

La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité

Author(s)	Perreault, Jean-Philippe; Laniel, Jean-François
Imprint	Presses de l'Université Laval, 2021
Extent	x, 266 pages
ISBN	9782763752808, 9782763752815, 9782763752808
Permalink	https://books.scholarsportal.info/uri/ebooks/ ebooks7/upress7/2022-01-06/1/9782763752808
Pages	60 to 101

Downloaded from Scholars Portal Books on 2023-10-17
Téléchargé de Scholars Portal Books sur 2023-10-17

CHAPITRE 2

Religion, langue et génération : l'appui à la loi 21 au prisme des variables sociodémographiques¹

*É.-Martin Meunier
Jacob Legault-Leclair*

ÉCOLE D'ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES
UNIVERSITÉ D'OTTAWA

LES LIENS ÉQUIVOQUES ENTRE CATHOLICISME ET LAÏCITÉ AU QUÉBEC

Cet article porte essentiellement sur l'appui aux préceptes de la loi 21 chez les Québécois. En 2019, divers sondages l'ont relaté : de 60 à 65 % de la population québécoise appuie les restrictions touchant les signes ostensibles de la religion chez les juges, policiers, gardiens de prison, enseignants et directeurs d'écoles. Qui sont les partisans de cette loi ? Quelles sont les caractéristiques sociodémographiques de ces derniers ? Comment comprendre la nature de leur appui à la lueur des transformations récentes du paysage culturel et religieux au Québec et au Canada ? Décrise, par certains commentateurs, comme étant une loi d'affirmation nationale, la loi 21 ne serait-elle pas aussi une œuvre de résistance de la part de francophones ayant été socialisés au

1. Ce chapitre est une version remaniée, rééditée et augmentée de l'article d'É.-M. Meunier et J. Legault-Leclair, «Les inquiétudes d'une majorité [...]. Nous remercions Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault pour leur lecture soignée et la grande qualité de leurs commentaires.

temps du catholicisme culturel au Québec? Les données que nous verrons le suggèrent et relancent à nouveaux frais une interrogation portant sur la nature des liens ambivalents entre religion et politique, entre catholicisme et laïcité.

Religion et politique sont des thématiques ayant été maintes fois étudiées. Les travaux de Pierre Bréchon² en France, ceux de Robert Putnam et David E. Campbell³ aux États-Unis ou ceux du Britannique Anthony D. Smith⁴ ont tous, chacun à leur façon, suggéré des liens parfois insoupçonnés entre les aspects religieux, sinon la religiosité elle-même, et le comportement politique. Tous, de près ou de loin, suivent ici les traces de Max Weber, qui, par l'analyse fine des doctrines des grandes religions mondiales, chercha à comprendre comment les visions du monde orientent, voire structurent les comportements sociaux des individus et de leur collectivité⁵.

Fidèle lui aussi à cette méthode comparatiste, le sociologue David Martin peaufinera l'une des théories de la sécularisation les plus nuancées, en proposant justement une application différenciée par nation des effets de la sécularisation selon le nombre de religions, leur agencement et le type de religion selon divers aspects structurels du politique⁶. L'éminent sociologue posa ainsi les jalons d'une sociologie empirique de la sécularisation, centrée sur les différences nationales des diverses configurations socioreligieuses existantes et leurs conséquences sur le type de sécularisation. Plus récemment, le politologue Philippe Portier, inspiré en partie des travaux pionniers de Jean Baubérot tout autant que de ceux de David Martin, a écrit une histoire de la laïcité tenant compte aussi bien des périodisations qui ont transformé son acception que des multiples configurations socioreligieuses qui en ont teinté l'application⁷. Pour une rare fois, il était proposé de comprendre l'interdépendance entre laïcité et religion – et non leur antagonisme.

Au Québec, outre les travaux phares de Micheline Milot⁸, peu ou prou de recherches ont fait la part belle aux liens insoupçonnés entre

2. P. Bréchon, F. Gonthier et S. Astor, *La France des valeurs [...]*.

3. R. Putnam et D. E. Campbell, *American Grace [...]*.

4. A. D. Smith, *Chosen Peoples [...]*.

5. M. Weber, *Sociologie des religions [...]*; *Économie et société [...]*; *Sociologie des religions*.

6. D. Martin, *A General Theory [...]*.

7. P. Portier, *L'État et les religions en France [...]*. Pour les travaux de J. Baubérot, voir J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises [...]*; J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*.

8. M. Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde [...]*.

laïcité et religion. En général, dans la littérature savante comme dans le commentaire de tous les jours, la première exclut la seconde, comme si l’usage de la laïcité au Québec ne pouvait surgir que d’un monde enfin libéré du religieux, du moins dans l’espace public. Cette tendance n’est guère étonnante étant donné le passé quasi monopolistique du catholicisme. Historiquement, rappelons que durant les années 1970, les partisans de la revue *Parti pris* et les militants du MLQ (Mouvement laïque des Québécois) avaient favorisé une séparation stricte entre l’État, les communautés et la société civile⁹. Influencés en partie par le schéma de la Révolution française et, peut-être, par celui découlant de la loi de 1905, plusieurs de ces militants espéraient effacer toute trace de religion de l’espace public, à commencer par la religion catholique. Conformément à une certaine vulgate marxiste de l’époque, plusieurs de ces groupes, auxquels il faut ajouter certaines associations étudiantes et divers syndicats, entretenaient une vision négative des religions, considérées comme aussi aliénantes que nuisibles au développement juste de la société.

Par la suite, pendant plusieurs décennies, les partisans de la laïcité stricte ont été, la plupart du temps, associés aux critiques des religions dans la sphère publique. Sans exagérer leur importance dans l’histoire de la gestion étatique du fait religieux au Québec, leur influence a néanmoins été considérable dans maints milieux politiques et gouvernementaux, notamment auprès des citoyens de la génération du baby-boom. Si on lie le cas québécois à la périodisation sur la laïcité proposée par le politologue Philippe Portier¹⁰, il est vrai qu’avec la transformation rapide de la société québécoise lors de la Révolution tranquille, cette laïcité a semblé se déployer telle une véritable laïcité de séparation. Ce n’est toutefois là qu’une portion de l’imaginaire ayant conduit à la transformation des institutions d’encadrement social du Québec durant les années 1960. Aux laïcistes stricts des militants politiques de gauche des années 1970, il faut ajouter l’apport des laïcistes « de dialogue¹¹ » issus du renouveau du catholicisme social au Québec durant la Révolution tranquille. Tout en considérant comme nécessaire la laïcisation des institutions sociales, ces derniers étaient bien souvent en faveur d’un

9. M. Roy, «Le programme laïciste [...]», p. 205-228.

10. Rappelons que Portier a proposé une typologie de la laïcité en trois volets: laïcité concordataire, laïcité de séparation, laïcité de dialogue; voir É.-M. Meunier, « Élucider les rapports Église-État [...] », p. 465-470.

11. P. Portier, *L’État et les religions en France [...]*; J.-P. Willaime, *Le retour du religieux [...]*.

maintien du lien historique et privilégié entre le catholicisme et l'État québécois¹². Cela est illustré par le «concordat implicite¹³» conclu notamment dans le monde de l'éducation, où les commissions scolaires sont demeurées confessionnelles jusqu'en 2000 et où l'enseignement confessionnel perdurera jusqu'en 2005 environ¹⁴. Jusqu'aux années 2000, pour diverses raisons, l'histoire a toutefois moins retenu la contribution de cette veine idéologique à la constitution du modèle québécois de laïcité. Comme si, préférant l'idéal au réel, on n'avait retenu de la laïcité que sa dimension normative et moins celle qui, pleinement opératoire, s'est pourtant aussi déployée depuis plus de cinquante ans, dans une distance plus ou moins accentuée, entre le citoyen, la religion et l'État.

De 2007 à nos jours, ces deux conceptions de la laïcité et leurs avatars – une laïcité dite stricte et une laïcité dite d'ouverture – n'ont eu de cesse d'être débattues dans l'espace public. En effet, il ne s'est pas passé une semaine ou presque sans qu'un débat ou un autre, touchant tantôt la gestion étatique du religieux, tantôt les signes religieux dans l'espace public, tantôt encore les religions elles-mêmes, ne viennent travailler la conscience des Québécois. Ces débats enjoignirent les citoyens à prendre position, à réfléchir sur leur religion, sur celle des autres, sur la relation de la leur à celle des autres, sur le religieux en général, sur sa portée et sa charge politique, culturelle et sociale, ainsi que sur le modèle social à adopter. Malgré la nécessité de ces débats, leur teneur et leur fréquence furent historiquement exceptionnelles. Jamais dans l'histoire du Québec n'avait-on connu une telle récurrence de désaccords, différends et dissensus autour de ces questions. Ceux-ci

-
12. Plusieurs intellectuels catholiques de l'époque mettaient alors de l'avant une sorte de modèle interconfessionnel où, malgré un centrage sur la confession majoritaire, la société québécoise travaillerait à s'ouvrir aux confessions diverses ainsi qu'à l'athéisme, dans ce que chacun peut apporter à l'ensemble et au commun. En un sens, l'interconfessionnalisme de l'époque (issu, notamment, de l'œcuménisme, fortement promu lors du concile Vatican II) s'est avéré l'ancêtre de l'interculturalisme, qui en est une version sécularisée. À ne pas confondre, bien sûr, avec le multiculturalisme ou le multiconfessionalisme.
 13. É.-M. Meunier et J.-F. Laniel, «Nation et catholicisme culturel [...]», p. 595-617.
 14. «Ce n'est qu'à l'issue de la commission parlementaire de 2005 que le gouvernement a achevé la laïcisation du système éducatif en optant pour la mise en place d'un nouveau cours commun et obligatoire d'éthique et de culture religieuse, en remplacement de l'enseignement catholique et protestant (MELS 2005)», S. Tremblay, «Religions et éducation scolaire au Québec [...]», p. 62. Voir aussi S. Tremblay, *École et religions*. En 2005, rappelons que plus de 65% des élèves du secondaire étaient encore inscrits à des cours d'éducation religieuse confessionnelle – les autres préférant des cours dits de morale civique.

ne contribueraient-ils pas à accélérer la transformation du régime de religiosité au Québec – ce qui aurait pu prendre une décennie ou plus à survenir pleinement sans une telle intensité ? Autrement dit, sans vouloir prendre l'effet pour la cause, reste aujourd'hui à évaluer l'influence et la compénétration des débats sur la religion et sur la laïcité. Plus largement, on peut se demander si les débats n'ont pas contribué à un effritement accéléré du catholicisme, et, inversement, si les résistances d'un certain catholicisme culturel au Québec ne sont pas venues colorer, sinon transformer la nature même de la laïcité-à-la-québécoise. Mais cela n'est pas l'objet du présent chapitre.

Plusieurs travaux, dont ceux, canoniques, du politologue Vincent Lemieux¹⁵, ont montré les liens entre certaines options politiques plutôt conservatrices et une religiosité affirmée dans une fréquentation assidue de la messe dominicale. D'autres recherches, comme celle de Kristoff Talin¹⁶, ont même montré combien la pratique religieuse hebdomadaire semblait être le fait de citoyens plus enclins au fédéralisme qu'aux options nationalistes, voire indépendantistes. Ces recherches ont mis l'accent sur le rôle de la participation à la messe dominicale comme prédicteur de comportements politiques. Peu ont toutefois pris le soin d'étudier l'influence de l'appartenance religieuse sur l'attitude face à des politiques concrètes ou des positions idéologiques particulières¹⁷. Néanmoins, dans la foulée des travaux de la commission Bouchard-Taylor, quelques études quantitatives se sont ajoutées en tentant d'évaluer, selon divers indicateurs sociodémographiques (dont l'appartenance religieuse), l'attitude générale des Québécois et Québécoises face aux signes dits ostensibles du religieux. Le rapport de Pierre Noreau et ses collègues a montré, à partir d'un sondage, dans quelle mesure une majorité de Québécois catholiques tolérait mal la présence du voile dans l'espace public¹⁸; ceux de Luc Turgeon et Antoine Bilodeau ont, quant à eux, finement évalué le rapport à l'immigration des Québécois dits de souche; ils ont, par exemple, illustré diverses résistances, notamment à

15. V. Lemieux, *Le quotient politique vrai* [...]; V. Lemieux, *Les cheminements de l'influence* [...].

16. K. Talin, *Valeurs religieuses et univers politiques* [...]; K. Talin, *Les valeurs de la société distincte* [...].

17. Notons toutefois un important travail d'exploration de cette voie d'analyse dans la thèse de maîtrise de Jean-François Laniel; voir J.-F. Laniel, *Dynamique d'une filiation sous tension* [...].

18. P. Noreau et collab., *Droits de la personne et diversité*.

l’égard de citoyens appartenant à des religions non chrétiennes¹⁹. Plus récemment, David Koussens a dirigé un numéro de *Recherches sociographiques* portant le titre «Les terrains de la laïcité au Québec²⁰». Plus récemment encore, en 2018, il a codirigé avec Catherine Foisy *Les catholiques québécois et la laïcité*²¹, où on propose pour la première fois au Québec une véritable réflexion sur la laïcité québécoise pensée, élaborée, critiquée et prise en compte par les catholiques d’ici. Dans ce collectif, on retrouve des essais et des études, dont plusieurs à caractère historique, et un questionnement sur les représentations erronées d’une laïcité construite sans les catholiques. Si «le processus de laïcisation peut certes être analysé sous l’angle de rapports de force, parfois conflictuels, entre les milieux catholiques [...] et les instances étatiques²²», le tout doit être appréhendé à partir de «son enchevêtrement profond avec un autre processus, celui de la sécularisation» – dans lequel les catholiques ont été acteurs et véritables parties prenantes²³. Si le livre de Koussens et Foisy ne contenait malheureusement aucune analyse sociologique de nature statistique pour mettre en lien catholicisme et laïcité, il faut dire à leur décharge que les sondages mettant en lien l’un et l’autre sont rarissimes. En effet, peu de travaux significatifs ont été entrepris avant l’annonce de la «charte des valeurs», sous le gouvernement de Pauline Marois. L’annonce de la loi 21 sur la laïcité de l’État, proposée par le gouvernement de la Coalition Avenir Québec, ravira, semble-t-il, les sondeurs, qui multiplieront les enquêtes d’opinion, et examineront ainsi au passage les liens entre l’appartenance religieuse, la religiosité en général et le degré d’accord aux mesures dites de laïcité. Ces nouvelles données donnaient dès lors l’occasion aux chercheurs d’élucider un peu plus la nature de ces liens, si liens il y a, et de mieux circonscrire leur teneur. C’est l’objectif que se donne cet article.

Afin de brosser un portrait de cette nouvelle situation sociologique à partir de données quantitatives, nous explorerons simultanément trois avenues: a) d’abord, la relation des Québécois à la religion et à la religiosité; b) ensuite, la relation à l’immigration; c) enfin, leur relation à la

19. A. Bilodeau et L. Turgeon, «L’immigration [...], p. 281-305; A. Bilodeau et collab., «Strange Bedfellows? [...]», p. 309-333; L. Turgeon et A. Bilodeau, «Minority Nations [...]», p. 317-336; L. Turgeon et collab., «A Tale of Two Liberalisms? [...]», p. 247-265.
20. D. Koussens, «Les terrains de la laïcité [...].
21. D. Koussens et C. Foisy, *Les catholiques québécois* [...].
22. D. Koussens et C. Foisy, «Une protolaïcité au Québec?», p. 345-363.
23. Ne pensons qu’à l’ouvrage de M. Gauvreau, *The Catholic Origins* [...]; ou à celui, plus récent, de J. Racine St-Jacques, *Georges-Henri Lévesque* [...].

loi 21. Sans prétendre qu'il y a un lien de causalité entre ces trois dimensions, nous verrons qu'il y a des tendances assez fortes pour suggérer qu'il s'agit d'une nouvelle configuration de la laïcité au Québec, surtout en ce qui a trait à la question générationnelle.

Avant de poursuivre, toutefois, un mot sur la *Loi sur la laïcité de l'État*, ou loi 21. Rappelons qu'il s'agit d'une loi québécoise adoptée le 16 juin 2019 par l'Assemblée nationale du Québec. Elle est la première loi à promulguer que l'État du Québec est laïque (voir article 1). Elle interdit le port de signes religieux aux employés de l'État en position d'autorité coercitive, ainsi qu'aux enseignants du réseau scolaire public (tout en reconnaissant un droit acquis aux personnes déjà en poste le 27 mars 2019). Cette loi stipule également que les employés de la fonction publique du Québec doivent exercer leur fonction à visage découvert et que tout citoyen qui souhaite être servi par l'État doit le faire aussi à visage découvert²⁴. De plus, le 28 mars 2019, au moment du dépôt de la loi, l'Assemblée nationale adopte à l'unanimité une motion mandatant «le Bureau de l'Assemblée nationale, suivant l'adoption du projet de loi n° 21, Loi sur la laïcité de l'État, afin que ce dernier déplace le crucifix du salon bleu pour le mettre en valeur dans l'enceinte du parlement». Ledit crucifix avait été placé au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale et y occupait une position centrale depuis 1954. Cette loi est le résultat concis (en moins de 18 pages) d'un vaste et long débat au sein de la société québécoise. À sa manière, elle clôt le cycle de controverses québécoises en matière d'accommodements raisonnables, qui avait donné naissance à la commission Bouchard-Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, créée le 8 février 2007. Le projet de loi 21 est, en effet, le dernier d'une série de projets sur la laïcité, tous aussi contestés les uns que les autres. Ce fut le cas de la charte des valeurs (projet de loi 60) sous le gouvernement de Pauline Marois, et celui du projet de loi sur la neutralité religieuse de l'État (loi 62) sous le gouvernement libéral de Philippe Couillard. Pour diverses raisons politiques, l'un et l'autre n'ont pas pu être adoptés et ont provoqué de vives et nombreuses critiques. Finalement adoptée, la loi 21 n'échappera pourtant pas à une salve de critiques diverses, issues notamment d'intellectuels et de plusieurs communautés ethnoreligieuses qui verront en

24. Surtout si cela s'avère nécessaire pour vérifier son identité ou pour des questions de sécurité (article 8).

elle une loi discriminatoire. Loi visant à interdire les signes religieux dans l'État québécois, la loi 21 va moins loin que la charte des valeurs voulant interdire le port de signes religieux jusque chez les employés d'hôpitaux. En revanche, elle déborde de la recommandation de la commission Bouchard-Taylor qui visait à interdire le port des signes religieux seulement pour les personnes en autorité coercitive (policier, juge, gardien de prison, etc.), et propose plutôt que l'interdiction vise désormais «un directeur, un directeur adjoint ainsi qu'un enseignant d'un établissement d'enseignement sous la compétence d'une commission scolaire instituée en vertu de la Loi sur l'instruction publique²⁵». Dans une vidéo diffusée sur les médias sociaux, le premier ministre Legault justifia cette loi, sa nature et ses champs d'application en affirmant notamment: «Au Québec, c'est comme ça qu'on vit²⁶!» Comme le disait Gérard Bouchard, aucun des motifs invoqués par le gouvernement «n'a été démontré sur la base de données empiriques rigoureuses²⁷».

UN MOT SUR LES SONDAGES D'OPINION AUTOUR DE LA LOI 21

Dès la publication du projet de loi 21, plusieurs sondageurs ont été sollicités pour construire des enquêtes cherchant à mesurer l'appui des Québécois et Québécoises aux mesures inscrites dans la loi. L'une des particularités de ces sondages est qu'ils ont mis en lumière une transformation historique d'ampleur. Les partisans de ladite laïcité stricte ne se retrouvaient plus seulement chez les «sans-religion» et autres citoyens athées ou agnostiques, mais chez les catholiques également. Qui, quarante ans auparavant, aurait pu prédire un tel revirement? Certes, dès les premiers sondages sur la charte des valeurs en 2013, on pouvait voir que la majorité des Québécois francophones appuyait les principes de cette loi – notamment l'interdiction de porter des signes religieux pour les personnes en position d'autorité, mais pas nécessairement son application chez tous les corps de métier des institutions étatiques (fonctionnaires, policiers et policières, juges, gardiens et gardiennes de prison, enseignants et enseignantes, éducateurs et éducatrices en garderie,

25. Gouvernement du Québec, *Projet de loi n° 21 [...]*, p. 14.

26. E. Martinez, «Projet de loi sur la laïcité [...]».

27. G. Bouchard, *Mémoire sur le projet de loi 21 [...]*, p. 4.

infirmiers et infirmières, et préposés et préposées aux bénéficiaires)²⁸. Avec le projet de loi 21, c'est aujourd'hui la mise en œuvre elle-même (dans les mondes judiciaire et aussi scolaire) que cette même population appuie. Et la majorité des partisans actuels sont francophones et catholiques. Cinquante ans après la Révolution tranquille, les partisans du pluralisme religieux et de l'esprit cosmopolite semblent se retrouver désormais et paradoxalement chez les sans-religion, qui s'opposent en plus grand nombre aux préceptes de la loi 21. Si 71,9% de la population québécoise se déclarait toujours catholique (en 2016), cela signifie-t-il pour autant l'existence d'un déterminant religieux à l'appui à la laïcité au Québec? C'est à évaluer. Chose certaine, cela indique sans doute un lien entre une culture primordiale²⁹ et sa mise en laïcité.

Pour cet article, nous allons nous concentrer sur trois sondages: l'un au Canada pour le compte du Projet sur la diversité provinciale³⁰ du 20 décembre 2013 au 9 février 2014, un autre pour le compte de la CAQ³¹ du 22 au 26 mars 2019, et un troisième au Canada pour le compte de l'Association d'études canadiennes³² du 3 au 7 mai 2019, ces deux derniers menés par Léger à partir d'un panel Web³³. Il ne s'agit pas ici de fusionner les données de différentes enquêtes, mais de mieux comprendre une situation complexe à partir d'une variété de données, afin de nuancer autant que possible notre compréhension du phénomène. En utilisant plusieurs bases de données, nous pouvons les comparer. Cela devient particulièrement avantageux, puisque nous pouvons établir ces comparaisons à différents moments de l'histoire récente de la laïcité au Québec. Dans l'espace qui nous est imparti, nous fournissons d'abord les données les plus pertinentes – des annexes offriront des résultats complémentaires pour nourrir la réflexion d'ensemble du phénomène.

-
28. De 42 à 51%, selon les sondages et l'époque où ils furent menés; voir C. Durand, «Charte des valeurs: qu'en disent des sondages?»
29. R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*.
30. A. Bilodeau et collab., *Base de données: Provincial Diversity Project / Projet sur la diversité provinciale*.
31. Léger, *Sondage sur la laïcité*.
32. Léger, *Restrictions sur les signes religieux au Québec: qui et pourquoi?*
33. Sondage Léger 22 au 26 mars 2019 sur la laïcité auprès de 1015 répondants, panel de répondants, Québec, pondération 2001 – Statistique Canada; marge d'erreur de 3,08%; sondage Léger pour le compte du Projet sur la diversité provinciale du 20 décembre 2013 au 9 février 2014 auprès de 1000 cas, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 1,08%; sondage Léger pour Jack Jedwab du 3 au 7 mai 2019 auprès de 1212 cas, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 3,09%.

CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE : LES QUÉBÉCOIS ET LEUR RAPPORT À LA RELIGION CATHOLIQUE

Afin de mieux saisir le contexte historique et sociologique encadrant le rapport à la laïcité, il importe d'abord de comprendre la transformation du rapport des Québécois à la religion, notamment au catholicisme, qui constitue en quelque sorte leur religion primordiale. En effet, appréhender pleinement le régime de laïcité promu et appuyé par une population exige en premier lieu de mieux comprendre le régime de religiosité. Le régime de laïcité est toujours défini en fonction du régime de religiosité (et ce dernier s'adapte bien sûr au type de laïcité qui est choisi et mis en application). «On entend ici par régime de religiosité la configuration dominante du religieux et de l'exercice des religions instituées au sein d'un type de société donné et dans lequel pratiques et croyances se manifestent dans une distance plus ou moins accentuée avec l'État, avec les autres institutions de la société civile et avec les finalités de la société. Tout type de société reposant sur un régime de religiosité et vice et versa³⁴.» Plusieurs éléments entrent en ligne de compte dans la définition même de ce régime. Les indicateurs les plus communs sont l'appartenance religieuse dominante, la participation aux messes ou aux activités religieuses hebdomadaires, les grands rituels de passage marqués par des cérémonies religieuses (baptêmes, mariages religieux et autres rituels sacramentels). À cela peuvent s'ajouter d'autres indicateurs classiques, tels que le type d'agencement des grandes confessions religieuses au moment de la fondation d'une nation (religion monopolistique ou d'État, configuration polarisée entre deux grandes confessions religieuses, configuration 60/40, agencement entre trois grandes confessions, pluralisme religieux, etc.)³⁵.

Dès sa fondation, la Nouvelle-France, qui deviendra le Bas-Canada, puis le Canada français, a nettement privilégié le catholicisme comme religion d'assise. À un point tel qu'en 1981, 88 % des habitants de la province de Québec se déclaraient de religion catholique apostolique romaine. À cette époque, les minorités religieuses appartenaient pour la plupart aux principales confessions protestantes du Canada (anglicanisme, Églises unies, méthodisme, presbytérianisme, baptisme, etc.).

34. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]», p. 687.

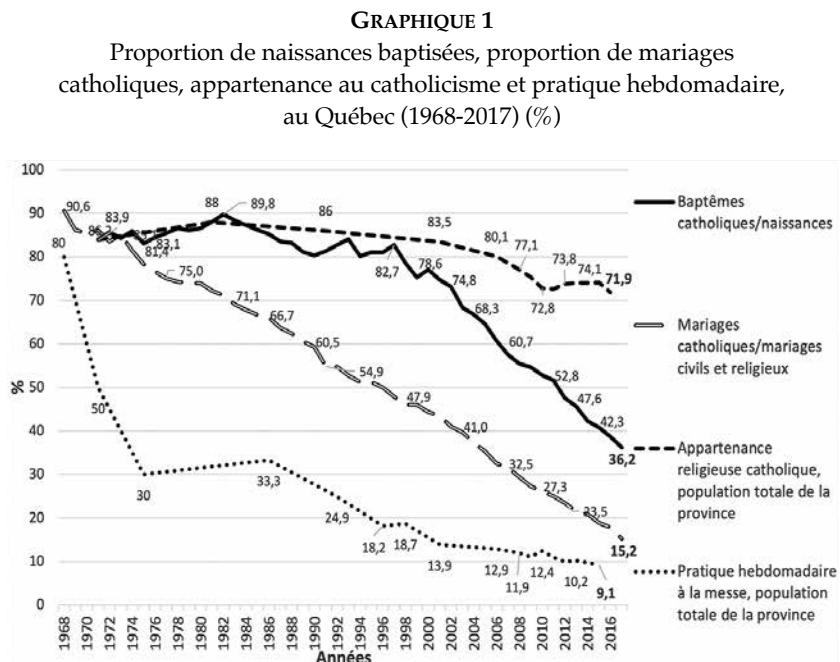
35. D. Martin, «Notes for a General Theory of Secularisation».

Tout comme la France, la Belgique, l'Espagne, la Suède et la Finlande, le Québec était alors principalement composé d'une grande religion monopolistique qui, sans être constitutionnellement une véritable religion d'État, jouait néanmoins un rôle d'importance dans la définition de sa culture et de son régime de laïcité³⁶. Toutefois, il importe de voir que ce caractère monopolistique s'est peu à peu effrité au fil du temps, donnant à voir une transformation d'importance du régime de religiosité. Défini jusque dans les années 1960 comme ethnoreligieux, ce régime est devenu peu à peu teinté d'une conception culturelle du catholicisme, pour se transformer de nouveau en un régime pluraliste à partir de la seconde moitié des années 1990³⁷.

Si nous centrons l'analyse sur les mutations du rapport des Québécois au catholicisme depuis 1960, nous découvrons une surprenante transformation qui tient à la fois de la sécularisation interne de la société québécoise et d'une modification du régime de religiosité.

36. R. Lemieux, «Introduction [...]».

37. Meunier et Wilkins-Laflamme ont proposé que durant la période allant des années 1840 à 1960, les Canadiens français auraient vécu sous un régime ethnoreligieux, fusionnant en quelque sorte religion et ethnicité, dans un cadre digne d'une chrétienté exigeant de tous une participation assidue aux messes dominicales et aux diverses activités proposées par l'Église, institution primordiale de sa culture et de son ethos. De 1960 jusqu'aux années 2000, les Canadiens français, faits Québécois par la Révolution tranquille, ont laïcisé les institutions d'encadrement social et, heureux de sortir d'une chrétienté parfois cléricaliste, ont cessé de pratiquer leur religion, mais ont conservé une étonnante appartenance au catholicisme, devenu creuset de leur culture. Une part importante de la reproduction de ce catholicisme culturel provient de l'école, qui est demeurée confessionnelle jusqu'au début des années 2000. Ces auteurs proposent que, depuis 2000, le Québec, à la suite du reste du Canada (surtout l'Ontario et l'Ouest), serait travaillé par plusieurs vecteurs de changements sociaux (immigration, diversification, urbanisation) transformant le régime de religiosité vers un régime pluraliste marqué par une hausse importante des sans-religion, une pluralisation des confessions et des identités religieuses, et un réinvestissement de la pratique religieuse chez des groupes minoritaires. Le passage au régime de religiosité pluraliste serait synchronique à l'essor des doctrines multiculturalistes, mais surtout à l'essor d'une immigration diversifiée sur le plan religieux (selon Statistique Canada, de 2000 à 2020, le Canada a accueilli près de 5,5 millions d'immigrants, dont près de 1 million au Québec pour la même période); voir É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...], p. 687.



Source: © É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair³⁸.

Le graphique 1 tente de résumer les données que nous avons recueillies et donne un aperçu des principaux indicateurs de la religiosité de 1968 à 2016, dans les 21 diocèses catholiques du Québec³⁹. Une lecture rapide du graphique montre d'abord que la participation

38. Les données de l'appartenance religieuse proviennent des recensements de la population de 1971, 1981, 1991 et 2001 ainsi que des Enquêtes sociales générales de 2005 et de 2008 à 2017; les données de la pratique de la messe proviennent des Enquêtes sociales générales de 1986, 1992, 1998, 2006, 2008, 2009, 2011, 2013 et 2015 ainsi que de l'ouvrage de L. Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique [...]*, p. 164; les données démographiques de naissances et de mariages proviennent de Statistique Canada, tableau 053-0001, voir Statistique Canada, *Tableau 053-0001: État civil, naissances, décès et mariages, Canada, provinces et territoires, trimestriel (nombre)*; les données des baptêmes et mariages catholiques proviennent du CECC ainsi que des diocèses catholiques.
39. Ces données ont été recueillies de 2008 à 2011 par le groupe de recherche dirigé par É.-Martin Meunier de l'Université d'Ottawa, « Vers une sortie de la religion culturelle des Québécois? Analyse statistique des pratiques catholiques d'inscription culturelle au Québec et analyse comparative avec le Canada et l'Ouest de l'Occident: baptême, mariage, funérailles (1960-2010) – phase 1 », subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Elles ont été par la suite actualisées lors des phases 2

hebdomadaire à la messe est passée de 80 % en 1968 à 30 % en 1975. Pour plusieurs sociologues d'alors, le Québec était en passe de devenir l'un des *exemplars* de la thèse forte de la sécularisation⁴⁰. Certes, la chute du taux pratique dominicale est spectaculaire, et bien sûr très rapide. Elle se compare en partie à ce que connaîtra l'Irlande du début des années 1990 à 2000⁴¹. Or, on peut se demander si une province si catholique peut se transformer en une nation laïque forte aussi rapidement et sans relation avec sa religion historique. Plutôt que de souscrire à l'idée d'un changement du tout au rien, selon laquelle la variable de la participation à la messe dominicale serait le facteur décisif du rapport d'une population à sa religion patrimoniale, nous préférons saisir cette mutation comme une reconfiguration de la relation entre les Québécois et le *catholicisme*. L'indicateur du ratio du nombre de mariages catholiques par rapport aux mariages totaux (toutes les confessions et mariages civils) montre à voir une baisse lente et régulière de 1968 à 2016. Or, malgré ces baisses importantes, on constate que l'affiliation catholique s'est maintenue de manière très élevée depuis 1968 jusqu'aux années 2000. Finalement, ce graphique montre à voir le taux annuel du total des baptêmes divisé par le total des naissances (toutes les naissances, quelle que soit la religion de la mère). À la lecture de cet indicateur, on comprend que le rapport des Québécois au catholicisme est demeuré plus important, plus longtemps, qu'on ne l'avait cru. En effet, quelle ne fut pas notre surprise lorsque nous constatâmes qu'en 2001, trois enfants sur quatre étaient baptisés (74,8 %). Malgré une baisse du taux de mariages catholiques (de 90 % en 1968 à 43 % en 2001) et une baisse importante de la participation à la messe hebdomadaire, on constate donc une certaine stabilité des indicateurs d'affiliation catholique déclarée (baisse de 3 % de 1968 à 2001) et d'inscription religieuse (baisse de 13 % de 1968 à 2001).

Jusqu'en 2001, tout au moins, nous sommes donc placés devant une logique ambivalente⁴², une sorte de relation d'amour-haine des Québécois envers le *catholicisme* : avec un côté négatif, où les Québécois semblent vouloir s'éloigner de l'Église, surtout lorsqu'on touche les

(2011-2014) et 3 (2015-2020) du projet de recherche. Il importe de saisir que ces données ne sont pas issues de sondages (ou d'approximations statistiques), mais d'une compilation des statistiques diocésaines au Québec.

40. Sur la notion d'*exemplars* de la sécularisation, voir O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*.
41. Y. Lambert, « Des changements [...] ».
42. Pour une lecture plus détaillée de cette interprétation, voir É.-M. Meunier, J.-F. Laniel et J.-C. Demers, « Permanence et recomposition [...] ».

questions de la vie privée (mariage ou pratique religieuse personnelle); et avec un côté plus positif, où les Québécois semblent fortement liés aux aspects identitaires du catholicisme. Les côtés négatif et positif de la relation des Québécois au religieux sont un héritage paradoxal de la Révolution tranquille. Nous l'avons dit, même après la réforme des institutions d'encadrement social lors des années 1960, les conseils scolaires sont demeurés religieux (catholiques et protestants) et une majorité d'élèves suivait les cours d'enseignement religieux confessionnel. De plus, chaque école avait son propre service pastoral. En outre, et cela n'est pas anodin, à cette époque, les rites sacramentels étaient incorporés au cœur du monde scolaire des enfants – l'école et l'Église locale partageaient alors cette responsabilité. Il faudra attendre les années 2000 pour que cessent entièrement ces éléments de socialisation religieuse de type étatique au sein des écoles ; cela deviendra effectif avec la transformation des commissions scolaires religieuses en commissions linguistiques (2005) et la création du cours *Éthique et culture religieuse* (2008) en remplacement des cours de religion confessionnels. Bref, de 1960 à 2005-2008, tous les jeunes Canadiens français connaissaient suffisamment les formes culturelles du catholicisme pour pratiquer au besoin cette religion et avaient été initiés en même temps à l'imaginaire critique du catholicisme, notamment via le récit de la «Grande noirceur⁴³». Le catholicisme faisait en quelque sorte partie d'une identité commune chez les Québécois. De 1968 aux années 2000 environ, plusieurs Québécois se disaient d'abord catholiques parce que Canadiens français : en repoussoir, d'une certaine façon, de la nation anglophone et protestante du reste du Canada⁴⁴.

De 1960 à 2000, le catholicisme est devenu une «question de culture», comme l'écrivait Raymond Lemieux⁴⁵. L'affirmation identitaire des Québécois passait entre autres par une religiosité marquée par des liens de mémoire avec un certain Canada français, une filiation intergénérationnelle⁴⁶ et un certain désir d'affirmation d'une nation distincte⁴⁷. Le catholicisme culturel comme régime de religiosité peut être considéré comme une «ressource identitaire, comme référence

43. Sur cet imaginaire, voir G. Bouchard, «L'imaginaire de la Grande noirceur [...].»

44. É.-M. Meunier, «L'appartenance catholique [...].»

45. R. Lemieux, «Le catholicisme québécois [...].»

46. R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*.

47. É.-M. Meunier et J.-F. Laniel, «Nation et catholicisme culturel [...].»

éthique ou encore au titre de réservoir de rites⁴⁸», qui a « conserv[é] par-delà la déperdition des croyances officielles et l'affaissement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle⁴⁹ ». L'individu qui vit dans ce régime de catholicisme culturel ne vit pas dans un monde où les croyances, les pratiques, les rituels sont en parfaite cohésion avec les prescriptions ou les proscriptions religieuses. Il peut prier (parfois), aller (ou non) à la messe lors de grandes fêtes (Noël, Pâques) ou lors de rites de passage (initiation sacramentelle, mariage ou funérailles). En 2005, environ 77% des Québécois croyaient en Dieu⁵⁰; de plus, une majorité considérait alors hautement la figure de Jésus⁵¹. Une grande majorité de Québécois dits « de souche » respectent plusieurs signes d'un passé patrimonial catholique. Les catholiques culturels aiment généralement leur église ou celle de leur enfance⁵², même si dans l'une comme dans l'autre, ils se rendent rarement. Rappelons également que les députés ont voté à l'unanimité pour le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale en 2007⁵³, et ce, contre la recommandation expresse de Gérard Bouchard et de Charles Taylor, tous deux coprésidents de la Commission de consultation sur les pratiques d'accordement reliées aux différences culturelles⁵⁴.

Après 2001, plusieurs indicateurs de religiosité catholique, tels que le déclin continu de la participation à la messe dominicale ainsi que les baisses du taux de mariage catholique par rapport aux mariages totaux et du taux de baptêmes catholiques par rapport au nombre total des naissances, semblent refléter une transformation graduelle du rapport des Québécois au catholicisme. Cela s'amorce, puis s'intensifie plus particulièrement, au moment où la génération Y atteint l'âge adulte (c'est-à-dire des individus âgés de 18 et 35 ans, aujourd'hui). L'entrée en scène de cette génération vient consolider un nouveau régime de religiosité. La logique ambivalente d'hier quant à la relation d'amour-haine avec l'Église commence à s'étioler. Toujours plus indifférents à la pratique de la messe

48. L. Voyé, « Religion et politique [...] », p. 140.

49. D. Hervieu-Léger, « Pour une sociologie [...] », p. 294.

50. Selon un sondage CROP, 11 ans plus tard, en 2016, le pourcentage aura diminué de 15% (pour atteindre un taux de 62% des Québécois disant croire en Dieu); voir A. Giguère, « Sur mon radar [...] ».

51. J.-C. Leclerc, « Sondage de CROP sur Jésus [...] ».

52. Voir les travaux du doctorant en sociologie Ryan Lux sur la fermeture des églises au Québec de 1980 à nos jours.

53. J.-F. Laniel, « La laïcité québécoise [...] »; G. Zubrzycki, *Beheading the Saint [...]*.

54. G. Bouchard et C. Taylor, *Commission de consultation [...]*.

dominicale, voire au catholicisme dans son ensemble, nombre d'entre eux décident dès lors de remettre en question la nécessité de transmettre cette configuration sociale, en choisissant notamment de ne plus faire baptiser leurs enfants. Au sein de la population générale du Québec, pour la première fois dans l'histoire récente, le taux de baptême chute sous la barre des 50% en 2014, pour atteindre, en 2017, près de 35%, soit une diminution d'environ 40% du taux de baptême par naissance totale en seulement quinze ans. Ce phénomène est d'une importance comparable à la chute de la pratique dominicale dans les années 1975. Il amorce le début d'un temps nouveau, un peu comme la baisse draconienne de la pratique dominicale (passant de 80% en 1968 à 30% en 1975) avait scellé la fin d'une ère de la chrétienté au Québec et l'essor du régime du catholicisme culturel⁵⁵. La chute très rapide du taux de baptême par naissance signale en quelque sorte une sortie prochaine du régime de religiosité du catholicisme culturel. Elle pourrait aller jusqu'à représenter l'un des prolégomènes à une nouvelle ère post-catholique au Québec. Conséquemment, il n'est pas surprenant que le taux d'affiliation catholique ait continué de diminuer depuis. En 2016, le taux d'individus âgés de 18 et 34 ans s'identifiant à la catégorie «sans religion» frôle désormais les 25%⁵⁶. Bien que demeurant la religion patrimoniale des Québécois, au sens où le catholicisme est et restera la religion de nos ancêtres, elle est appelée à devenir peu à peu une religion parmi d'autres.

Suivant les travaux de Danièle Hervieu-Léger⁵⁷, Meunier et Wilkins-Laflamme ont proposé de lire cette lente transformation comme une forme d'«exculturation», c'est-à-dire comme une rupture progressive de ce que l'histoire avait tissé entre la culture du Québec et le catholicisme⁵⁸. Plus récemment, Meunier et Nault ont montré que cette exculturation est aussi attribuable à la pluralisation de la société québécoise qui, sans ressembler à des provinces comme l'Ontario ou la Colombie-Britannique, s'est néanmoins transformée par une augmentation significative de l'immigration qui a lentement modifié la

55. Pour les régimes de religiosité, voir É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]».

56. J. Thiessen et S. Wilkins-Laflamme, «Becoming a Religious None [...]»; J. Thiessen et S. Wilkins-Laflamme, *None of the Above [...]*, p. 8; L. Beaman, «Living Well Together [...]».

57. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*.

58. É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]».

configuration de l'identité de référence du Québec⁵⁹. Sécularisation interne⁶⁰, exculturation⁶¹, pluralisation religieuse⁶², individuation du religieux⁶³ sont autant de phénomènes ayant contribué à éroder la capacité pour le catholicisme culturel de maintenir l'unité symbolique du Québec en tant que société. Des années 2000 à nos jours, ce processus de transformation du rapport au religieux des Québécois, et le débat public qui va s'ensuivre, vont provoquer commission d'enquête sur commission d'enquête, projet de loi sur projet de loi visant à réguler la question religieuse (son déclin, sa transformation et la mutation identitaire qu'elle provoque chez les Québécois et Québécoises), et ce, jusqu'à la loi 21 – dernière tentative en la matière.

Même si les Québécois s'identifient aujourd'hui beaucoup moins au catholicisme, ils ne sont pas pour autant moins ancrés dans certaines représentations religieuses d'eux-mêmes. La sortie du catholicisme culturel n'est pas la fin de la religion, mais une transformation profonde de son régime de religiosité. Le passage du catholicisme culturel vers un nouveau régime ne se fera pas sans tensions ni oppositions. Et cela pourrait encore prendre du temps. Comme nous le verrons à l'instant, le catholicisme culturel devient progressivement un lieu de résistance aux transformations accélérées de la société cosmopolite. En fait, il prend peu à peu une nouvelle valence⁶⁴. De moins en moins l'affirmation d'un type de religiosité précise, il devient un lieu où se cristallisent les valeurs refuges des Québécois francophones et l'un des socles de l'identité du Québec moderne contre ce qui est perçu comme des menaces à la pérennité même de sa nation⁶⁵. C'est pourquoi la transformation de ce régime de religiosité ne va pas sans réactions, et même sans moment d'inquiétudes pour certains Québécois, habitués à vivre entre tradition et modernité.

59. É.-M. Meunier et J.-F. Nault, « Vers une sortie de la religion culturelle [...] ».

60. F.-A. Isambert, « La sécularisation interne [...] ».

61. D. Hervieu-Léger, « Pour une sociologie [...] ».

62. P. Portier et J.-P. Willaime, *La religion [...]*.

63. J. Stoltz et al., *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego [...]*.

64. L. Beaman, *The Transition of Religion [...]*.

65. J.-F. Laniel et J. Y. Thériault, *Les petites nations [...]*.

DES SIGNES OSTENSIBLES DU RELIGIEUX DANS L'ESPACE ÉTATIQUE ET SCOLAIRE AU QUÉBEC

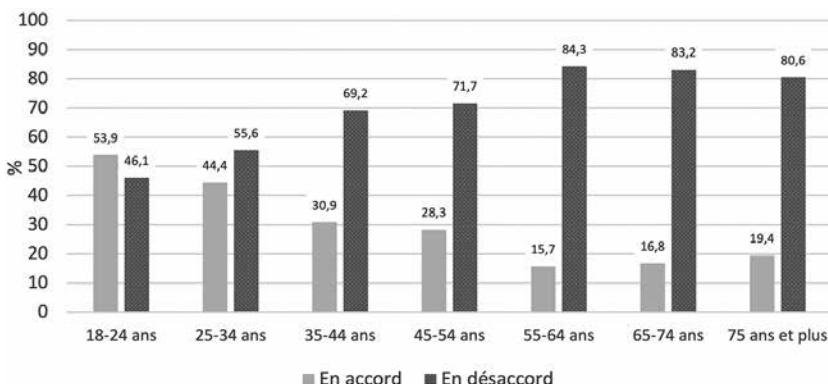
S'intéresser à la laïcité et brosser un portrait clair du rapport à la religion qu'entretient une certaine population n'est pas aussi simple que de poser la question. Pouvant prendre plusieurs formes, la laïcité ne peut faire l'objet d'une évaluation statistique sans devoir en dégager des indicateurs au préalable. Elle doit alors être pensée à l'aune des dimensions qu'elle contient. Puisqu'il s'agit d'un concept riche d'interprétations (et de débats), il devient alors plus judicieux de soumettre d'abord à l'étude l'une de ses composantes. C'est ce que nous ferons pour l'ensemble des résultats et graphiques qui suivent⁶⁶. Nous nous intéresserons au degré d'accord ou de désaccord des Québécois face au port de signes religieux pour les professeurs et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques au Québec⁶⁷. Nous avons choisi de nous attarder tout particulièrement à cette question, plutôt qu'à d'autres, parce que celle-ci s'avère la plus clivante et, par-là, sans doute, la plus révélatrice des tensions et des débats de la société québécoise autour des questions de laïcité entourant la loi 21⁶⁸.

Examinons cette question en tenant compte d'abord de la langue maternelle des individus ainsi que de leur âge. À cette question, le graphique 2 témoigne de la division générationnelle chez les francophones.

-
66. Rappelons que nous n'avons pas produit les questionnaires des sondages à l'étude. Nous devons donc procéder à partir des indicateurs définis par les sondeurs. Nous remercions les sondeurs de nous avoir donné accès à leur base de données. Heureusement, les sondages utilisés ont présenté des questions directement en lien avec le projet de loi 21 – d'où l'accent mis sur les applications de la loi, notamment ses aspects les plus restrictifs, comme l'interdiction du port de signes religieux dans l'espace étatique.
 67. Six réponses étaient possibles pour cette question: fortement en accord, plutôt en accord, plutôt en désaccord, fortement en désaccord, je ne sais pas et je préfère ne pas répondre. Nous avons regroupé les deux catégories manifestant un certain niveau d'accord dans une même catégorie: «accord». Nous avons fait de même pour le désaccord. Enfin, nous avons choisi de ne pas tenir compte du faible nombre d'individus ayant choisi les réponses «je ne sais pas» ou «je préfère ne pas répondre».
 68. La question traitant de l'accord ou du désaccord avec l'interdiction du port de signe religieux pour les juges, les policiers et les gardiens de prison nous semble également pertinente. Les résultats de cette question se trouvent dans des tableaux en annexe.

GRAPHIQUE 2

Accord ou désaccord des Québécois francophones (langue maternelle) face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge des individus (2019) (%)



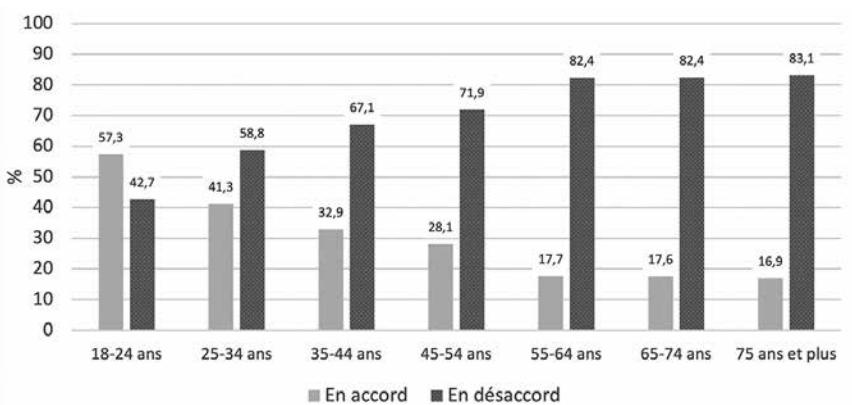
Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20.

Il ressort clairement que le désaccord croît avec l'âge chez les francophones. Seules les personnes âgées entre 18-24 ans sont majoritairement en accord avec le port de signes religieux au sein des professions visées. Or, parmi l'ensemble de la population, ce sont 71% des francophones qui appuient leur interdiction. Ce portrait contraste fortement avec celui des Anglo-Québécois. Le graphique 7 (en annexe) montre à voir que, *peu importe la catégorie d'âge*, ces derniers sont en faveur du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. Indépendamment de l'âge, ce sont 72,2% des Anglo-Québécois qui n'appuient pas l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants contenue dans la loi 21. À la lecture de ces données, on s'aperçoit que la langue est *le facteur de dissension le plus important sur cette question*, surpassant l'importance générationnelle. Typologiquement, deux conceptions antagonistes seraient à l'œuvre: l'une plus restrictive, voulant faire des autorités scolaires des individus neutres sur le plan religieux, et l'autre présentant une vision ouverte à l'ostension de symboles religieux dans l'espace scolaire.

La langue n'est toutefois pas la seule ligne de fracture. L'appartenance religieuse en est une autre. Les catholiques semblent redouter le port de signes religieux chez les enseignants et directeurs d'écoles.

GRAPHIQUE 3

Accord ou désaccord des Québécois d'appartenance catholique face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

Les taux similaires entre les graphiques 2 et 3 nous permettent d'affirmer qu'un certain profil semble se dessiner au sein d'une tranche de la population, celle des *francophones catholiques âgés de plus de 24 ans*. Cette accointance entre les francophones et les catholiques d'appartenance ne surprend que très peu dans le contexte québécois. Ce qui est davantage remarquable, c'est la réticence des catholiques à appuyer le port des signes religieux dans l'espace scolaire et étatique⁶⁹, surtout

69. Rappelons, comme avec le graphique 1, qu'ils sont très nombreux à se dire catholiques sans nécessairement pratiquer cette religion assidûment ou bien avoir reçu tous les sacrements usuels.

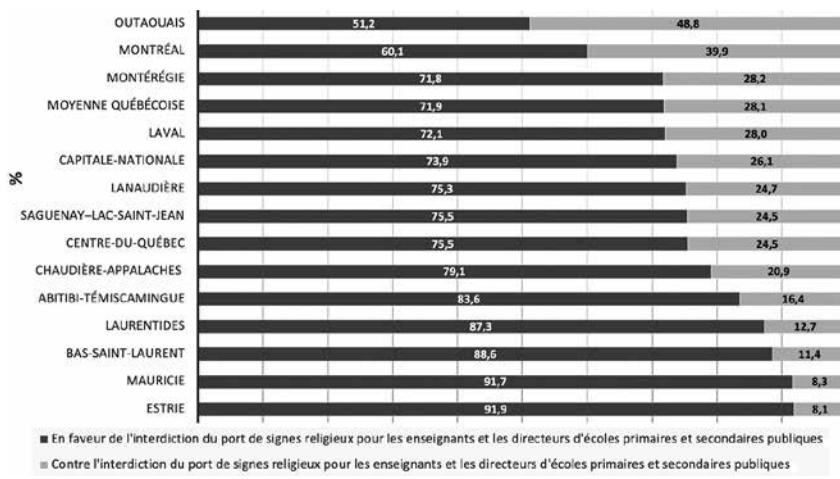
lorsqu'on les compare aux individus n'ayant pas d'appartenance religieuse (annexe, graphique 8)⁷⁰. Pas moins de 73,5% des catholiques affirment être en désaccord avec le port des signes religieux chez les enseignants et les directeurs d'écoles, contre 64,1% chez les sans-religion⁷¹. Ce qui peut sembler un paradoxe témoigne de deux choses. D'abord, les profils des catholiques et des sans-religion ne sont pas aux antipodes, ni même statistiquement totalement opposés⁷², et une logique similaire, respectant les catégories générationnelles, semble opérer. Autrement dit, les sans-religion et les catholiques semblent se rejoindre sur cette seule question, nous laissant croire qu'au-delà de l'appartenance religieuse et de ses symboles, d'autres indicateurs comme la langue ou l'âge semblent ici prédominer⁷³.

Des distinctions sont aussi observables sur le plan régional. Lorsqu'on omet les variables précédentes et que nous n'observons que le lieu d'habitation des individus, nous constatons que des régions comme l'Outaouais et Montréal se distinguent assez nettement du reste du Québec. Notons que ces deux villes représentent deux régions de forte immigration et parmi les plus jeunes (en âge moyen de la population générale) du Québec.

-
70. Cela vaut aussi, règle générale, pour les individus des autres confessions. Or, leur petit nombre (dû aux sondages) rend statistiquement périlleuse l'évaluation chiffrée – d'où une certaine prudence à conserver ici.
 71. Remarquons au passage que 33,9% des individus appartenant aux autres religions (que chrétiennes) appuient la mesure d'interdiction du port des signes religieux pour cette question. Le faible nombre de cas, sous cette catégorie déjà regroupée ($n = 235$), nous force cependant à la prudence statistique. Nous ferons alors l'économie d'une interprétation trop ambitieuse (sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09%, 19 fois sur 20).
 72. Bien qu'il y ait une différence statistique notable, la tendance lourde demeure similaire chez les sans-religion et les catholiques.
 73. Notons néanmoins que le profil des jeunes âgés de 18 à 34 ans est beaucoup plus difficile à circonscrire, et cela, indépendamment de la langue ou de la religion.

GRAPHIQUE 4

Accord ou désaccord des Québécois face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de la région administrative (2019) (%)



*Un nombre trop faible de cas pour les régions de la Côte-Nord, du Nord-du-Québec et de Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine nous force à les exclure de ce graphique.

Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 22 au 26 mars 2019 par panel Web auprès de 1015 répondants, pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,08%.

Ces deux régions se situent bien en deçà de la moyenne provinciale, qui est de 71,9% des répondants⁷⁴ en faveur de l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. À la lecture de ces chiffres, il s'y jouerait une dynamique différente du reste de la province. Nettement plus diversifiées culturellement tout en étant à proximité de l'Ontario et de la capitale nationale canadienne, ces deux régions semblent se distinguer de la configuration nationale québécoise. Bien que les habitants de ces grands centres soient plus en accord avec le port de signes religieux dans l'espace scolaire et étatique, le contraire n'est pourtant pas tout à fait vrai. En effet, il semble que ce ne soient pas les régions les plus

74. Nous faisons ici appel à une deuxième base de données, nous permettant ainsi de traiter du rapport régional sur cette question. Sondage Léger Marketing effectué du 22 au 26 mars 2019 par panel Web auprès de 1015 répondants, pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,08%.

éloignées et homogènes qui appuient le plus massivement cette mesure de la loi 21. D'importantes régions limitrophes de Montréal, comme les Laurentides, la Mauricie et l'Estrie, sont de celles qui appuient le plus l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles. Avec des taux oscillant entre 87,3 % et 91,9 %, ce sont neuf personnes sur dix qui appuient cette mesure ! Malgré une relative proximité des grands centres (dont Montréal en particulier), le portrait de ces régions n'est pas du tout le même. Cette distinction nous amène à croire, comme l'écrivent Antoine Bilodeau et Luc Turgeon⁷⁵, qu'un contact davantage superficiel avec les individus issus des communautés culturelles et religieuses minoritaires engendrerait une certaine méfiance et une frilosité en raison même de la superficialité de ce contact. La rencontre et l'interprétation qu'on en fait seraient alors imaginées plus que vécues⁷⁶.

Quoi qu'il en soit, à ce stade-ci, il est impossible d'expliquer intégralement la nature de cet important désaccord de la part de la population envers le port de signes religieux chez les individus en autorité au sein de l'école publique québécoise. En vertu des données présentées, aucune lecture ne nous permet d'expliquer intégralement ce qui disposerait la population québécoise à défendre cette dimension de la loi 21, et moins encore ses variations régionales. Au-delà des variations observables selon diverses variables, subsisterait selon nous dans cette position paradoxale des Québécois catholiques culturels l'affirmation d'un sentiment national partagé. Cela est même remarquable dans l'ambivalence du rapport des Québécois à l'immigration.

À la lecture des données précédentes, nous aurions pu être tentés de nous satisfaire d'une explication misant sur les seules différences culturelles. Or, lorsqu'on questionne les Québécois sur leur rapport aux immigrants, nous voyons que le portrait se complexifie de manière à dévoiler une réalité en demi-teinte.

75. A. Bilodeau et L. Turgeon, «L'immigration [...].»

76. *Ibid.*, p. 285.

TABLEAU 1

ACCORD ou désaccord des Québécois francophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction du niveau d'appréciation (positif/négatif) envers les immigrants (2019) (%)

	APPRÉCIATION NÉGATIVE DES IMMIGRANTS	APPRÉCIATION POSITIVE DES IMMIGRANTS	TOTAL
En accord avec le port de signes religieux	14,6%	35,3%	29,19%
En désaccord avec le port de signes religieux	85,4%	64,8%	70,81%
Total	100%	100%	100%
V de Cramér = 0,25			

Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

Par la lecture du tableau 1, nous notons que ce sont 64,8% des Québécois qui, *à la fois*, expriment une appréciation positive des immigrants⁷⁷ et manifestent un désaccord à l'égard du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. Cette donnée nous révèle qu'il est alors impossible de réduire au même dénominateur le rapport des Québécois aux signes religieux – et par extension celui à la religion et à la laïcité – et leur rapport aux immigrants. Si les deux tiers de la population ont une appréciation positive des immigrants tout en désirant en même temps interdire le port de signes religieux, c'est peut-être qu'il n'y a pas nécessairement de liens entre les deux⁷⁸. Et au lieu de ramener de manière

77. La question qui fut posée est la suivante: «Quelle est votre opinion à l'égard de l'immigration?», avec les catégories de réponses suivantes: très positif, positif, négatif, très négatif. Nous les avons regroupées en deux grandes catégories: les réponses positives d'un côté, et les réponses négatives de l'autre.
78. Dans leur article traitant de l'insécurité culturelle et du racisme au Québec, Yannick Dufresne et ses collègues utilisent le cas des accommodements raisonnables pour remettre en question l'idée reçue d'un Québec fief de racisme. Ils utilisent les données issues notamment de la Boussole électorale (sondage volontaire ayant reçu plus d'un million de répondants lors de l'élection fédérale de 2015). Les auteurs montrent qu'il est statistiquement impossible de conclure qu'il y ait une association entre le rapport (positif ou négatif) aux accommodements raisonnables et le fait d'être un Québécois francophone, lorsqu'on inclut l'attitude envers les «minorités raciales». Or, le fait d'être jeune, de

univoque l'appui à la loi 21 chez une majorité de Québécois à un réflexe de repli identitaire, il serait peut-être plus prudent de lire leur attitude d'une manière plus nuancée⁷⁹. Si ceux qui sont en défaveur de l'immigration sont généralement heureux des restrictions de la loi 21, ce n'est pas le cas de tous ses partisans. En fait, l'immigration ne semble pas être un facteur déterminant comme l'ont supposé maints commentateurs et chroniqueurs.

L'OPINION DES QUÉBÉCOIS A-T-ELLE CHANGÉ DEPUIS LA CHARTE DES VALEURS À LA LOI 21 ?

À la vue de ces données, une question demeure : la situation décrite en 2019 est-elle somme toute similaire à celle qui prévalait au temps de la charte des valeurs et de la laïcité en 2014? Autrement dit, sommes-nous devant une constante de l'identité québécoise ou devant un contexte en évolution? Est-ce que l'avis des Québécois sur cette question était similaire en 2014? Retrouvions-nous chez les mêmes catégories d'individus des orientations similaires? Comparons alors les résultats de deux sondages à partir de modèles logistiques⁸⁰. Pour ce faire, examinons la même question relative à l'accord ou au désaccord des Québécois face au port de signes religieux pour les enseignants et

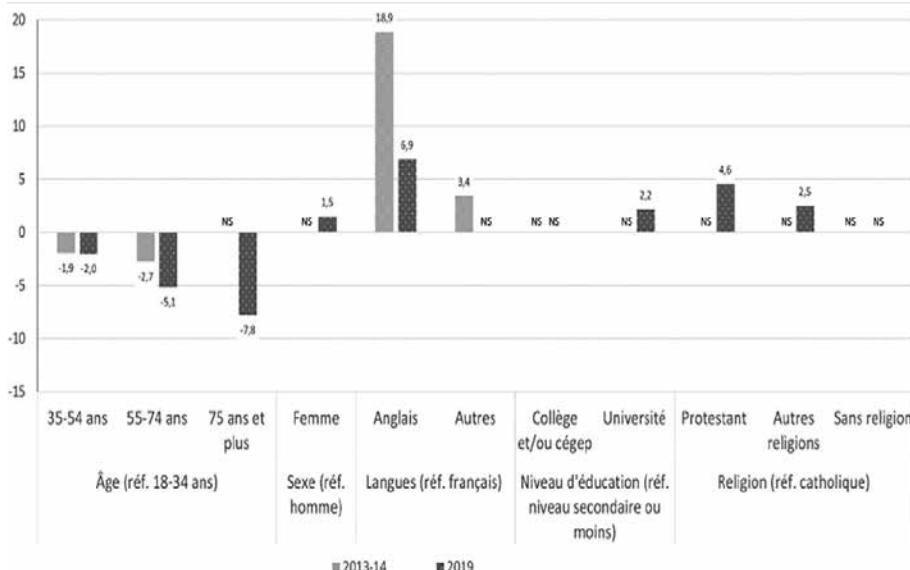
présenter un niveau plus élevé de religiosité et une attitude positive à l'égard des minorités religieuses seraient les facteurs explicatifs d'un appui aux accommodements raisonnables. Ces données confirment l'hypothèse avancée par les auteurs, à savoir que le niveau de religiosité plus faible des Québécois francophones expliquerait leur froideur aux accommodements raisonnables. Dans l'article de Dufresne et collaborateurs, la religiosité est mesurée à partir d'une échelle (0-10) mesurant l'importance que la religion a dans la vie des individus. Cela ne correspond pas au fait de strictement appartenir à une religion, comme nous le présentons dans notre article. Toutefois, cette étude nous paraît complémentaire à la nôtre, puisque nos bases de données ne nous permettaient pas de prendre en compte le niveau de religiosité des individus sondés; voir Y. Dufresne et collab., «Religiosity or Racism? [...]».

- 79. Comme le proposent d'ailleurs Y. Dufresne et ses collègues, *ibid.*
- 80. Notons au passage que la comparaison à titre indicatif entre les deux modèles est possible puisque les mêmes questions furent posées et que les mêmes catégories de réponses étaient disponibles. Or, il est important de répéter que les bases de données, bien que représentatives et pondérées, ne sont pas exactement les mêmes. Il ne s'agit pas de données longitudinales.

les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques, pour les années 2013-2014 et 2019⁸¹.

GRAPHIQUE 5

Rapports des cotes (*odd ratios*) significatifs (95 %) du modèle logistique sur l'accord (valeurs positives) ou le désaccord (valeurs négatives) du port de signes religieux chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques (2013-2014 et 2019).



Notes: © É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair. Toutes les données présentées ici ont un seuil de significativité de 95% ($p \leq 0,05$). «NS» indique la non-significativité des rapports de cotes. Les deux modèles furent effectués avec des bases de données différentes, mais avec des questions identiques. Ils sont donc présentés côté à côté à titre indicatif, plutôt que faisant partie du même ensemble statistique. Le modèle de 2013-2014 obtient un R^2 de 0,217. Le modèle de 2019 obtient un R^2 de 0,189. Les autres variables (non significatives) sont: le salaire, l'état matrimonial et l'importance accordée à la religion. Sources: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20; sondage Léger effectué pour le Projet sur la diversité provinciale / Provincial Diversity Project dirigé par Antoine Bilodeau, Luc Turgeon, Stephen White et Ailsa Henderson du 20 décembre 2013 au 9 février 2014 auprès de 1000 répondants, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 1,08 %, 19 fois sur 20.

81. Notre modèle brossé un portrait des chances qu'un individu soit en accord avec le port de signes religieux. Une valeur positive signifie qu'un individu appartenant à cette catégorie de la variable a plus de chances que la catégorie de référence d'être en accord avec le port de signes religieux. Dans le cas opposé, une variable négative indique qu'il y a un moins grand nombre de chances, comparativement à la catégorie de référence, qu'un individu soit en accord avec le port de signes religieux.

Le premier modèle (2013-2014)⁸² nous montre à voir que la langue, la religion et l'âge sont, dans cet ordre, les variables autour desquelles se polarise l'opinion des individus. D'abord, un effet de génération semble clairement établi. Plus les individus sont âgés, moins ils croient que le port d'un signe religieux devrait être autorisé pour les enseignants. Les personnes de 35 à 54 ans ont 1,9 fois moins de chances d'être en accord que les personnes âgées de 18 à 34 ans. Cela peut même aller jusqu'à 2,7 fois moins de chances pour les personnes de 55 à 74 ans comparativement aux personnes âgées de 18 à 34 ans. Il n'est toutefois pas surprenant de constater qu'une diminution graduelle du niveau d'appui à cette dimension de la loi s'opère selon l'âge. Ensuite, les anglophones ont près de 19 fois plus de chances d'accepter qu'un enseignant affiche un signe religieux à l'école, comparativement aux francophones. Ce clivage immense est le plus spectaculaire de nos modèles et vient appuyer l'hypothèse du clivage linguistique élaborée plus tôt à partir des données descriptives. Quant aux allophones, ils ont 3,4 fois plus de chances que les personnes de langue maternelle française d'accepter le port de signes religieux. En ce qui a trait aux variables religieuses proprement dites, il est impossible de se prononcer, le seuil de significativité statistique n'étant pas atteint⁸³.

Pour ce qui est du second modèle (2019), nous voyons qu'il y a une diminution de la polarisation au sein de la variable la plus clivante : la langue. Autrement dit, les rapports de cotes obtenus sont moins spectaculaires, suggérant une différenciation moins grande et davantage de catégories significatives. Au niveau de l'âge, seule variable où il n'y a pas de diminution systématique, nous observons un maintien chez les 35-54 ans et une hausse chez les 55-74 ans, passant de -2,7 fois à -5,1. Chez les 75 ans et plus, nous constatons qu'ils ont 7,8 fois moins de chances d'être d'accord avec le port de signes religieux chez les

-
- 82. Il fut effectué au temps des débats sur la charte des valeurs du Parti québécois et est identifié par les bandes gris pâle (graphique 5).
 - 83. Notons que si l'on change la catégorie de référence – du catholicisme à l'islam –, il devient possible d'atteindre certains seuils de significativité. Avec cette seconde configuration, nous remarquons que les catholiques (-8,7), les protestants (-7,8), les autres religions (-8,2) et les sans-religion (-13,8) ont moins de chances d'être en accord avec le port de signes religieux chez les professeurs et directeurs d'écoles publiques. Les individus de toutes les autres religions (et les sans-religion) ont plus de chance d'être en accord avec l'interdiction du port de signes religieux que les personnes appartenant à l'islam. Autrement dit, les musulmans sont plus souvent en désaccord avec l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants (comparativement aux autres groupes religieux).

enseignants que les jeunes de 18 à 25 ans. Il est donc possible d'estimer une certaine stabilité, notamment chez les moins de 55 ans. Un hiatus semble donc peu à peu se creuser entre les plus jeunes et les plus vieux, laissant présager des différences générationnelles croissantes. La seconde variable, celle du sexe des répondants, qui n'était pas significative dans le premier modèle, nous montre en 2019 que les femmes sont plus souvent en accord avec le port de signes religieux que les hommes, et ce, par une marque de 1,5 fois plus. Difficile d'expliquer cette prévalence. Pour ce qui est de la langue, une diminution importante se produit chez les anglophones. Les chances d'être en accord avec le port des signes religieux chez les enseignants et les directeurs d'écoles (par rapport aux francophones) passent chez les anglophones de 19 fois plus en 2013-2014 à 6,9 fois plus en 2019. Avec précaution, nous pourrions en déduire une diminution, entre 2013-2014 et 2019, du clivage linguistique, bien que cela demeure présent, et ce, de façon non négligeable. Enfin, pour ce qui est de l'appartenance religieuse, on peut remarquer que les protestants ont 4,6 fois plus de chances de s'opposer à cette dimension de la loi. Les individus appartenant à une religion « autre » (que chrétienne) ont eux aussi, mais dans une proportion moindre (2,5 fois plus), plus de chances que les catholiques d'accepter le port de signes religieux⁸⁴.

Lorsqu'on compare les deux modèles de façon générale, ce qu'on remarque d'abord, c'est la permanence des variables culturelles. La langue comme la religion demeuraient, comme nous l'avons illustré avec les données descriptives, d'importants déterminants de l'attitude des citoyens à l'égard de la laïcité. Quant à l'âge, nous y voyons là aussi une piste de compréhension qui est d'abord le fait d'une certaine brisure générationnelle. Les chiffres touchant le baptême montrant clairement que, depuis 2001, la jeune génération de nouveaux parents semble de moins en moins encline à vouloir inscrire leur vie et celle de leurs enfants au sein de la lignée catholique. Ainsi, un seuil générationnel semble apparaître entre une partie de la population vieillissante demeurant attachée à une vision plus « catho-laïque » du Québec et une plus jeune cohorte (issue surtout de Montréal) ayant davantage l'expérience des

84. En ayant les catholiques comme catégorie de référence à la variable religieuse, il est statistiquement non-significatif de comparer le modèle de 2019 à celui de 2013-2014. Néanmoins, lorsqu'on isole l'islam comme catégorie de référence en 2019, on remarque que les catholiques se comportent sensiblement comme les sans-religion en ayant respectivement des rapports de cotés de -5 et -5,2.

nouvelles particularités culturelles issues de l'immigration, entre autres. En cela, les préceptes de la loi 101, comme facteur d'intégration des minorités culturelles immigrantes, ont en effet contribué à réunir un peu plus la jeunesse issue de l'immigration et celle du Québec dit de souche, modelant ainsi une certaine sensibilité cosmopolite⁸⁵ inspirée par le multiculturalisme canadien-anglais, à Montréal et à Gatineau, surtout.

CONCLUSION. MIEUX COMPRENDRE LE MOMENT DE LA LOI 21 : ENTRE RUPTURE GÉNÉRATIONNELLE ET AFFIRMATION NATIONALITAIRE

Les attitudes et l'opinion des Québécois et des Québécoises face aux mesures restrictives mises de l'avant par la loi 21 montrent à voir quatre fractures au sein de la société. D'abord, il y a celle liée à la langue. Une majorité de citoyens de langue anglaise du Québec ont une opinion nettement plus défavorable de la loi 21 que les citoyens francophones, et ce, quels que soient leur âge, leur sexe, leur revenu, leur niveau de scolarité ou leur religion. L'appui à la loi 21 semble en quelque sorte associé au fait d'avoir le français comme langue maternelle. Il ne s'agit pas de causalité, mais d'une très forte prévalence, semblant creuser un écart entre deux populations, entre deux rapports à la culture, et entre deux façons de concevoir la gestion étatique du religieux. Une deuxième fracture, fortement liée à la première, se dessine à partir d'un hiatus entre la ville de Montréal (jusqu'en Outaouais) et le reste du Québec. Par sa composition sociodémographique typique des sociétés cosmopolites occidentales, une part importante des habitants de Montréal semble plus critique des mesures de la loi 21. C'est là où l'on retrouve le moins de diversité ethnoreligieuse que l'appui aux mesures restrictives de la loi 21 est le plus considérable. Les travaux de Turgeon et Bilodeau fournissent d'ailleurs d'excellentes pistes d'interprétation de ce type de phénomène⁸⁶. Une troisième fracture semble aujourd'hui poindre peu à peu, mettant face à face «catholiques» et «sans-religion» dans leur rapport à la laïcité. Le sondage de 2014 suggère que les sans-religion avaient 1,5 fois plus de chances d'être en désaccord avec le port des signes religieux chez les enseignants que les catholiques. Celui de 2019

85. J. Y. Thériault, *Sept leçons [...]*.

86. L. Turgeon et A. Bilodeau, «Minority Nations [...]»; L. Turgeon et collab., «A Tale of Two Liberalisms? [...]».

modère néanmoins un peu la tendance. Que des citoyens se déclarant «sans religion» soient contre l’interdiction des signes religieux semble logique et confirmerait une vue athéiste de l’existence⁸⁷. Or, que les catholiques en fassent de même est plus surprenant. En comparant les sondages de 2014 et de 2019, on peut remarquer comme une inversion tendancielle des polarités usuelles, comme si les personnes se déclarant «sans religion» devenaient de plus en plus enclines ou neutres face à la diversité ethnoreligieuse et à l’ostentation des signes religieux, alors que les personnes se déclarant catholiques semblent incarner peu à peu le pôle critique du religieux visible (qui n’est pas nécessairement l’apanage de la religion à laquelle ils appartiennent). La dernière fracture, et non la moindre, est directement liée à la question de l’appartenance religieuse : il s’agit de l’âge. En effet, près de 50% (49,9%) des Québécois se déclarant «sans religion» se retrouvaient chez les personnes âgées entre 15-34 ans, en 2016⁸⁸. Cela montre une fracture d’importance qui va s’accentuant, incarnée par le rapport au religieux, qui, en quelque sorte, viendrait jusqu’à teinter le rapport à la laïcité. La fracture générationnelle qui s’ouvre devant nous aujourd’hui témoigne non seulement d’une transformation du régime de religiosité, mais aussi d’une certaine résistance par rapport à ce changement, résistance incarnée par la population francophone du Québec suburbain ou en région de Montréal, de confession catholique et âgée d’environ 35 ans et plus (plus spécifiquement d’une cinquantaine d’années et plus).

Le Québec serait donc entré au cœur d’une longue transition vers un nouveau régime de religiosité, que Meunier et Wilkins-Laflamme ont nommé «pluraliste»⁸⁹. Est-ce que cela signifie pour autant que la loi 21 reflète cette transition? Oui et non, car toute la question est de savoir si celle-ci est la réalisation du régime de religiosité du catholicisme culturel⁹⁰ ou la production du nouveau régime dit pluraliste. Certaines

87. Évidemment, ce ne sont pas toutes les personnes se déclarant «sans religion» qui sont athées.

88. En 2016, 22,11% des personnes âgées de 15 à 34 ans au Québec se déclaraient sans religion, soit 1,6 fois plus que pour les personnes âgées de 35 à 59 ans, et 6,3 fois plus que chez les aînés âgés de 60 ans et plus.

89. Sur ce régime de religiosité, lire É.-M. Meunier et S. Wilkins-Laflamme, «Sécularisation, catholicisme et transformation [...]», p. 714-719.

90. Par exemple, une partie du programme autour de l’interculturalisme des années 1990, pour ne citer que cet exemple, s’intégrait assez bien à l’état catho-laïque de la société québécoise; voir F. Rocher et M. Labelle, «L’interculturalisme comme modèle [...]»; F. Rocher, «Le régime québécois [...].»

parties de la loi, notamment celle portant sur le retrait du crucifix de l’Assemblée nationale du Québec, semblent suggérer cet attachement catholique typique du régime culturel. Depuis 2014, l’idée même du retrait du crucifix a souvent été présentée par ses promoteurs comme une sorte de concession faite aux Québécois issus de la diversité ethno-religieuse, en retour d’une certaine paix sociale en ce qui a trait à la culture du majoritaire⁹¹. En outre, nous le disions plus haut, cette loi rassérène aussi une certaine stratégie de résistance adoptée par une part de la population québécoise qui, par les mesures restrictives de cette loi, affirme toute l’importance du régime de religiosité du catholicisme culturel. À l’évidence, sur le plan formel, ces mesures législatives, notamment l’interdiction du port de signes religieux pour les enseignants ou les personnes en autorité, n’ont rien à voir avec le catholicisme culturel lui-même. Toutefois, force est de constater qu’il existe un lien empiriquement vérifiable (et récurrent de sondage en sondage) entre les citoyens qui sont en accord avec ces mesures restrictives et l’identité typique des catholiques culturels du Québec (francophones, âgés de 35 ans et plus, vivant en banlieue de Montréal ou en région, et se déclarant de confession catholique). Inversement, ceux qui s’y opposent s’associent davantage au régime de religiosité pluraliste. Une part importante de ces derniers ont comme langue maternelle l’anglais, habitent Montréal, sont âgés de 35 ans et moins, et se déclarent davantage sans religion ou d’une religion autre que le catholicisme. Bref, plus on a été socialisé dans et par le régime de la religiosité culturelle catholique (et ses institutions), plus on semble d’accord avec les mesures clés de la loi 21 – notamment celles touchant l’interdiction du port de signes religieux. Il n’est également pas si surprenant de constater que c’est dans la grande banlieue de Montréal que cet accord est le plus soutenu. C’est aussi hors de Montréal que prédominent les taux les plus élevés de religiosité catholique chez les Québécois de 35 ans et plus. Deux régions et deux régimes de religiosité s’opposeraient donc au Québec à l’heure actuelle.

Il est essentiel d’ajouter deux remarques complémentaires. Tout d’abord, il importe de rappeler que la sortie du catholicisme culturel est d’abord le fait des plus jeunes – en ce qui a trait à la pratique religieuse, au mariage catholique et au baptême, notamment. Sans parler d’une

91. Pour une discussion autour de ce thème, lire notamment L. Beaman, «La religion hors la loi [...]».

rupture complète, on constate que les 35 ans et moins et, plus encore, les 25 ans et moins incarnent une faille dans le continuum culturel d'hier⁹². Ce serait moins, pensons-nous, l'identification religieuse proprement dite que l'insertion générationnelle qui pourrait expliquer leur réserve à l'égard du projet de loi 21. Autrement dit, ce serait moins une question strictement de rapport au religieux différencié que d'insertion d'une génération à une époque correspondant à une forte exculturation du catholicisme de la société québécoise – notamment au sein de l'éducation, où le catholicisme confessionnel est exclu depuis 2008, et, plus largement, au sein de la famille qui n'a de cesse de connaître des transformations d'importance, des années 1980 à nos jours. Nous l'avons dit, au Québec, le rôle de l'école dans la socialisation religieuse des plus jeunes n'est pas négligeable. Elle aurait non seulement contribué à l'initiation catéchétique et sacramentelle, mais à la normalisation du catholicisme comme religion de référence. La jeune génération actuelle, formée au cours d'éthique et culture religieuse (ECR), n'aurait pas bénéficié de la même formation ni du même ethos que ses aînés. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que plusieurs demandes lors des débats entourant l'institutionnalisation du cours ECR ont tant insisté sur la place qui devait être faite au catholicisme comme religion primordiale des Québécois⁹³. On sentait, ne serait-ce que confusément, que quelque chose allait être perdu dans cette transition. La mise sur pied des cours ECR signait moins l'endoctrinement au multiculturalisme, comme le prétendait J. Quérin⁹⁴, que la fin de la socialisation religieuse étatiquement prise en charge⁹⁵. Sorti du cadre étatique, le catholicisme, pour être reproduit, dépendait désormais du cadre familial et de l'univers médiatique. Deux mondes dans lesquels les valeurs et autres biens symboliques, culturels et religieux se font une compétition féroce, et où le catholicisme est un joueur plutôt marginalisé. En somme, le partage de référents communs spécifiques à un groupe d'âge importerait ici sans doute plus que toute autre variable.

92. Cela réalise peut-être un peu tardivement la prédiction qu'avait faite Jacques Grand'Maison dans J. Grand'Maison, *Vers un nouveau conflit [...]*.

93. J.-P. Perreault, «La mise en place du cours [...]».

94. J. Quérin, *Le cours Éthique et culture religieuse [...]*.

95. Il est tout de même curieux que ce soit au nom d'une désinstitutionnalisation étatique qu'on ait abrogé les cours ECR, eux-mêmes pourtant fruits d'une autre désinstitutionnalisation étatique.

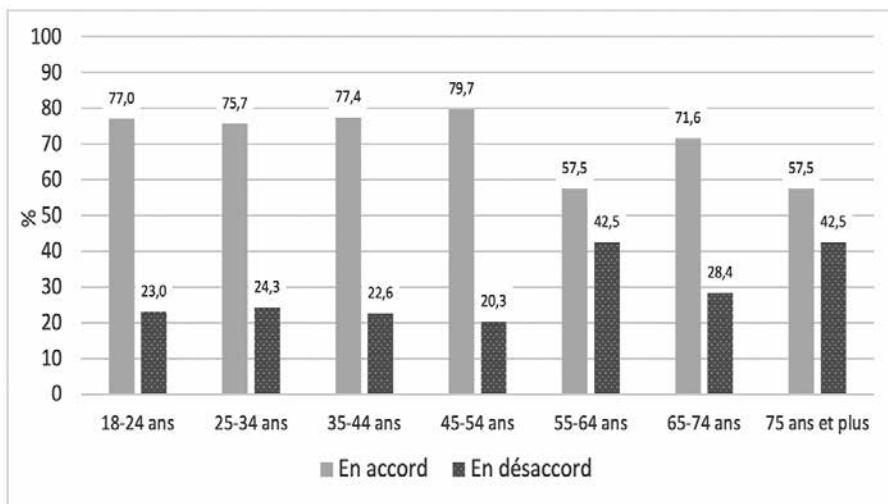
Deuxièmement, nous ne pourrions clore un tel texte sans faire remarquer que, malgré les spécificités et différenciations qui nous ont permis d'identifier les populations typiques de l'accord ou du désaccord aux préceptes de la loi 21, l'approbation aux principales mesures de cette loi est largement partagée par une grande majorité dans la population, surtout francophone. Même parmi les 35 ans et moins de Montréal, même sans religion, l'accord avoisine les 50 %. Au sein du Québec francophone, bien qu'il existe une relation significative entre l'âge et l'accord à la loi, l'appui global à la loi 21 semble transcender les diverses variables sociodémographiques (dont l'appartenance religieuse, l'éducation, la classe sociale ou le sexe). En d'autres termes, l'appui à la loi 21 relève en partie aussi de quelque chose comme une affirmation nationalitaire, qu'il faudra assurément aussi mieux comprendre pour saisir toute la complexité de la dynamique entre religion et laïcité au Québec⁹⁶.

96. À ce sujet, voir J.-F. Laniel, «La laïcité québécoise [...]»; J.-F. Laniel, «Le droit est-il transparent à lui-même? [...]»; D. Koussens, J.-F. Laniel et J.-P. Perreault, *Étudier la religion [...]*; D. Koussens, C. Mercier et V. Amiraux, *Nouveaux vocabulaires [...]*.

Annexe

GRAPHIQUE 6

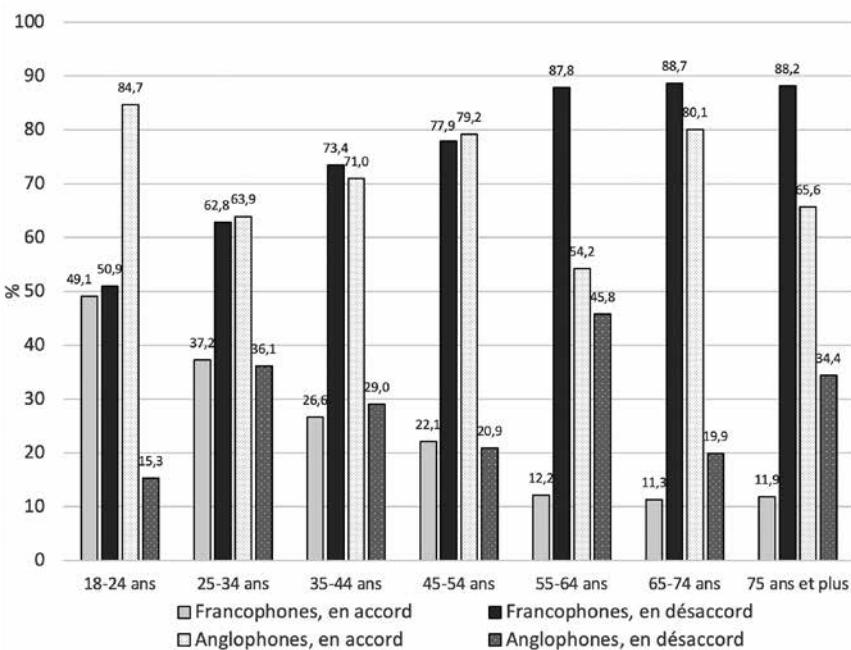
Accord ou désaccord des Québécois anglophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

GRAPHIQUE 7

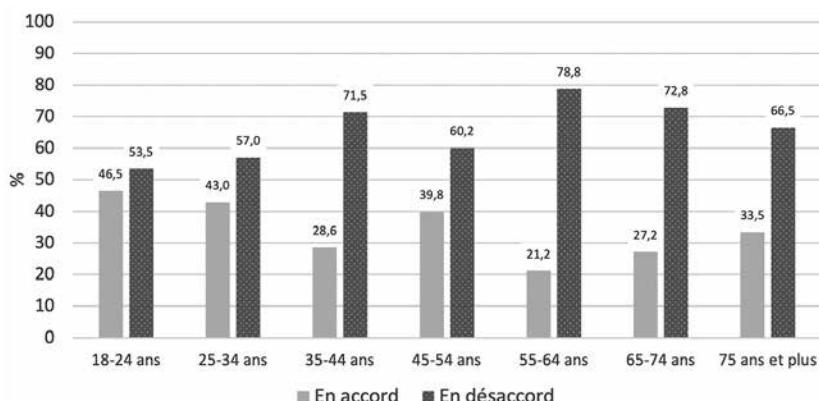
Accord ou désaccord des Québécois francophones et anglophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les juges, les policiers et les gardiens de prison, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

GRAPHIQUE 8

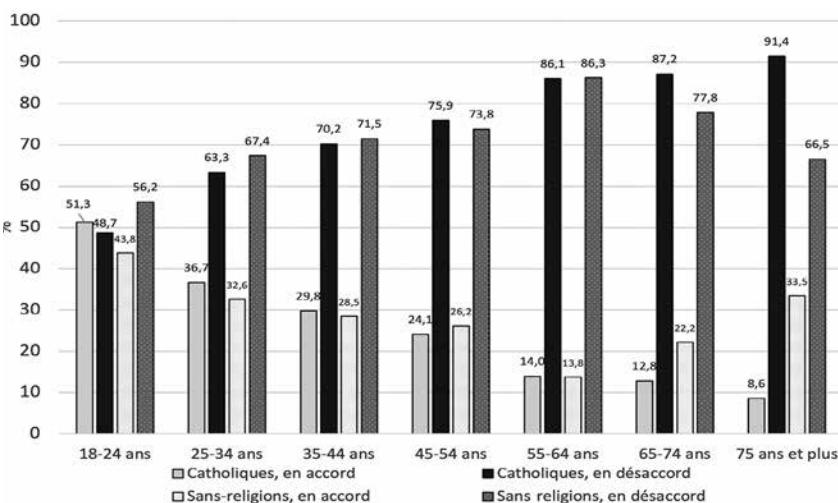
Accord ou désaccord des Québécois sans appartenance religieuse face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

GRAPHIQUE 9

Accord ou désaccord des Québécois d'appartenance catholique ou sans religion face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les juges, les policiers et les gardiens de prison, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source: les données proviennent d'un sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel Web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

BIBLIOGRAPHIE

- Baubérot, Jean (2015), *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- Baubérot, Jean et Micheline Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Beaman, Lori G. (2016), «La religion hors la loi: exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine», dans David Koussens, Marie-Pierre Robert, Claude Gélinas et Stéphane Bernatchez (dir.), *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires*, Bruxelles, Bruylant, p. 43-61.
- Beaman, Lori G. (2020), *The Transition of Religion to Culture in Law and Public Discourse*, Londres, Routledge.
- Beaman L. (2017), «Living Well Together in a (non) Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion», *Sociology of Religion*, vol. 78, n° 1, p. 9-32.
- Bilodeau, Antoine et Luc Turgeon (2014), «L'immigration: une menace pour la culture québécoise? Portrait et analyses de perceptions régionales», *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 47, n° 2, p. 281-305.
- Bilodeau Antoine, Luc Turgeon, Stephen White et Ailsa Henderson (2018), «Strange Bedfellows? Attitudes toward Minority and Majority Religious Symbols in the Public Sphere», *Politics and Religion*, vol. 11, n° 2, p. 309-333.
- Bilodeau, Antoine, Luc Turgeon, Stephen E. White et Ailsa Henderson (2014), *Base de données : Provincial Diversity Project / Projet sur la diversité provinciale*.
- Bouchard, Gérard (2019), *Mémoire sur le projet de loi 21 présenté à la commission parlementaire*, Québec, Assemblée nationale du Québec.
- Bouchard, Gérard (2005), «L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille: fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, p. 411-436.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor (2008), *Commission de consultation sur les pratiques d'accès aux différences culturelles*, Québec, Province de Québec.
- Bréchon, Pierre, Frédéric Gonthier et Sandrine Astor (2019), *La France des valeurs. Quarante ans d'évolutions*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Dufresne, Yannick, Anja Kilibarda, André Blais et Alexis Bibeau (2019), «Religiosity or racism? The bases of opposition to religious accommodation in Quebec», *Nations and Nationalism*, vol. 25, n° 2, p. 673-696.
- Durand, Claire (2013), «Charte des valeurs: qu'en disent les sondages?», *L'Actualité*, 19septembre, en ligne, <https://lactualite.com/politique/charte-des-valeurs-ou-va-lopinion-publique>.
- Ferretti, Lucia (1999), *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Québec, Boréal.
- Gauvreau, Michael (2006), *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931–1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Giguère, Alain (2017), «Sur mon radar cette semaine, 4 octobre», en ligne, https://www.crop.ca/fr/blog/2017/168_consulté le 14 avril 2020.
- Gouvernement du Québec (2019), *Projet de loi n° 21. Loi sur la laïcité de l'État*, Québec, Gouvernement du Québec.

- Grand'Maison, Jacques (1992), *Vers un nouveau conflit des générations. Profils sociaux et religieux de 20-35 ans*, Montréal, Fides.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003a), «Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples” : une autre approche de la “religion invisible” des sociétés européennes», *Social Compass*, vol. 50, n° 3, p. 287-295.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003b), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Isambert, François-André (1976), «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, p. 573-589.
- Koussens, David (dir.) (2016), «Les terrains de la laïcité au Québec», *Recherches sociographiques*, numéro thématique, vol. 57, n° 2-3.
- David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Koussens, David et Catherine Foisy (2018), «Une protolaïcité au Québec?», dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 345-363.
- Koussens, David, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (2020), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. Sciences religieuses).
- Koussens, David, Charles Mercier et Valérie Amiraux (2020), *Nouveaux vocabulaires de la laïcité*, Paris, Classiques Garnier (coll. Rencontres).
- Lambert, Yves (2004), «Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie», *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 2, p. 307-338.
- Laniel, Jean-François (2018), «Le droit est-il transparent à lui-même ? Pour une sociologie internormative et sociohistorique de la laïcité, entre religion et culture», dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 311-344.
- Laniel, Jean-François (2016), «La laïcité québécoise est-elle achevée ? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république», dans E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles : six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 423-474.
- Laniel, Jean-François (2010), *Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain*, thèse de maîtrise (sociologie), Ottawa, Université d'Ottawa.
- Laniel, Jean-François et Joseph Yvon Thériault (2020), *Les petites nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier (coll. Rencontres).
- Leclerc, Jean-Claude (2010), «Sondage de CROP sur Jésus – La foi des Québécois à l'ère des peurs identitaires», *Le Devoir*, 8 mars, en ligne, <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/284506/sondage-de-crop-sur-jesus-la-foi-des-quebecois-a-l-ere-des-peurs-identitaires>, consulté le 14 avril 2020.
- Léger (2019), *Restrictions sur les signes religieux au Québec: qui et pourquoi?*, sondage, commandité par Jack Jedwab et l'Association d'études canadiennes, Montréal
- Léger (2019), *Sondage sur la laïcité*, commandité par la Coalition Avenir Québec (CAQ), Montréal.

- Lemieux, Raymond (2018), «Introduction. Repenser la laïcité québécoise à partir de ses acteurs catholiques», dans David Koussens et Catherine Foisy (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 4.
- Lemieux, Raymond (1990), «Le catholicisme québécois : une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy (2000), *Le catholicisme québécois*, Québec, Éditions de l'IQRC.
- Lemieux, Vincent (1979), *Les cheminements de l'influence. Systèmes, stratégies et structures du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, Vincent (1973), *Le quotient politique vrai. Le vote provincial et fédéral au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Gouvernement du Québec (2019), *Loi sur la laïcité de l'État*, Québec, Assemblée nationale du Québec.
- Martin, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Londres, Blackwell.
- Martin, David (1969), «Notes for a General Theory of Secularisation», *Archives européennes de sociologie*, vol. 10, n° 2, p. 192-201.
- Martinez, Emmanuel (2019), «Projet de loi sur la laïcité: "au Québec, c'est comme ça qu'on vit", dit François Legault», *Le Journal de Montréal*, 31 mars, en ligne, <https://www.journaldequebec.com/2019/03/31/laicite-de-lstat-legault-sadressera-aux-quebecois-en-fin-dapres-midi>.
- Meunier, É.-Martin (2020), «L'appartenance catholique des Québécois et son double», dans Valérie Aubourg, Deirdre Meintel et Olivier Servais (dir.), *Ethnographies du catholicisme*, Paris, Karthala.
- Meunier, É.-Martin (2018). «Élucider les rapports Église/État, d'hier à aujourd'hui : la Somme sociohistorique de Philippe Portier», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 47, n° 3, p. 465-470.
- Meunier, É.-Martin et Jean-François Laniel (2012), «Nation et catholicisme culturel au Québec : dynamique d'une recomposition», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 41, n° 4, p. 595-617.
- Meunier, É.-Martin, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers (2010), «Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005)», dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Religion et modernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 79-128.
- Meunier, É.-Martin et Jacob Legault-Leclair (2020), «Les inquiétudes d'une majorité et la loi 21 : le Québec, le catholicisme et la laïcité en 2019», *Revue internationale des francophones*, vol. 8, en ligne, publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1167.
- Meunier, É.-Martin et Jean-François Nault (2014), «Vers une sortie de la religion culturelle : les transformations du catholicisme au Québec et au Canada (1968-2008)», dans François Mabille (dir.), *La longue transition du catholicisme. Gouvernementalité et influence*, Paris, Éditions du Cygne, p. 27-63.
- Meunier, É.-Martin et Sarah Wilkins-Laflamme (2011), «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)», *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, p. 683-729.

- Milot, Micheline (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.
- Nault, Jean-François et É-Martin Meunier (2017), «Is Quebec Still a Catholicically Distinct Society within Canada? An Examination of Catholic Affiliation and Mass Attendance», *Sciences religieuses / Studies in Religion*, vol. 61, n° 2, p. 230-248.
- Noreau, Pierre, Emmanuelle Bernheim, Pierre-Alain Cotnoir, Pascale Dufour, Jean-Herman Guay et Shauna Van Praagh (2005), *Droits de la personne et diversité*, rapport de recherche remis à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Montréal, CRDP et Université de Montréal.
- Perreault, Jean-Philippe (2016), «La mise en place du cours Éthique et culture religieuse au Québec. Quelle place pour la question des identités?», dans Charles Mercier et Jean-Philippe Warren (dir.), *Identités religieuses et cohésion sociale. La France et le Québec à l'école de la diversité*, Bordeaux, Éditions Bord de l'eau.
- Portier, Philippe (2016), *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Portier, Philippe et Jean-Paul Willaime (2021), *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin.
- Putnam, Robert et David E. Campbell (2012), *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York, Simon and Schuster.
- Quérin, Joëlle (2009), *Le cours Éthique et culture religieuse: transmission des connaissances ou endoctrinement?*, cahier de recherche, Institut de recherche sur le Québec.
- Racine St-Jacques, Jules (2020), *Georges-Henri Lévesque, un clerc dans la modernité*, Montréal, Boréal.
- Rocher, François (2016), «Le régime québécois de laïcité: de la passivité à l'affirmation», dans É.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 501-546.
- Rocher, François et Micheline Labelle (2010), «L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité: compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois», dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 179-203.
- Roy, Martin (2014), «Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968)», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3, p. 205-228.
- Smith, Anthony D. (2004), *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, New York, Oxford University Press.
- Statistique Canada (2016), *Enquête sociale générale, Cycle 30 [Canada]: Les Canadiens au travail et à la maison*, Ottawa.
- Statistique Canada (2015), *Enquête sociale générale, Cycle 29 [Canada]: Emploi du temps*, Ottawa.
- Statistique Canada (2014), *Enquête sociale générale, Cycle 28 [Canada]: Sécurité des Canadiens*, Ottawa.
- Statistique Canada (2013), *Enquête sociale générale, Cycle 27 [Canada]: Identité sociale et don, bénévolat et participation*, Ottawa.
- Statistique Canada (2012), *Enquête sociale générale, Cycle 26 [Canada]: Les soins donnés et reçus*, Ottawa.

- Statistique Canada (2011), *Enquête sociale générale, Cycle 25 [Canada]*: Famille, Ottawa.
- Statistique Canada (2010), *Tableau 053-0001 : État civil, naissances, décès et mariages, Canada, provinces et territoires, trimestriel (nombre)*, CANSIM, en ligne, estat2.statcan.gc.ca/cgi-win/cnsm.cgi.pgm?EST-Fi=ESTAT/FRANCAIS/CII_1-fra.htm&Lang=F&DirRep=ESTAT.
- Statistique Canada (2010), *Enquête sociale générale, Cycle 24 [Canada]*: *Bien-être et stress lié au manque de temps*, Ottawa.
- Statistique Canada (2009), *Enquête sociale générale, Cycle 23 [Canada]*: *Victimisation*, Ottawa.
- Statistique Canada (2008), *Enquête sociale générale, Cycle 22 [Canada]*: *Les réseaux sociaux*, Ottawa.
- Statistique Canada (2007a), *Enquête sociale générale, Cycle 21 [Canada]*: *La famille, le soutien social et la retraite*, Ottawa.
- Statistique Canada (2007b), *Recensement de la population, 2001 [Canada]*. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers, Ottawa.
- Statistique Canada (2006), *Enquête sociale générale, Cycle 20 [Canada]*: *Enquête sur les transitions familiales*, Ottawa.
- Statistique Canada (2005) *Enquête sociale générale, Cycle 19, [Canada]*: *Emplois du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.
- Statistique Canada (2001), *Enquête sociale générale, Cycle 15, [Canada]*: *Enquête rétrospective sur la famille, Fichier principal*, Ottawa.
- Statistique Canada (1998), *Enquête sociale générale, Cycle 12, [Canada]*: *Emploi du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.
- Statistique Canada (1996), *Enquête sociale générale, Cycle 11, [Canada]*: *L'entraide et le soutien social*, Ottawa.
- Statistique Canada (1995), *Recensement de la population, 1991 [Canada]*. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers, Ottawa.
- Statistique Canada (1992), *Enquête sociale générale, Cycle 7, [Canada]*: *L'emploi du temps – Principal*, Ottawa.
- Statistique Canada (1986), *Enquête sociale générale, Cycle 2, [Canada]*: *Emplois du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.
- Statistique Canada (1985), *Recensement de la population, 1981 [Canada]*. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers, Ottawa.
- Statistique Canada (1975), *Recensement de la population, 1971 [Canada]*. Fichier de micro-données à grande diffusion (FMGD): Fichier des particuliers, Ottawa.
- Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger et Michael Krüggeler (2015), *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*, Genève, Labor et Fides.
- Talin, Kristoff (2017), *Les valeurs de la société distincte. Une comparaison Québec – Canada, Québec*, Presses de l'Université Laval.
- Talin, Kristoff (2006), *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe, Québec*, Presses de l'Université Laval.
- Thériault, Joseph Yvon (2019), *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique.

- Thiessen, Joel et Sarah Wilkins-Laflamme (2020), *None of the Above. Nonreligious Identity in the US and Canada*, New York, New York University Press.
- Thiessen, Joel et Sarah Wilkins-Laflamme (2017), « Becoming a Religious None: Irreligious Socialization and Disaffiliation », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 56, n° 1, p. 64-82.
- Tremblay, Stéphanie (2010), *École et religions*, Montréal, Fides.
- Tremblay, Stéphanie (2009), « Religions et éducation scolaire au Québec: une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, p. 59-71.
- Tschannen, Olivier (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève et Paris, Librairie Droz.
- Turgeon, Luc et Antoine Bilodeau (2014), « Minority Nations and Attitudes Toward Immigration: The Case of Quebec », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 2, p. 317-336.
- Turgeon, Luc, Antoine Bilodeau, Stephen E. White et Ailsa Henderson(2019), « A Tale of Two Liberalisms? Attitudes toward Minority Religious Symbols in Quebec and Canada », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 52, n° 2, p. 247-265.
- Voyé, Liliane (2006), « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 1, p. 139-163.
- Weber, Max (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- Weber, Max (1971) [1920], *Économie et société: les voies de salut et leur influence sur la conduite de la vie*, Paris, Plon.
- Weber, Max (1915-1920), *Sociologie des religions : l'éthique des religions mondiales*, traduction de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.
- Willaime, Jean-Paul (2008), *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Éditions Olivétan.
- Zubrzycki, Geneviève (2016), *Beheading the Saint: Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.