidienne, les pratiques religieuses interpellent non plus seulement l'espace public comme espace politique abstrait, mais aussi comme un espace physique, concret et partagé entre plusieurs groupes aux valeurs et aux intérêts souvent divergents.

## **2.2 Religion, culture et identité en contexte canadien et québécois**

Dans la société canadienne contemporaine, l'appartenance religieuse, si elle constitue une dimension incontournable de la vie culturelle, politique et sociale, est généralement

considérée comme une sous-catégorie de la culture (Bowlby, 2001). Cette situation résulte de circonstances historiques et politiques liées d'une part au processus de sécularisation<sup>1</sup> qui touche à des degrés divers l'ensemble des sociétés industrialisées et, d'autre part, à la réorganisation de l'ordre culturo-symbolique canadien autour de valeurs séculières et universalistes (citoyenneté, liberté individuelle, égalité).

Dans une perspective historique, la diversité religieuse au Canada remonte à l'époque de la Conquête britannique. La colonisation britannique marque la consolidation de la présence protestante en sol canadien, en contraste avec le caractère largement catholique de la population française déjà en place. La tolérance des autorités britanniques envers les catholiques francophones se manifeste dans l'adoption de mesures constitutionnelles visant le maintien de la liberté de culte, notamment par le biais de privilèges accordés aux communautés religieuses protestantes et catholiques quant à la gestion d'écoles confessionnelles distinctes. À l'échelle des communautés locales, les organismes religieux jouent un rôle social prépondérant non seulement dans la gestion des écoles, mais aussi dans les soins de santé et l'assistance aux plus démunis de la société. Contrairement à la situation qui prévaut en Angleterre, où l'Église anglicane possède le statut de religion d'État, *l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique* (1867) ne spécifie aucune religion officielle en vigueur Canada, et demeure muet sur la question du rapport entre les églises et l'État. Cela n'empêche pas les institutions religieuses catholiques romaines et protestantes d'exercer une profonde influence sur les traits distinctifs de la vie publique du pays, et particulièrement sur sa culture politique, comme le souligne R. O'Toole (1984).

Le rapport entre ethnicité, identité et religion au Canada connaît une transformation significative à partir de la fin des années 1960. La prégnance de la religion dans l'organisation de la vie publique et de ses institutions connaît un net déclin, alors que les églises et les temples se vident sous l'effet d'une baisse continue de la pratique religieuse des Canadiens (Bibby, 1987)<sup>2</sup>. Cette transformation résulte d'un double

---

<sup>1</sup> M. Milot (2002) définit la sécularisation comme le processus interne à une société par lequel le religieux perd peu à peu sa dimension englobante sous l'influence des autres champs sociaux (culture, économie, etc.) Le religieux peut demeurer pertinent pour les individus mais ne peut s'imposer à l'ensemble de la société.

<sup>2</sup> Précisons que R.W. Bibby, dans un ouvrage récent (2002), vient nuancer ses conclusions au sujet de l'avancement du processus de sécularisation au Canada et parle même d'une renaissance religieuse.

processus de modernisation et de sécularisation qui voit l'affranchissement graduel des institutions politiques et sociales canadiennes de la sphère d'influence des églises majoritaires traditionnelles (Van Die, 2001). L'adoption de la Charte des droits et libertés en 1982 et celle d'une politique officielle du multiculturalisme en 1988 (qui fait écho aux dispositions de la loi du même nom, adoptée en 1971) symbolisent clairement l'adhésion de l'État canadien aux valeurs libérales modernes du respect des droits et des libertés individuelles, de la démocratie, de la justice sociale et du respect des différences.

Avec la modernisation de l'État canadien et l'adoption du multiculturalisme comme politique officielle s'instaure une séparation plus ou moins formelle entre les domaines du privé et du public au Canada: alors que l'ethnicité (principalement les caractéristiques linguistiques et « raciales ») se voit désignée comme un élément saillant de l'identité collective, et donc située dans la sphère publique, la religion se voit reléguée dans la sphère du privé et son rôle public limité à quelques domaines, le plus souvent sociaux. Par exemple, la contribution des leaders et des institutions religieuses aux débats éthiques, culturels et politiques de l'heure est généralement peu appréciée, parce que leurs opinions et points de vue moraux sont formulés dans un langage religieux qui contraste avec le consensus social actuel formulé en termes de valeurs libérales (Bowlby, 2001). Biles et Ibrahim (2004) avancent pour leur part que la religion constitue un angle mort (*blind spot*) dans les politiques publiques canadiennes, particulièrement celles ayant trait au multiculturalisme.

Paradoxalement, le discours sur les valeurs libérales, qui soutient entre autres des principes tels que la liberté de religion, s'articule nécessairement, pour plusieurs auteurs, dans un langage séculier (par exemple, Rawls, 1993; Ackerman, 1980). Ce discours tend à nier la contribution des valeurs religieuses (par exemple, la foi) au projet de société plurielle du Canada (Macklem, 2000). Il y a lieu de s'interroger, à la suite de T. Modood (2002), sur la capacité du modèle multiculturaliste à prendre en compte la diversité religieuse: « These debates have raised the question as to why multiculturalism must have a secular bias, as many multiculturalists assume, and whether such a bias is in itself an example of a cultural hegemony that multiculturalism is supposed to challenge? ».

La Charte canadienne des droits et libertés se situe au cœur de ce discours sur les valeurs libérales, et l'article 2 établit clairement la liberté de conscience et de religion comme une liberté fondamentale. L'article 15 sur le droit à l'égalité fait également mention de la religion : « La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques. » L'obligation d'accommodement est le principal dispositif juridique découlant de l'application de ces deux articles de la Charte en matière de liberté de religion (Woerhling, 1998). Pour l'essentiel, cette obligation d'accommodement implique la prévision d'exceptions aux dispositions législatives et réglementaires pour permettre les pratiques religieuses qui seraient autrement contrariées par l'application de ces normes. Il s'agit donc pour l'État d'atteindre un certain équilibre entre le devoir de réserve (qui l'interdit de favoriser une religion en particulier, ce qui constitue une discrimination indirecte pour les autres groupes religieux) et la nécessité de ne pas entraver, directement ou indirectement, l'exercice du droit à la liberté religieuse. Étant donné que son application exige la considération des circonstances particulières de chaque cas (afin d'évaluer d'une part la discrimination potentielle et, de l'autre, la mesure « raisonnable » d'accommodement exigée), l'obligation d'accommodement est un mécanisme juridique difficile à appliquer de manière uniforme.

Le contexte qui entoure l'application des principes de la Charte contribue aussi à l'ambiguïté relative qui caractérise le rapport entre l'État canadien et la religion : si la Constitution canadienne reconnaît en effet la suprématie de Dieu, il n'est nulle part spécifié de religion d'État, tout comme aucune religion n'est reconnue à titre officiel. En vertu de la Charte, l'État a néanmoins une obligation de neutralité envers les différentes institutions religieuses, en ce sens qu'il ne peut en privilégier une au détriment des autres. Cette absence de position formelle quant au rapport entre l'État et les Églises ne signifie toutefois pas que la référence à la religion (et en particulier à la tradition judéo-chrétienne) soit absente des cadres juridiques et législatifs canadiens. Par exemple, Biles et Ibrahim (2004) rapportent que les références à la religion, à la chrétienté et à la bible sont récurrentes dans les textes législatifs canadiens. En somme, la récurrence des

références à la religion dans les institutions, les lois et les symboles de l'identité canadienne amène D. Martin (2000) à parler d'un *establishment* « fantôme » au Canada (*shadow establishment*).

R. Breton (1999) évoque par ailleurs un certain nombre de controverses ayant secoué la société canadienne au cours de la dernière décennie et qui traduisent plus concrètement les craintes associées à la perte de contrôle culturel ou de statut (*cultural and/or status anxieties*) que peuvent ressentir les membres de certains groupes culturels en réaction à un objet ou une action donnée. Certaines de ces controverses impliquent des groupes ethniques ou ethnoreligieux minoritaires, tels que celles au sujet du port de la dague rituelle ou du turban sikh dans les institutions canadiennes (Walton-Roberts, 1999; Coward, 1997) ou du foulard islamique à l'école (Ciceri, 1998). Il ne faut pas croire pourtant que les controverses impliquant des groupes ethnoreligieux soient nouvelles, comme nous le rappelle l'histoire des Témoins de Jéhovah dans la province de Québec et leurs nombreux démêlés avec la justice (Côté, 1993). Ce déplacement des « problèmes » soulevés par l'intégration d'un groupe ethnoreligieux à un autre illustre bien la manière dont la perception de la distance culturelle entre immigrants et natifs évolue au fil du temps; les immigrants inassimilables d'hier deviennent les modèles d'intégration auxquels sont comparés les nouveaux immigrants d'aujourd'hui (Body-Gendrot, 1993).

### **2.2.1 Le contexte québécois**

Si le Québec n'est pas à l'abri, loin s'en faut, du processus de sécularisation qui affecte aujourd'hui la plupart des sociétés industrialisées, la transformation du rapport entre État et religion s'y exprime néanmoins de façon particulière. Ceci s'explique en partie par l'importance historique du catholicisme dans la définition de l'identité culturelle québécoise (Lemieux, 1990). Jusqu'à la fin des années 1950, en effet, le Québec était composé sur le plan religieux d'une majorité de catholiques, solidement encadrés par une Église omniprésente, et de minorités protestante et juive. Entre les confessions religieuses, le cloisonnement était la règle, chacune possédant ses propres structures sociales, éducatives et caritatives. À la suite de la Révolution tranquille, le catholicisme québécois, dépossédé de son discours socio-politique, se voit relégué à la sphère du



privé avec la laïcisation<sup>3</sup> accélérée des institutions publiques (Gauthier, 1990). Une identité québécoise commence dès lors à émerger, fondée dans un premier temps sur les éléments rassembleurs que sont la langue et la culture puis, dans un second temps, sur l'appartenance au territoire québécois.

Néanmoins, la vaste majorité des Québécois, soit plus de 83% au recensement de 2001, continue de s'identifier à la tradition religieuse catholique. Cette proportion n'a d'ailleurs que très peu diminué depuis le recensement de 1961. Cela ne contredit en rien le fait que la société québécoise se transforme du point de vue des caractéristiques ethniques et religieuses de sa population, notamment en raison de l'immigration internationale. Ces transformations renvoient, d'une part, à l'augmentation remarquable du nombre de Québécois (nés ici ou ailleurs) qui s'identifient à des traditions religieuses non chrétiennes, dont l'islam et, de l'autre, à une consolidation du phénomène de désaffiliation religieuse.

La sécularisation croissante de la société québécoise, de même que l'éclatement du paysage religieux, ne signifient pas pour autant que les valeurs catholiques et, plus largement, chrétiennes, aient disparu de la sphère publique. L'école se retrouve au cœur du débat au sujet des enjeux liés à la place de la religion dans la société québécoise contemporaine. Micheline Milot (1991) a bien fait ressortir l'ambiguïté de la situation des parents québécois par rapport à la religion dans le contexte du débat sur la religion à l'école. En effet, la très grande majorité des parents continuent d'inscrire leurs enfants au cours d'enseignement religieux catholique, et ce malgré l'option qui existe sous la forme d'un cours d'enseignement moral (Lemieux, 1990). La situation se complique d'autant plus que, dans certains cas, les écoles québécoises, particulièrement dans la région de Montréal, comptent une proportion considérable d'immigrants parmi leurs jeunes clientèles dont les pratiques religieuses sont très diversifiées (Proulx, 1999). Les défis que pose la gestion de cette diversité religieuse à

---

<sup>3</sup> En contexte québécois, M. Milot (2002) définit la laïcisation comme les démarches faites et voulues par l'État pour maintenir des rapports neutres avec les religions et pour empêcher les interventions directes des religions dans la gestion de l'État.

l'école ont aussi contribué à la reconfiguration du système scolaire québécois autour de commissions scolaires non plus confessionnelles mais linguistiques<sup>4</sup>.

La gestion quotidienne des différences et la protection des droits et libertés des minorités impliquent la mise en œuvre de mécanismes de médiation de ces différences. Dans un avis récent sur la laïcité au Québec, le CRI (2004) aborde les défis que pose la gestion de cette diversité dans trois secteurs en particulier : outre le milieu scolaire, il s'agit du secteur de la santé et du secteur municipal. Ces trois secteurs ont en commun qu'ils offrent des services de nature publique à une gamme étendue de citoyens de toutes origines et appartenances religieuses. Par ailleurs, ce sont aussi des secteurs dans lesquels les droits protégés par les Chartes des droits et libertés recoupent d'autres droits et obligations; par exemple, l'école québécoise a ses propres objectifs d'éducation qui sont encadrés par les lois provinciales. Il en est de même pour les services de santé et les services offerts par la municipalité, qu'il s'agisse d'activités de loisirs ou de questions d'aménagement (comme dans le cas des lieux de culte, par exemple).

On en retient que, malgré la position officielle de l'État canadien en matière de diversité culturelle, notamment par le biais d'une politique officielle du multiculturalisme, le rôle et le statut de la religion demeurent ambigus, particulièrement dans le contexte québécois. Cette ambiguïté résulte à la fois de la configuration du cadre juridique et politique, mais aussi de l'héritage socio-religieux québécois et canadien.

### **2.3 La religion comme dimension de l'ethnicité**

La religion et l'ethnicité sont des notions abstraites qui renvoient à des phénomènes identitaires et sociaux complexes; leur définition se compose donc de plusieurs dimensions selon la discipline et le contexte dans lequel on se situe. Et si la plupart des auteurs s'entendent pour dire que ces deux notions sont liées, il est plus difficile d'établir

---

<sup>4</sup> Cette décision suscite toutefois des réactions très vives de la part des certains parents et groupes d'intérêt religieux; afin de ménager les sensibilité des secteurs catholiques, le gouvernement maintiendra l'enseignement religieux catholique et protestant dans les écoles publiques, avec possibilité de choisir l'enseignement moral. Puisqu'une telle mesure va à

ce qui les distingue (Smith, 1991). Chose certaine, toutes deux ont survécu à l'avènement de la société moderne, contrairement à ce qu'avait prédit la thèse du désenchantement du monde de M. Weber.

Dans son acceptation la plus factuelle, l'ethnicité renvoie à un ensemble de caractéristiques se rapportant à l'origine nationale ou ethnique, à la « race », à la religion, au statut d'immigration, au lieu de naissance et à la langue. Plus largement, au sens où M. Weber l'entendait, l'ethnicité se compose de l'ensemble des caractéristiques, pratiques et expériences partagées d'un groupe et dont la reproduction contribue au maintien de l'identité collective. Or, partant de notre préoccupation principale, à savoir l'articulation entre religion et ethnicité du point de vue de ce qu'elles contribuent à notre compréhension du rapport à l'Autre, nous adopterons plutôt, à la suite de F. Barth (1969), une approche plus situationnelle de l'ethnicité : celle-ci se construirait ainsi à partir des interactions sociales entre différents groupes et se caractériserait par la constitution de frontières ethniques; celles-ci seraient la résultante d'un double processus : définition d'une identité collective de soi et de l'Autre.

Cette dialectique entre le soi et l'Autre est également présente dans la définition de l'ethnicité chez Isajiw (1990). Pour cet auteur, l'ethnicité comporte une dimension objective, qui se traduit dans une forme d'organisation sociale, et une dimension subjective, une identité qui donne à l'individu un sentiment d'appartenance à cette communauté. M. Martiniello (1995) distingue pour sa part trois niveaux de définition de l'ethnicité : il s'agit en premier lieu d'un niveau microsocial, qui renvoie « au sentiment, à la conscience d'appartenance qu'éprouve l'individu à l'égard d'un groupe ethnique ». Ce niveau fait appel à la notion d'identité, elle-même fortement subjective. Le second niveau est dit mesosocial et se situe à l'échelle du groupe. Cette dimension de l'ethnicité renvoie à la mobilisation ethnique et à l'action collective; il s'agit donc des processus par lesquels les groupes ethniques s'organisent et se structurent sur la base d'une identité commune et en vue de l'action collective. Enfin, au niveau macrosocial, il s'agit plutôt de voir comment l'ethnicité s'exprime à travers les structures sociales, économiques et politiques d'une société et de la façon dont les individus se positionnent dans ces structures en fonction de leur appartenance imputée à une catégorie ethnique. Il s'agit

---

l'encontre de la Charte, le gouvernement québécois a dû avoir recours à la clause nonobstant pour soustraire sa loi à la primauté de la Charte (CRI, 2004).

en somme d'une dimension qu'on pourrait qualifier de politique, qui renvoie aux rapports de force qui se jouent entre les différents groupes ethniques qui composent la société.

Ces balises étant posées, comment l'appartenance religieuse s'articule-t-elle avec cette définition de l'ethnicité ? La religion s'appréhende tout d'abord à partir de deux principales dimensions : d'une part, la religion est un phénomène qui renvoie à l'ensemble des croyances et des dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré. De l'autre, la religion se conçoit en tant que principe d'organisation communautaire : l'identité religieuse contribue ainsi à définir l'être dans ce qu'il partage avec certains autres humains qui le reconnaissent comme l'un des leurs. Cette deuxième dimension constitue donc avec l'ethnicité au sens plus large un élément de structuration communautaire.

Tout comme l'ethnicité, l'identité religieuse est un phénomène socialement construit, et non pas un concept statique, particulièrement en contexte d'immigration et de pluralité culturelle. Baumann (1996), entre autres, nous rappelle que les identités religieuses sont socialement construites et que leurs frontières, normes et structures résultent d'une dynamique perpétuelle de négociation et de contestation tant à l'intérieur de la communauté elle-même qu'entre celle-ci et d'autres groupes. S'effectue aussi souvent à l'intérieur des groupes religieux une différenciation de plus en plus accentuée entre les traditionalistes, qui refusent tout compromis quant à l'adaptation des pratiques religieuses du groupe, et d'autres, qu'on dira progressistes, qui ont une plus grande tolérance au changement. Pour J. Hunter (1998), cette division entre les conservateurs et les progressistes (qu'il désigne par le terme de *New cultural divide*) constitue un élément incontournable des phénomènes socio-religieux contemporains.

Pour plusieurs auteurs, la religion se présente comme une composante fondamentale de l'ethnicité. Pour W. Herberg (1960), si l'idéologie américaine du *melting pot* traduit les attentes de la société dite d'accueil pour que les immigrants abandonnent éventuellement la plupart de leurs pratiques et coutumes d'origine (langue maternelle, habitudes alimentaires, loyautés politiques, etc.), cette attente ne semblait pas s'appliquer à la religion. Dans un essai bien connu intitulé *Protestant, Catholic, Jew* (1960), Herberg avance que le processus d'assimilation à la société américaine n'est pas incompatible avec l'appartenance à une religion minoritaire. Il explique aussi

comment c'est plutôt l'identité ethnique qui tend à s'effacer à l'intérieur de chacun de ces trois grands groupes religieux. En contexte américain, Warner (1993) avance que l'appartenance religieuse représente une des manières les plus acceptables et non menaçantes de formation communautaire et d'expression ethnique. Comme le résume Williams (1988: 29): « In the United States, religion is the social category with clearest meaning and acceptance in the host society, so the emphasis on religious affiliation and identity is one of the strategies that allows the immigrant to maintain self-identity while simultaneously acquiring community acceptance ». Plusieurs études canadiennes ont aussi confirmé les conclusions des chercheurs américains au sujet du rôle de l'appartenance religieuse dans la formation et le maintien des identités ethniques, particulièrement dans le cas des groupes immigrants d'origine européenne (Kalbach et Richard, 1990; Anderson et Frideres, 1981). C'est d'autant plus vrai lorsque l'appartenance religieuse se double d'une pratique effective par le biais de la fréquentation d'un lieu de culte où le groupe ethnique en question est majoritaire (Millett, 1979). Pourtant, dans sa théorie des cycles de vie des églises minoritaires, Mullins (1987) avance que les paroisses et congrégations ethniques chrétiennes au Canada seraient soumises à un processus d'assimilation en plusieurs étapes, qui fait en sorte qu'elles soient appelées soit à s'adapter aux nouvelles conditions de leurs membres ou à disparaître.

Plusieurs travaux ont ainsi montré comment les croyances et les pratiques religieuses des immigrants s'adaptent et se recomposent dans leurs nouveaux contextes sociaux et géographiques, qu'il s'agisse de vagues migratoires d'origine européenne et majoritairement chrétiennes (Pozzetta, 1991) ou de celles plus récentes, caractérisées par une diversification importante des régions d'origine et des identifications religieuses et ethniques (Warner et Wittner, 1998; Ebaugh et Chafetz, 2000). Smith (1991) estime pour sa part que la migration entraîne habituellement la redéfinition en termes religieux des frontières du groupe, de même que l'intensification psychique de la réflexion théologique et de l'engagement religieux au cours de la période douloureuse de rétablissement. Si ces hypothèses se sont généralement concrétisées dans le cas des migrants de confession chrétienne, l'expérience des nouveaux mouvements migratoires vient complexifier le lien entre ethnicité et religion. Par exemple, dans le cas des musulmans en contexte migratoire, C. Saint-Blancat (1993) distingue trois tendances en ce qui concerne le rapport au religieux : la réislamisation, qui s'organise autour des

groupes fondamentalistes et néo-fondamentalistes; « l'islam tranquille », qui oscille entre l'organisation communautaire de l'islam comme fondement de l'identité et l'intériorisation du rapport à la religion; et l'islam sécularisé, par lequel la dimension religieuse de l'identité est progressivement abandonnée au profit de la dimension culturelle.

Ainsi le rapport entre appartenance religieuse et ethnicité peut-il adopter plusieurs formes en contexte d'immigration. Hammond et Warner (1993) proposent une triple typologie visant à qualifier ce rapport entre ethnicité et religion; selon cette typologie, il y a fusion ethnique (*ethnic fusion*) lorsque la religion constitue le fondement même de l'ethnicité (par exemple dans le cas des Amish ou des juifs). Une religion ethnique (*ethnic religion*) représente plutôt un parmi plusieurs éléments constituant l'ethnicité (dans le cas par exemple des grecs ou russes orthodoxes); enfin, l'ethnicité religieuse (*religious ethnicity*) fait référence à une tradition religieuse partagée par plusieurs groupes (par exemple les catholiques d'origine italienne, mexicaine ou irlandaise). Quoiqu'il en soit, nous avons pris le parti dans le cadre de cette recherche d'adopter le terme ethnoreligieux pour faire référence à l'interpénétration de la dimension religieuse et de l'identité ethnique.

Tous les éléments composant l'identité ethnoreligieuse n'ont pas la même importance selon les circonstances et les groupes dont il est question, comme l'indique la typologie de Hammond et Warner (1993). C'est cette idée qui sous-tend la notion de religiosité symbolique proposée par H. Gans (1994) afin de rendre compte de l'évolution des pratiques et identités religieuses de certains groupes ethnoreligieux aux Etats-Unis, notamment au sein de la population juive. Gans avance ainsi que la religiosité des individus au sein de ces groupes, c'est-à-dire leur consommation et l'usage de biens symboliques associés avec une tradition religieuse, ne reflète pas une participation aux aspects formels de cette religion (pratique religieuse, adhésion stricte aux dogmes religieux, implication communautaire, etc.) Par exemple, la religiosité symbolique s'exprime par le biais de la célébration des fêtes importantes du judaïsme, sans que cela n'implique la pratique religieuse en soi. Aussi proposerons-nous que l'identité religieuse puisse comporter des éléments « durs », qui font partie intrinsèque de l'identité religieuse, et des éléments plus « mous », qui se situent plus en périphérie de cette identité.

Par ailleurs, tout comme l'ethnicité en général, l'appartenance religieuse peut s'avérer une ressource utile pour les immigrants dans leur processus d'insertion à la société dite d'accueil. Ebaugh et Chafetz (2000) expliquent que c'est par le biais des réseaux sociaux formels et informels que la religion intervient dans le processus d'adaptation des immigrants et des réfugiés à leur nouvel environnement, en procurant le soutien matériel (entraide, dépannage, etc.) et moral (soutien affectif, orientation, amitié, etc.), mais aussi l'accès au capital social que permettent les réseaux fondés sur la religion et l'ethnicité (opportunités de travail, sociabilité, possibilités de logement, etc.) Ces hypothèses sont également confirmées en contexte canadien (Beiser, 1999; Beattie et Ley, 1991; Winland, 1992), et semblent d'autant plus pertinentes pour les groupes d'appartenance religieuse non chrétienne (Coward, 2000; McDonough, 2000; Berns McGown, 1999; Mclellan, 1999).

Enfin, la religion intervient aussi dans la structuration du pouvoir au sein de la société. M. Weber (1958) avait bien montré à cet effet comment l'éthique religieuse protestante se conjugait favorablement avec la réussite sociale et économique et l'essor du capitalisme. Au Canada, les travaux de J. Porter (1965) sur ce qu'il désigne comme la « mosaïque verticale » rejoint cette hypothèse en proposant que la rétention de certains comportements et caractéristiques ethniques et religieux exerce une influence sur la mobilité sociale des groupes culturels canadiens. Pour Smith (1991), les regroupements ethniques dans la société moderne visent principalement à protéger ou à mettre en valeur les intérêts économiques, sociaux, culturels, ou religieux des personnes qui composent ces groupes. Particulièrement en contexte urbain, la mobilisation ethnique et religieuse se présente parfois comme un phénomène politique, une mobilisation des ressources culturelles au sein de laquelle la religion peut avoir un rôle central, notamment du point de vue de la légitimation morale (Riis, 1998).

Nous avons cherché à mettre en lumière dans cette section la manière dont l'appartenance religieuse peut être appréhendée, dans ses dimensions individuelle, sociale, et politique, en tant que composante de l'ethnicité. Il demeure toutefois que l'identité religieuse se distingue de l'ethnicité à l'égard d'un aspect central de ce qui participe à sa définition, soit le rapport au sacré. Comme le souligne John Rex (1993: 19) « [...] religious identity may sometimes have a stronger basis than mere ethnic identity mainly because of its claim to sacredness ». Le sacré renvoie à ce qui

transcende l'Homme, ce qui relève du divin et ce par opposition au profane, qui renvoie à l'univers du quotidien et dont seul l'homme est le fondement. La religion implique le plus souvent la conviction d'avoir trouvé la Vérité, au sens d'un narratif global permettant de faire sens dans l'univers du croyant. La religion se présente ainsi souvent, à tort ou à raison, comme un aspect immuable et non négociable de l'identité (Baumann, 1999; Grafmeyer, 1999). C'est là un point important à considérer dans l'étude des relations intergroupes, surtout dans la dimension spatiale de ce phénomène, comme nous le verrons à la section suivante.

## **2.4 Religion et espace urbain**

Quelle peut bien être la pertinence de s'intéresser à la religion dans une perspective urbaine, la ville étant considérée aujourd'hui comme un haut lieu de la culture séculière moderne ? Si l'ethnicité, en tant que vecteur des rapports sociaux en contexte urbain, demeure un facteur essentiel pour comprendre la structuration de la ville contemporaine, qu'en est-il de l'appartenance religieuse ? Le sacré a-t-il encore sa place dans la ville ? Ces questions nous paraissent utiles pour situer la question de l'aménagement des lieux de culte que nous abordons au prochain chapitre.

Dans le contexte de la chrétienté, les liens entre la ville, les hommes et le sacré remontent loin dans le temps et s'enracinent dans les récits bibliques au sujet des cités mythiques de Babylone et de Jérusalem (Remy, 1998). J.-B. Racine (1993) s'est intéressé de près à la dimension spatiale, et singulièrement urbaine, de cette « pratique sociale qu'est la foi des hommes ». Cet auteur a cherché à montrer comment, dans l'histoire, le rapport au sacré ou au religieux a présidé à la naissance des cités et au développement des villes. La religion se présente ainsi comme un élément permettant essentiellement de penser les territoires, de les organiser et de les contrôler, sans que ces trois aspects soient réellement dissociables. Si la religion permet de penser les territoires, c'est principalement parce qu'elle procède à un découpage fondateur, entre choses profanes et choses sacrées (Racine et Walther, 2003). La religion se présente ainsi comme pourvoyeur de sens et de symboles qui servent aussi à organiser l'espace à partir des dialectiques entre sacré/profane, centralité/périphérie, intérieur/extérieur, etc.



La centralité est un élément incontournable dans la structuration religieuse des villes traditionnelles : le temple ou l'église n'était-il pas toujours au centre du village ou de la ville, le plus souvent l'édifice le plus imposant, le plus officiel ? Le religieux instaure donc un ordre spatial qui correspond généralement à une forme de contrôle social, de pouvoir sur l'espace et les sociétés (Dory, 1995). Faut-il rappeler, dans le cas du catholicisme par exemple, l'omniprésence des signes visibles de la présence religieuse dans l'espace public, qu'il s'agisse des cathédrales du Moyen-Âge aux chapelles, calvaires, chemins de croix, voire même des noms des villages et des rues, etc.? C'est d'ailleurs aux monuments et signes visibles de la présence de la religion que s'attaquent, lors de la Révolution française, les tenants d'un nouvel ordre social laïque lorsqu'ils cherchent à évacuer la religion de l'espace public. Les efforts de reconquête de la ville par le catholicisme passent d'ailleurs par une stratégie de visibilisation architecturale dans l'espace public, dont font partie la réappropriation du patrimoine religieux de même que l'édification de nouveaux monuments : statuaire géants, cathédrales, etc. Et si, exception faite de la période médiévale, le catholicisme a plutôt idéalisé la campagne et le mode de vie rural, voyant dans la ville un lieu de perdition et de débauche, le protestantisme s'est pour sa part d'abord affirmé dans les villes et par elles (Reymond, 1996).

Mais l'une et l'autre de ces traditions religieuses se butent, avec l'avènement de la modernité, à une nouvelle conception de la ville et de la vie urbaine. Pour J. Remy (1998), la ville se présente en effet comme un enjeu central de la modernité car elle était un lieu emblématique où celle-ci allait s'exprimer avec toute sa pertinence. Dans l'imaginaire des urbanistes du dix-neuvième siècle, la ville moderne incarne le progrès, l'ordre, et la rationalité, en somme, toutes des valeurs qui s'inscrivent en rupture avec la tradition et la religion. Ley et Martin (1993) ont bien montré à cet égard comment les nouvelles classes laïques ont reconquis les quartiers centraux de Vancouver et la manière dont se conjuguent les logiques géographiques de l'incroyance et celle d'une contre-culture en rupture avec les valeurs traditionnelles.

La ville moderne se fonde aussi sur la mobilité, c'est-à-dire l'instauration d'un rapport plus flexible entre les formes de la vie sociale et les espaces qui lui servent de matrice. Du point de vue des religions, le rapport à l'espace se transforme aussi et donne lieu,

pour plusieurs confessions, à une délocalisation/déterritorialisation croissante des pratiques et des repères. Pourtant, au sein du christianisme par exemple, la territorialisation et la déterritorialisation sont des modèles qui ont coexisté tout au long de l'histoire (Hervieu-Léger, 2002). Warner (2000), en référant aux catégories développées par Weber, nous rappelle que les institutions chrétiennes adoptent le plus souvent l'une ou l'autre des formes suivantes de territorialisation : un modèle de type paroissial (*parish-type*), illustré par le fonctionnement des églises catholiques, offre ses services à l'ensemble d'une population définie sur une base géographique, alors que le modèle de type congrégationnel (*congregational*), qui prévaut chez les communautés protestantes, conçoit la communauté de croyants non pas à partir d'un référent géographique, mais bien en fonction d'une proximité dans les idéaux et les aspirations. D'autres traditions religieuses, comme le judaïsme et l'islam, fonctionnent depuis longtemps sur un mode délocalisé. L'intensification des migrations et des phénomènes transnationaux a aussi promu un retour dans la littérature sociologique de la notion de diaspora pour rendre compte de la multiplicité des identités et des appartenances des groupes transnationaux (Vertovec, 2002; Cohen, 1997).

Du point de vue du rapport entre religion et espace urbain, l'avènement de la ville moderne implique trois conséquences principales : la marginalisation urbaine de la religion, la pluralisation des options religieuses, et la suburbanisation du culte (Reymond, 1996). La marginalisation est l'équivalent, dans l'ordre de l'espace et des signes, de ce qui est ordinairement désigné par la sécularisation, voire même le déclassement. Sans avoir été physiquement déplacés ni détruits, les monuments religieux se voient néanmoins visuellement écrasés par la concurrence que représente la masse architecturale d'autres édifices, particulièrement dans les centre-ville : les tours à bureaux, les salles de concert et les stades sportifs sont les nouveaux temples de la modernité. Les monuments religieux se voient le plus souvent relégués dans ce nouveau paysage urbain au statut de patrimoine, de relique du passé. Ils sont aussi souvent reconvertis à d'autres usages non religieux, résidentiels, institutionnels ou communautaires.

La deuxième conséquence se rapporte à la pluralisation des options religieuses en milieu urbain. Car outre la compétition spatiale que les gratte-ciels et les tours à bureau livrent aux temples et églises traditionnels, d'autres types de présences religieuses

demandent aujourd'hui d'avoir pignon sur rue : ce sont celles, en premier lieu, des lieux de culte associés aux traditions religieuses d'implantation plus récente dans le paysage urbain : mosquées, temples hindous bouddhistes, etc. En second lieu, ce sont les lieux associés à une variété grandissante d'organismes « parareligieux », offrant une gamme étendue de services spirituels « à la carte », pour reprendre l'expression de R. Bibby. Ce foisonnement de lieux de spiritualité parallèle est géographiquement associé avec les quartiers sécularisés investis par les gentrificateurs de la *cultural new class*, comme l'ont montré Ley et Martin (1993). L'ancien statut de religion dominante qui, dans les sociétés occidentales, revenait le plus souvent soit au catholicisme ou au protestantisme, s'en trouve profondément ébranlé.

Sachant qu'elles doivent désormais agir dans un contexte de sécularisation, les institutions religieuses ne peuvent plus avoir les mêmes stratégies de visibilité. Les recherches effectuées à Chicago par L. Livezey (2000) et son équipe ont bien montré comment les institutions religieuses doivent faire preuve de souplesse dans leur rapport à des espaces urbains qui sont, eux aussi, en transformation. Ces institutions doivent développer des stratégies pour répondre à la fois la restructuration de l'espace urbain et ses conséquences sur les dynamiques sociales locales et les recompositions qui s'effectuent au sein même de leurs traditions respectives (Orsi, 1999). Pour certains groupes religieux minoritaires, la sécularisation croissante de l'espace urbain se présente comme une occasion de retrouver une visibilité qui était peu désirable sous le règne des Églises dominantes. En France, faisant écho aux travaux de H. Vieillard-Baron (1994), S. Strudel (2000) a montré comment du côté du judaïsme, la discrétion résultant d'un pacte républicain entre les juifs et l'État a fait place à une nouvelle visibilité : la ville de Sarcelles est devenue une vitrine du judaïsme, une petite Jérusalem dont l'espace urbain est très marqué par la présence de ce groupe. Les affirmations communautaires et religieuses dans la vie politique locale semblent ainsi remettre en cause « le modèle jacobin d'invisibilité religieuse ».

Pour les religions autrefois dominantes, et c'est là une manifestation de la troisième conséquence de la modernité urbaine, il ne fait plus guère sens d'investir pour construire ou rénover de grandes églises dans les quartiers centraux, dans la mesure où celles-ci se vident sans cesse de leurs fidèles au profit des banlieues. À cette logique correspond un mouvement de suburbanisation au sein de plusieurs religions, récentes ou établies,

qui, pour survivre, doivent suivre leurs clientèles. La forme de ces lieux de culte suburbains est d'ailleurs généralement différente de celle des lieux de culte en centres-villes, et on y édifie plus des temples multifonctionnels qui regroupent à la fois les fonctions de culte et celles de la vie communautaire. Tout en affichant leur identité particulière, les nouveaux temples disent clairement, avec leur offre diversifiée de locaux à usages multiples, leur souci d'être au service des populations au sein desquelles elles sont implantées (Reymond, 1996). Cette logique est également adoptée par nombre de groupes ethnoreligieux minoritaires, comme le suggère Peach (2002) en contexte britannique.

Enfin, la religion peut aussi participer d'une résistance à la sécularisation de la société contemporaine et à l'individualisation des valeurs. P. Bréchon, qui s'inspire du titre du fameux ouvrage de A. Hirschman (1970), *Exit, Voice, and Loyalty*, pense que les groupes religieux manifestent leur présence dans l'espace public à partir de trois formes principales : attestation, contestation ou retrait du monde. Aussi, « un acteur social peut-il faire preuve de loyauté et de fidélité, se conformer à ce qu'on attend de lui, attester et conforter les valeurs du monde; s'il est mécontent, il peut au contraire donner la voix et contester; ou simplement les déçus et les mécontents peuvent se retirer, se mettre à distance [...] » (2000 : 289). Par exemple, dans le cas des communautés ultraorthodoxes juives, l'aménagement d'érouvs permet la création de périmètres symboliques qui agissent comme frontière entre l'espace extérieur séculier, jugé impur, et l'espace intérieur privatisé (Valins, 2003; Vincent et Warf, 2002). Pour Valins, la construction de ces frontières symboliques permet de résister aux influences hybridisantes de la culture post-moderne et de préserver les identités et les traditions culturelles du groupe. La démarcation de frontières socio-spatiales dans ce cas se présente pour certains comme un acte politique, lié à la définition de l'appartenance à la communauté spatialement définie par cet acte de démarcation (Cooper, 2000).