

*Sous la direction de*

LORRAINE DEROCHE, CLAUDE GÉLINAS, SÉBASTIEN LEBEL-GRENIER et PIERRE C. NOËL

# L'ÉTAT CANADIEN ET LA DIVERSITÉ CULTURELLE ET RELIGIEUSE

1800 - 1914



SoDRUS  


 Presses  
de l'Université  
du Québec







L'ÉTAT CANADIEN  
ET LA DIVERSITÉ  
CULTURELLE  
ET RELIGIEUSE

1800-1914

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC  
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450  
Québec (Québec) G1V 2M2  
Téléphone: 418-657-4399 • Télécopieur: 418-657-2096  
Courriel: puq@puq.ca • Internet: www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

**CANADA et autres pays**

PROLOGUE INC.  
1650, boulevard Lionel-Bertrand  
Boisbriand (Québec) J7H 1N7  
Téléphone: 450-434-0306 / 1 800 363-2864

**FRANCE**

AFPU-DIFFUSION  
SODIS

**BELGIQUE**

PATRIMOINE SPRL  
168, rue du Noyer  
1030 Bruxelles  
Belgique

**SUISSE**

SERVIDIS SA  
Chemin des Chalets  
1279 Chavannes-de-Bogis  
Suisse



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

*Sous la direction de*

LORRAINE DEROCHE, CLAUDE GÉLINAS, SÉBASTIEN LABEL-GRENIER et PIERRE C. NOËL

# L'ÉTAT CANADIEN ET LA DIVERSITÉ CULTURELLE ET RELIGIEUSE

1800-1914

2009



**Presses de l'Université du Québec**

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450  
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec  
et Bibliothèque et Archives Canada*

Vedette principale au titre :

L'État canadien et la diversité culturelle et religieuse, 1800-1914

Textes présentés lors du 4<sup>e</sup> colloque international organisé par le SoDRUS  
et tenu à l'Université de Sherbrooke du 6 au 8 févr. 2008.

Comprend des réf. bibliogr.

Textes en français et en anglais.

ISBN 978-2-7605-1603-8

1. Multiculturalisme - Canada - Histoire - 19<sup>e</sup> siècle - Congrès. 2. Canada -  
Politique culturelle - Histoire - 19<sup>e</sup> siècle - Congrès. 3. Pluralisme religieux -  
Canada - Histoire - 19<sup>e</sup> siècle - Congrès. 4. Religion et État - Canada - Histoire -  
19<sup>e</sup> siècle - Congrès. I. Derocher, Lorraine, 1961- . II. SoDRUS.

FC105.M8E82 2009      305.800971      C2009-940531-8F

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada  
par l'entremise du Programme d'aide au développement  
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible  
grâce à l'aide financière de la Société de développement  
des entreprises culturelles (SODEC).

**Intérieur**

Mise en pages : INFOSCAN COLLETTE-QUÉBEC

**Couverture**

Réalisation : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2009 9 8 7 6 5 4 3 2 1

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés*

© 2009 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 3<sup>e</sup> trimestre 2009

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada  
Imprimé au Canada

---

## AVANT-PROPOS

LORRAINE DEROCHE, CLAUDE GÉLINAS,  
SÉBASTIEN LABEL-GRENIER ET PIERRE C. NOËL

Chercheurs au SoDRUS

Face aux enjeux exponentiels résultant de sa pluralité religieuse et culturelle, le Canada fait souvent figure de modèle dans le monde occidental pour sa pratique originale du multiculturalisme. Néanmoins, malgré les acquis indubitables de l'État canadien en ce domaine, la réalisation du multiculturalisme en tant que tel demeure un défi de taille. En fait, c'est le pari même à la base du projet multiculturel qui demeure difficile à gagner. À la différence du système républicain qui priorise l'identité nationale inclusive sur les identités culturelles, le multiculturalisme, comme projet social, entend faire place aux expressions culturelles qui le composent. Son principe, tel que défini dans la *Politique du multiculturalisme canadien* de 1971, consiste en la valorisation et le partage du patrimoine culturel de tous les citoyens canadiens. Il s'agit d'une politique de la différence qui nous demande de reconnaître l'identité unique d'un individu ou d'un groupe, celle qui le distingue de tous les autres. Or l'équilibre même qui est postulé par ce multiculturalisme est difficile à atteindre. À quel moment la promotion ou la valorisation d'une identité culturelle a-t-elle une valeur intégrationniste? Ou, au contraire, à quel moment conduit-elle à la création d'une mosaïque culturelle désintégrée et à un accroissement des solitudes au sein de la société canadienne? En d'autres termes, comment

parvient-on, en faisant la promotion des identités culturelles, à la création d'une conscience multiculturelle au sein de la société canadienne et au cœur de chacun de ses citoyens ?

Pour répondre à ce défi, le Canada s'est donné des outils constitutionnels et législatifs tels l'article 27 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, qui stipule : « Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens », et la *Loi sur le multiculturalisme canadien* de 1988 qui vient en quelque sorte en prescrire l'application (L.R. (1985), ch. 24 (4<sup>e</sup> suppl.)). Dans le même ordre d'idées, dans le sillon de l'interprétation judiciaire du droit à l'égalité (*Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpsons-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536, 23 D.L.R. (4<sup>e</sup>); *Commission scolaire de Chambly c. Bergevin*, [1994] 2 R.C.S. 525, 115 D.L.R. (4<sup>e</sup>)), l'État canadien a retenu au cours des dernières décennies le concept juridique de l'accommodement raisonnable qui impose, dans une situation de discrimination, une obligation juridique d'aménager, à l'intérieur de limites raisonnables, une norme ou une pratique universelle en accordant une dérogation à une personne qui serait pénalisée par l'application indifférenciée de la norme ou par la pratique. Cette mesure est conçue comme faisant partie intégrante du concept d'égalité et pouvant s'appliquer à l'ensemble des domaines d'activité visés par les lois relatives aux droits de la personne. Mais outre ces outils juridiques, l'instrument sans doute le plus efficace demeure le citoyen et l'éthos canadiens tels qu'ils se sont construits au cours des derniers siècles. En effet, le Canada se présente comme un pays composé de plusieurs peuples fondateurs, d'une multitude d'immigrants, et qui, depuis ses débuts, aurait cherché à créer un *modus vivendi* au sein des communautés qui le composent à travers la promotion de la tolérance et de l'accommodement.

Or, ce qui étonne lorsqu'on s'attarde aux débats actuels sur l'intégration des identités culturelles au Canada, c'est le peu de références à cet héritage historique. Exception faite de la déconfessionnalisation des écoles qui, par la force des choses (en raison notamment de l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867*), a rendu nécessaire un travail de mise en contexte historique, les solutions qui sont envisagées aujourd'hui tiennent peu compte de celles qui ont été élaborées au cours des derniers siècles. Pourtant, un survol rapide peut convaincre de la richesse potentielle de ce terreau. Pensons seulement à l'*Acte concernant les rectoreries* (Réserves du clergé) de 1852, qui mettait fin aux privilèges

de l'Église anglicane et plaçait toutes les confessions chrétiennes de la colonie sur un pied d'égalité; à l'article 91 de la *Loi constitutionnelle de 1867*, qui accordait la compétence législative exclusive au gouvernement fédéral en matière de mariage et de divorce, ce qui protégeait du fait même la minorité protestante du Québec contre les lois de la majorité catholique; ou encore aux dispositions spéciales consenties par les autorités publiques canadiennes aux nouveaux arrivants venus coloniser l'Ouest, tels les Doukhobors qui, en 1898, se sont vu garantir la libre pratique de leur culte et une exemption de l'enrôlement militaire conformément à leurs croyances religieuses. Mais cela étant dit, qu'en est-il historiquement du rapport d'ensemble entre l'État et la diversité culturelle et religieuse au Canada? Quelles stratégies normatives ont été développées au cours des derniers siècles pour intégrer cette pluralité foncière de la société canadienne? Ces stratégies relevaient-elles d'une visée d'ensemble cohérente ou d'un pragmatisme circonstanciel? Avaient-elles une prétention assimilatrice ou constituaient-elles un embryon de multiculturalisme? Les autorités publiques ont-elles fait la promotion d'un *modus vivendi* ou se retrouvaient-elles à la remorque des initiatives de la société civile? Et surtout, ces stratégies envisagées par le passé peuvent-elles pointer des voies à suivre afin de répondre aux défis du pluralisme culturel et religieux contemporain au Canada?

C'est avec l'objectif d'apporter des éléments de réponse à ces questions que le groupe de recherche SoDRUS (*Société, droit et religions* de l'Université de Sherbrooke) a entrepris une vaste étude interdisciplinaire de nature historique sur l'État canadien et son approche normative à l'égard de la diversité religieuse. Plus précisément, il s'agit de vérifier si le principe d'accommodement raisonnable qui oriente aujourd'hui l'État dans son rapport à la diversité culturelle et religieuse constitue une innovation récente ou s'il s'inscrit dans une longue tradition canadienne de gestion du pluralisme. Plutôt que de chercher, dès le départ, à couvrir l'ensemble de la trajectoire historique de l'État canadien en cette matière, l'équipe a choisi de se limiter à une période précise où celui-ci s'est retrouvé confronté à des défis importants et liés à la diversité culturelle et religieuse. En effet, durant la période qui couvre le XIX<sup>e</sup> siècle et qui s'étend jusqu'à l'aube de la Première Guerre mondiale, le Canada a reçu un flot d'immigrants d'origines diverses qui a fait croître sa population de manière exponentielle tout en modifiant significativement son paysage culturel et religieux, ce qui, du même coup, a multiplié les défis en matière de cohabitation

interculturelle et interreligieuse. Or, c'est justement la réponse normative de l'État canadien à ce nouveau contexte social que l'équipe de chercheurs souhaite mettre au jour.

Avant d'entreprendre un tel projet de recherche, il semblait toutefois opportun de faire le point sur l'état des connaissances sur le sujet et de dégager des axes d'orientation plus précis pour les travaux à venir. C'est dans cette perspective que le SoDRUS a choisi de consacrer son quatrième colloque international à l'étude du rapport historique que le Canada a entretenu avec la diversité culturelle et religieuse entre 1800 et 1914. La rencontre, qui s'est tenue à l'Université de Sherbrooke du 6 au 8 février 2008, a regroupé une vingtaine de spécialistes de divers horizons nationaux et disciplinaires. Des sujets aussi variés que la prise en compte par les autorités politiques du fait culturel et religieux dans des domaines tels que la reconnaissance des mariages religieux et la justice civile, les rapports entre l'État et les Églises, le positionnement du gouvernement canadien à l'égard des droits collectifs des minorités culturelles et religieuses ou encore le point de vue de ces mêmes minorités sur la politique canadienne en matière de gestion du pluralisme ont ainsi été abordés. Par ailleurs, dans un souci de mettre en perspective la situation canadienne, des chercheurs ont été invités à présenter les résultats de leurs travaux portant sur la manière dont d'autres États occidentaux, à la même époque, composaient avec la complexité des enjeux liés au pluralisme. Dix conférenciers ont aimablement permis au SoDRUS de publier ici le texte de leur communication.

Nous souhaitons donc que le présent ouvrage collectif s'avère une contribution utile, bien que préliminaire, à une meilleure compréhension de l'approche normative des autorités politiques canadiennes en matière de gestion de la diversité culturelle et religieuse entre 1880 et 1914, à l'identification du ou des modèles de gestion de la diversité religieuse en vigueur au Canada à cette époque et à la mise au jour de modèles normatifs de gestion de cette diversité susceptibles de répondre aux enjeux contemporains en matière de pluralisme religieux. Enfin, nous tenons à remercier tous les étudiants associés au SoDRUS qui ont aidé à l'organisation du colloque, de même que le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et l'Université de Sherbrooke, par l'entremise de son Programme interne de financement d'infrastructure des équipes de recherche, pour leur soutien financier.

# TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	VII
<i>LORRAINE DEROCHE, CLAUDE GÉLINAS, SÉBASTIEN LEBEL-GRENIER et PIERRE C. NOËL, chercheurs au SoDRUS</i>	

## SECTION A

<b>QUÉBEC ET CANADA – Histoire du droit</b>	
Le pluralisme religieux et juridique en matière d'état civil et de mariage, 1774-1921	3
<i>MICHEL MORIN, professeur titulaire, Faculté de droit de l'Université de Montréal</i>	
Gérer la différence dans le Québec britannique : l'exemple de la langue (1760-1840)	21
<i>JEAN-PHILIPPE GARNEAU, professeur au Département d'histoire, Université du Québec à Montréal</i>	
Matters of Faith and Conscience : A Turning Point in the Taking of Oaths in Canada	49
<i>DAVID MICHELS, Public Service Librarian, and DAVID BLAIKIE, Assistant Professor, Dalhousie Law School</i>	

SECTION **B**

<b>QUÉBEC ET CANADA – Rapport État / communautés culturelles</b>	
Présence et influence anabaptiste au Canada avant la Première Guerre mondiale _____	73
<i>RAPHAËL MATHIEU LEGAULT LABERGE, M.A., sciences humaines des religions, Université de Sherbrooke</i>	
L'État canadien et la répression des pratiques religieuses autochtones, 1884-1932 _____	93
<i>CLAUDE GÉLINAS, Département de philosophie et d'éthique appliquée, SoDRUS, Université de Sherbrooke</i>	
Les Services de la Traveller's Aid pour l'accueil des immigrants : identités de genre et de religion au Québec au xx <sup>e</sup> siècle _____	117
<i>YOLANDE COHEN, Professeure au Département d'histoire, Université du Québec à Montréal</i>	

SECTION **C**

<b>CONTEXTE EUROPÉEN</b>	
The Italian Accommodations: Liberal State and Religious Freedom in the "Long Century" _____	143
<i>ALESSANDRO FERRARI, Associate Professor of States-Churches Relationships and Comparative Law of Religions, Faculty of Law, Insubria University</i>	
Le modèle d'intégration français face à la diversité: un aperçu historique _____	155
<i>SAMIR SAUL, Professeur au Département d'histoire, Université de Montréal</i>	
Roots, Developments and Issues: 19th-Century Prefigurations for State, Religious and Cultural Diversity in 21st-Century England _____	181
<i>PAUL WELLER, professor of Inter-Religious Relations and Head of Research and Commercial Development, Faculty of Education, Health and Sciences, University of Derby</i>	

SECTION

A

QUÉBEC ET CANADA

HISTOIRE DU DROIT



LE PLURALISME  
RELIGIEUX ET JURIDIQUE  
EN MATIÈRE D'ÉTAT CIVIL  
ET DE MARIAGE,  
1774-1921<sup>1</sup>

MICHEL MORIN

Professeur titulaire

*Faculté de droit de l'Université de Montréal*

- 
1. Cette communication reprend de manière condensée et dans une perspective légèrement différente certaines parties d'une étude plus approfondie intitulée « De la reconnaissance officielle à la tolérance des religions: l'état civil et les empêchements de mariage de 1628 à nos jours », dans Jean-François Gaudreault-Desbiens (dir.), *Le droit, la religion et le « raisonnable »*, à paraître aux Éditions Thémis.



L'octroi du pouvoir de tenir des registres des actes de l'état civil, de célébrer des mariages et de prononcer l'annulation de ceux-ci a suscité des débats juridiques qui peuvent être révélateurs d'une conception spécifique des identités religieuses. À cet égard, deux thèmes particuliers retiendront notre attention : en premier lieu, nous examinerons les difficultés qu'a suscitées la reconnaissance du pluralisme religieux en matière d'état civil ; en second lieu, nous présenterons la controverse concernant les empêchements de mariage propres à certaines religions. Toutefois, il importe tout d'abord de décrire les grandes étapes de la mise en place de ce pluralisme. Sous le Régime français, il n'existe rien de tel, puisque seule la religion catholique peut légalement être pratiquée. Avec la Conquête de 1760 et l'installation des Britanniques, la religion anglicane et les cultes protestants dissidents d'Angleterre font leur apparition. En 1774, le Parlement britannique reconnaît aux catholiques le libre exercice de leur religion, sans préciser clairement quel statut sera réservé aux autres confessions. Par la suite, seuls les ministres du culte catholiques et anglicans peuvent célébrer des mariages et officialiser les naissances et les décès en dressant des actes de baptême et de sépulture. Après la Guerre d'indépendance américaine, suite à l'arrivée des loyalistes ou simplement d'immigrants, les dissidents revendiquent l'obtention de ces privilèges. Au XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreuses lois autorisent donc leurs ministres à tenir des registres d'état civil, malgré une opposition initiale très forte. De même, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et durant le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, la reconnaissance de ce pouvoir aux congrégations juives provoque des critiques parfois acerbes.

Pour ce qui concerne les empêchements de mariage, en 1866, le *Code civil du Bas-Canada* laisse le soin de tenir les registres d'état civil et de célébrer les mariages aux ministres du culte. S'appuyant sur une

ambiguïté textuelle, de nombreux juristes catholiques soutiennent alors que les normes religieuses concernant la validité d'un mariage ont force de loi. Initialement, les tribunaux adoptent cette interprétation, qui est finalement rejetée par le Comité judiciaire du Conseil privé, en 1921. Or, nous verrons que si la première position avait triomphé, le pluralisme religieux aurait eu préséance sur la liberté individuelle.

## LE PLURALISME RELIGIEUX EN MATIÈRE D'ÉTAT CIVIL, 1774-1921

### Les modèles européens et américains

Pour comprendre les fondements du pluralisme qui s'instaure après la Conquête, il faut connaître les divers modèles de célébration des mariages et d'enregistrement des actes d'état civil. En Nouvelle-France, on suit principalement les règles contenues dans des ordonnances royales françaises, notamment celle de Blois, adoptée en 1579<sup>2</sup>. Ces ordonnances imposent aux curés l'obligation de tenir des registres des baptêmes, des mariages et des décès, puis d'en déposer un exemplaire au greffe de la juridiction royale du lieu. Elles exigent également que le mariage soit célébré par le curé de la paroisse où vit au moins l'un des époux<sup>3</sup>. À défaut, il sera annulé par les tribunaux ecclésiastiques, au motif qu'il est clandestin. Le curé doit également vérifier qu'un mineur âgé de 25 ans ou moins est autorisé par ses parents à se marier, sans quoi il peut être déclaré coupable du crime de rapt, lequel est passible de mort. Or, en droit canonique, l'âge de consentement est de 14 ans pour les garçons et de 12 ans pour les filles. Si chacun des époux satisfait à cette condition, l'Église considère le mariage comme valide, en dépit de l'interdiction étatique de passer outre l'opposition des parents. Par

---

2. *Ordonnance rendue sur les plaintes et doléances des états-généraux assemblés à Blois en novembre 1576, relativement à la police générale du royaume*, dans Isambert, Taillandier et Decrusy, *Recueil général des anciennes lois françaises*, t. XIV, Paris, Belin-Leprieur, 29 vol., 1822-1829, p. 380.

3. *Id.*, art. 40 et 181.

ailleurs, depuis 1685, les protestants français sont tenus de se marier devant un prêtre catholique, sans quoi leur union sera illicite et leurs descendants ne pourront hériter de leurs biens<sup>4</sup>.

En Angleterre, il faut attendre jusqu'en 1753 pour qu'une loi (dite de Lord Hardwicke) oblige les futurs époux à s'unir dans une église paroissiale ou dans une chapelle anglicanes<sup>5</sup>; s'ils sont mineurs, il leur faut obtenir au préalable le consentement de leurs parents. Les juifs et les quakers qui se marient entre coreligionnaires sont toutefois exemptés de ces règles; il leur suffit de suivre le rite usuel de leur congrégation<sup>6</sup>. En revanche, les protestants dissidents et les catholiques sont forcés de s'adresser à un prêtre anglican. D'autre part, cette loi ne s'applique qu'en Angleterre<sup>7</sup>. En Écosse, il demeure possible de se marier par un simple échange de consentement, même si des témoins sont généralement présents<sup>8</sup>. Il en va de même dans les colonies britanniques de l'Amérique du Nord, sauf celles où les législatures ont imposé aux époux l'obligation de s'unir devant un ministre du culte ou devant un juge de paix. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le Connecticut, le Delaware, la Caroline du Nord, la Georgie, le Maryland, le Massachussets, le New Hampshire

- 
4. Aux termes de l'Édit de Nantes, les mariages célébrés par des ministres protestants sont implicitement reconnus, sous réserve du respect des règles de l'Église catholique reçues dans le royaume concernant les empêchements de mariage fondés sur les degrés de consanguinité et d'affinité: *Édit de pacification (dit de Nantes), suivi des articles secrets*, art. 23, dans Isambert *et al.*, *op. cit.*, note 1, t. XV, p. 190. L'article 40 des articles secrets permet toutefois aux protestants de contracter mariage au troisième ou au quatrième degré de parenté et même, avec des provisions du roi, au second degré. Au surplus, l'article 41 attribue aux juges royaux la compétence sur les causes concernant la validité des mariages entre protestants ou dans lesquelles l'un d'eux est défendeur, le tribunal ecclésiastique demeurant compétent dans les autres cas (*Articles secrets de l'édit de Nantes, id.*, p. 200). *L'Édit portant révocation de l'édit de Nantes* abroge ces règles et oblige les protestants à faire baptiser leurs enfants par un curé catholique (art. 8, *id.*, t. XIX, p. 530).
  5. *An Act for the better preventing of clandestine Marriages*, 26 Geo. II, 1753 (Angl.), c. 33; voir notamment à ce sujet Hazel D. Lord, « Husband and Wife: English Marriage Law from 1750: A Bibliographic Essay », (2001) 11 *S. Cal. Rev. L. & Women's Stud.* 1, partie II A.
  6. *An Act for the better preventing of clandestine Marriages*, précité, note 5, art. XVIII.
  7. *Id.*, art. XVIII.
  8. H.D. Lord, *loc. cit.*, note 4, texte correspondant à la note 52.

et la Virginie ont adopté une telle approche, tandis que la Pennsylvanie, le Rhode Island, la Caroline du Sud, le New Jersey et la colonie de New York n'exigent pas de formalités précises<sup>9</sup>.

## La difficile reconnaissance du pluralisme

En 1760, la conquête de la Nouvelle-France pose un défi à la Grande-Bretagne, car sa nouvelle possession est peuplée à 95 % de catholiques, alors que ses lois pénalisent sévèrement la prédication et la pratique de leur religion. Or, le traité de Paris de 1763 reconnaît la liberté de pratiquer la religion catholique « autant que les lois d'Angleterre le permettent ». Comme l'écrira le Solliciteur général en 1772: « Cette restriction laisse au 4<sup>e</sup> article [du traité de paix] si peu de portée, étant donné la sévérité (bien que cette rigueur ait rarement été exercée) des lois anglaises à l'égard de l'exercice de la religion romaine, que le Canadien doit plutôt compter sur l'indulgence et la bonté du gouvernement de Votre Majesté que sur les stipulations du traité, pour obtenir la protection de ces droits religieux<sup>10</sup>. » Pour en revenir à 1763, la Proclamation royale prévoit que les tribunaux devront appliquer le droit anglais, ce qui oblige notamment les catholiques à abjurer leur religion pour exercer des fonctions publiques. Puis l'*Acte de Québec* de 1774 accorde aux catholiques « le libre exercice de la religion de l'Église de Rome [...] en tant que le permet la suprématie du roi<sup>11</sup> ». Il rétablit également pour eux l'obligation de payer la dîme aux curés, c'est-à-dire un vingt-sixième des grains. D'un autre côté, le roi peut pourvoir à l'entretien du « clergé protestant » à même le résidu des droits et des redevances versés au clergé catholique. En outre, les catholiques qui désirent exercer une fonction publique pourront dorénavant jurer fidélité au roi sans renier leur religion.

Plus généralement, pour être exécutoires, les ordonnances du Conseil législatif de Québec qui concernent la religion devront être approuvées par le roi et ses conseillers plutôt que par le gouverneur de

- 
9. Stuart J. Stein, « Common-Law Marriage: Its History and Certain Contemporary Problems », (1969-70) 9 *J. Fam. L.* 271, 276-280; voir aussi Cynthia Grant Bowman, « A Feminist Proposal to Bring Back Common Law Marriage », (1996) 75 *Or. L. Rev.* 709, texte correspondant aux notes 40 à 50.
  10. « Rapport du Solliciteur Alex Wedderburn », *D.C. I*, p. 402, à la p. 406.
  11. *An Act for Making more Effectual Provision for the Government of the Province of Quebec in North America*, 1774 (G.-B.), c. 83, ci-après « *Acte de Québec* ».

la province. Le roi conserve également le pouvoir de constituer des cours de justice civile, criminelle et ecclésiastique. Ces dernières dispositions semblent exclure une compétence exclusive de l'évêque catholique sur la validité des mariages, bien que les tribunaux puissent éventuellement reconnaître ses décisions en l'absence de règles étatiques. En ce qui concerne l'état civil et le mariage, en règle générale, l'article VIII de l'*Acte de Québec* remet en vigueur les règles du droit privé suivies en Nouvelle-France. Mais les questions religieuses sont réglées par les dispositions résumées ci-dessus, qui prévoient expressément le libre exercice de la religion catholique et, implicitement mais inéluctablement, la reconnaissance officielle de l'Église anglicane, car le roi peut soutenir celle-ci financièrement.

En 1791, l'*Acte constitutionnel* permet à la Couronne de réserver au clergé protestant un septième des terres qui seront concédées à l'avenir. Celle-ci peut également constituer des cures ou rectorats « d'une manière conforme aux dispositions établissant l'Église d'Angleterre », les doter de terres et désigner le ministre ou le recteur appelé à recevoir l'investiture de l'évêque<sup>12</sup>. Les titulaires de ces bénéfices pourront en jouir « aux mêmes conditions » et seront soumis aux mêmes obligations que s'ils exerçaient leurs fonctions en Angleterre<sup>13</sup>. Néanmoins, à Londres, les conseillers juridiques de la Couronne estiment que cela ne les autorise pas à réclamer une dîme de leurs paroissiens<sup>14</sup>. Plus généralement, bien que l'Église catholique et l'Église anglicane jouissent d'une reconnaissance officielle et bénéficient de revenus particuliers, elles ne sont pas réellement ou complètement établies, car leur doctrine n'est pas légalement sanctionnée par l'État<sup>15</sup>.

---

12. *Constitutional Act, 1791*, 1791 (G.-B.), 31 Geo. III, c. 31, art. 36.

13. *Id.*, art. 38 à 40.

14. « Opinion du procureur général Sewell à l'égard de l'autorité des recteurs, des marguilliers et des conseils de fabrique de l'Église d'Angleterre », dans Arthur Doughty et Duncan McArthur (dir.), *Documents relatifs à l'histoire constitutionnelle du Canada, 1791-1818*, (ci-après « D.C. II »), Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1915, p. 192; « Opinion du procureur général Sewell sur le droit de percevoir les dîmes », *id.*, p. 194; « Opinion de sir John Nicholl au sujet des pouvoirs de l'évêque de Québec », *id.*, p. 343.

15. M.H. Ogilvie, « What Is a Church by Law Established », (1990) 28 *Osgoode Hall L.J.*, p. 179.

Il découle de tout cela que les prêtres catholiques et anglicans peuvent célébrer des mariages<sup>16</sup>. Toutefois, la loi anglaise de 1753 portant sur cette question ne s'applique pas dans les colonies; en conséquence, il faut se tourner vers les ordonnances suivies en Nouvelle-France. Bien que ces ordonnances donnent compétence au curé de l'une des parties, cette fonction existe également dans la religion anglicane, tout comme les paroisses. À la suite de l'adoption de l'*Acte de Québec*, il devient donc possible de lire ces textes comme s'ils visaient aussi bien les catholiques que les protestants, ce qui avait d'ailleurs été fait dans le cas des protestants français après l'adoption de l'édit de Nantes de 1598<sup>17</sup>.

Une loi de 1795 prévoit alors que les registres d'état civil doivent être tenus « dans chaque église paroissiale de la communion romaine, ainsi que dans chaque église ou congrégation protestante<sup>18</sup> ». Elle préserve la possibilité de faire une preuve par témoins si les registres sont introuvables ou n'ont jamais été tenus<sup>19</sup>. L'emploi de l'expression « église ou congrégation protestante » au lieu de l'appellation « Église d'Angleterre » inclut a priori les protestants dissidents<sup>20</sup>. Dans une loi adoptée en 1804, on affirme d'ailleurs que depuis la Conquête, de nombreux mariages ont été célébrés « par des ministres de l'Église d'Écosse, par des personnes réputées être ministres de l'Église d'Écosse, par des

16. Les instructions données au gouverneur prévoient que le clergé catholique ne pourra marier, baptiser ou inhumer des protestants si un ministre de ce culte « se trouve sur les lieux », mais pour les questions religieuses, elles demeureront lettre morte: « Instructions au gouverneur Carleton », dans Adam Shortt et Arthur Doughty (dir.), *Documents relatifs à l'histoire constitutionnelle du Canada, 1759-1791*, (ci-après « D.C. I »), Première partie, 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Imprimeur de la Reine, p. 578, n<sup>o</sup> 21.

17. Voir *supra*, note 4.

18. *Acte qui établit la forme des registres de baptêmes, mariages et sépultures, qui confirme et rend valable en loi le registre de la congrégation protestante de Christ Church, à Montréal, et d'autres qui ont été tenus d'une manière informelle, et qui fournit le moyen de remédier aux omissions faites dans les anciens registres*, S.P.B.C. 1795, 35 Geo. III, c. 4 (ci-après « Loi de 1795 »).

19. *Id.*, art. XIII.

20. Les conseillers de la Couronne croient toutefois que seules l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse, qui bénéficient d'importants privilèges conférés par diverses lois, sont incluses dans le terme « protestant », il est vrai dans un contexte différent: « Opinion des légistes de la couronne sur les réserves du clergé, 1819 », dans Arthur Doughty et Norah Story (dir.), *Documents relatifs à l'histoire constitutionnelle du Canada, 1818-1828*, (ci-après « D.C. III »), Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1935, p. 27. L'arrêt *Spratt c. The King*, [1834] Stuart's R. 149 (C.A., 1821) retient cette interprétation en matière d'état civil.

ministres dissidents protestants et par des personnes réputées être ministres dissidents protestants, et par des juges à paix». Ces mariages sont déclarés avoir été valides et légaux depuis le jour de leur célébration, mais la loi ne s'applique pas à ceux qui pourraient être célébrés par ces personnes à l'avenir<sup>21</sup>. Dans la province voisine du Haut-Canada (devenue par la suite l'Ontario), dès 1793, une loi autorise les juges de paix à exercer ce pouvoir jusqu'à ce qu'il se trouve au moins cinq ministres anglicans dans chaque district de la province. En 1797, ce privilège est accordé aux membres de l'Église d'Écosse, aux luthériens et aux calvinistes<sup>22</sup>.

Au Bas-Canada, plusieurs lois sont adoptées pour valider les actes relatifs à l'état civil posés par les ministres de certaines congrégations, sans les autoriser pour autant à en dresser à l'avenir. La résistance des autorités demeure forte, comme en fait foi l'opinion du procureur général James Stuart, qui s'oppose en 1826 à un projet de loi qui aurait eu pour effet de conférer ce pouvoir aux ministres dissidents. À son avis, ceux-ci deviendraient alors des « personnes dont on ne pourrait obtenir ou exiger nulle garantie suffisante quant au caractère, à l'intégrité, à la compétence, et qui échapperaient à toute surveillance et à tout contrôle<sup>23</sup> ». Il faut attendre jusqu'en 1827 pour que des protestants dissidents commencent à obtenir le droit de tenir en permanence des

21. *Acte qui confirme certains mariages y mentionnés*, S.P.B.C. 1804, 44 Geo. III, c. 11.

22. *An Act to Confirm and make valid certain MARRIAGES heretofore contracted in the Country, now comprised within the Province of Upper-Canada, and to provide for the future SOLEMNIZATION of MARRIAGE within the same*, S.U.C. 1793, 33 Geo. III, c. 5; *An Act to extend the provisions of An Act passed in the Second Session of the First Provincial Parliament of Upper Canada, intituled, "An Act to Confirm and make valid certain MARRIAGES heretofore contracted in the Country, now comprised within the Province of Upper-Canada, and to provide for the future SOLEMNIZATION of MARRIAGE within the same"*, S.U.C. 1798, 38 Geo. III, c. 4; William Renwick Riddell, «The Law of Marriage in Upper Canada», (1921) 2 *C.H.R.*, p. 226, 228 et 231. Il faudra attendre jusqu'en 1859 pour que toutes les dénominations religieuses soient placées sur un pied d'égalité pour la célébration du mariage (*id.*, p. 240).

23. «Législation des colonies», *D.C. III*, p. 288; voir aussi M.H. Ogilvie, *Religious Institutions and the Law in Canada*, 2<sup>e</sup> éd., Irwin Law, 2003, p. 35-50; sur les difficultés rencontrées par diverses dénominations souhaitant tenir des registres, voir John I. Little, *Borderland Religion: The Emergence of an English-Canadian Identity, 1792-1852*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 68-69, 100-101, 118-119, 156-157, 266, 272, 279 et 324, à la note 30.

registres d'état civil, en débutant par l'Église d'Écosse<sup>24</sup>. À cet égard, comme pour leurs droits politiques, les juifs seront placés sur un pied d'égalité avec les chrétiens en 1829<sup>25</sup>. Par la suite, les lois reconnaissant de nouvelles dénominations protestantes ou juives se multiplient et ne suscitent plus de difficultés. En 1861, lors de la refonte des lois du Bas-Canada, vingt et une dénominations détiennent ce pouvoir, notamment des communautés baptistes, méthodistes, presbytériennes, calvinistes, wesleyennes, chrétiennes unitaires, luthériennes, évangéliques allemandes, juives, quakers, ainsi que « l'Église de la comtesse de Huntingdon<sup>26</sup> ».

L'intégration des congrégations juives dans le système d'état civil a toutefois posé certaines difficultés. À Québec, les formalités exigées par la loi de 1829 n'ont pas été respectées, car des rabbins y ont présidé des cérémonies de mariage sans les inscrire dans des registres officiels. En 1894, le *Code civil du Bas-Canada* est donc modifié afin de permettre la régularisation des actes de mariage et de sépultures dressés depuis 1860<sup>27</sup>. D'autres problèmes vont être soulevés par les tribunaux. Ainsi, en 1922, le juge Bruneau entend une requête pour inscrire un acte de naissance dans les registres d'une congrégation juive, plusieurs années après le fait. Selon lui, de telles omissions « ne sont jamais

- 
24. *Acte pour lever les doutes concernant l'interprétation d'une certaine partie de l'Acte de la trente-cinquième année du Règne de feu Sa Majesté, George Trois, Chap. 4, intitulé, Acte qui établit la forme des Régîtres de Baptêmes, Mariages et Sépultures, qui confirme et rend valable en loi le Régître de la Congrégation Protestante de Christ-Church, à Montréal, et autres qui ont été tenus d'une manière informelle, et qui fournit les moyens de remédier aux omissions faites dans les anciens Régîtres, ainsi que pour lever les doutes quant à la validité de certains Mariages y mentionnés*, S.P.B.C. 1827, 7 Geo. IV, c. 2; S. Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, c. 15.
  25. *Acte pour étendre certains privilèges y mentionnés aux personnes professant le Judaïsme, et pour obvier à certains inconvénients auxquels pourraient être exposés d'autres Sujets de Sa Majesté*, S.B.C. 1829, 9-10 Geo. IV, c. 75.
  26. *Acte concernant les registres des mariages et sépultures*, S.R.B.C. 1861, c. 20, art. 17; *Acte pour autoriser les ministres de la dénomination connue sous le nom de « The Church of the order of the countess of Huntingdon's connexion », dans le Bas Canada, à célébrer les mariages, et à tenir des registres de mariages, baptêmes et sépultures, et pour d'autres fins y mentionnées*, S.P.C. 1857, 20 Vict., c. 194. Il existerait encore 23 chapelles de cette dénomination d'obédience calviniste, principalement en Angleterre: <[www.cofhconnexion.org.uk](http://www.cofhconnexion.org.uk)> (consulté le 15 septembre 2007).
  27. P.-B. Mignault, *Le droit civil canadien*, t. 1, Montréal, C. Théorêt, 1895, p. 176; *Loi modifiant la loi relative aux registres de l'état civil*, S.Q. 1894, 57 Vict., c. 44.

commises et ne peuvent l'être [...] par des Canadiens protestants ou catholiques», alors que de «semblables requêtes nous viennent toujours, aujourd'hui, de la part des émigrés de Russie et, notamment, de la part des émigrés juifs, quel que soit leur pays d'origine». Cela aurait été particulièrement le cas lors de la conscription de 1917, alors que l'âge était un motif d'exemption. Il reproche alors cette négligence à ces «gens qui [...] appartiennent à une race d'hommes d'affaires<sup>28</sup>.» Ces commentaires, qui attribuent la responsabilité de certains comportements négligents à l'ensemble d'une communauté, nous paraissent antisémites, quelle que soit l'ampleur réelle des problèmes auxquels le juge fait allusion.

Une autre difficulté concerne les ministres du culte qui ne sont pas des sujets britanniques. Initialement, la Cour supérieure annule les mariages qu'ils ont célébrés, au motif qu'un fonctionnaire ne peut être un étranger<sup>29</sup>. En plus de ce problème, certains rabbins n'ont pas obtenu le permis exigé par la loi pour être autorisés à tenir des registres. Et le juge Bruneau d'affirmer : «les juifs et leurs prêtres méconnaissent, avec une insouciance quasi criminelle, j'oserais dire, les dispositions de nos lois relatives à la tenue des registres d'état civil». Il ajoute qu'il existerait «des centaines, sinon des milliers de mariages célébrés illégalement chez les Juifs de cette province<sup>30</sup>». Pourtant, comme le fera remarquer le juge Duclos en 1926, personne ne soutient qu'un prêtre catholique ou un ministre protestant de nationalité étrangère ne peut célébrer de mariage ni tenir des registres. En effet, cette exigence n'apparaît nulle

---

28. *Ex parte Bard*, (1922) 60 C.S. 350, p. 351-352. La requête est rejetée parce que la mère n'a pas été mise en cause et que la preuve de filiation est insuffisante.

29. *Boucher c. Lamer*, (1924) 62 C.S. 38 (archimandrite de l'Église grecque orthodoxe)

30. *Feigleson c. Fleisig*, (1924) 30 R.L.n.s. 113, p. 123; le juge Bruneau tient des propos presque identiques dans une cause très semblable : *Klasmer c. Lefschetz*, (1925) 63 C.S. 117, p. 123; sur l'antisémitisme à cette époque, voir notamment Sylvio Normand, «L'affaire Plamondon : un cas d'antisémitisme à Québec au début du XX<sup>e</sup> siècle», (2007) 48 *C. de D.*, p. 477-504.

part dans le code<sup>31</sup>. En 1930, dans une affaire mettant en cause un prêtre de nationalité belge, la Cour d'appel conclut à son tour que les prêtres et ministres du culte ne sont pas obligés d'être des sujets britanniques<sup>32</sup>.

En somme, au début du XIX<sup>e</sup> siècle comme dans les années 1920, l'obtention du droit de tenir des registres d'état civil par les nouvelles dénominations religieuses suscite une forte opposition de la part de personnes pratiquant une religion qui possède déjà un tel pouvoir. Les sources juridiques que nous avons consultées ne nous permettent pas d'évaluer davantage l'ampleur de ce phénomène. En revanche, on peut supposer que le pluralisme religieux instauré par la loi facilite le regroupement des personnes qui proviennent d'un même pays et qui pratiquent une même religion. Leurs paroisses ou leurs congrégations peuvent contribuer à une forme de multiculturalisme, même si cela n'était pas prévu à l'origine. Il en ira de même après l'adoption du *Code civil du Bas-Canada*.

## LE DÉBAT ENTOURANT LES NORMES RELIGIEUSES ET JURIDIQUES EN MATIÈRE DE MARIAGE, 1866-1921

### La revendication de l'application des normes religieuses

Pour ce qui concerne le mariage, le *Code civil du Bas-Canada* maintient la capacité de se marier à quatorze ans pour l'homme et à douze ans pour la femme (art. 115). Le consentement des parents ou à tout le moins du père ou d'un tuteur est requis dans le cas d'un mineur de vingt et un ans (art. 119)<sup>33</sup>. Le mariage est prohibé entre les ascendants et les descendants, les frères et les sœurs ainsi que leurs alliés, l'oncle

31. Il signale en outre que, aux termes d'une loi de 1846, le rabbin désigné par les administrateurs de la congrégation Shaar Hashomayin est exempté de l'obligation de se procurer un permis du gouvernement: *Kahn c. Gordon*, (1926) 64 C.S. 442, p. 444-445; *Acte pour amender l'Acte du Bas-Canada y mentionné, qui accorde certains privilèges aux personnes professant le Judaïsme*, S.P.C. 1846, 9 Vict., c. 96, art. 2.

32. *Ryan c. Cunningham*, (1930) 48 B.R. 489.

33. En cas de décès ou d'impossibilité d'agir d'un des parents, le consentement de l'autre suffit (art. 121 C.c.B.-C.). Pour sa part, l'enfant naturel mineur doit être autorisé à se marier par un tuteur *ad hoc* (art. 122 C.c.B.-C.). L'enfant sans père ni mère ou dont les parents sont dans l'impossibilité d'agir doit être autorisé à se marier par un tuteur ou, s'il est émancipé, par un curateur; ceux-ci doivent consulter le conseil de famille avant de prendre une décision (art. 123 C.c.B.-C.).

et la nièce ou la tante et le neveu (art. 124-126)<sup>34</sup>. L'article 127 ajoute : « Les autres empêchements, admis d'après les différentes croyances religieuses, comme résultat de la parenté ou de l'affinité et d'autres causes, restent soumis aux règles suivies jusqu'ici dans les diverses églises et sociétés religieuses » ; dans cette hypothèse, le statu quo est également préservé pour ce qui concerne l'octroi de dispenses ou de licences de mariage (art. 127, 2<sup>e</sup> al.). Par ailleurs, les prêtres, les ministres ou les fonctionnaires habilités à tenir les registres d'état civil peuvent célébrer un mariage ; toutefois, ils ne peuvent être contraints de le faire s'« il existe quelques empêchements, d'après les doctrines et croyances de [leur] religion » (art. 129). En revanche, le mariage civil ou laïc n'est pas reconnu. En outre, le mariage ne peut être dissous que par la mort d'une des parties (art. 185).

En dépit du fait que le Code contient certaines règles contraires à celles de l'Église catholique, de nombreux juristes ont tôt fait de réclamer l'application de ces dernières, du moins dans les cas où elles n'entrent pas en conflit avec le texte de loi, lorsque les deux époux sont tous deux de religion catholique. Ils s'appuient pour cela sur l'article 127 du *Code civil du Bas-Canada*, qui prévoit expressément le maintien des règles suivies jusqu'alors par les différentes religions autorisées à tenir des registres d'état civil. L'enjeu concerne notamment les empêchements de mariage, qui s'étendent pour les catholiques jusqu'aux descendants d'un même arrière-arrière-grand-parent. Aussi, certains catholiques font appel à un ministre protestant afin de contourner un empêchement propre à leur religion.

Pour contrer ce phénomène, certains juristes font appel à une décision du Concile de Trente (1542-1563), qui impose aux catholiques l'obligation de se marier devant le curé de l'une des parties. Nous avons vu que cette règle a été introduite en France par le biais de l'Ordonnance de Blois de 1579. À leur avis, le *Code civil du Bas-Canada* n'aurait pas abrogé ce principe. Pourtant, dans son article 63, celui-ci envisage clairement la possibilité de célébrer un mariage dans un lieu autre que celui

---

34. Le Parlement fédéral a légiféré par la suite pour permettre les mariages entre un conjoint survivant et un beau-frère ou une belle-sœur, puis d'un oncle ou d'une tante avec un neveu ou une nièce : *Acte concernant le mariage avec la sœur de la femme défunte*, S.C. 1882, 45 Vic., c. 42 ; *Loi modifiant la Loi du mariage et du divorce*, S.C. 1932, 22-23 Geo. V, c. 10 ; Robert Leckey, « Profane Matrimony », (2006) 21 (1) *R.C.D.S.* 1-23, p. 8-13.

du domicile des parties, tout comme une loi québécoise reconnaissant au lieutenant-gouverneur le pouvoir de délivrer des licences de mariage<sup>35</sup>. Les juristes répliquent alors que le pouvoir de tenir les registres des actes de l'état civil et de célébrer les mariages vise uniquement les adeptes d'une même religion, que doit pratiquer au moins l'un des deux époux. Ils prétendent que ce pouvoir a toujours été limité par cette exigence. Historiquement, cela est faux, car le mariage de conjoints catholiques par des ministres protestants est attesté dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle au Québec<sup>36</sup>. Les tenants de cette thèse ajoutent que la compétence de l'Église en matière de mariage découle du fait que l'Angleterre a reconnu aux catholiques le droit d'exercer leur religion par le traité de Paris de 1763, en oubliant qu'il fallait pour ce faire respecter les lois anglaises. Certains croient même qu'un catholique qui bénéficie d'une loi fédérale d'intérêt privé lui accordant le divorce ne peut se remarier avec un conjoint catholique, car les deux futurs époux sont tenus de s'adresser au curé de leur paroisse.

Ce discours sera très largement repris par les tribunaux. Ceux-ci invitent même les parties à se retirer en premier lieu devant l'évêque de leur diocèse, afin que celui-ci annule leur mariage au plan religieux, ou encore afin qu'il constate qu'ils ne sont pas mariés aux yeux de l'Église. En 1901, le juge Lemieux résume bien l'esprit de l'époque lorsqu'il écrit : « La liberté du culte nous laisse libres d'être catholiques ou protestants, mais tant que nous le sommes, nous devons suivre les enseignements de l'une ou l'autre de ces religions. Donc la liberté des cultes n'est nullement gênée par les règles de l'Église catholique ou des Églises protestantes, défendant à leurs adeptes de faire célébrer leur mariage par d'autres que par leur curé ou ministre<sup>37</sup>. » Fort logiquement, certains juges donnent également effet aux empêchements de mariage reconnus par les juifs<sup>38</sup> ou par les Grecs orthodoxes<sup>39</sup>. C'est donc un système de personnalité des lois qui s'applique alors en matière de validité de mariage, avec une liberté de choix dans le cas des mariages

---

35. *Acte concernant les Licences de Mariage*, S.Q. 1871, 35 Vict., c. 3; art. 59a C.c.B.-C., ajouté par S.R.Q. 1888, art. 5785.

36. Serge Gagnon, *Mariages et familles au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 60.

37. *Durocher c. Degré*, (1901) 20 C.S. 456, p. 501.

38. A.A. Bruneau, *Questions de droit, Du Mariage*, Montréal, G. Ducharme, 1921, p. 29 (affaire *Kaplan c. Goldstein*, voir p. 11).

39. *Yorksie c. Chalpin*, [1946] B.R. 51, 58-59; la Cour considère toutefois que le demandeur n'a pas fait la preuve de son appartenance à la religion grecque orthodoxe.

mixtes. Certes, chacun demeure libre de changer de religion, mais dans le contexte social de l'époque, pour les catholiques, une telle décision risque d'être suivie d'un ostracisme lourd à porter.

## Le rejet des normes religieuses par les tribunaux d'appel

Avant 1921, on compte seulement trois jugements affirmant qu'un ministre protestant peut marier deux catholiques, s'il a reçu du gouvernement une licence à cette fin<sup>40</sup>. Selon le juge Archibald, pour accepter la position de l'archevêque de Montréal, il faudrait mettre de côté la jurisprudence unanime de la France, faire fi des lois de l'Angleterre, oublier l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* ainsi que la compétence fédérale sur le mariage et le divorce, puis abolir le code civil de la province, qui contient des dispositions couvrant l'ensemble de la matière, dont l'application relève des tribunaux de droit commun<sup>41</sup>. Dans une lettre pastorale, monseigneur Bruchési proclame alors que ce jugement, bien fondé ou non, « ne peut en rien amoindrir ou modifier les obligations des catholiques », pour qui « le mariage clandestin est toujours nul et invalide<sup>42</sup> ». En 1912, la Cour suprême est saisie de la question par le biais d'un renvoi; elle adopte alors l'interprétation minoritaire<sup>43</sup>. Finalement, en 1921, le Comité judiciaire du Conseil privé est appelé à trancher la controverse dans l'affaire *Despatie c. Tremblay*<sup>44</sup>. Il refuse d'admettre que les empêchements religieux qui ne sont pas expressément mentionnés

40. *Burn c. Fontaine*, (1872) 4 R.L. 163 (C.S.); *Delpit c. Côté*, (1901) 20 C.S. 338; *Hébert c. Clouatre*, (1912) 41 C.S. 249, inf. sur un autre point, (1914) 45 C.S. 239 (C. de R.).

41. *Delpit c. Côté*, (1901) 20 C.S. 338, p. 388: « To sustain the position of the Archbishop you must set aside the unanimous jurisprudence of France, you must ignore the laws of England, you must forget the British North America Act, which assigns marriage and divorce to the Federal Parliament, and you must abolish the code of our own province, which makes provision covering the whole ground and assigns the administration of them to the courts. »

42. « Extrait d'une Lettre Pastorale de Sa Grandeur Mgr. Bruchési, Archevêque de Montréal, où il est question des devoirs des catholiques en ce qui regarde les mariages clandestins », dans Élie-J. Auclair, *Le mariage clandestin des catholiques devant la loi du pays*, Montréal, Arbour et Laperle, 1901, p. 91.

43. *In the matter of the Authority of the Parliament of Canada to enact a proposed measure amending "The Marriage Act"*, (1912) 46 R.C.S. 132, conf. sans discuter ce point, [1912] A.C. 880.

44. *Despatie c. Tremblay*, [1921] 1 A.C. 702; (1921) 58 D.L.R. 29.

par le code puissent constituer des motifs de nullité devant les tribunaux civils. À son avis, l'article 127 visait à préserver la compétence des autorités ecclésiastiques, mais uniquement à des fins religieuses<sup>45</sup>.

Les juristes intégristes de l'époque furent profondément choqués par cet arrêt<sup>46</sup>. Dans une conférence prononcée en 1934, le juge C.E. Dorion ne craint pas d'affirmer<sup>47</sup> :

Le mariage reste un mariage religieux, soumis aux articles du *Code civil* et, en vertu de ces mêmes articles, soumis à la discipline de chaque Église.

La loi du mariage n'est donc pas territoriale, elle est personnelle. Elle ordonne que chacun se marie devant son Église et selon les lois de son Église.

La réaction de la magistrature a été éloquemment résumée par le juge Isidore Belleau, qui se conforme à contrecœur à l'arrêt *Despatie*<sup>48</sup> :

Nous vivions dans cette atmosphère réconfortant [*sic*], lorsque est survenu, éclatant comme la foudre dans un ciel serein, le jugement désormais fameux du Conseil privé, dans la cause *Despatie* [*sic*] c. *Tremblay*.

Il y eut un grand émoi dans les cercles judiciaires. C'était un cruel réveil. On prononça le mot « chiffon de papier ».

[...]

Voici, d'un autre côté, un juge catholique, placé dans ce dilemme : forcer la demanderesse à vivre en révolte avec l'Église et avec sa propre conscience, ou forfaire au serment qu'il a

45. *Despatie c. Tremblay*, précité, note 44.

46. Alain-François Bisson, « Chronique de droit familial 2. Empêchement religieux au mariage. Cinquantenaire d'un chiffon de papier », (1971) 2 *R.G.D.* 31 ; Sylvio Normand, « Un thème dominant de la pensée juridique traditionnelle au Québec : la sauvegarde de l'intégrité du droit civil » (1987) 32 *R.D. McGill* 559, p. 587-588 ; Jean-Guy Belley, « Une croisade intégriste chez les avocats du Québec : *La Revue de droit* (1922-1939) », (1993) 34. *C. de D.* 183.

47. « La loi du mariage dans la province de Québec », dans Barreau de Montréal, *Le droit civil français, Livre-souvenir des Journées du droit civil français*, Paris/Montréal, Librairie du Recueil Sirey/Barreau de Montréal, 1936, p. 111, à la p. 132.

48. *Plante c. Zannis*, (1925) 63 C.S. 155, p. 159-160 et 168-169.

prêté d'administrer la justice conformément à la loi, au meilleur de sa conscience et de son jugement. Se peut-il que des problèmes de cette importance et de cette gravité se posent dans notre religieuse province de Québec?

Certes, les juges finirent par se rallier. Mais pendant soixante ans, ils auront tout fait – à quelques exceptions près – pour assurer l'emprise de l'Église catholique sur la validité des mariages contractés par ses fidèles. Dans cette perspective, le pluralisme religieux pouvait facilement devenir un carcan. Mais il pouvait également constituer un avantage, à une époque où il était impossible de s'adresser à un juge pour obtenir un divorce et où l'adoption d'une loi fédérale d'intérêt privé à cette fin impliquait des coûts prohibitifs. En effet, cela permettait à quelques conjoints d'obtenir l'annulation de leur mariage, ce qui était impossible pour la plupart des protestants, car les empêchements reconnus par la religion catholique n'avaient pas d'équivalent pour eux.

## CONCLUSION

Initialement, c'est donc avec une certaine réticence que les législateurs ont reconnu la compétence de nombreuses dénominations religieuses en matière d'état civil. Par la suite, la présence d'une forte population catholique, combinée au puissant mouvement ultramontain de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a assuré la préservation et même le renforcement de ce système essentiellement religieux. Ces facteurs ont conduit les tribunaux à donner effet aux normes religieuses concernant la validité du mariage, privant ainsi les catholiques de la possibilité de se soustraire à celles-ci en s'adressant à un ministre d'un autre culte, à une époque où il n'existait pas de mariage civil. En 1921, le tribunal de dernière instance de l'Empire britannique remet les pendules à l'heure. Dorénavant, pour la justice civile, les empêchements de mariage seront limités à ceux qui sont expressément prévus par le code. De nos jours, cette interprétation semble la seule qu'il était possible de retenir, mais il est troublant de voir que pendant des décennies, les auteurs et les juges les plus réputés ont pu faire primer une doctrine religieuse, en dépit du texte de la loi et de la situation qui avait prévalu avant 1866. Cette interprétation était pourtant considérée comme une conséquence inéluctable du traité de Paris de 1763 et de l'*Acte de Québec*; toute tentative de s'y soustraire était assimilée à une atteinte aux droits les plus sacrés des francophones et se transformait rapidement en grief politique. Si

besoin est, cela montre que l'aménagement du pluralisme religieux est une question extrêmement délicate, comme nous l'a rappelé récemment le psychodrame de la Commission Bouchard-Taylor.

GÉRER LA DIFFÉRENCE  
DANS LE QUÉBEC  
BRITANNIQUE

L'EXEMPLE DE LA LANGUE  
(1760-1840)

JEAN-PHILIPPE GARNEAU

Professeur au Département d'histoire

*Université du Québec à Montréal*



Le concept de multiculturalisme ne faisait assurément pas partie du vocabulaire des hommes ayant administré le Québec après la Conquête britannique de 1760. Mais les dirigeants de l'Empire britannique n'ont pas moins été confrontés au problème de la diversité culturelle et de sa gestion au lendemain de la guerre de Sept Ans. Même s'il n'est peut-être pas possible de dégager les racines du multiculturalisme canadien en remontant aussi loin le cours du temps, plonger dans ce passé impérial peut tout de même être utile à condition d'être attentif aux réalités du pouvoir de l'époque. Malgré la relative tolérance religieuse qui prévaut en Angleterre depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la citoyenneté britannique demeure tout de même structurée par une hiérarchie précise des privilèges et des exclusions fondée sur l'allégeance et la confession religieuse (pour ne rien dire des autres formes d'exclusions basées sur le genre, la classe sociale ou la race)<sup>1</sup>. Mais la géopolitique et le pluralisme colonial forcent les Britanniques à pratiquer dès 1774 les premières brèches dans cet édifice civique foncièrement inégalitaire. Effet généreux de l'« intolérable » *Acte de Québec*, la reconnaissance de la spécificité canadienne (c'est-à-dire française et surtout catholique)<sup>2</sup> constitue pour plusieurs l'expression même de l'acceptation du pluralisme culturel au sein d'un empire sur lequel, un siècle

- 
1. Danièle Frison, *Histoire constitutionnelle de la Grande-Bretagne*, Paris, Ellipses, 1997; Jean Baubérot et Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, Paris, Seuil, 2002.
  2. Rappelons qu'à l'époque de la Conquête et même avant, l'ethnonyme « canadien » se rapporte à la population d'origine française établie au « Canada », région de la Nouvelle-France qui en viendra à désigner surtout la vallée laurentienne où se trouve l'essentiel de la colonie française de peuplement. Sauf indication contraire, nous référons à cette réalité historique bien différente du Canada de la Confédération.

plus tard, le soleil n'allait plus se coucher<sup>3</sup>. Même si le contexte américain a joué pour beaucoup dans cette reconnaissance, il s'agissait certes d'un « accommodement » majeur pour la population d'origine française récemment conquise. Mais il faut surtout souligner, je crois, que cette reconnaissance initiale a rapidement nécessité une gestion de la différence dont les paramètres sont demeurés somme toute assez flous et ont causé, à moyen terme, tensions, ressentiments ou même replis identitaires. C'est surtout là que se joue le véritable travail d'accommodement qui, malgré la domination britannique, se veut réciproque. En reconnaissant, dans l'espace public colonial, une partie de l'héritage culturel des Canadiens, en porte-à-faux entre la réalité coloniale et la culture anglaise de l'Empire, les dirigeants britanniques renvoyaient dos-à-dos les groupes en présence, avec leurs différences et leurs insatisfactions mutuelles.

C'est comme historien du droit que je me suis intéressé à cette question. Ma réflexion a surtout porté sur l'impact que cette diversité a eu sur la justice et la culture juridique au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec la religion catholique, le droit civil français est en effet l'un des éléments du patrimoine culturel des Canadiens que Londres reconnaît en 1774<sup>4</sup>. Les tribunaux deviennent alors le lieu d'un singulier compromis entre les univers culturels français et anglais, qui ne va pas sans susciter de nombreuses difficultés ni sans provoquer une lutte récurrente au sein des élites coloniales<sup>5</sup>. Le thème de ce colloque me permet d'élargir un peu la perspective en interrogeant plus généralement le rôle des institutions étatiques coloniales dans la gestion des différences culturelles du Québec britannique au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette contribution montre que l'initiative des élites coloniales et la pratique institutionnelle ont eu un rôle déterminant dans l'établissement d'un

- 
3. Voir par exemple Philip Lawson, *The Imperial Challenge: Quebec and Britain in the Age of the American Revolution*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1989; Hilda Neatby, *Québec: The Revolutionary Age*, Toronto, McClelland and Stewart, 1966; Alfred L. Burt, *The Old Province of Quebec*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1933.
  4. Hilda Neatby, *The Administration of Justice under the Quebec Act*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1937; Evelyn Kolish, *Nationalismes et conflits de droits: le débat du droit privé au Québec (1760-1840)*; LaSalle, Éditions Hurtubise HMH Ltée, 1994.
  5. Evelyn Kolish, *op. cit.*; Jean-Philippe Garneau, « Une culture de l'amalgame au prétoire: les avocats de Québec et l'élaboration d'un langage juridique commun (tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles) », *Canadian Historical Review*, vol. 88, n° 1 (mars 2007), p. 113-148.

*modus vivendi* entre les communautés culturelles. Le cas du statut de la langue illustre que la gestion de la différence s'est faite à travers la lutte que se livrent les élites de la majorité canadienne et de la minorité britannique. Il donne aussi à penser que des accommodements réciproques sont nés au fil des aménagements dans l'enceinte législative, mais surtout dans l'arène judiciaire.

Pour bien prendre la mesure du phénomène, il est bon de rappeler, dans un premier temps, la nature et les enjeux de la diversité culturelle durant la période. Puis seront tracées les grandes lignes de la politique métropolitaine face au pluralisme croissant de la colonie. Enfin, nous aborderons le problème de la langue dans l'espace public colonial en examinant la situation à l'assemblée législative ainsi que dans les tribunaux civils.

## **LA DIVERSITÉ CULTURELLE APRÈS LA CONQUÊTE BRITANNIQUE**

La prise de Montréal en septembre 1760, confirmée par la cession de la Nouvelle-France en février 1763, a pour conséquence un accroissement notable de la diversité culturelle sur le territoire qui constitue le cœur de l'actuelle province de Québec. À l'échelle de ce qui deviendra le Canada, le changement de métropole signifie aussi que, sur un territoire encore peu peuplé et faiblement exploité, la circulation des idées, des biens et des personnes relève désormais de la politique colonisatrice des Britanniques. Si on adhère à la vision du multiculturalisme, on peut dire qu'à partir de la Conquête, trois « peuples fondateurs » et des minorités sans cesse plus nombreuses se côtoient sur le sol québécois. Aux Autochtones, ensemble de communautés elles-mêmes culturellement très diversifiées, et aux Canadiens, groupe en revanche beaucoup plus homogène, s'ajoute une nébuleuse culturelle que nous appelons, par souci de commodité, les Britanniques. Aux côtés de ces trois grands groupes « nationaux », il existe aussi des groupes minoritaires plus ou moins visibles comme les Noirs et les Juifs.

À la fin de la Nouvelle-France, le contraste culturel le plus marqué est évidemment celui qui distingue les Français et les Canadiens des « Sauvages ». Encore faut-il préciser qu'il existe alors un éventail de situations entre les Hurons de Lorette, dont le mode de vie s'est sensiblement modifié depuis le premier établissement dans la région de Québec au XVII<sup>e</sup> siècle, et les groupes vivant en marge de la zone de

peuplement comme les Tête-de-Boule (Atikamekw) de la Haute-Mauricie. Même dans le premier cas, celui des « Domiciliés » de la vallée du Saint-Laurent qui connaissent une plus forte intégration à l'ordre colonial et sont regroupés sous une bannière commune (la fédération des Sept-Feux), la diversité culturelle demeure non négligeable en raison d'une hétérogénéité d'origine qui se mesure parfois au sein d'un même village, comme à la mission des Deux-Montagnes dans la région de Montréal. Mais alors que la population « blanche » augmente fortement durant le régime britannique, celle des Domiciliés semble plutôt stagner autour de 4500 à 5000 individus. Même sur le territoire moins peuplé des bandes de Tête-de-Boule, qui regroupent environ le même nombre d'individus que les Sept-Feux, la dynamique interculturelle est structurée par la cohabitation avec d'autres nations amérindiennes (Abénaquis, Iroquois, etc.) et le contact parfois soutenu avec les Blancs (missionnaires, marchands de fourrures, etc.)<sup>6</sup>. Si enfin on ajoute à cette esquisse un peu rapide la présence, au sein de la population française, d'esclaves amérindiens venus de l'intérieur du continent (les *panis*), on peut se faire une vague idée du contact très varié des cultures qui se produit alors sur le territoire actuel du Québec<sup>7</sup>.

La diversité « canadienne » n'apparaît donc pas avec le régime britannique<sup>8</sup>. Mais en ce qui concerne la population blanche, il faut reconnaître que ceux que l'on appelle alors les Canadiens constituent un groupe plutôt homogène en termes culturels, bien davantage que

- 
6. Voir, entre autres, Alain Beaulieu, *Les autochtones du Québec: des premiers échanges aux revendications contemporaines*, Québec, Musée de la civilisation, 1997; D. Vaugeois (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996; Jean-Pierre Sawaya, *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Sillery, Septentrion, 1998; Claude Gélinas, *La gestion de l'Étranger: les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*, Sillery, Septentrion, 2000. Pour un portrait canadien de la situation, voir la synthèse Olive Patricia Dickason, *Les premières nations du Canada depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1996 (éd. anglaise: 1992). Pour une étude très fouillée de la mosaïque culturelle autochtone qui, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, se développe dans les « Pays d'en Haut » (région canadienne et américaine des Grands Lacs), on consultera avec profit Gilles Havard, *Empire et métissages: Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2003.
  7. Brett Rushforth, *Savage Bonds: Indian Slavery and Alliance in New France*, thèse de doctorat (Ph.D.), University of California, 2003.
  8. Pour un ouvrage qui met l'accent sur le pluralisme culturel du régime français – un peu trop à mon avis, voir Allan Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, Montréal, Boréal, 1998.

dans le cas des Treize Colonies par exemple. La langue française, celle de la monarchie, le catholicisme de la Contre-Réforme et un droit commun forgé par les institutions juridiques parisiennes forment l'essentiel des traits culturels reconnus dans l'espace public colonial et largement partagés par la population coloniale (plus encore au Canada qu'en Acadie). Même si des différences importantes existent au sein de la société civile, surtout à l'échelle locale (présence d'esclaves noirs ou d'étrangers généralement bien intégrés), cette relative homogénéité culturelle limite grandement les tensions ou les difficultés générées par la différence et contribue sans aucun doute à la formation d'identités collectives neuves qui s'affirmeront surtout après la Conquête britannique<sup>9</sup>. La rareté de l'immigration d'origine française sous le régime britannique a probablement renforcé la spécificité de ces nouvelles identités coloniales, contrairement à la situation en Nouvelle-France plus perméable à l'apport d'outre-mer, particulièrement durant certaines périodes comme lors de la guerre de Sept Ans. Si les Acadiens et les Canadiens empruntent des parcours nettement distincts par la suite – la déportation de 1755 singularise bien sûr le destin des premiers –, nul ne les confond plus avec les natifs du royaume de France et moins encore avec les citoyens français après 1791.

Les sujets britanniques qui s'implantent graduellement dans la province de Québec ou le Bas-Canada ne possèdent pas cette même unité et ajoutent sensiblement à la mosaïque culturelle de la période 1760-1840. Jusqu'à la conclusion de la Guerre d'indépendance américaine, l'immigration britannique est très modeste et la proportion de nouveaux arrivants ne dépasserait pas les 3 ou 4% de la population blanche du Québec<sup>10</sup>. Ceux qui s'y établissent sont en bonne partie des militaires et des commerçants venus dans le sillage de la guerre de Sept Ans. Les Écossais se distinguent parmi les natifs des Îles britanniques, Highlanders de l'armée ou marchands de fourrures originaires des Lowlands, mais il faut aussi noter l'apport d'autres groupes comme les

---

9. Christophe Horguelin, « Le XVIII<sup>e</sup> siècle des Canadiens : discours public et identité », dans P. Joutard, T. Wien et D. Poton (dir.), *Mémoires de Nouvelle-France : de France en Nouvelle-France*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 209-219.

10. Je reprends, ici et plus loin, les estimations de Fernand Ouellet, *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850*, Montréal, Fides, 1971, vol. 1, *passim*.

soldats « allemands » démobilisés<sup>11</sup>. Après l'indépendance américaine, l'arrivée des loyalistes renforce sensiblement la proportion des sujets britanniques, sans toutefois que la majorité canadienne-française ne soit vraiment inquiétée (tout de même, la minorité représente désormais quelque 10 à 15 % des 165 000 habitants de 1791). Partis des Treize Colonies, quoique parfois immigrants à peine arrivés des Îles britanniques, les loyalistes sont d'origines sociales variées, et plusieurs grossissent les rangs du monde rural jusque-là presque exclusivement occupé par les Canadiens<sup>12</sup>. Ce n'est qu'après 1815, mais particulièrement au tournant des années 1830, que les vagues migratoires des Îles britanniques déferlent en Amérique du Nord et font pression sur l'équilibre démographique de la province. Il faut dire aussi que cette immigration de la misère apporte son lot de problèmes, dont les célèbres épidémies de choléra (en 1832 et 1834) ou de typhus (1847) ne sont pas les moindres<sup>13</sup>. Jusqu'au début des années 1830, ces Britanniques destitués sont plutôt Anglais d'origine, tandis que par la suite les Irlandais (surtout catholiques) constituent le gros des contingents passant par Grosse-Île et Québec. Ainsi, au début des années 1840, les différentes composantes de la nébuleuse britannique forment environ le quart des quelques 700 000 habitants du Bas-Canada, mais plus de la moitié des citoyens de Montréal et presque autant à Québec.

Les tensions qui conduiront aux rébellions de 1837-1838 puisent dans ce contexte singulier de pluralisme culturel, bien que les ressorts du conflit soient mus en bonne partie par les inégalités socio-économiques ayant structuré assez rapidement les rapports entre les différents groupes. L'historiographie est divisée sur les causes et la nature de cet événement central de l'histoire coloniale du Québec<sup>14</sup>, mais il faut dire un mot de la structure sociale du pluralisme colonial. Si les élites ont tendance à subsumer les différents éléments de la minorité britannique sous la seule expression d'« Anglois », la diversité culturelle de cette nébuleuse n'en est pas moins véritable, et tous ses membres

- 
11. J.M. Bumsted, *Les Écossais au Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, 1982.
  12. Voir entre autres Christopher Moore, *The Loyalists, Revolution, Exile, Settlement*, Toronto, McClelland and Stewart, 1994.
  13. Helen I. Cowan, *British Immigration before Confederation*, Ottawa, Canadian Historical Association, 1968.
  14. Pour une lecture de ces divergences, voir Marcel Bellavance, *Le Québec au siècle des nationalités : essai d'histoire comparée*, Montréal, VLB Éditeur et Marcel Bellavance, 2004.

ne fréquentent pas le Beaver Club de Montréal ni le Château du Gouverneur à Québec. Il est indéniable cependant que le pouvoir économique et politique est accaparé par une élite britannique, à laquelle certains Canadiens sont acoquinés (les « gens à place » ou les « Chouayens »). Ainsi, durant la période, l'administration coloniale est composée à 75 % de Britanniques qui, pour la plupart, sont nés à l'extérieur de la colonie. Bien qu'on observe un phénomène de « canadienisation » au XIX<sup>e</sup> siècle au sein de ce groupe sélect, encore modeste faut-il le préciser, cette situation signifie que, dans la sphère des élites tout particulièrement, le rapport des Canadiens à la minorité britannique est en bonne partie un rapport aux « étrangers », plus encore que du temps de la Nouvelle-France. Parmi ce groupe de Britanniques, les Anglais dominant, mais ils partagent le pouvoir avec des Écossais et des hommes venus d'autres colonies britanniques (comme les loyalistes). Dans le secteur commercial, ce sont les Écossais qui occupent cette fois le premier rang, mais les Anglais font également bonne figure<sup>15</sup>. Les Irlandais, pourtant le groupe appelé à devenir le plus important au sein de la nébuleuse « britannique », sont peu représentés parmi ces élites. Les catholiques grossissent davantage les rangs de la classe ouvrière naissante et entrent parfois en conflit avec ceux qu'on appelle désormais les Canadiens français, dans les chantiers de bois de la région d'Ottawa ou sur les quais de Québec<sup>16</sup>. Mais dans le domaine politique, les Irlandais catholiques savent aussi faire cause commune avec les Canadiens français pour combattre un régime qui ne leur laisse pas toute la place qu'ils croient être en droit d'occuper<sup>17</sup>.

Que l'ancienne colonie française du Canada ait été marquée par un pluralisme culturel croissant sous le régime britannique, il n'y a là rien d'extraordinaire. Après tout, l'univers colonial des Amériques est essentiellement un lieu où le brassage de populations et les

---

15. Donald Fyson, « Domination et adaptation : les élites européennes au Québec, 1760-1841 », article à paraître.

16. David A. Wilson, *Les Irlandais au Canada*, Ottawa, Société historique du Canada, 1989 ; Robert J. Grace, « Irish Immigration and Settlement in a Catholic City : Quebec, 1842-61 », *Canadian Historical Review*, vol. 84, n° 2 (juin 2003), p. 217-251 ; Pierre-Louis Lapointe, *Les Québécois de la bonne entente : un siècle de relations ethniques et religieuses dans la région de Buckingham, 1850-1950*, Sillery, Septentrion, 1996.

17. Maurice Lemire, « Les Irlandais et la Rébellion de 1837-1838 », *British Journal of Canadian Studies*, vol. 10, n° 1 (1995), p. 1-9.

dynamiques interculturelles dominant la trame historique<sup>18</sup>. Le cas québécois se démarque peut-être par la présence d'une population conquise assez nombreuse (plus que les Acadiens), plutôt homogène en termes culturels et bien enracinée dans un corridor étroit qui demeure l'une des principales portes d'entrée du continent américain. Du point de vue des dirigeants métropolitains, la réalité québécoise appelle très certainement des accommodements susceptibles d'intégrer minimalement la population canadienne-française au nouvel ordre des choses colonial, sans toutefois remettre en question trop radicalement l'espace civique impérial, voire l'identité britannique elle-même. C'est bien là le défi de Londres: fidéliser les Canadiens sans compromettre les valeurs cardinales des Britanniques vivant dans la colonie, particulièrement les Anglais et les Écossais (leurs élites en fait) qui doivent transiger avec la réalité française et catholique<sup>19</sup>. L'étendue et la portée réelle des accommodements réciproques seront l'objet de négociations, voire de luttes, faisant de l'identité un enjeu majeur des rapports sociaux dans la colonie ou de l'intégration au sein de l'empire. En contexte colonial, l'identité et le rapport à l'autre semblent particulièrement exacerbés par la présence d'un pluralisme mouvant et la multiplicité des références culturelles qui structurent longtemps l'expérience des groupes et des individus. Il y a nécessité constante de définir ou de redéfinir les frontières entre les identités, de réaffirmer le sens des rapports entre les communautés. Dans cette dynamique essentiellement interculturelle, inégalement réciproque si l'on peut me permettre ce contresens, on ne peut faire l'économie du pouvoir, des conflits, non plus que de la domination qui est au cœur du processus de colonisation britannique<sup>20</sup>.

---

18. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde: essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000.

19. Philip Corrigan et Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Blackwell, 1985; Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992.

20. Les études postcoloniales, malgré les critiques dont elles sont l'objet, ont beaucoup contribué à la réflexion sur le rapport pouvoir/culture, notamment l'ouvrage d'Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

## LE CADRE LÉGAL DE LA POLITIQUE BRITANNIQUE EN MATIÈRE DE PLURALISME CULTUREL

Tant dans les négociations de l'accommodement réciproque que dans le processus de définition des identités, l'État britannique joue un rôle important. Au fil de ses décisions, de la législation ou parfois même de la jurisprudence (comme le fameux jugement de *Campbell vs Hall* de Lord Mansfield<sup>21</sup>), la Grande-Bretagne développe une politique du pluralisme pour son empire. Dans cette perspective, elle apprend à connaître l'autre, parfois très mal du reste, catégorise, distingue ou stigmatise les différentes réalités coloniales auxquelles ses élites sont confrontées<sup>22</sup>. Il n'est pas toujours facile de bien saisir la nature et encore moins la portée réelle de cette politique, sans doute parce que le gouvernement britannique la bricole au gré des intérêts du moment et des conjonctures, en fonction aussi de l'importance des différences culturelles de chacune des communautés soumises à son *imperium*. Dans le cas du Québec, trop souvent négligé par les travaux sur l'impérialisme britannique<sup>23</sup>, les grandes lignes apparaissent du moins dans la mise en place des régimes administratifs qui se succèdent rapidement entre la Conquête et l'avènement des constitutions libérales de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

En édictant la Proclamation royale de 1763, le gouvernement britannique jetait les premières bases de l'administration civile des possessions d'Amérique du Nord acquises au terme de la guerre de Sept Ans<sup>24</sup>. Le document a fait couler beaucoup d'encre depuis quelques années, à la faveur du regain d'intérêt pour les études amérindiennes et des développements juridiques liés aux droits historiques autochtones

- 
21. Adam Shortt et Arthur G. Doughty (dir.), *Documents concernant l'histoire constitutionnelle du Canada, 1759-1791*, Ottawa, Thomas Mulvey, 1921, vol. 1, p. 506 et ss.
  22. Par exemple, Christopher A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communications in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
  23. Une récente exception, Phillip Buckner (dir.), *Canada and the British Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
  24. A. Shortt et A. Doughty (dir.), *op. cit.*, vol. 1, p. 136 et ss.

enchâssés dans la Constitution canadienne de 1982<sup>25</sup>. Dans l'historiographie québécoise traditionnelle, c'est à peine si on remarque les articles concernant les Autochtones, sinon pour signaler la création de territoires réservés aux « Indiens<sup>26</sup> ». Depuis, la Proclamation royale est considérée par certains comme le pacte initial ayant durablement engagé la Couronne britannique envers les nations amérindiennes vivant sous sa juridiction<sup>27</sup>. Ce qui me semble certain, c'est que Londres traite ces dernières comme un « autre » assez différent pour ne pas être susceptible d'intégration prochaine à l'espace public colonial. Le texte juridique crée des espaces distincts pour les groupes amérindiens et laisse clairement entendre que ceux-ci seront administrés sur d'autres bases que la population blanche des colonies. Les Britanniques mettent d'ailleurs sur pied une gestion distincte, le département des Affaires indiennes, qui relève directement de la Couronne et a peu à voir avec les autres organes de l'État colonial<sup>28</sup>. Cette administration particulière donne naissance à l'une des premières sinon des plus importantes spécialisations de la gouvernance coloniale. Reprenant pendant un certain temps la logique d'alliance qui prévalait du temps des Français, Londres opte bien pour la reconnaissance de la différence autochtone, mais celle-ci se mue à long terme en une exclusion basée sur leur irréductible altérité.

Le cas des Canadiens est bien sûr différent. Pour plusieurs, la Proclamation royale demeure le premier jalon de la politique assimilatrice du conquérant. Il est vrai que Londres donnait à la province de Québec alors créée les traits d'une colonie britannique comme les autres

- 
25. Voir entre autres : Bruce C. Trigger, « The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present », *Canadian Historical Review*, vol. 67, n° 3 (1986), p. 315-342; Renée Dupuis, *Le statut juridique des peuples autochtones en droit canadien*, Scarborough, Carswell, 1999; Jim R. Miller, *Lethal Legacy: Current Native Controversies in Canada*, Toronto, McClelland and Stewart, 2004.
  26. Voir notamment Lionel Groulx, *Lendemain de conquête*, Montréal, Stanké, 1977; L. Burt, *op. cit.*; H. Neatby, *Québec: The Revolutionary Age*; Michel Brunet, *Les Canadiens après la conquête, 1759-1775: de la révolution canadienne à la révolution américaine*, Montréal, Fides, 1969.
  27. Par exemple, Denys Delâge et Jean-Pierre Sawaya, *Les traités des Sept-Feux avec les Britanniques: droits et pièges d'un héritage colonial au Québec*, Sillery, Septentrion, 2001.
  28. Robert S. Allen, « The British Indian Department and the Frontier, 1755-1830 », *Canadian Historic Sites: Occasional Papers in Archeology and History/Lieux historiques canadiens: Cahiers d'archéologie et d'histoire*, n° 14, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 1975.

(celle de la Nouvelle-Écosse pour être plus exact). Le document fait silence sur la réalité canadienne et particulièrement sur le fait catholique pourtant proscrit dans l'espace public anglais: on ne retrouve d'ailleurs aucune mention explicite des populations visées par ces changements dans le texte de la Proclamation, exception faite des « *Nations or Tribes of Indians* » (ou, dans la traduction française, des « nations ou tribus sauvages »). Mais ce mutisme s'estompe rapidement à la faveur d'accommodements élaborés dans la pratique coloniale. Les premiers gouverneurs nommés à la direction de la province de Québec atténuent un certain nombre de conséquences d'un régime qui se voulait à première vue essentiellement britannique. Sauf pour quelques composantes comme le chapitre cathédral, l'Église catholique – hiérarchie, institutions et possessions – est maintenue au prix de quelques pirouettes (nomination en catimini d'un évêque non officiellement reconnu par l'État britannique). Le droit français de la propriété, notamment le régime seigneurial qui n'a pas cours en *common law*, obtient un sursis salutaire. L'établissement d'une assemblée législative électorale est reporté *sine die* en raison de l'exclusion civique des catholiques qui forment alors la très large part de la population coloniale (résultat du fameux serment du Test). Cette exclusion n'est d'ailleurs pas suivie dans toute sa rigueur: la justice civile est assurée en bonne partie grâce au travail de Canadiens qui, pour certains comme les avocats, n'auraient pu exercer leur profession sans renier leur foi catholique. Derrière cette pratique locale d'accommodement visant spécifiquement la majorité canadienne, on perçoit très nettement les prémisses d'une gouvernance médiatisée par les élites traditionnelles indigènes (clergé catholique et petite noblesse restée dans la colonie). C'est bien le rapport de force démographique (et la conception aristocratique du pouvoir) qui dicte ces écarts à la norme britannique<sup>29</sup>.

Ce projet de gouvernance proche de l'*indirect rule* recevra l'aval du parlement britannique lors de l'adoption de l'*Acte de Québec* en 1774<sup>30</sup>. Avec raison, on a beaucoup insisté sur les tensions américaines croissantes pour expliquer cette reconnaissance officielle, quoique partielle encore à certains égards, de la spécificité canadienne. Mais aux

---

29. Pierre Tousignant, « L'incorporation de la province de Québec dans l'Empire britannique, 1763-1791 », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1980, vol. IV, p. xxxiv-liii.

30. A. Shortt et A. Doughty (dir.), *op. cit.*, vol. 1, p. 552 et ss.

côtés de la *realpolitik*, on trouve également des préoccupations en matière de gestion de la différence dans un empire de plus en plus diversifié. Inévitablement, des distinctions s'opèrent entre le centre et les périphéries, entre la nation et l'Empire. Elles contribuent à l'élaboration de solutions en marge de la culture politique anglaise traditionnelle. Depuis la Conquête de 1760, les Britanniques ont appris à connaître les « sujets canadiens » qui font maintenant leur apparition, dans la législation de 1774, comme groupe distinct. Il faut d'ailleurs souligner cette tendance à traiter la différence sur une base collective, souvent générique, plutôt qu'individuelle. Plusieurs éléments du patrimoine culturel des Canadiens leur sont reconnus dans un espace public colonial encore à construire en bonne partie. Allant plus loin que les administrateurs coloniaux, les hommes politiques de la métropole permettent désormais aux catholiques d'occuper des fonctions publiques et de participer ainsi officiellement au gouvernement d'une province aux frontières élargies. Le système du *Church and State* ne peut être entièrement appliqué : les catholiques peuvent par exemple assurer la reproduction de leurs institutions grâce à la perception légale de la dîme. L'arrimage de l'Église catholique à l'État britannique pose longtemps problème, il est vrai. Mais la hiérarchie catholique conserve une réelle autonomie face à l'Église établie (anglicane) qui doit composer avec une institution plus solidement implantée dans la colonie et prête à appuyer le trône, sauf en de rares occasions<sup>31</sup>. D'un point de vue culturel, inutile de dire que c'est toute une façon de voir et d'ordonner le réel qui reçoit l'*imprimatur* britannique, à une époque où l'éducation reste l'apanage de l'Église, voire de l'initiative privée, plus que de l'État.

Le partage existe également dans le domaine juridique. Le droit français (les *Laws and Customs of Canada* pour être plus juste) est désormais applicable dans toutes les affaires impliquant la propriété et les droits civils (*Property and Civil Rights*). Cette formulation sibylline et ambiguë sera considérée comme désignant le secteur du droit civil. Certes, le droit anglais se réserve tout le reste et même un peu plus puisque des institutions qui concurrencent le droit parisien – la liberté testamentaire et la tenure en « franc et commun socage » – sont expressément prévus à l'*Acte de Québec*. Mais alors que rien n'est dit sur la question de la langue ou de l'éducation – ce qui indique bien que les préoccupations britanniques ne sont pas prioritairement d'ordre

---

31. Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

culturel –, l'introduction d'un patrimoine juridique de langue française constitue une ouverture qui va bien au-delà de la seule question des règles de droit désormais en vigueur dans la province de Québec. Alors que chaque confession religieuse possède son lieu de culte, le droit s'exerce en bonne partie au sein d'un même appareil judiciaire où se mêlent les références anglaises et françaises, les juristes et les justiciables de chacune des communautés. Nous reviendrons sur cette question importante dans le dernier point de cet exposé.

Ce que certains historiens ont appelé la charte des Canadiens français instaure donc un important compromis dicté à la fois par la conjoncture géopolitique, les nécessités de la gouvernance et un apprentissage de la diversité au sein de l'Empire. Il instaure une gestion de la diversité qui ne manquera pas de poser des problèmes dans la pratique, notamment lorsque la population britannique se fera plus imposante au gré des vagues migratoires. Le cadre institutionnel de 1774 ouvre en effet sur une dualité (et plus encore lorsque l'on considère la filière indienne) dont les contours et les hiérarchies sont peu explicités, malgré l'évidente suprématie ultime de l'*imperium* britannique. Pire, si la sphère publique *stricto sensu* expérimente cette dualité en son sein, dans l'institution législative comme au tribunal, d'autres institutions centrales comme l'Église évoluent plutôt en parallèle, ce qui n'empêche nullement les rivalités et les frictions entre les différentes confessions.

C'est un peu pour cette raison qu'en 1791, à la suite de l'indépendance américaine et de l'arrivée des loyalistes, Whitehall décide de remanier, en tenant compte de la géographie ethnoculturelle de la population, les frontières de la province de Québec. Le parlement britannique crée le Haut-Canada (future province de l'Ontario) pour les sujets britanniques ayant fui les États-Unis ou qui y immigreront, ce qui a pour effet de limiter l'étendue de l'accommodement de 1774 au Bas-Canada où sont concentrés les Canadiens (province de Québec). La loi de 1791 confirme le précédent compromis en ajoutant des mesures qui renforcent la dualité du cadre institutionnel<sup>32</sup>, sans lever toutes les ambiguïtés d'une articulation difficile à réaliser en pratique. Ainsi, l'Église d'Angleterre reçoit une fraction du territoire non concédé de la province (les « réserves du clergé protestant »), dans ce qui formera la zone des cantons soumise à la forme anglaise de propriété (franc et commun socage). Cette zone forme d'ailleurs une sorte d'enclave

---

32. A. Shortt et A. Doughty (dir.), *op. cit.*, vol. 2, p. 1013 et ss.

territoriale permettant à qui s'y établit d'éviter les principaux effets de la spécificité canadienne, particulièrement le droit français de la propriété. Elle donne à la dualité institutionnelle une dimension spatiale qui exprime bien la volonté de Londres d'accommoder cette partie de la population plus familière avec la culture britannique ou moins entichée du cadre paroissial et foncier des Canadiens.

Malgré tout, il importe de souligner que la gouvernance bascanadienne est encore assurée par des institutions étatiques partagées par les principaux groupes en présence (ou leurs élites). Certes, les sujets canadiens de 1774 deviennent, dans le texte de 1791, des sujets de sa Majesté « *having become such by the Conquest and Cession of the Province of Canada* ». Grâce à ce statut singulier, tout Canadien est cependant susceptible de voter ou de se présenter aux élections législatives au même titre qu'un « *natural-born Subject* » ou un sujet « *naturalized by Act of the British Parliament* ». Même s'il faut noter la discrimination dans l'origine du lien civique et le caractère éminemment historique de cette distinction, les mesures de la législation britannique réaffirment le principe d'une allégeance coloniale purgée de toute proscription fondée sur l'identité culturelle. Le nouveau régime parlementaire, marqué par l'érection d'une assemblée législative électorale, bénéficie donc d'une relative égalité civique, tempérée par un cens tout à fait modeste pour l'époque, qui profite à la majorité canadienne.

Voilà, brossé à gros traits, le tableau institutionnel qui, mis en place dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, vaudra jusqu'à ce que les deux Canadas soient réunis en une seule entité à la suite de la rébellion de 1837-1838. Il est difficile de ne pas percevoir, derrière cette architecture conçue au fil des événements et des ministères, une certaine volonté de contenir la différence et la portée des accommodements initialement octroyés à la population canadienne au plus fort des tensions américaines. La reconnaissance de la spécificité canadienne est bien réelle, mais on distingue tout aussi nettement le souci d'accommoder une population coloniale britannique dont bon nombre des élites se révèlent peu enclines à accepter une telle différence dans la sphère politique ou économique. Parce que cette minorité anglaise et écossaise détient le pouvoir éminent dans une Amérique du Nord britannique en nette expansion, les historiens ont négligé, à mon avis, tout le travail d'apprentissage de l'autre que ses élites ont accompli pour assurer leur domination, particulièrement au sein d'institutions étatiques partagées comme l'assemblée législative ou le tribunal. Même

si la tendance est plutôt à l'évitement au sein d'institutions dédoublées, particulièrement dans le cas des confessions religieuses dont le lieu de culte s'organise sur une base en partie nationale, l'État colonial permet une dynamique interculturelle structurée par le pouvoir, mais aussi par une dynamique d'accommodements réciproques que la question nationale a peut-être un peu trop obscurcie. Même forgé dans la controverse et le combat, un *modus vivendi* minimal s'est construit durant cette période dont l'État a été le théâtre, indirectement et parfois même à son corps défendant.

## LA LANGUE DANS L'ESPACE PUBLIC COLONIAL

Pour illustrer cette situation, le cas de la langue semble tout désigné<sup>33</sup>. Composante importante de l'identité, la langue ne fait pas l'objet d'une mesure particulière dans la politique britannique du pluralisme. Dans l'espace public colonial, un bilinguisme *de facto* s'instaure dès le début grâce au cosmopolitisme des dirigeants à la tête de la colonie et à la traduction quasi systématique des décisions ou des informations d'intérêt général (de l'anglais vers le français la plupart du temps)<sup>34</sup>. Le compromis de 1774, nous l'avons vu, instaure cependant un système juridique hybride dans lequel le droit civil d'origine française et le droit criminel et public doivent désormais cohabiter selon une configuration restée somme toute assez floue. Maîtriser ou amender ce double patrimoine culturel demande une connaissance des deux langues qui ne va pas de soi, même pour les élites de l'époque, a fortiori pour les classes populaires et les nouveaux arrivants d'extractions diverses. Dans l'ordre juridique et politique de la colonie, la situation pose très tôt le problème du statut légal de l'anglais et du français. Elle soulève plus généralement la question de la place que chacune de ces langues doit prendre dans l'activité quotidienne des institutions législatives et judiciaires.

---

33. Cette question a suscité beaucoup d'intérêt et nous n'avons pas la prétention d'en faire le tour. À cet égard, on consultera avec profit: Guy Bouthillier et Jean Meynaud, *Le choc des langues au Québec, 1760-1970*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1972; Danièle Noël, *Les questions de langues au Québec: 1759-1850*, Québec, Service des communications du Conseil de la langue française, 1990; Ian Lockerbie, Ines Molinaro, Karim Larose et Leigh Oakes, *French as the Common Language in Québec: History, Debates and Positions*, Montréal, Nota Bene, 2006.

34. Paul A. Horguelin, « Les premiers traducteurs (1760 à 1791) », *Meta. Journal des traducteurs / Translator's Journal*, vol. 22, n° 1 (mars 1977), p. 15-25.

## Les premiers débats de l'assemblée législative

Le débat sur le choix de l'« orateur » (ou président) de la chambre d'assemblée est bien connu. Se déroulant à la fin de l'année 1792, il montre que la langue, et plus généralement la culture de l'autre, est au cœur des enjeux politiques qui opposent très concrètement les députés de la première session parlementaire. L'argumentation fait appel à des conceptions divergentes de l'Empire. En gros, les tenants des candidats britanniques à la présidence de l'assemblée invoquent la dimension anglaise de l'allégeance. Le *Speaker* doit maîtriser la langue anglaise, pensent-ils, afin de s'adresser au représentant du roi dans un langage que celui-ci puisse comprendre, et ce, sans trahir la volonté de la chambre par des traductions approximatives. Il semble aller de soi par contre que les débats parlementaires puissent se faire dans les deux langues, certains députés étant unilingues, ce qui explique la préférence pour un candidat versé dans les deux langues. Le député canadien Pierre-Louis Panet ajoute un autre argument. Avouant ne pas maîtriser l'anglais par faute de la « division toujours subsistante entre les Canadiens et les Anglais depuis la cession du pays », il estime que l'adoption de cette langue est inévitable comme « [s]eul moyen de dissiper la répugnance et les soupçons que la diversité de langue entretiendra toujours entre deux peuples réunis par les circonstances et forcés de vivre ensemble » (p. 212)<sup>35</sup>. Tout au contraire, les députés qui se rangent derrière le candidat Jean-Antoine Panet (cousin du précédent) insistent plus volontiers sur la dimension plurielle du lien impérial. Selon la *Gazette de Québec*, qui rapporte les grandes lignes de son discours, ce dernier aurait fait observer que « le Roi d'Angleterre parlait toutes les langues, et faisait des traités avec toutes les nations dans leurs propres langages ainsi qu'en Anglais. Que Jersey et Guernesey étaient français, et que l'objection fondée sur le langage ne pouvait l'empêcher d'être Orateur » (p. 213-214). Pour le député Papineau, la maîtrise de la langue anglaise ne peut avoir prééminence sur les droits des Canadiens (sans préciser de quelle nature sont ces droits). La majorité parlementaire étant du côté de ces derniers, Jean-Antoine Panet est finalement élu président de la chambre et cette nomination reçoit l'aval du lieutenant-gouverneur en poste à Québec.

---

35. Les extraits sont tirés de la retranscription des échos parlementaires réalisée par John Hare, *Aux origines du parlementarisme québécois, 1791-1793 : étude et documents*, Sillery, Septentrion, 1993. Pour éviter la multiplication des notes infrapaginales, la référence aux pages des prochaines citations est placée dans le corps du texte.

Si certains historiens ont vu dans cette victoire canadienne les premiers signes d'une lutte pour la « survivance nationale », d'autres soulignent plus simplement la polarisation ethnoculturelle précoce mais alors exceptionnelle de la députation en raison de la nature même du différend<sup>36</sup>. Mais il faut voir que, dans les faits, le bilinguisme marque l'activité parlementaire québécoise depuis le début et pour longtemps. Au début de l'année 1793, ce *modus vivendi* prend cependant une nouvelle dimension alors que les députés procèdent à la rédaction des règlements de l'assemblée législative. La question se pose alors de savoir quelle sera la langue des procès-verbaux conservant la mémoire de l'activité parlementaire. Très vite, sans doute inévitablement, le débat débouche sur un problème plus significatif encore, celui de la langue officielle du parlement colonial, de la législation sanctionnée par la Couronne britannique. Les bribes du débat qui nous sont restées montrent que la minorité parlementaire britannique fait ici encore, à une exception près<sup>37</sup>, front commun pour réclamer l'anglais comme langue légale du Bas-Canada, tant pour les registres de l'assemblée que pour les lois de la colonie. La plupart des Canadiens optent toutefois pour une autre solution, que le poids de leur majorité impose à l'ensemble de la chambre. D'une part, il y aura deux registres, l'un en français, l'autre en anglais. Dans tous les travaux parlementaires, la traduction est de mise pour l'une ou l'autre langue et les lois introduites en français ou en anglais seront disponibles dans l'autre langue avant toute discussion sur leur mérite. D'autre part, la langue officielle des lois dépendra de l'objet de la législation : l'anglais prime pour les « bills relatifs aux lois criminelles d'Angleterre, en force dans cette province, et aux droits du clergé protestant », le français pour « les bills relatifs aux lois, coutumes et usages et droits civils de cette province » (p. 237).

Face à la résolution de l'assemblée législative, le lieutenant-gouverneur ne cache pas son embarras de devoir « sanctionner un acte passé dans une langue étrangère » et demande instruction au secrétaire

---

36. Par exemple, Thomas Chapais, *Cours d'histoire du Canada*, Montréal, Boréal Express, 1972, vol. 2, p. 54 ; Fernand Ouellet, *Lower-Canada 1791-1840 : Social Change and Nationalism*, Toronto, McClelland and Stewart, 1983, p. 47.

37. Les députés Grant (l'un des candidats écossais pour la présidence de la chambre) et McNider (un autre commerçant d'origine écossaise) votent en une occasion contre la « motion » de la minorité britannique bien qu'ils aient appuyé cette dernière lors des autres propositions aux mêmes effets.

d'État à Londres. Celui-ci se contente de répondre qu'une traduction française des projets de loi lui semble être un compromis acceptable mais qu'« il importe que les lois de la province soient édictées dans la langue anglaise »<sup>38</sup>. Certains en ont conclu que l'anglais constituait dès lors la langue officielle de la province, mais il semble plutôt que la question soit demeurée irrésolue et que la pratique du bilinguisme ait bénéficié de l'ambiguïté jusqu'à ce que l'*Acte d'Union* de 1840 fasse de l'anglais la seule langue officielle de l'État canadien. Si l'ambiguïté permet ici d'atténuer les tensions, en donnant à la pratique coloniale toute la place pour compléter les grandes lignes du compromis, cette façon d'arbitrer les difficultés de l'accommodement réciproque alimentera en d'autres circonstances les rancœurs, à mesure que les enjeux économiques et sociaux se feront plus criants dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle.

L'analyse de l'argumentaire des protagonistes indique que la même vision nationale de l'empire inspire le champion de la minorité britannique, l'Écossais John Richardson. Dans le résumé publié de son discours (p. 244-252), celui-ci fait très clairement de la langue une valeur cardinale de l'identité britannique comme vecteur de l'unité impériale : « Il n'est pas de la compétence d'une législature subordonnée de faire des changements dans les maximes fondamentales nécessaires à la souveraineté de la mère-patrie, et également nécessaires aux vrais intérêts de toutes les parties de l'Empire [...] Être gouvernés par des lois faites dans la langue anglaise est un droit de naissance de tout sujet britannique, et aucun pouvoir sur la terre, excepté le parlement de la Grande-Bretagne, ne peut le destituer de ce privilège inhérent. » Pour ce marchand de fourrures prospère, la reconnaissance par le parlement britannique de l'héritage juridique français ne constitue pas une telle dérogation, et il serait illégal « de faire des lois en français, qui lieront les sujets naturels aussi bien que les adoptés [...], sans une déclaration expresse et claire de la Législature suprême à cet effet », ce que ni le compromis de 1774 ni la « charte » de 1791 ne contiennent. Pour Richardson, l'*Acte de Québec* constitue au mieux une « faveur » et tout changement aux « coutumes locales » doit à l'évidence être « fait d'une manière consistante avec la souveraineté de la nation, et conséquemment dans le langage légal qui règne dans toutes les parties de l'Empire, où ses habitants y jouissent des droits de sujets britanniques ». Un peu dans

---

38. T. Chapais, *op. cit.*, vol. 2, p. 77-81.

le même sens mais d'une façon plus concrète, le secrétaire d'État invoque l'uniformité de langue qu'il est nécessaire de conserver entre les lois de la colonie ou entre les lois du Haut-Canada et celles du Bas-Canada.

Les députés canadiens font quant à eux valoir des arguments surtout fondés sur la justice paternelle du roi et sur l'esprit même des lois britanniques de 1774 et 1791. Certains, comme Michel-Eustache Chartier de Lotbinière, utilisent la métaphore du père et de ses enfants, un peu comme dans le discours qui lie les Autochtones à la Couronne<sup>39</sup>. Comme un père bienveillant, le roi rend justice également à tous ses sujets, peu importe leurs différences. Le parlement britannique ne saurait en faire autrement, lui qui a reconnu ces différences « pour que les Canadiens eussent le droit de faire leurs lois, suivant leurs usages, leurs préjugés, leur langue et la situation actuelle de leur pays » (p. 256). Si unité il doit y avoir, c'est au sein de l'héritage de chacun des secteurs du droit en vigueur depuis 1774, le droit civil français et le droit criminel et public anglais. Philippe de Rocheblave exprime bien la préoccupation de certains à cet égard : « A-t-on bien réfléchi sur l'impossibilité où nous [nous] trouverions de faire cadrer en anglais, à nos antiques lois françaises, les additions, retranchements, modifications, altérations et interprétations que les circonstances pourraient nous obliger ? Quelle étrange bigarrure n'offrirait pas un habillement aussi disparate ! » (p. 259-260). Les Canadiens invoquent aussi, à travers le discours de Gabriel-Elzéar Tachereau, le poids de la langue de la majorité de la population coloniale en s'appuyant sur la logique même des institutions qui lui ont été accordées : si, au terme d'une élection libre, aucun des 50 députés de l'assemblée n'avait compris l'anglais, « auraient-ils pu faire des lois en langue anglaise », s'interroge le député (p. 264). Ces témoignages appartiennent à une élite « traditionnelle » (militaire et seigneuriale) et non aux représentants des classes moyennes canadiennes qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, dominant l'assemblée et forment le parti canadien. Mais, en insistant sur la différence canadienne et sa

---

39. Voir, par exemple, Denys Delâge, « L'Alliance franco-amérindienne 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, n<sup>o</sup> 1 (1989), p. 3-15.

reconnaissance légale, leur argumentaire soulève déjà des idées qui seront systématisées par la suite et donneront aux lois de 1774 et de 1791 une interprétation qui dépasse les distinctions de classe<sup>40</sup>.

## La situation dans les tribunaux civils

La situation de la langue dans le cadre judiciaire offre un point de comparaison d'autant plus instructif que le tribunal est très tôt confronté à la différence culturelle, tant dans la composition des gens de justice que dans l'activité judiciaire ou l'origine du droit positif. Or, à bien des égards, le prétoire sera un lieu d'expérimentations contribuant à l'établissement d'un vivre-ensemble minimal, ne serait-ce que pour assurer la bonne marche de la justice dans la colonie. La juridiction civile de première instance est particulièrement intéressante à étudier puisque le compromis de 1774 lui attribue la difficile tâche d'appliquer un droit d'origine française, mal connu des Britanniques et seulement accessible en français. Il en va de même des Canadiens qui ne sont pas plus familiers avec les règles ou la langue de l'autre dans les domaines du droit anglais introduits par l'*Acte de Québec* ou par la législation coloniale subséquente<sup>41</sup>. Or, malgré les échos sonores de certaines controverses, un bilinguisme fonctionnel domine l'activité judiciaire. La ligne de partage du droit positif semble être moins en jeu dans cette pratique que des facteurs comme la composition du personnel judiciaire ou un sens de l'accommodement dicté par le pluralisme colonial.

Dès le début du régime britannique, les ressources humaines des tribunaux civils reflètent cette dualité linguistique. Malgré la primauté accordée aux hommes d'expression anglaise pour certaines fonctions, la nomination de francophones au sein de l'appareil judiciaire est importante. Dans les principaux districts, la magistrature compte toujours au moins un membre francophone. La plupart des juges ayant

---

40. Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, vol. 1, Montréal, Fides, 2000; Louis-Georges Harvey, *Le Printemps de l'Amérique française: américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Boréal, 2005.

41. Pour les détails du système légal, voir notamment E. Kolish, *op. cit.*; Michel Morin, « Les changements de régimes juridiques consécutifs à la Conquête de 1760 », *Revue du Barreau*, vol. 57 (1997), p. 695-698; « La perception de l'ancien droit et du nouveau droit français au Bas-Canada, 1774-1866 », dans H.P. Glenn (dir.), *Droit québécois et droit français: communauté, autonomie, concordance*, Cowansville, Yvon Blais, 1993, p. 1-41.

siégé sur le banc comprennent la langue de l'autre, même si peu d'entre eux la maîtrisent vraiment (plusieurs magistrats britanniques démontrent cependant une bonne connaissance des deux langues). Chez les officiers de justice, on retrouve également une composition mixte dans les effectifs, sauf peut-être pour les fonctions de shérif, de geôlier ou de coroner, plus volontiers accaparées par des Britanniques<sup>42</sup>. À ce niveau de l'organisation judiciaire, la maîtrise des deux langues est sans doute beaucoup moins fréquente. C'est peut-être aussi le cas des greffiers, puisque des francophones se joignent aux anglophones pour tenir les registres de la cour civile dans les deux langues. L'unilinguisme est vraisemblablement plus important encore pour la majorité des huissiers, un groupe assez nombreux dont les rangs sont comblés en bonne partie par des Canadiens.

Le cas des avocats mérite une attention toute spéciale dans la mesure où ils jouent un rôle important de médiateur entre la justice et les populations. Dès 1765, la profession accueille des Canadiens. La diversité d'origine du groupe britannique est assez grande, mais on remarque au XIX<sup>e</sup> siècle une tendance à la « canadianisation », quelques enfants de la seconde génération reprenant même le flambeau paternel. Tout au long de la période, les effectifs sont partagés à peu près également entre les avocats dont la langue d'usage est le français et ceux qui s'expriment en anglais. Certains indices laissent croire qu'un bilinguisme fonctionnel règne au sein du Barreau. Plusieurs candidats (entre le quart et le tiers des effectifs à Québec) font leurs classes auprès d'un avocat appartenant à l'autre groupe linguistique, du moins durant une partie de leur cléricature<sup>43</sup>. L'apprentissage de l'autre langue peut également se faire au niveau des études supérieures, comme pour Benjamin Beaubien qui fait un séjour aux États-Unis et, une fois reçu avocat, rédige souvent ses procédures en anglais, pour une clientèle en bonne partie britannique. L'activité professionnelle nécessite du reste une compréhension minimale de la langue pratiquée par la partie adverse. Même si la traduction est sans doute un procédé important dans la dynamique interculturelle qui s'établit au tribunal, les procès opposent

---

42. Donald Fyson, « Judicial Auxiliaries across Legal Regimes: From New France to Lower Canada », dans C. Dolan (dir.), *Entre Justice et justiciables : les auxiliaires de la justice du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 383-403.

43. Christine Veilleux, *Les gens de justice à Québec, 1760-1867*, thèse de doctorat (Ph.D.), Université Laval, 1990.

régulièrement des avocats des deux groupes linguistiques qui, pour défendre les intérêts de leurs clients, se répondent par écrit ou lors des audiences de la Cour<sup>44</sup>. Ce que certains ont appelé l'« ambilinguisme » constitue un trait structurel du système juridique canadien qui n'est pas sans causer des difficultés encore aujourd'hui au niveau du plus haut tribunal du pays<sup>45</sup>.

Cette réalité complexe apparaît au fil des pièces du procès ou des documents de la cour, véritable macédoine de français et d'anglais. Il existe bien une certaine organisation matérielle de l'écrit judiciaire, mais elle connaît une évolution notable. Avant l'Acte de Québec, les procès-verbaux d'audience de la Cour des plaidoyers de Québec ont été tenus en double, les événements de chaque procès étant notés séparément dans l'une et l'autre langue. Cette première solution ressemble beaucoup à celle qui sera retenue par l'assemblée législative de 1793. Puis, dans le sillage du compromis de 1774, une nouvelle pratique voit le jour, basée cette fois sur la langue du défendeur : les procès impliquant un francophone sont de la responsabilité du greffier canadien, les autres relèvent du scribe qui écrit dans le registre anglais. Cette solution s'appuie visiblement sur une règle de procédure selon laquelle le bref introductif d'instance (ou *writ of summons*) doit être délivré par la cour dans la langue du défendeur<sup>46</sup>. Des formulaires imprimés à cette fin sont d'ailleurs rédigés dans les deux langues. Le greffier de Québec, François-Joseph Perrault, prend la peine d'en éditer quelques-uns en français pour le bénéfice des praticiens ruraux<sup>47</sup>. Lorsqu'ils ne sont pas publiés, ce qui est très largement le cas durant la période, les jugements de la cour sont également rédigés en français ou en anglais.

Certains juristes remettent en question cet ordonnancement du bilinguisme judiciaire dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle. En 1825, le juge Edward Bowen juge que tout sujet britannique, sauf pour ceux qui sont nés avant la Conquête de 1760, doit être assigné en anglais,

---

44. Voir sur cette question, J.-P. Garneau, *loc. cit.*

45. Michael Dorland et Maurice Charland, *Law, Rhetoric, and Irony in the Formation of Canadian Civil Culture*, Toronto, University of Toronto Press, 2002 ; Robert Leckey, « Prescribed by Law / Une règle de droit », *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 45, n<sup>o</sup> 3 (automne 2007), p. 571-620.

46. *Ordonnance qui règle les formes de procéder dans les Cours civiles de Judicature établies dans la Province de Québec*, Geo. III 17, c. II, art. 1.

47. Joseph-François Perrault, *Formules des ordres que l'on délivre le plus communément pour les termes inférieurs de la Cour du banc du roi, en tournée*, s.l., 1812.

que le défendeur soit francophone ou anglophone. Cette décision a un retentissement important dans l'espace public<sup>48</sup>. Les arguments des uns et des autres ressemblent étrangement à ceux qui avaient été invoqués lors du débat parlementaire de 1792-1793 sur le statut de la langue<sup>49</sup>. Dans l'arène judiciaire, il semble que la dualité linguistique ait évolué vers un bilinguisme plus fluide, moins normalisé. Dans les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, à des moments différents selon les districts, la pratique du double registre cesse pour céder la place à une série unifiée de grimoires rédigés dans les deux langues, selon une répartition qui n'apparaît pas toujours clairement. À Montréal, dans la juridiction supérieure de la Cour du banc du roi, les brefs introductifs d'instance de l'année 1825 montrent que des formulaires imprimés en français comme en anglais sont encore utilisés, mais sans qu'aucun principe ne soit rigoureusement respecté<sup>50</sup>. Au niveau des imprimés qui sont publiés, il existe cependant une tendance très nette à l'anglicisation. Les règles de pratique de la cour publiée au début du XIX<sup>e</sup> siècle à la demande des juges sont rédigées essentiellement en anglais<sup>51</sup>. Il en va de même des deux recueils de jurisprudence publiés durant la période<sup>52</sup>.

De toute évidence, la langue est également objet de lutte dans l'arène judiciaire. L'absence de solution claire, durable et globale en la matière donne lieu à des amalgames linguistiques ou des changements

---

48. Augustin-Norbert Morin, *Lettre à l'honorable Edward Bowen, écuyer: un des juges de la Cour du banc du roi de Sa Majesté pour le district de Québec par un étudiant en droit*, Montréal, 1825.

49. E. Kolish, *op. cit.*, p. 152-154.

50. C'est ce qui ressort d'une consultation sommaire des dossiers de cette juridiction pour l'année 1825. Bibliothèque et archives nationales du Québec, centre d'archives de Montréal, TL19, S4, SS1, *Dossiers de la Cour du banc du roi du district de Montréal, 1795-1850*.

51. *Orders and rules of practice in the Court of King's Bench, for the district of Quebec, Lower Canada*, Québec, 1809; *Rules and orders of practice, made for the Court of King's Bench, District of Montreal, February term, 1811*, Montréal, Nahum Mower, 1811; *Rules and orders of practice for the Court of King's Bench, District of Montreal, February term, 1811: amended and augmented till the 20th June, 1823; to which is added, the rules and order of practice in the provincial court of appeals*, Montréal, J. Nickless, 1823.

52. Juge Pyke, *Cases Argued and Determined in the Court of King's Bench for the District of Quebec in the Province of Lower-Canada, in Hilary Term, in the Fiftieth Year of the Reign of George III [1809-1810]*, Montréal, s.éd., 1811; George Okill Stuart, *Reports of Cases Argued and Determined in the Courts of King's Bench and in the Provincial Court of Appeals of Lower Canada*, Québec, Neilson and Cowan, 1834.

juridiques que plusieurs déplorent, surtout chez les Canadiens. Mais, dans l'ensemble, la pratique judiciaire démontre une réelle capacité d'accommodement de part et d'autre des frontières linguistiques. Par l'intermédiaire d'officiers bilingues ou de traducteurs, grâce aussi à la médiation de greffiers ou d'avocats familiers avec l'autre langue, un *modus vivendi* pragmatique s'est développé en matière de gestion de la diversité linguistique.

## CONCLUSION

À moins de faire violence à l'histoire du Québec sous le régime britannique, il semble donc difficile d'y déceler les prémices du multiculturalisme canadien, ne serait-ce qu'en raison du traitement réservé aux Autochtones. L'expérience coloniale racontée ici n'en est pas moins riche d'enseignements pour la problématique de la gestion du pluralisme culturel et religieux. L'étude des rapports entre les institutions étatiques britanniques et la diversité mouvante de la colonie débouche à mon sens sur un paradoxe très instructif. Le compromis de 1774, consacré en 1791, est bien au cœur de la montée des tensions entre élites canadiennes et britanniques, un conflit dans lequel le refus de l'autre se manifeste avec parfois beaucoup d'acuité. La rébellion de 1837-1838 et le projet d'assimilation à la base du régime de l'Union de 1840 constituent le dénouement tragique de cet antagonisme à saveur nationale, voire nationalitaire selon certains<sup>53</sup>. On peut voir dans ce dénouement, entre autres choses, l'échec de la politique britannique à l'égard du pluralisme particulier de la colonie bas-canadienne. L'exemple de la langue montre que, parmi les causes de cet échec, il faut compter l'ambiguïté du cadre légal, une certaine inertie des autorités britanniques qui laissent à l'initiative des élites coloniales le soin d'assurer l'essentiel de la gestion de la différence. Mais il faut souligner tout autant que c'est à travers les négociations et parfois les luttes de la pratique parlementaire ou judiciaire que se développe une connaissance de l'autre. Au service de la domination, de l'assimilation ou de la résistance, cet apprentissage interculturel n'en nourrit pas moins aussi les accommodements réciproques ayant structuré, à mon avis, le fonctionnement quotidien d'institutions publiques où les différents groupes ont su cohabiter tant bien que mal. Sans ce lent apprentissage de l'autre,

---

53. M. Bellavance, *op. cit.*

sans les négociations qui assurent une certaine réciprocité des accommodements entre les groupes culturels, il aurait été difficile de voir surgir, au lendemain de l'Union, une collaboration aussi efficace entre des hommes politiques appartenants aux deux principales communautés du Canada-Uni.



# MATTERS OF FAITH AND CONSCIENCE

## A TURNING POINT IN THE TAKING OF OATHS IN CANADA

DAVID MICHELS AND DAVID BLAIKIE

Public Services Librarian

Assistant professor

*Dalhousie Law School*

“Justice is conscience, not a personal conscience but the conscience of the whole of humanity. Those who clearly recognize the voice of their own conscience usually recognize also the voice of justice.”

Alexander SOLJENITSYNE<sup>1</sup>

- 
1. Soljenitsyne, Alexander, letter, Oct. 1967, from Soljenitsyne to three students (published in *Soljenitsyne: A Documentary Record*, “The Struggle Intensifies,” ed. by Leopold Labedz, 1970).



**A**ccess to courts of justice is a fundamental right in western societies. The ability to stand before your accusers and offer evidence in your defense is essential to our right to security of the person. However important this right is, there exist in Canada gate-keeping mechanisms that historically and contemporarily limit a person's access to this venue. One of these is the requirement of oaths in court.

Sopinka, in *The Law of Evidence in Canada*,<sup>2</sup> wrote that historically in common law, according to the leading case *Omichund v. Baker*,<sup>3</sup> a witness, "in order to be competent to give evidence, had to demonstrate a belief in some Supreme Being and had to be sworn according to the witnesses, own custom" (p. 680). Yet this was a qualified belief. In *Bell v. Bell* (1899)<sup>4</sup> for example, a key witness was deemed incompetent because he held to a belief in God, "but not in a future state of punishments and rewards."<sup>5</sup> This is no longer the requirement in Canada. A witness can be considered competent without belief in retribution or even a divine being. The oath itself, Sopinka argued, has no religious significance for many adults. Taking an oath merely adds to the solemnity of the proceeding and "increases the witness's perception of the importance of telling the truth in court."<sup>6</sup> The oath then today adds to the sense of moral obligation that binds one's conscience. The focus has shifted to the legal consequences of telling the truth. Today witnesses have the option of affirming rather than swearing if they so

- 
2. Sopinka, John, Sidney Lederman, and Allan Bryant, *The Law of Evidence in Canada*, Toronto, Butterworths, 1999, p. 680.
  3. *Omichund v. Barker*, Willes, 538, 26 E.R. 15, S.C. 1 Atk. 21. Note: *Omichund* is also spelled *Omychund*.
  4. 34 N.B.R. 615 (S.C.).
  5. *Ibid.*, para. 32.
  6. *Supra*, note 2 at 681.

prefer based on the grounds of conscientious scruples.<sup>7</sup> The penalties for false testimony under oath or affirmation are the same. But this is the current practice. How did we come to this point?

There have been several significant developments in the history of court oaths from their European roots to later Canadian uses and innovations. One such innovation will be the focus of this paper. This is the case of *Curry v. the King* (1913).<sup>8</sup> In this case, Ronald Curry was alleged to have perjured himself during the trial of John J. MacDonald. It was alleged that during the course of a provincial election in North Sydney, Nova Scotia, McDonald had approached Curry in order to buy his vote for D.D. McKenzie for the price of four bottles of liquor and two dollars. Mr. Curry denied ever meeting Mr. MacDonald though on examination this was found to be false. He was found guilty of perjury and sentenced.

This case was not remarkable, and it might have ended right there. However, Curry's lawyer, J.W. Madden would argue that Curry had not been properly sworn as a witness and therefore could not be found guilty of perjury. As we shall consider below, in response to differing religious beliefs, the British court system had evolved different forms of oath-taking for different religious groups. Mr. Curry had been sworn using an inappropriate form. The question then arose: was Mr. Curry under oath when he gave his evidence to the court? The case proceeded to the Nova Scotia Court of Appeal where four justices were divided. Without a clear majority, the conviction was upheld.<sup>9</sup> The case finally went to the Supreme Court of Canada who settled the matter and established a Canadian precedent which still stands today as good law and opening the door for later innovations. The following paper will briefly trace the historical practice of oath taking in the UK tradition and its religious and cultural accommodations up to the *Curry* case. We shall turn to the arguments in the Nova Scotia Court of Appeal and Supreme Court of Canada decisions themselves and their implications.

---

7. *Supra*, note 2 at 683.

8. 47 N.S.R. 176, 21 C.C.C. 273 (SC), affirmed (1913) 48 S.C.R. 532, 22 C.C.C. 191.

9. It should be noted that the Nova Scotia Reports erroneously indicated that the conviction was quashed. There was a correction that appeared in a case note in *Reports and Notes*, (1914) 50 *Can. L. J.* (N.S.) 75 that the appeal was dismissed with costs.

We shall then consider the Court of Appeal decision against its socio-historical contexts and consider how it might have been either indicative or counter to period thinking. Finally we hope to draw out from the case study the ideas and conditions that make this particular step forward in enhancing religious and cultural rights in Canadian courts.

## A BRIEF HISTORY OF WITNESS OATHS

### The Beginnings

Oaths are very ancient. There is a wealth of examples we could offer for the use of oaths as a form of self-curse in the Ancient Near East.<sup>10</sup> We read of various oath rituals in the Hebrew Bible, for example, in the stories of Abraham<sup>11</sup> and later Jacob<sup>12</sup> requiring an oath by placing a hand under the thigh and invoking the “the LORD, the God of heaven and earth.” The phrase “God of heaven and earth” has a long relationship with the practice of covenant making in the Ancient Near East where heaven and earth act as witnesses to the covenant between a deity and the people.<sup>13</sup> These and other oath stories reflect standard cultural practices of Bronze and Iron Age Palestine. There are also references to the use of oaths in Greek and Roman societies. Zeus was thought to strike perjurers with lightning.<sup>14</sup> Aristotle is said to have characterized an oath as “an unsupportable statement supported by an appeal to the gods.”<sup>15</sup> It was Constantine in the fourth century who instituted a debatably Christian form of oath in state legal proceedings.<sup>16</sup> Witnesses were then required to be sworn and this was later adapted into the Justinian code: “we have long since directed that witnesses, before they give their testimony, must be put under the sanctity

- 
10. Ireland, The Law Reform Commission, *Report on Oaths and Affirmations*, LRC 34–1990, Dublin, para. 2.5, n. 24. Online: <[www.lawreform.ie/publications/data/volume8/lrc\\_59.html](http://www.lawreform.ie/publications/data/volume8/lrc_59.html)>.
  11. *Holy Bible, The*, New International Version, The International Bible Society, 1984, Genesis 27: pp. 2–3.
  12. *Ibid.*, Genesis 47: pp. 29–31.
  13. Wenham, Gordon, *Genesis 16–50, Word Biblical Commentary*, Dallas, Word Books, 1994, p. 141.
  14. Silving, Helen, *Essays in Criminal Procedure*, Buffalo, Dennis, 1964, pp. 5–6.
  15. *Supra*, note 10 at para. 2.5, n. 26.
  16. *Supra*, note 10 at 2.5, n. 27, see *Constitution of Naissus*.

of an oath."<sup>17</sup> Although this was portrayed as a Christian practice, there has been a long history of theological controversy over the New Testament foundations for this practice.<sup>18</sup> Several passages have been interpreted to expressly forbid oaths. Matthew 5:34 states: "Do not swear at all: either by heaven, for that is God's throne; or by the earth, for it is his footstool." This became a contentious issue during the Protestant reformation when Anabaptists such as Zwingli rejected all oath-taking.<sup>19</sup> Other reformers such as Calvin interpreted these passages as rejections of idle, rash or indirect oaths and supported the use of oaths by magistrates.<sup>20</sup> Throughout the medieval period there remained the belief in this "appeal to supernatural sanctions."<sup>21</sup> Wigmore observed that "it was not a matter of weighing the credibility of a sworn statement; the thought was rather that such an appeal could not be made with impunity."<sup>22</sup> Thus a sworn witness who remained unharmed after testifying was presumed to have been adjudged by God to have spoken the truth.<sup>23</sup>

## The History of British Accommodations

Up to 1744 in England, only Christians "were deemed to possess the belief necessary to be sworn as witnesses."<sup>24</sup> Lord Coke in the *Institutes of the Laws of England (1797)* maintained that "the oath ought to be accompanied by the fear of God," God being the Christian one.<sup>25</sup> There were some practical exceptions. In *Robeley v. Langston (1667)*<sup>26</sup> it was held that Jews could be sworn on the *Old Testament* since this testament

- 
17. Blume, Fred, *Annotated Justinian Code*, Timothy Kearley, ed., "De Testibus (concerning Witnesses)," *Justinian Code*, 528, 4.20.9. Online: <uwacadweb.uwoyo.edu/blume&justinian>.
  18. France, R.T., *Matthew*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Press, 1985, pp. 124–125.
  19. Zwingli, Huldreich, *In Catabaptistas strophas elenchus*, 1527, p. 406.
  20. Calvin, Johannes, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John McNeill, Philadelphia, Westminster Press, 1960, 2.8.26–28, p. 391ff.
  21. Pollock, Sir Frederick, "English Law before the Norman Conquest," *Select Essays in Anglo-American Legal History*, vol. 1, Boston, Little, Brown, 1907, p. 92.
  22. Wigmore, J., *Evidence in Trials at Common Law*, rev. Chadbourne, J., 1976, para. 1816.
  23. *Ibid.*
  24. *Supra*, note 10, p. 6.
  25. 4 *Institutes*, London, E. and R. Brooke, 1797, p. 279.
  26. 2 *Keeble*, 315; 84 E.R. 196 (K.B.).

was also considered part of the Word of God.<sup>27</sup> In *Omichund v. Barker*<sup>28</sup> the chancery court challenged the view that only Christians could be competent witnesses. Barker had become greatly indebted to a Hindu merchant in Calcutta. He fled to England and the Hindu merchant Omichund followed and launched his case there. The question considered was whether depositions of witnesses examined under oaths sworn according to ceremonies of their religion could be admitted as real evidence. Lord C.J. Willes challenged Coke's contention that "an infidel cannot be a witness."<sup>29</sup> Interestingly, he answered theology with theology and stated "we are commanded by our Saviour to do good to all men and not only the household of faith."<sup>30</sup> Farther he argued "it is a little mean narrow notion to suppose that no one but a Christian can be an honest man."<sup>31</sup>

Willes drew on a reconstruction of the history of oaths to demonstrate that oaths were not peculiar to Christianity as were communion and baptism. If they were they could be restricted to Christians but this was not the case. He concluded "the forms indeed of an oath have since varied, and have always been different in all countries according to the different laws, religion and constitution of these countries. But still the substance is the same which is that God in all of them is called upon as a witness to the truth of what we say."<sup>32</sup> *Omichund* established in common law the requirement that witnesses can be sworn according to whatever form would bind their conscience according to their religion. This placed an obligation on the court to ask what form of oath would do so. One limitation still existed: those with no religious belief or no belief in retribution could not be sworn and admitted as a competent witness.<sup>33</sup>

This act of accommodation was a practical necessity in the religiously and culturally diverse British Empire. Without it, the judicial wheels would have ground to a halt. However with this new concession came the challenge of implementing it. As early as 1657 Dr. Owen, Vice Chancellor of Oxford had refused the usual manner of kissing the Bible,

---

27. *Supra*, note 10, p. 6.

28. *Supra*, note 3.

29. *Ibid.*, p. 1312.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 1314.

33. *Ibid.*, p. 1315.

and swore with an upraised hand.<sup>34</sup> This would become the accepted Scottish form of the oath.<sup>35</sup> In *Fachina v. Sabine* (1738)<sup>36</sup> and *King v. Morgan* (1764)<sup>37</sup> Muslims were permitted to swear on the Koran. Jews, as seen above, could swear on the Old Testament, the Grantham for Sikhs, the Zend Vesta for Parsees.<sup>38</sup> A Hindu witness touched the hand and foot of a Brahmin priest and a judge in India brought a cow into the court for a witness to touch to bind his conscience.<sup>39</sup> In a Chinese chicken oath, a live chicken was decapitated in a B.C. courtroom after incineration of the written oath.<sup>40</sup> Breaking of saucers<sup>41</sup> and snuffing of candles have also been used in oath rituals. In a Canadian case, *R. v. Pah-Mah-Gay*,<sup>42</sup> an aboriginal witness who was not a Christian and had no oath ritual associated with his beliefs was considered a competent witness because he believed in a supreme being and an afterlife. *Omichund* was a significant step in multi-cultural accommodation but at the same time created additional burdens on the court system.

## THE CANADIAN LEGAL CONTEXT

It is 1913, in a Halifax Nova Scotia courtroom. Curry's lawyer has argued that Curry was sworn according to Scottish form by raising his right hand rather than kissing the Bible. Curry, it was argued, was not Scottish and was not asked by that court what form of oath would bind his conscience as was established by *Omichund v. Barker*. If it was determined Curry was not appropriately sworn his conviction for perjury would be quashed. If he wasn't under oath he cannot commit perjury.

The court was divided. C.J. Townshend and J.E. Graham followed very closely the reasoning of Willes in *Omichund*. For Christians the clear form was to be sworn on a copy of the gospels. Exceptions were made for conscience as was the case for Scottish Covenanters.

34. "Assumpsit," *Dutton v. Colt*, 2 Sid. 6, 82 E.R. 1225 (K.B.).

35. *Walker's Case 1788*, 1 Leach 498, 168 E.R. 351.

36. *Fachina v. Sabine* (1738), 2 Stra. 1104, 93 E.R. 1061.

37. *R. v. Morgan* (1764), 1 Leach 54, 168 E.R. 129.

38. *Supra*, note 10, p. 7.

39. NSR, *supra*, note 8, para. 24.

40. *R. v. AhWooley* (1902), 9 B.C.R. 569, 8 Can. Cr. Cas. 25 (S.C.).

41. *R. v. Entrehman* (1841), Car. & M. 372.

42. (1920), 20 U.C.R. 195 (Q.B.).

Curry fell under no exceptions. Graham concluded: "In my opinion the oath was not properly administered, not having been upon the gospels... I think for this reason the conviction should be quashed."<sup>43</sup>

Justices Russell and Drysdale approached the question differently. Both also citing Willes, they focused on his comments that the oath was not particularly Christian. Russell wrote "if the essential part of the oath is the calling of God to witness the truth the affirmation about to be made I can see no reason why the assent of the witness to the formula and his objection to it may not be as well expressed by holding up his hand as by kissing or otherwise touching a copy of the Bible."<sup>44</sup> They understood Willes as making a clear distinction between what is essential to the validity of the oath and the variable ceremonies. In their eyes, Curry indicated his intent to be bound by his oath as demonstrated by his active participation in the ritual. His conscience was bound and he willfully perjured himself. With an evenly divided bench, the conviction was upheld.

The Supreme Court of Canada concurred with Russell and Drysdale in upholding the conviction. The Chief Justice wrote: "If he did not, in these circumstances take an oath, that is, call God to witness the truth of what he was about to testify to, I am at a loss to understand what these words mean."<sup>45</sup> The conviction was upheld and a new standard was established. The conscience not the ritual now bound the witness in Canadian courts.

What remained puzzling was the rationale behind a Nova Scotia court choosing to challenge the established tradition. Was it merely the distaste of letting Curry off? Had questions of religion been problematic in Nova Scotia courts? To address this question we turned to both of 1913 Nova Scotia's cultural contexts.

---

43. NSR, *supra*, note 8, p. 14.

44. *Ibid.*, p. 17.

45. SCR, *supra*, note 8, para. 33.

## THE NOVA SCOTIA CULTURAL CONTEXT

### Religion and Cultural Demographics

What did the socio-cultural face of Nova Scotia look like in 1913? In 1913 statistically and culturally, Nova Scotia was predominately English in character. The *Fifth Census of Canada* (1911)<sup>46</sup> found that of the population of nearly half a million people ( $n = 492,338$ ),<sup>47</sup> almost 36% were English, 11% Irish, and 30% were Scottish by ethnic origin.<sup>48</sup> The French population during the period accounted for another 11% of the population. The remaining 12% of classifications comprised 10% other Europeans (Germans, Austro-Hungarians, Belgians, Rumanians, Bulgarians, Polish, Dutch, Swiss, Scandinavians, Russians, Greeks and Italians), 0.5% Asians (Chinese, Japanese, and Indian), 0.2% Jewish and 1.3% Negro. The remaining 0.7% was unspecified. Although there were 21 different ethnic origins recorded, the majority (92%) of Nova Scotians surveyed during this census were Canadian born.<sup>49</sup>

What was the religious character of Nova Scotia during this period? The dominant faith group in 1911 was of course Christian, distributed among five principal denominations: the largest being Roman Catholics at 29% ( $n = 144,991$ ), followed by Presbyterians at 22% ( $n = 109,560$ ), Baptists at 17% ( $n = 83,854$ ), Anglicans at 15% ( $n = 75,315$ ) and Methodists at 12% ( $n = 57,607$ ).<sup>50</sup> These five groups accounted for 95% of the Nova Scotia population. The high proportion of Roman Catholics is attributed to the large French population as well as the significant Irish Catholic population. Although numerically large these groups lacked the political clout of the less numerous groups, like the largely English Anglicans and Methodists. Another 4.6% of the population was affiliated with approximately 40 different Christian denominations, sects or movements. Although forty is notable, Nova Scotia was not as diverse religiously in many respects as other areas of Canada. Not surprisingly the 1911 census recorded only 0.4% ( $n = 2,148$ ) of the population declaring a religion other than Christian or no religion. The majority of these were Jewish (0.2%,  $n = 1,360$ ) with the next largest group those claiming to be “agnostics” ( $n = 87$ ), “no religion” ( $n = 637$ )

---

46. Canada. Census and Statistics Office, *Fifth Census of Canada 1911*, vol. 2, Ottawa, Canada.

47. *Ibid.*, p. 445.

48. *Ibid.*, p. 186.

49. *Ibid.*, p. 445.

50. *Ibid.*, pp. 24–25.

or socialists ( $n = 21$ ). Several interesting aspects of these data are seen here, the wide discrepancy between those claiming Indian or Asian descent ( $n = 2,053$ ),<sup>51</sup> and those actually recorded as practicing Eastern religions ( $n = 43$ ).<sup>52</sup> The 1911 census found only 5 practicing Buddhists, 13 practicing Confucians, 25 practicing Mohammedans, no practicing Shintos, no practicing Sikhs and no practicing Hindus. Those without religion represented only 0.1% of the Nova Scotia population, less than a third of the Canadian average of 0.38%. Another interesting statistic is the absence of anyone classified as “Pagan” in Nova Scotia, a distinction shared by only Prince Edward Island. This category is likely to include Aboriginal beliefs as well as animist or folk religious beliefs among immigrants. Two important conclusions might be drawn from these statistics. First, the population of those who were not ethnically from the United Kingdom was small (21%) and those ethnically considered non-European was less than 2% of the population and unlikely to be considered a significant economic or political force. The second conclusion we might draw is that although the Christian religion was overwhelmingly dominant in Nova Scotia, popular allegiances were divided among five significant denominational groups. No single sectarian body could dominate public life as happened in other parts of Canada. Let us now turn to more qualitative data to understand public perceptions of ethnic and religious diversity in Canada.

## The Immigration Experience

Halifax was no stranger to immigration during this time. Owen Carrigan, in his study of the immigrant experience in Halifax during the period,<sup>53</sup> described Halifax as playing a significant role as a major point of entry to Canada for soldiers, British settlers, and later immigrants and refugees since its founding in 1749. He went on to note how this role became official with Confederation and the passing of the *Canada Immigration Act* in 1869 establishing an immigration office in Halifax, and subsequently, in 1881, declaring the city an “official port of entry.”<sup>54</sup> He notes the *Reports of Immigration Agents* recorded that in the years 1913–1914, 75,060 immigrants arrived in the port of Halifax. It is

---

51. *Ibid.*, p. 195.

52. *Ibid.*, p. 25.

53. “The Immigrant Experience in Halifax, 1881–1931”, (1988) 20 *Canadian Ethnic Studies*, p. 28.

54. *Ibid.*, p. 29.

difficult to determine exact numbers since, as Carrigan noted, “arrivals in the port of Halifax were categorized as cabin passengers and immigrants. All steerage passengers were assumed to be immigrants but cabin passengers were not.”<sup>55</sup> Immigrants were generally well cared for when they arrived in Halifax and facilities were continually being upgraded to accommodate the needs of the new arrivals. Translation services were provided as well as medical services, with particular concern for children and women. Carrigan stated that women immigration officers and train conductresses were appointed to care for the particular needs of women and children.<sup>56</sup> Besides the support provided by the Red Cross, there were a number of local societies such as the Charitable Irish Society, North British Society, St. George Society, the Halifax Red Cross and numerous church groups that offered care to new arrivals.<sup>57</sup> It was noted that the small Jewish community of Halifax “frequently aided co-religionists who arrived in Halifax without means to purchase a train ticket or who had problems of one kind or another.”<sup>58</sup> The *American Jewish Yearbook*<sup>59</sup> records that in the space of twenty years (1891–1911) the Jewish population in Nova Scotia grew from 31 to 1,360 so this might not have been an uncommon occurrence. The attitude toward new arrivals seemed welcoming and “doubtlessly there were individual problems but there was no evidence of administrative hostility, indifference or neglect. Complaints that were noted, were made against particular individuals rather than specific ethnic groups.”<sup>60</sup> Carrigan offered one particular example of the local population’s attitude toward the new arrivals: the arrival in 1899–1900 of the Doukhobors fleeing Czarist Russia. Coverage of their plight in the local paper resulted in an outpouring of community support. One labour representative is quoted as declaring “that they brought something to this country more valuable than manpower, ‘Men who would stand by their principles, no matter how much suffering it cost them’.”<sup>61</sup> It has been pointed out that the Halifax attitude contrasted sharply with the Doukhobors’ experience in the West.

---

55. *Ibid.*, p. 29.

56. *Ibid.*, p. 30.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

59. *American Jewish Yearbook*, vol. 14, p. 424.

60. *Supra*, note 53, p. 32.

61. *Ibid.*

Despite the cordial welcome, Halifax itself actually attracted few immigrants. By 1931 Halifax was still 86.15% Canadian born.<sup>62</sup> Carrigan believed that Canadian immigration policies that encouraged agricultural immigrants for the west largely accounted for this. One example of a 1913 publication aimed at Polish immigrants featured a map of Canada that highlighted Quebec to British Columbia with the Atlantic Provinces unnamed and barely discernible.<sup>63</sup> Halifax did remain very discernibly English, “from the architecture of the Victorian Public Gardens to the British Army Parades, the English stamp was evident.”<sup>64</sup> Yet, it is noted that most immigrants who stayed in Halifax had good prospects and immigration agents frequently reported that most arrived to family members, friends and jobs waiting.<sup>65</sup> We certainly cannot overlook the reality that class distinctions created economic barriers for many immigrants and racial distinctions alienated others; particularly Blacks, Jews and Asians. We can agree with Carrigan that the immigrant experience in Halifax during the period was “mixed.”<sup>66</sup> For the local population their experience with immigration was generally a good one. Then as today, Haligonians were accustomed, Carrigan concluded, to hearing foreign accents and mingling with people from different countries.<sup>67</sup> Perhaps most significant is his conclusion that “there was no immigrant group large enough to be perceived as a cultural or economic threat to the local population.”<sup>68</sup>

We can conclude from this brief survey of the socio-religious context of Nova Scotia in 1913, that Nova Scotians were familiar with a diversity of immigrants and their religious beliefs. Some groups such as the Jewish community may have been more prominent than the few Hindu followers, but no group was perceived as a threat to the way of life of the Christian English majority. They therefore could be received as objects of charity and accommodation. As we shall now consider, the real challenge of multicultural and multi-religious accommodation would arise from within the majority itself, fragmented, as we have seen, into five significant and equal Christian denominational groups closely tied to leading European ethnic groups.

---

62. *Ibid.*, p. 33.

63. *Ibid.*, p. 34.

64. *Ibid.*, p. 35.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 39.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

## RELIGION AND THE PUBLIC GOOD

### Nova Scotia Courts and Religion

When we first asked “where does one look to find the public attitude towards the role of conscience and religion” we first turned to the records of the courts themselves to understand what the courts’ attitude might have been toward religious issues. To answer the question briefly, there appeared to be little interest in religious matters by the courts, at least at the higher court level. A search of court decisions, prior to the *Curry* case considering religious questions, found only two, *R. v. Watson and Kenway* (1896),<sup>69</sup> and *R. v. Halifax Electric Tramway Co.* (1898).<sup>70</sup> The first case dealt with the conflicting right of free passage of a public highway with the right of religious assembly. In this case members of the local Salvation Army were convicted under a provincial statute of a summary offense and fined for blocking a public thoroughfare and failing to heed a constable when asked to move. It was noted in that decision that aside from the provincial statute, the defendants could also have been charged under the *Criminal Code*, but the lesser charge was used. A British case was cited in which Herbert Booth, the son of the Salvation Army founders William and Catherine Booth, was charged when he gathered two thousand persons including bands in the square of Whitchurch, Hampshire, England.

The point made in each case was that religious observance provided no exception from the laws imposed on everyone. The second Nova Scotia case concerned the legislative grounds prohibiting companies undertaking business on Sunday. Interestingly, this same issue was still debated in the Nova Scotia Assembly as recently as 2006.<sup>71</sup> It appears then that the Nova Scotia courts rarely had to address religious issues and did not address any cases dealing with religious matters beyond the trial level courts in the fifteen years prior to *Curry*. In fact, the brief newspaper accounts of the *Curry* case in the *Halifax Herald* and the *Halifax Chronicle* both focused on the election implications rather

---

69. 6 C.C.C. 331 (N.S. Co. Ct.).

70. 1 C.C.C. 424 (N.S.S.C.).

71. “Province to Remove Restrictions to Sunday Shopping,” news release, Premier’s Office, Oct. 4, 2006, <[www.gov.ns.ca/news/details.asp?id=20061004007](http://www.gov.ns.ca/news/details.asp?id=20061004007)>.

than any religious ones. Little insight can be drawn from these two cases save that there was a stated intention to protect the public interest in an equitable fashion for all Nova Scotia citizens.

### A Parallel Discussion?

We did discover however that there was a dominant discussion occurring around the theme of religion and conscience in the Nova Scotia provincial education system in the decades leading up to the *Curry* decision. “The promotion of morality,” wrote Robert Bédard, “has always been regarded as a function of the school throughout the history of education in Nova Scotia.”<sup>72</sup> In the late 19th century, Nova Scotian society, like most of the western world, was wrestling with the challenges of industrialization and the growth of cities. Bédard argued that “Nova Scotia provides an interesting illustration of the wider movement for moral education at the turn of the century. Further, as seen above, Nova Scotia lacked the cultural and religious commonalities that some regions possessed and it has been argued that schools became then the means to build the common morality and common nationality.”<sup>73</sup>

The question then arose: what would the common morality look like? Bédard outlined the tensions that developed in this debate: “most educators,” he wrote, “indeed most citizens, in Nova Scotia professed Christianity, associated the development of moral virtue with religion, and linked society’s perceived moral dangers with want of sufficient religious knowledge and piety.”<sup>74</sup> This raised the problem of whose version of religious knowledge and piety would become the standard. There were five dominant views of Christianity and a strong Jewish community in Nova Scotia. It was for this reason that in the 1860s the government of Premier Charles Tupper rejected legislative guarantees for confessional schools, pressed for by Catholic Archbishop Connolly,<sup>75</sup> in favour of a single public school system where religion could be taught only after hours. A gentlemen’s agreement did allow for schools built and staffed by Catholics to be leased to the public

---

72. Bédard, Robert Nicholas, “Moral Education in Nova Scotia,” (1984) 14:1 *Acadiensis*, p. 49.

73. *Ibid.*, p. 50.

74. *Ibid.*, p. 51.

75. “Archbishop Cornelius O’Brien,” *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 13, 1901–1910, Rose, George Maclean, ed., Toronto, University of Toronto Press, p. 774.

school board and this practice continued until the turn of the century. In 1892 then Premier Fielding attempted to shift control of one prominent Halifax school to provincial administration, resulting in open conflict with Archbishop O'Brien. Premier Fielding would argue that teachers were "simply not capable of instructing all denominations in the Scriptures"<sup>76</sup> while O'Brien countered that "secular education is not helpful to morality; such is the conclusion educationists are compelled to admit."<sup>77</sup>

This debate was reflected in *The Educational Review*, the regional journal for school teachers. One editorial declared that "even reading the Bible without comment is sectarian teaching; if the Bible used was the Revised Standard Version, it was anti-Catholic; if the Douai Version, it was anti-Protestant. Concentration on the Old Testament discriminated against the Christian, and on the New Testament against the Jew."<sup>78</sup> Another editorial proposed that "our present school system provides Christian non-sectarian education, which is all we can reasonably hope for from a system framed and partially supported by the state."<sup>79</sup> The government backed down on the advice of Wilfrid Laurier,<sup>80</sup> so as not to repeat the similar Manitoba School Question crisis.<sup>81</sup> Although the publicly funded school system would remain secular, private denominational schools offering a religious curriculum would continue alongside them.

In both the religious and public schools the moral example of the teachers became of chief importance in communicating morality to their students. Prospective teachers had to be certified by a minister of religion or two justices of the peace that

he moral character of said candidate is good, and such as to justify ... that the said candidate will be disposed to inculcate by precept and example a respect for religion and the principles

---

76. *Supra*, note 72, p. 52.

77. "Current Thought on Secular Education," 1903, 17 *The Educational Review*, p. 65.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*, p. 64.

80. *Supra*, note 72, p. 52.

81. For a detailed discussion of the crisis see Clark, Lovell, ed., *The Manitoba School Question: Majority Rule or Minority Rights?* Toronto, Copp Clark, 1968. See also "Manitoba Schools Question," *Wikipedia*, <en.wikipedia.org/wiki/Manitoba\_Schools\_Question>.

of Christian morality, and the highest regard for truth, justice, love of country, loyalty, humanity, benevolence, sobriety, industry, frugality, chastity, temperance, and all other virtues.<sup>82</sup>

On this point both public and sectarian schools could agree. Yet consensus on the methodologies for teaching morality remained elusive. Bédard noted that “most writers and teachers in the province preferred indirect moral instruction woven into daily lessons, usually through didactic or edifying stories.”<sup>83</sup> In private denominational schools morality could be taught as part of the religious curriculum, but the public system never did arrive at a set curriculum. History eventually became the subject through which moral values would be taught. An editorial in *The Educational Review* observed, “in a country where religious instruction is banished from its schools, what a considerable opportunity has the teacher during the history lesson to inculcate high moral principles on the minds of his pupils.”<sup>84</sup> Bédard summed up the direction of moral education in Nova Scotia with two significant quotations: “all ethical systems arrive at substantially the same rules of life,”<sup>85</sup> and “those who teach ... should understand that morals, public and private, have not been revealed once for all from Heaven ... but are being constantly defined and clarified by the hard experience of humanity.”<sup>86</sup>

In many respects, this appeared to be the same conflict that we saw played out in the courts during the *Curry* case. Can morality and ethics be shorn from religious forms? Are all “rules of life” in the end the same, and is it the deeds of moral people through which we come to understand ethics? Is it the conscience that binds us?

## Biographical Notes

It may never be possible to know with certainty where the justices stood in respect to the education debate. However their biographical information may suggest their positions. We found it worth noting that of the four justices in the *Curry* case, the two who voted to maintain the religious forms of oaths were the two older justices, both whom attended private denominational schools. Chief Justice Sir Charles J. Townshend,

---

82. *Supra*, note 72, p. 56.

83. *Ibid.*, p. 58.

84. “Sectarian Education,” 1890, 32 *The Educational Review*, p. 169.

85. *Supra*, note 72, p. 57, n. 42.

86. *Ibid.*, p. 63, n. 72.

the eldest on the bench at age 69, was the son of a notable Nova Scotia Anglican minister, the Rev. Canon George Townshend.<sup>87</sup> He was also an active lay member of the Anglican Church of Canada and was appointed a delegate both to the diocesan and provincial synods.<sup>88</sup> He was educated at King's Collegiate and King's College, both Anglican schools.<sup>89</sup> Justice in Equity Hon. Sir Wallace Graham was the next oldest on the bench at 65.<sup>90</sup> Graham's attendance at Acadia College, a Baptist institution,<sup>91</sup> suggests a Baptist upbringing. Graham practiced law in Halifax with Charles Tupper, former premier of Nova Scotia, and likely would have been familiar with the education debate.<sup>92</sup> The two justices who upheld the conviction were the two younger justices, Russell and Drysdale. Justice Hon. Benjamin Russell was 64 at the time.<sup>93</sup> He was born in Dartmouth and studied at Halifax Grammar School<sup>94</sup>, a publicly funded school, and Mt. Allison College, originally established as a Wesleyan Methodist school and by 1862 was a public degree granting college.<sup>95</sup> Justice Hon. Arthur Drysdale was the youngest, being only 56 at the hearing of the case.<sup>96</sup> He was born in New Annan and was educated in local public schools.<sup>97</sup> We found the parallels intriguing and hopefully further biographical research can clarify the positions these men may have held on the subject of religion in the public sphere.

## CONCLUSION

Our research has raised new questions worthy of exploration. However, we have arrived at several conclusions. First, although Nova Scotians were very aware of religious and cultural diversity, immigration did not significantly impact their lives. Most immigrants were passing through and Nova Scotians could afford to be gracious and generous hosts

---

87. *Supra*, note 75, p. 632.

88. *Ibid.*, p. 633.

89. Reginald, Harris, *Catalogue of Portraits of the Judges of the Supreme Court of Nova Scotia and Other Portraits*, Law Courts, Halifax, N.S., 1929, p. 33.

90. *Ibid.*, p. 35.

91. "Our History," *About Acadia University*, online: <[www.acadiau.ca/generalInfo/aboutAcadia/history.html](http://www.acadiau.ca/generalInfo/aboutAcadia/history.html)>.

92. *Supra*, note 90.

93. *Ibid.*, p. 77.

94. Akins, Thomas Beamish, *History of Halifax City*, Toronto, Canadiana, 1967.

95. "Historical Sketch," *Mt. Allison University*, online: <[www.mta.ca/hr/employment/mount\\_allison.htm](http://www.mta.ca/hr/employment/mount_allison.htm)>.

96. *Supra*, note 90, p. 81.

97. *Ibid.*

during the immigrants' temporary stay. Accommodating religious and cultural differences was seldom burdensome. Second, Nova Scotians' religious and cultural divisions arose not from without but from within, in the form of five significant religious bodies, none possessing enough political and economic clout to influence public policy but yet significant enough to pose problems for government. It was in this context that the government took steps to exclude sectarian religious involvement in public life, certainly in the public education system, and, we would argue, also in the practice of the courts. Rather than attempting to accommodate moral instruction to the preferences of the sectarian religious bodies, the province chose a common and technically "neutral" secular morality. Rather than simply adopt the forms of accommodation for court oaths established in the British system, the Nova Scotia courts chose to distinguish between the religious forms of oaths and a common appeal to conscience regardless of the form. Nova Scotia's leadership in 1913 was making conscious choices about multicultural accommodation. They were not choosing a pluralistic approach but sought a common standard for all Nova Scotians. Whether this was effective as an educational approach is for others to debate. As a judicial approach, tying court oaths to conscience helped set the stage for wider access to the courts for decades of new immigrants and native born Canadians.

## BIBLIOGRAPHY

- AKINS, Thomas Beamish, *History of Halifax City*, Toronto, Canadiana, 1967.
- AMERICAN JEWISH YEARBOOK, vol. 14, Cyrus, Alder, ed., Philadelphia, American Jewish Committee, 1911.
- "ARCHBISHOP CORNELIUS O'BRIEN," *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 13, 1901–1910, Toronto, University of Toronto Press.
- "ASSUMPSIT," *Dutton v. Colt*, 2 Sid. 6, 82 E.R. 1225 (K.B.).
- BÉDARD, Robert Nicholas, "Moral Education in Nova Scotia," (1984) 14:1 *Acadiensis*, p. 49.
- BELL V. BELL (1899), 34 N.B.R. 615 (S.C.).
- BLUME, Fred, *Annotated Justinian Code*, Timothy Kearley, ed., "De Testibus (concerning Witnesses)," *Justinian Code*, 528, 4.20.9. Online: <uwacadweb.uwo.edu/blume&justinian>.
- CALVIN, Johannes, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John McNeill, Philadelphia, Westminster Press, 1960.

- CANADA. CENSUS AND STATISTICS OFFICE, *Fifth Census of Canada 1911*, vol. 2, Ottawa, Canada.
- CARRIGAN, Owen, "The Immigrant Experience in Halifax, 1881–1931," (1988) 20 *Canadian Ethnic Studies*, p. 28.
- CLARK, Lovell, ed., *The Manitoba School Question: Majority Rule or Minority Rights?* Toronto, Copp Clark, 1968.
- COKE, Edward, Sir, *The Fourth Part of the Institutes of the Laws of England: Concerning the Jurisdiction of Courts*, London, E., and R. Brooke, 1797.
- "CURRENT THOUGHT ON SECULAR EDUCATION," 1903, 17 *The Educational Review*.
- FACHINA V. SABINE (1738), 2 Stra. 1104, 93 E.R. 1061.
- FRANCE, R.T., *Matthew*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Press, 1985.
- HARRIS, Reginald, *Catalogue of Portraits of the Judges of the Supreme Court of Nova Scotia and Other Portraits*, Law Courts, Halifax, 1929.
- "HISTORICAL SKETCH", *Mt. Allison University*, online: <[www.mta.ca/hr/employment/mount\\_allison.htm](http://www.mta.ca/hr/employment/mount_allison.htm)>.
- HOLY BIBLE, *THE*, New International Version, The International Bible Society, 1984.
- IRELAND, THE LAW REFORM COMMISSION, *Report on Oaths and Affirmations*, LRC 34–1990, Dublin, para. 2.5, n. 24. Online: <[www.lawreform.ie/publications/data/volume8/lrc\\_59.html](http://www.lawreform.ie/publications/data/volume8/lrc_59.html)>.
- "MANITOBA SCHOOLS QUESTION", *Wikipedia*, <[en.wikipedia.org/wiki/Manitoba\\_Schools\\_Question](http://en.wikipedia.org/wiki/Manitoba_Schools_Question)>.
- OMICHUND V. BARKER, Willes 538, 26 E.R. 15, S.C. 1 Atk. 21 (Ch.).
- "OUR HISTORY," *About Acadia University*, online: <[www.acadiau.ca/generalInfo/aboutAcadia/history.html](http://www.acadiau.ca/generalInfo/aboutAcadia/history.html)>.
- POLLOCK, Sir Frederick, "English Law before the Norman Conquest", *Select Essays in Anglo-American Legal History*, vol. 1, Boston, Little, Brown, 1907.
- "PROVINCE TO REMOVE RESTRICTIONS TO SUNDAY SHOPPING," news release, Premier's Office, Oct. 4, 2006, <[www.gov.ns.ca/news/details.asp?id=20061004007](http://www.gov.ns.ca/news/details.asp?id=20061004007)>.
- R. V. AHWOOEY (1902), 9 B.C.R. 569, 8 Can. Cr. Cas. 25 (S.C.).
- R. V. CURRY (1913), 47 N.S.R. 176, 21 C.C.C. 273 (S.C.).
- R. V. CURRY (1913), 48 S.C.R. 532, 22 C.C.C. 191.
- R. V. ENTREHMAN (1841), Car. & M. 372.
- R. V. HALIFAX ELECTRIC TRAMWAY CO. (1898), 1 C.C.C. 424 (N.S.S.C.).
- R. V. MORGAN (1764), 1 Leach 54, 168 E.R. 129.
- R. V. PAH-MAH-GAY (1920), 20 U.C.R. 195 (Q.B.).
- R. V. WATSON AND KENWAY (1896), 6 C.C.C. 331 (N.S. Co. Ct.).

REPORTS AND NOTES, (1914) 50 *Can. L. J.* (N.S.), p. 75.

ROBELEY v. LANGSTON (1667), 2 Keeble, 315; 84 E.R. 196 (K.B.).

ROSE, George Maclean, ed., *A Cyclopædia of Canadian Biography*, Toronto, Rose, 1886.

"SECTARIAN EDUCATION," 1890, 32 *The Educational Review*.

SILVING, Helen, *Essays in Criminal Procedure*, Buffalo, Dennis, 1964.

SOLJENITSYNE, Alexander, letter, Oct. 1967, from Soljenitsyne to three students (published in *Soljenitsyne: A Documentary Record*, "The Struggle Intensifies," ed. by Leopold Labedz, 1970).

SOPINKA, John, Lederman, Sidney, and Bryant, Allan, *The Law of Evidence in Canada*, Toronto, Butterworths, 1999.

WALKER'S CASE 1788, 1 Leach 498, 168 E.R. 351.

WENHAM, Gordon, *Genesis 16–50, Word Biblical Commentary*, Dallas, Word Books, 1994.

WIGMORE, J., *Evidence in Trials at Common Law*, rev. Chadbourn, J., 1976.

ZWINGLI, Huldreich, *In Catabaptistas strophas elenchus*, 1527.



SECTION

B

QUÉBEC ET CANADA

RAPPORT

ÉTAT / COMMUNAUTÉS

CULTURELLES



PRÉSENCE ET INFLUENCE  
ANABAPTISTE AU CANADA  
AVANT LA PREMIÈRE  
GUERRE MONDIALE

RAPHAËL MATHIEU LEGAULT LABERGE

M.A., sciences humaines des religions

*Université de Sherbrooke*



Une réflexion pragmatique à propos du multiculturalisme s'ancre nécessairement dans une approche historique de la notion, puisqu'elle cherche à établir comment cette politique sociale influente au Canada a été construite et en quoi les divers apports culturels des groupes présents au Canada ont contribué à cette construction commune. Notons avant tout que ce multiculturalisme s'exprime par une double tendance indissociable, soit le multiculturalisme de fait, exprimé à travers les cultures des divers groupes d'appartenance d'une société, et le multiculturalisme qui implique des ajustements de la sphère publique. C'est à cette seconde facette du multiculturalisme que s'attardera principalement ce texte en tentant de répondre à la question suivante: comment les anabaptistes ont-ils favorisé l'émergence d'une société multiculturelle? Ainsi, c'est dans l'optique d'un multiculturalisme émergeant de la sphère publique que sera présenté comment certains groupes anabaptistes ont été des marqueurs de la diversité culturelle et religieuse au Canada, et ce avant la Première Guerre mondiale.

Je présenterai, afin d'illustrer ce multiculturalisme hâtif, deux études de cas. La première portera sur les mennonites arrivant de Russie et s'établissant au Manitoba en 1873; la seconde, sur les huttériens qui ont revendiqué certains droits au Canada lors de la guerre entre les États-Unis et l'Espagne, en 1899. Ces groupes ont notamment influencé la sphère publique canadienne en revendiquant l'exemption du service militaire et des écoles séparées où l'allemand est la langue d'enseignement. Ce sont donc des groupes qui ont marqué l'historique des Églises de la Paix au Canada<sup>1</sup>. Les deux groupes ont conclu des ententes similaires, leurs droits ayant été négociés avec les autorités canadiennes

---

1. Directeur-Intégration des genres et équité en matière d'emploi, *Les religions au Canada*, 2003.

et étant assurés par des *Orders-in-Council* ayant valeur législative. Ces deux études de cas révèlent certaines racines du multiculturalisme, autant dans les différences culturelles proposées par les groupes migrants ici à l'étude que dans l'aménagement de la sphère publique canadienne (notamment en ce qui a trait à la langue d'usage et aux écoles séparées). Toutefois, avant de présenter ces deux études de cas, il est important de s'attarder au régime politique canadien établi en 1867. J'aborderai en conclusion la volonté assimilatrice des autorités publiques canadiennes par rapport à ces deux groupes anabaptistes. Tout en appuyant sur l'importance du contexte historique en faveur de l'accueil de nouveaux citoyens colonisateurs de l'Ouest, ce texte montrera que le Canada, en considérant ces groupes anabaptistes, a eu à concilier les tendances paradoxales des démocraties modernes, soit la volonté de la citoyenneté unique et la reconnaissance des différences propres aux cultures particulières. Ces tendances ambivalentes se reflètent, d'une part, dans les droits particuliers accordés aux deux groupes anabaptistes et, d'autre part, dans l'attitude subséquente des autorités canadiennes envers ces minorités religieuses.

## LE RÉGIME POLITIQUE CANADIEN ET LA DIVERSITÉ CULTURELLE ET RELIGIEUSE EN 1867

En 1867, le Canada fut la première colonie britannique à adopter un système politique fédéral, et ce, en vertu de la première constitution du pays. La Constitution canadienne est définie par Beaudoin comme étant le « système global des règles et principes qui régissent la répartition ou l'exercice des pouvoirs constitutionnels dans l'ensemble et dans chaque partie de l'État canadien [...] La Constitution, au sens formel [...] est un document ou un ensemble de documents constituant la loi fondamentale d'un pays<sup>2</sup>. » Sont inclus dans la Constitution canadienne les règles législatives, les règles de *common law* et les conventions constitutionnelles (qui sont des règles non écrites). Sept éléments fondamentaux caractérisent le système fédératif adopté par le Parlement de Westminster : 1) deux paliers gouvernementaux, réunis par la même Constitution ; 2) un gouvernement central élu ; 3) des gouvernements régionaux élus ; 4) un partage des pouvoirs ; 5) une Constitution qui ne peut être modifiée

---

2. G.A. Beaudoin, *La constitution du Canada*, 1990, p. 9.

unilatéralement ; 6) la présence d'un arbitre pour les conflits concernant le partage des compétences ; 7) des mécanismes qui permettent l'interaction entre les paliers gouvernementaux.

La Constitution partage donc les pouvoirs législatifs entre les paliers gouvernementaux, les chambres des communes provinciales et fédérales se côtoyant dans l'administration et la gestion publique. Ce système est conçu pour satisfaire les exigences de groupes différents sur le même territoire. Selon Beaudoin, ce fédéralisme était même présent avant l'adoption formelle de la Constitution : « Parce que les deux provinces centrales, qui n'en formaient plus qu'une, étaient au fond très différentes sur les plans de la langue, du droit, de la culture et de la religion, il se créa un certain fédéralisme de fait entre 1840 et 1867<sup>3</sup>. » L'adoption de la Constitution en 1867 consacrait ce compromis politique réciproque nécessaire à la cohabitation harmonieuse de la pluralité culturelle et religieuse.

En effet, les auteurs de philosophie politique s'entendent habituellement sur le fait que le Canada a été fondé, à la base, par trois peuples distincts, à savoir les Anglais, les Français et les Autochtones<sup>4</sup>. En caricaturant la réalité, les Anglais étaient protestants, les Français catholiques et les Autochtones mélangeaient les croyances chrétiennes à leurs traditions. Les groupes nationaux français et anglais, lors de la fédération, furent pris en considération par la loi constitutionnelle, les Autochtones étant pour leur part placés sous la responsabilité du gouvernement fédéral. Kymlicka rappelle que le fédéralisme est un système politique qui assure des droits d'autonomie gouvernementale aux minorités nationales<sup>5</sup>. Celui-ci aurait donc été institué, d'une certaine façon, en raison des Franco-Canadiens de la province de Québec, et non malgré eux. Ces trois groupes distincts (Français, Anglais et Autochtones) sont une des sources du pluralisme canadien, à laquelle s'ajoute l'immigration diversifiée qu'a connue le Canada depuis la Confédération.

Or, bien que de nombreuses dénominations religieuses soient déjà présentes sur le territoire canadien dès 1867, la Constitution n'aborde pas directement les affaires religieuses. Selon Ogilvie, deux

---

3. *Ibid.*, p. 6.

4. Voir par exemple M. Ignatieff, *La révolution des droits*, 2001, p. 24 ; et W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, 2001.

5. W. Kymlicka, « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires », 1996, p. 31.

raisons principales expliquent ce silence constitutionnel. Premièrement, il est dit dans le préambule que la Constitution est similaire en principe à celle qui prévaut en Angleterre :

Considérant que les provinces du Canada, de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick ont exprimé le désir de contracter une Union fédérale pour ne former qu'une seule et même puissance (Dominion) sous la couronne du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande, avec une constitution reposant sur les mêmes principes que celle du Royaume-Uni<sup>6</sup>.

Cette similitude, en principe, avec la Constitution du Royaume-Uni protégeait la liberté religieuse et les libertés d'expression, de réunion et d'association en les reléguant à la *common law*. En outre, ces protections étaient déjà assurées par des lois pré-constitutionnelles provinciales de 1851<sup>7</sup>, qui continuèrent de s'appliquer après l'entrée en vigueur de la Constitution.

La Constitution, non explicite quant aux affaires religieuses, ne sépare pas clairement les pouvoirs concernant ce domaine. Cette absence notable a provoqué quelques disputes en ce qui concerne la distribution des compétences gouvernementales :

*The absence of provision in the written constitution for jurisdiction over religion in Canada has resulted in a history of litigation to determine authority in relation to legislation about temperance and Sunday observance in the nineteenth century and the denominational schools jurisdiction in the twentieth century*<sup>8</sup>.

Néanmoins, d'autres domaines recoupant le religieux, telles les législations à propos du mariage, du divorce, des infractions criminelles et de l'éducation, sont traités aux articles 91 et 93 de la Constitution :

91. [...] l'autorité législative exclusive du parlement du Canada s'étend à toutes les matières tombant dans les catégories de sujets ci-dessous énumérés, savoir : [...] 26. le mariage et le divorce. 27. La loi criminelle, sauf la constitution des tribunaux de juridiction criminelle, mais y compris la procédure en matière criminelle.

6. Ministère de la Justice du Canada, *Codification administrative des lois constitutionnelles de 1867 à 1982*, p. 1.

7. Cité dans M.H. Ogilvie, *Religious Institutions and the Law in Canada*, 1996, p. 34 ; et dans *Walter v. A.G. of Alberta*, [1969] S.C.R. 383 : (Can) 14 & 15 Vict., c. 175 (1851).

8. M.H. Ogilvie, *op. cit.*, p. 83-84.

Et à l'article 93 :

Dans chaque province, la législature pourra exclusivement décréter des lois relatives à l'éducation, sujettes et conformes aux dispositions suivantes: (1) Rien dans ces lois ne devra préjudicier à aucun droit ou privilège conféré, lors de l'union, par la loi à aucune classe particulière de personne dans la province, relativement aux écoles séparées (*denominational*).

La garantie de protection des droits culturels et religieux concernait alors davantage les minorités nationales, protestantes et catholiques, que les immigrants arrivant au Canada après l'union fédérative.

Ce silence constitutionnel à propos de la religion a été associé par Micheline Milot, sociologue des religions, à une laïcité silencieuse. Milot suggère de considérer la laïcité en termes de processus, et non de fait accompli, et elle retient les indicateurs suivants afin d'opérationnaliser le concept: l'instauration du double principe de neutralité, où les Églises et l'État sont réciproquement indépendants, les moyens mis à la disposition des individus et groupes par lesquels ceux-ci peuvent exercer leur liberté religieuse ainsi que les limites imposées à cette liberté, et le droit explicite, autant dans son application que dans son interprétation, concernant la liberté religieuse. En ce sens, elle propose le concept de laïcité silencieuse afin de représenter l'espace de cohabitation interreligieux du Canada, sans toutefois inscrire constitutionnellement ou juridiquement quoi que ce soit à propos de la laïcité. Selon elle, cette laïcité silencieuse émerge dès le XVIII<sup>e</sup> siècle:

il s'agit d'une laïcité silencieuse, qui ne fait l'objet d'aucune explication juridique, contrairement aux États-Unis ou à la France [...] On peut [en] relever trois caractéristiques [...]: le double principe de neutralité, qui s'affirme à la fois par l'instauration de l'État démocratique de type libéral et par l'adoption d'une Constitution qui n'« établit » aucune Église, mais qui reconnaît tous les cultes [...] les Églises, pour leur part, disposent d'une grande autonomie par rapport à l'État [...], les moyens dont disposent les individus pour exercer leur liberté de conscience et de culte, connaissent peu de limites, si ce n'est celle du maintien de l'ordre social et de la paix publique [...],

le droit et son application, qui témoignent d'une régulation juridique par laquelle les individus, peu importe leur confession, sont protégés contre les restrictions excessives<sup>9</sup>.

Milot souligne toutefois que les principaux groupes religieux de l'époque constituent des acteurs sociaux influents. D'autres auteurs, tel John Biles, abondent surtout en cette direction en affirmant que la séparation entre les Églises et l'État est incomplète au Canada: «En somme, les élites canadiennes peuvent bien professer le credo d'une séparation de l'Église et de l'État, de fait, presque tous les symboles et les institutions symboliques de notre pays éveillent des résonances chrétiennes<sup>10</sup>.»

Autre élément important à considérer, dès 1867, le Canada a commencé à établir des politiques nationalistes. Ainsi, dès sa fondation le Canada a commencé la construction de son identité nationale en opposition à ce que les Américains représentaient. La construction de cette identité transitait alors par le peuplement des terres non occupées, à l'ouest de l'Ontario. Les politiques nationales du pays s'élaboraient, à l'époque, en trois points, lesquels favorisaient indubitablement le développement interne du Canada: l'établissement d'un chemin de fer transcontinental (qui était une obligation constitutionnelle), l'augmentation de l'immigration vers l'Ouest (ce qui correspondait à la recherche de nouveaux citoyens pour consolider la frontière avec les États-Unis), et l'entrée en vigueur de tarifs protectionnistes sur les marchandises en provenance des États-Unis<sup>11</sup>. Ces trois points de la politique de développement s'appuyaient les uns sur les autres: les immigrants qui s'établissaient dans l'Ouest stimulaient l'économie de l'Est via le chemin de fer, et les tarifs protectionnistes imposés aux marchandises en provenance des États-Unis devaient favoriser à leur tour le commerce Est-Ouest. Ce type de politique protectionniste allait attirer de nombreux colons dans l'Ouest, surtout à partir de 1900.

---

9. M. Milot, *Laïcité dans le nouveau monde: le cas du Québec*, 2002, p. 109-110.

10. J. Biles, «Le "modèle de la diversité canadienne" peut-il rendre justice au fait religieux?», 2005, p. 46.

11. J. Dales, «Canada's National Policies», 2002.

## LES MENNONITES DU MANITOBA

### Historique des Mennonites dans le Haut-Canada (avant 1873)

Les historiens spécialistes des anabaptistes notent la présence éparse de Mennonites dans les provinces maritimes dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces premiers regroupements anabaptistes canadiens se sont adjoints aux tunkers ou aux quakers, et n'ont pas donné naissance à des communautés permanentes. Ainsi, les premiers mennonites à s'installer définitivement au Canada étaient des loyalistes. Ils se sont installés dans le Haut-Canada afin de conserver les privilèges qui leur étaient offerts par la couronne britannique. On remarque leur présence dans le Welland County dès 1788, puis dans le Waterloo County (1800) et dans le Lincoln County (1802): «*As in the Maritimes, not all of these settlements led to permanent Mennonite communities*<sup>12</sup>. » La communauté de Waterloo est devenue la plus importante du Haut-Canada au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ayant même atteint une population de 463 membres en 1841. Les mennonites diversifiaient leurs productions, faisant autant dans l'agriculture que dans l'imprimerie: «*By 1841, one of the earliest years producing a reasonably complete census, they could be found in no fewer than 30 townships in 7 of the 17 census districts*<sup>13</sup>. »

Au-delà de cette simple présence de fait, les mennonites font sentir leur présence par un lobbyisme montant au XIX<sup>e</sup> siècle: «*one of the most active lobbies in the half-century of Upper-Canada appears to have been the Quakers, Tunkers and Mennonites, acting individually or collectively*<sup>14</sup> ». Entre 1829 et 1849, Epp a dressé une chronologie du lobbyisme exercé par les mennonites et tunkers afin d'abolir la taxe militaire:

*1829 – January 14 – Notice was given but no bill was introduced.*

*1830 – February 10 – Isaac Robb and 18 other Mennonites from Niagara district asked for relief from military fines.*

*1830 – February 17 – Jacob Erb from Gore and 70 other Mennonites and Tunkers asked that fines be reduced and paid in form of work on the roads.*

*1830 – March 1 – A bill disposing of fines in peacetimes was passed by the Assembly but stalled in the council.*

12. F.H. Epp, *Mennonites in Canada, 1786-1920*, 1993, p. 57.

13. *Ibid.*, p. 72.

14. *Ibid.*, p. 101; voir aussi à ce sujet J. Urry, «Party and Patronage: Manitoba», 2006.

1832 – December 31 – S. Bowman from Waterloo County and 240 others, Mennonites and Tunkers, asked reduction of fines in time of peace and their collection as part of regular taxes.

1833 – November 30 – Jacob Fry, again supported by others, made a request for removal of all militia fines.

1834 – January 4 – A petition against severity of fines was presented by James Johnson, Esq., and 110 others from the Niagara district.

1834 – February 18 – A bill calling for removal except in time of actual invasion, failed to pass.

1835 – April 14 – Another Assembly bill, designed to eliminate militia exemption fees in time of peace, was lost in Council and repeated efforts to gain acceptance failed.

1836 – January 30 – Yet another bill to cancel fines in time of peace was passed by Assembly and lost in Council.

1837 – January 18 – Repetition of the above; Militia Act of that year reduced yearly fines in time of peace to ten shillings.

1841 – June 15 – Mennonite ministers Jacob Gross and Jacob High asked for reconsideration of militia fines, but without result.

1846 – April 3 – A petition similar to the above was submitted.

1847 – July 1 – Petitions on behalf of Mennonites and Tunkers by Municipal Council of Niagara. The Assembly passed a favourable bill which again fell through in Council.

1849 – May 30 – Royal assent was given to a bill which rejected the principle of fines as a substitute for militia service (extraits du *Journal of Legislative Assembly*)<sup>15</sup>.

## **Arrivée massive de mennonites en provenance de la Russie et établissement au Manitoba en 1873**

Ces mennonites établis dans le Haut-Canada, qui étaient présents et qui revendiquaient certains droits particuliers avant même la fondation officielle du Canada, ont immigré des États-Unis au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Durant les années 1870, alors que le Canada était une démocratie naissante, une vague migratoire a amené d'autres mennonites au Canada en provenance de la Russie. Ceux-ci se sont alors établis au Manitoba, dans des réserves particulières mises sur pied par le gouvernement fédéral. La Russie, sous le coup du nationalisme montant, avait com-

15. F.H. Epp, *Mennonites in Canada, 1786-1920*, 1993, p. 106-107.

mencé à retirer les privilèges consentis jusqu'alors aux mennonites, dont l'exemption du service militaire<sup>16</sup>. Cependant, des réalités différentes étaient vécues par les mennonites au Canada. Les droits auxquels la Russie mettait fin étaient désormais assurés par le Canada, à la recherche de colons accomplis pour peupler les terres de l'Ouest du pays: «*for Manitoba and Canada the Mennonites were only a means to an end. The real purpose was to fill the prairies with a united Canadian society*<sup>17</sup>».

L'année 1873 correspond, pour ces mennonites arrivant de Russie, à l'année marquant l'établissement de leurs droits particuliers. Les privilèges canadiens consentis aux mennonites s'énoncent en quinze points, dont:

*the following «advantages to settlers»: an entire exemption from military service; eight townships of land available free in quarter-section quantities or less to males 21 years old and over; exclusive use by Mennonites of the reserved land; additional township if needed and exchange privileges for another eight townships; purchase rights at one dollar per acre of an additional three-quarters to make a section of 640 acres; full exercise of religious principles and education of children without restriction; the right to affirm instead of to swear in taking the oath; transportation credits in the years 1874-1876 of up to 30 dollars for adults (no more than 40 dollars up to 1882) from Hamburg to Fort Garry; and supplies for the sea voyage (dans PAC, Orders-in-Council, Record Group 2, no. 959, August 13, 1873. This order-in-council includes the letter of J. M. Lowe, Department of Agriculture, to David Klassen, Jacob Peters, Heinrich Wiebe and Cornelius Toews of July 23, 1873)*<sup>18</sup>.

En 1873, le gouvernement fédéral crée l'East Reserve, au sud-est de Winnipeg:

*The area selected for and by them consisted of eight townships, 36 sections each, with 640 acres in each section. These began 30 miles southeast of Winnipeg and five miles east of the Red River. The land stretched between Niverville and Giroux and coincided with what became known as the Hanover Municipality. The area was then called the East Reserve*<sup>19</sup>.

16. A.-M. Thiesse, *La création des identités nationales*, 1999.

17. F.H. Epp, *op. cit.*, p. 209.

18. *Ibid.*, p. 192.

19. *Ibid.*, p. 210.

Dès 1875, des colons mennonites ont commencé à s'installer dans la West Reserve, qui sera créée officiellement en 1876 :

*Application for a block settlement in the west was made in 1874 and settlement was permitted, but the West Reserve was not officially created, by Order-in-Council, until 1876. However, settlers directly from Russia as well as transfers from the East Reserve began to choose the West Reserve area in 1875<sup>20</sup>.*

## Les mennonites du Manitoba et la sphère publique entre 1873 et 1914

En 1901, selon le recensement du Canada, il y avait 15 246 mennonites au Manitoba, pour une population provinciale totale de 255 211 personnes. Pour ces mennonites qui ont alors choisi le Canada, l'importance de la liberté religieuse et de la récréation de communautés distinctes, où l'allemand et la religion seraient de mise, était très élevée. Ainsi :

*one of the reasons the Mennonite leaders selected Manitoba instead of the United States was precisely the possibility of block and village settlement. Not only did such settlement represent some distinct economic and sociological advantages, but it also permitted the village communities to set up their own schools and the religious leaders to guide their people more closely<sup>21</sup>.*

Les conditions d'établissement prescrites par le gouvernement fédéral satisfaisaient ces demandes dirigées envers l'État. Toutefois, « *the limitations of the emerging provincial laws and other imperfections appeared quite early. The laws of land ownership, for instance, worked against the Mennonite plan<sup>22</sup>.* » Baum rapporte même la réorganisation des réserves mennonites en municipalités durant les années 1880, ce qui a contribué à l'acculturation des immigrants mennonites<sup>23</sup>.

20. *Ibid.*, p. 211.

21. *Ibid.*, p. 212.

22. *Ibid.*, p. 220.

23. R.E. Baum, *The Ethnohistory of Law: the Hutterite Case*, 1977, p. 323.

De même, la création des écoles publiques au Manitoba, en 1890, souleva quelques controverses<sup>24</sup>. Même l'entente de 1873 devint problématique, puisque les autorités n'avaient pas informé les mennonites de certaines modifications apportées au texte de loi :

*In the negotiations of 1873, the Mennonites arriving from Russia thought they had been permanently guaranteed a church-oriented rather than a state-oriented education. Clause #10 of the letter that John Lowe wrote to delegates David Klassen, Jacob Peters, Heinrich Wiebe and Cornelius Toews in 1873 had remained very precious to them. It read:*

*The fullest privilege of exercising their religious principles is by law afforded the Mennonites, without any kind of molestation or restriction whatever, and the same privilege extends to the education of their children in schools<sup>25</sup>.*

L'amendement au texte original se lisait comme suit :

*That the Mennonites will have the fullest privileges of exercising their religious principles, and educating their children in schools, as provided by law, without any kind of molestation or restriction whatever<sup>26</sup>.*

La différence entre les deux textes peut sembler futile, mais elle est fondamentale puisqu'elle indique la portée de l'éducation prodiguée dans les communautés mennonites. Les mennonites les plus progressistes adoptaient les écoles publiques, alors que les plus conservateurs se tournaient vers les écoles privées, refusant d'envoyer leurs enfants là où des sentiments nationalistes et une pensée militaire étaient encouragés. Des écoles privées étaient alors érigées où les enfants recevaient leur éducation primaire.

En ce qui concerne l'exemption du service militaire, les droits des mennonites, protégés jusqu'alors par la *Militia Act*, s'énoncent moins clairement dès le début du xx<sup>e</sup> siècle. Les groupes spécifiques ne sont désormais plus nommés : « *The act of 1906 said only that such persons were exempted, who "from doctrines of their religion, are averse to bearing arms of rendering personal military service, under such conditions as are*

---

24. Bien qu'en 1879, trente-six écoles des réserves mennonites étaient enregistrées au Protestant Denomination Board ; « *In 1902 the number of district schools had risen to 42, approximately one-third of the total number of Mennonite schools, both private and public, then in existence in Manitoba* » (F.H. Epp, *op. cit.*, p. 343).

25. *Ibid.*, p. 338.

26. *Ibid.*, p. 339.

*prescribed*<sup>27</sup> ». Alors que la *Militia Act* avait servi de base pour énoncer les droits des mennonites assurés par un *Order-in-Council*, en 1873, elle devenait beaucoup plus vague et seul l'*Order-in-Council* conservait sa valeur législative. Ainsi : « *When the war came [in 1914] it was not immediately clear how the Mennonites would be affected*<sup>28</sup>. » Toutefois, ce sont tous les mennonites (pas seulement ceux qui étaient visés directement par l'*Order-in-Council*, Record Group 2, n° 959, 13 août 1873, soit les immigrants arrivant de Russie) qui ont été exemptés du service militaire lors de la Première Guerre mondiale.

## LES HUTTÉRIENS

### Arrivée des huttériens en 1873 et visite au Canada

Une délégation huttérienne envoyée en Amérique en 1873, en provenance de Russie, rencontre des mennonites, aux États-Unis et au Canada, qui y habitent déjà. De retour en Russie en 1874, le départ des membres des colonies huttériennes pour les États-Unis est organisé sur-le-champ. Toutefois, les problèmes que les colonies huttériennes ont connus en Europe allaient les suivre en Amérique. Les contextes sociaux élargis continuent de les influencer, et l'État, qui se laïcise progressivement, continue d'exercer une autorité sur les membres des colonies.

Simultanément à leur migration en Amérique, trois groupes ou branches se distinguent chez les huttériens : les *Schmiedeleut*, les *Dariusleut* et les *Lehrerleut*. Certains membres des colonies huttériennes se sont aussi réfugiés en Amérique en tant que fermiers individuels. Ils portent habituellement des noms de famille communs chez les huttériens, mais sont connus comme étant les *Prairieleut*. Ne sachant trop où s'établir à leur arrivée, les *Schmiedeleut* achètent 2500 acres de terre à Bon Homme en 1874, les *Dariusleut* s'installent à 40 milles de cette première colonie en 1875, à Wolf Creek, et les *Lehrerleut* s'établissent à Elmspring, à quelques milles de Wolf Creek. Les colonies connaissent des années prospères jusqu'en 1917. Dix-sept colonies peuvent alors être dénombrées (15 au Dakota du Sud et 2 au Montana). La liberté

27. *Ibid.*, p. 367.

28. *Ibid.*

religieuse proclamée aux États-Unis était alors observée<sup>29</sup>, mais l'engagement des États-Unis dans la Première Guerre mondiale entraîne un climat de tension entre la population et les huttériens, qui utilisent la langue de l'ennemi et qui refusent le service militaire ainsi que la contribution à l'effort de guerre.

### Contact avec les autorités canadiennes en 1899 et court séjour au Manitoba

L'entente conclue entre le gouvernement fédéral et les huttériens est très semblable à l'entente conclue quelques années plus tôt avec les mennonites. Elle s'énonce, de la même façon, sous la forme d'un *Order-in-Council* ayant valeur législative, et contient de nombreux points de similitude. Ainsi, les échanges entre l'État canadien et les huttériens ont été amorcés quelques années après l'adoption de la Constitution du pays, soit en 1899. Des membres de la minorité religieuse, qui s'étaient établis aux États-Unis en 1874, communiquent avec les autorités migratoires canadiennes alors en place, ces dernières étant toutefois subordonnées aux décisions du Conseil privé du Royaume-Uni. Craignant la persécution aux États-Unis (en guerre contre l'Espagne), les membres des huttériens demandent des terres pour s'établir ainsi que la garantie de liberté religieuse, incluant spécifiquement l'exemption du service militaire pour objection de conscience, le droit de tenir des écoles séparées, de ne pas prêter de serment et le droit, très particulier, de tout posséder en commun, y compris le territoire.

Le Conseil privé du Royaume-Uni se montre favorable à ces demandes et considère les huttériens comme des citoyens éventuels et désirables, surtout en raison de leurs qualités de fermiers accomplis, aptes à coloniser l'Ouest :

*On August 12, 1899 the governor general in Ottawa approved a report of the Privy Council saying that:*

*The Minister is of the opinion, under the circumstances and considering that the Brethren of the Hutterische Society would appear to be a most desirable class of settlers to locate upon*

29. Comme le souligne Dean M. Kelley: «*Yet in a nation that claims to honor religious liberty, it should be even more a source of pride that anyone [...] could launch his or her own religious group [...] That does not seem to be the case. New religions do not have an easy time here (or anywhere else)*». («*Free Enterprise in Religion, or How the Constitution Protects Religion and Religious Freedom*», dans Robert A. Goldwin et Art Kaufman (dir.), *How Does the Constitution Protect Religious Freedom?*, 1987).

*vacant Dominion Lands in Manitoba and North West Territories, that it is expedient to give them the fullest assurance of absolute immunity from military service, not only to those who have already settled but also to those who may settle in the future*<sup>30</sup>.

Les droits des huttériens sont définis, et ce, de façon durable, dans une lettre datée du 27 octobre 1899 que le ministre des relations intérieures de l'époque fait parvenir à la minorité religieuse. On peut y lire les passages suivants :

- (1) *As to their request for exemption from military service, this question has already been dealt with, and I enclose you a copy of the Order-in-Council authorizing their exemption.*
- (2) *These people will not be molested in any way in the practice of their religious services and principles, as full freedom of religious belief prevails throughout the country. They will also be allowed to establish independent schools for teaching their children if they desire to do so, but they will have to be responsible for their maintenance themselves. The children will not be compelled to attend other schools if their education is properly provided for.*
- (3) *The law does not compel the taking of an oath in court by persons who have conscientious objections to doing so, and there is no compulsion as to voting for or holding offices, but privilege of doing so is generally most highly prized.*
- (4) *There will be no interference with their living as a commonwealth, if they desire to do so.*
- (5) *The Dominion Lands Act makes provision for the locating people as communities and their being allowed to live in villages instead of being required each to live separately on his own land.*
- (6) *The privileges asked for in the last four sections cannot be more firmly established by any further official document than they are by the established laws of the country, and the members of the Society in question may rest assured that the statements made above are of as full value to them as they could be made by an order of the Governor-in-Council or any document of that nature*<sup>31</sup>.

Cette forme d'entente particulière, entre un groupe religieux et l'État canadien, s'apparente à un contrat où chacun des parties convient ou non aux termes de la négociation. L'assurance de liberté religieuse exprimée dans ce contrat a permis à une colonie huttérienne

30. K.A. Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 1987, p. 211.

31. *Ibid.*, p. 212.

d'envisager la migration immédiate. Le déplacement fut effectué, mais les terres étaient pauvres, près de Dominion City, au Manitoba<sup>32</sup>. Cinq ans plus tard, les membres de la minorité religieuse, constatant qu'aucune persécution n'éclate aux États-Unis, replièrent bagages et retournèrent au Dakota du Sud. Cette entente contractuelle a toutefois eu par la suite une influence majeure : ce n'est qu'avec la confirmation de la validité de ses clauses, en 1917, que les huttériens ont établi des colonies au Manitoba et en Alberta.

## CONCLUSION

Les mennonites et les huttériens se sont vu concéder certains droits particuliers, d'abord en 1873, puis en 1899. On peut établir de nombreux parallèles entre ces deux moments historiques, notamment les demandes relatives à l'exemption du service militaire et les exigences quant aux écoles séparées. Aussi ces droits ont-ils été établis sous la forme de décisions du Conseil privé d'Angleterre, qui souhaitait ardemment, alors que la démocratie canadienne était naissante, que des colons peuplent les terres de l'Ouest. Ces droits étaient consentis à des groupes chrétiens, ce qui correspond à la laïcité silencieuse émergente à l'époque.

Par l'intermédiaire de la reconnaissance de certains droits particuliers, l'État canadien accordait alors une certaine place à une citoyenneté différenciée. Ces droits et cette reconnaissance sont exprimés dans les assurances offertes par le Canada aux minorités religieuses anabaptistes sous la forme d'*Orders-in-Council*. En contrepartie toutefois, les droits de ces groupes ont parfois été remis en question, notamment lorsque les écoles publiques se sont implantées dans les prairies canadiennes et lorsque des conflits sociaux d'envergure se sont déclarés, ce qui s'est produit principalement après 1914. On a pu remarquer la remise en question de l'exemption du service militaire pour les mennonites dès 1906, alors que toutes les mentions particulières de groupes religieux étaient éliminées de la *Militia Act*. Les droits des mennonites et des huttériens ont même été restreints, sous la force de l'opinion populaire des résidents de l'Ouest canadien, dès 1919, alors que la frontière entre les États-Unis et le Canada leur fut fermée pour

---

32. J. Hofer, *The History of the Hutterites*, 2004, p. 60.

fin migratoire, et ce, jusqu'en 1923<sup>33</sup>. Ainsi, bien qu'elles soient amorcées et menées avec beaucoup de bonne volonté, les relations intergroupes deviennent parfois problématiques lorsque les contextes sociaux se transforment.

C'est sur la base des ententes conclues en 1873 et 1899 que les conflits émergeant entre le Canada et ces minorités religieuses anabaptistes (en éducation en en lien avec le service militaire notamment) ont pu être réglés. De son côté, l'État canadien parvient à concilier les tendances à la reconnaissance des droits et à la citoyenneté unique, à la fois par des mesures générales et des mesures particulières. Pour leur part, membres de la mosaïque canadienne, les mennonites et les huttériens ajoutent, et ce depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, aux réalités multiculturelles du pays.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUM, Ruth Elizabeth, *The Ethnohistory of Law: The Hutterite Case*, thèse de doctorat, State University of New York at Albany, 1977.
- BEAUDOIN, Gérald-A., *La constitution du Canada*, Montréal, Quebecor, 1990, coll. « Bleue ».
- BILES, John, « Le "modèle de la diversité canadienne" peut-il rendre justice au fait religieux? », dans S. Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, coll. « Paramètres », p. 41-69.
- DALES, John, « Canada's National Policies », dans R. Douglas Francis, et Donald Smith, *Readings in Canadian History*, 6<sup>e</sup> éd., Toronto, Nelson Thompson Learning, 2002, p. 8-17.
- DIRECTEUR-INTÉGRATION DES GENRES ET ÉQUITÉ EN MATIÈRE D'EMPLOI, *Les Religions au Canada*, 2003.
- EPP, Frank H., *Mennonites in Canada, 1786-1920*, Mennonite Historical Society of Canada, 1975/1993.
- HOFER, John, *The History of the Hutterites*, Altona, Friesen, 2004.
- HOSTETLER, John A., *Hutterite Society*, 2<sup>e</sup> éd., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974/1997.
- IGNATIEFF, Michael, *La révolution des droits*, Montréal, Boréal, 2001.
- JANZEN, William, *Limits on Liberty: The Experience of Mennonite, Hutterite, and Doukhobor Communities in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1990.

33. W. Janzen, *Limits on Liberty: The Experience of Mennonite, Hutterite, and Doukhobor Communities in Canada*, 1990.

- KELLEY, Dean M., « Free Enterprise in Religion, or How the Constitution Protects Religion and Religious Freedom », dans Robert A. Goldwin et Art Kaufman (dir.), *How Does the Constitution Protect Religious Freedom?*, Washington, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1987, p. 114-140.
- KYMLICKA, Will, « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires », dans France Gagnon, Marie McAndrew et Michel Pagé (dir.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1996, coll. « Éthité » p. 25-51.
- KYMLICKA, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 2001.
- MILLOT, Micheline, *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.
- MINISTÈRE DE LA JUSTICE CANADA, *Codification administrative des lois constitutionnelles de 1867 à 1982*, 1989.
- OGILVIE, M.H., *Religious Institutions and the Law in Canada*, Scarborough, Carswell, 1996.
- PETER, Karl A., *The Dynamics of Hutterite Society*, Edmonton, University of Alberta Press, 1987.
- THIESSE, Anne-Marie, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999.
- URRY, James, « Party and Patronage: Manitoba », dans *Mennonites, Politics and Peoplehood*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2006, p. 160-183.
- Walter v. A.G. of Alberta*, [1969] S.C.R. 383.



L'ÉTAT CANADIEN  
ET LA RÉPRESSION  
DES PRATIQUES  
RELIGIEUSES AUTOCHTONES,  
1884-1932

CLAUDE GÉLINAS

Département de philosophie  
et d'éthique appliquée, SoDRUS

*Université de Sherbrooke*



La *Loi sur les Indiens*<sup>1</sup> votée par le gouvernement canadien en 1876 a longtemps été considérée par les spécialistes et la population en général, y compris les Autochtones, comme un instrument d'assimilation au service de l'État ; certains y ont même vu une arme génocidaire destinée à gommer la réalité autochtone du paysage social du pays. De même, différentes dispositions contenues dans le texte de loi initial, tout comme d'autres qui y ont été ajoutées au fil des ans, que ce soit l'élection des chefs de bande par scrutin, l'obligation pour les enfants autochtones de fréquenter l'école ou encore les différentes clauses d'émancipation, ont été interprétées comme autant de mesures destinées à détacher et éloigner les Autochtones de leur cadre de référence culturel « traditionnel » et d'en faire des individus raisonnables et responsables, des « citoyens » au sens de l'idéologie britannique de l'époque. Il en allait de même pour les articles de la loi qui concernaient l'interdiction de certaines pratiques culturelles et religieuses. En effet, parallèlement et en partie en soutien à l'action des missionnaires qui s'efforçaient depuis longtemps déjà de faire disparaître ou de rendre plus acceptables certaines pratiques religieuses traditionnelles autochtones, l'État canadien s'est doté, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de dispositions légales visant spécifiquement à interdire certains rituels à connotation culturelle et religieuse au sein des communautés autochtones du pays. À première vue du moins, une telle démarche de la part de l'État canadien paraît surprenante, dans la mesure où elle semble aller à l'encontre du rapport plus général que celui-ci entretenait, au

---

1. Cette loi portait initialement le nom d'*Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages* (S.C. 1876) et d'autres noms lui ont été donnés au fil des ans. Par souci d'uniformisation, j'utiliserai dans ce texte son appellation actuelle de *Loi sur les Indiens*. Par ailleurs, le terme « Autochtones » utilisé dans le texte ne fait référence qu'aux individus reconnus comme « Indiens » au sens de la *Loi sur les Indiens*.

XIX<sup>e</sup> siècle, avec la religion et la diversité religieuse à l'intérieur de ses frontières, un rapport essentiellement axé sur une « laïcité silencieuse » où l'État et les confessions religieuses se voulaient réciproquement indépendants et où des moyens concrets permettaient de protéger la liberté de religion et la liberté religieuse des individus et des groupes (Milot, 2002).

Or, depuis quelques années, un courant historiographique révisionniste tend à poser un regard plus nuancé sur les objectifs qui sous-tendaient l'adoption et l'application de la *Loi sur les Indiens* par le gouvernement canadien, et plus particulièrement par sa division des Affaires indiennes. En effet, au-delà d'un simple outil d'assimilation, des chercheurs voient avant tout dans cette loi un instrument de contrôle des Autochtones au service du projet de colonisation et de développement de l'État canadien. Ainsi, la transformation culturelle des Autochtones ne constituait pas tant une fin en soi de la politique indienne qu'un facteur parmi d'autres devant aider à mieux encadrer la présence et les faits et gestes des Autochtones, et ce, particulièrement dans les régions où l'on souhaitait faciliter la venue et l'installation de nouveaux arrivants. De plus, les modalités de mise en application de la *Loi sur les Indiens* par les responsables des Affaires indiennes paraissent aujourd'hui avoir été déterminées d'abord et avant tout en fonction d'un souci récurrent de réduire les coûts de gestion de la politique indienne, plutôt qu'en fonction d'une volonté ferme de parvenir à l'assimilation, sauf peut-être pour une courte période dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Dès lors, cette nouvelle perspective invite à revoir la signification et les visées attribuées aux diverses dispositions à teneur dite « acculturatrice » contenues dans la *Loi sur les Indiens*, y compris celles qui touchaient les pratiques rituelles. Dans le présent article, je souhaite appuyer l'idée que les motifs de l'État canadien pour interdire certaines pratiques religieuses autochtones répondaient à des considérations plus pragmatiques qu'idéologiques, en lien avec l'entreprise de colonisation et de développement de l'Ouest canadien, de même qu'à une préoccupation de réduire les coûts engendrés par la politique indienne. L'intérêt national, au sens large, aurait donc primé sur la liberté religieuse accordée aux Autochtones. Or, sur ce dernier plan, il convient également de prendre en considération un décalage notable entre les dispositions de la *Loi sur les Indiens* et les actions concrètes de l'État pour s'assurer de leur mise en application sur le terrain; de toute évidence, les Autochtones ont pu bénéficier d'une marge de manœuvre significative pour continuer de pratiquer leurs

rituels religieux en dépit des interdictions formelles. Dès lors, il apparaît que l'attitude de l'État canadien à l'égard de la liberté de religion et de la liberté religieuse des Autochtones n'était peut-être pas, dans les faits, si différente de celle qui prévalait à l'égard des autres groupes culturels et religieux du pays à ma même époque.

## LA RAISON D'ÊTRE DE LA LOI SUR LES INDIENS

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'ont pris fin les conflits armés entre les États-Unis et les colonies anglaises et que l'arrivée massive de loyalistes au Canada a créé un urgent besoin de nouvelles terres, les autorités canadiennes ont dû repenser leur politique à l'égard des Autochtones, désormais perçus non plus comme des alliés économiques et militaires indispensables, mais, à bien des égards comme des obstacles au développement de la nation. Au cours des années 1840, des commissions d'enquête créées pour documenter la situation des Autochtones et aider à réorienter la politique indienne du gouvernement en vinrent à des conclusions qui, essentiellement, s'inscrivaient dans le sillon d'une idéologie qui, depuis le contact, avait animé les autorités politiques et religieuses, à savoir qu'il était souhaitable d'assimiler les Autochtones. À titre d'exemple, le rapport de la Commission Bagot soulignait que « la seule et vraie politique possible que le gouvernement doive adopter, relativement à leurs intérêts, aux intérêts des Sauvages comme à ceux de la société en général, c'est de tâcher d'élever graduellement les Tribus Sauvages qui sont établies sur le Territoire Britannique au niveau de leurs voisins, les blancs » (Canada, 1845, p. [43]). Parallèlement, une certitude prévalait voulant que sur le chemin de l'assimilation, l'État se devait d'offrir aux Autochtones une protection contre la convoitise de la société nationale, le temps qu'ils puissent acquérir les outils intellectuels et matériels requis pour se mesurer équitablement aux autres Canadiens.

Au cours des années 1850, ce double objectif d'assimilation et de protection a commencé à prendre une forme juridique avec l'adoption d'actes visant à protéger les terres des Autochtones, à créer des réserves à leur intention et à interdire la taxation et la mise en garantie de leurs biens ainsi que la distribution de boissons alcoolisées (S.C., 1850a). Au Bas-Canada, l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* de 1850 attribuait à un commissaire des terres indiennes la tâche d'agir à titre d'exécutant et de protecteur des

terres appartenant aux Autochtones (S.C., 1850b, article 1), alors que l'année suivante, l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terres pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada* réservait une banque de 230 000 acres de terres à l'usage exclusif des Autochtones (S.C., 1851, article 1). Conjointement à ces mesures protectionnistes, d'autres lois adoptées à la même époque avaient pour objectif de favoriser l'assimilation des Autochtones. Ainsi, l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* de 1857 établissait une série de critères en matière d'éducation et de moralité qui, s'ils étaient remplis par un Autochtone, pouvaient mener à son émancipation, à son intégration dans la société nationale et finalement à la perte de son statut d'Indien (S.C., 1857). Ces lois ont fait l'objet de plusieurs révisions dans les années qui ont suivi, jusqu'à ce que le gouvernement fédéral, en 1876, procède à une refonte majeure de l'ensemble des lois fédérales et provinciales relatives aux autochtones, un processus qui déboucha sur l'adoption de l'*Acte pour modifier et refondre les lois concernant les Sauvages* (S.C., 1876). Sans contenir de dispositions très différentes par rapport aux lois antérieures, cette nouvelle *Loi sur les Indiens* allait établir, pour les décennies à venir, les règles juridiques devant servir à définir et attribuer le statut d'Indien de même qu'à promouvoir le processus d'émancipation des Autochtones, tout en leur accordant, chemin faisant, les mesures de protection jugées nécessaires.

Les autorités politiques canadiennes avaient ainsi traduit leur volonté d'intégrer les Autochtones à la société nationale par l'entremise de lois destinées à encourager leur émancipation, à les amener « à se mêler graduellement à la race blanche dans les affaires ordinaires de la vie » (Canada, 1871, p. 4). Certes, il y avait assurément une part d'ethnocentrisme et d'idéologie libérale derrière une telle approche, mais il reste que l'objectif primordial de la politique indienne se voulait nettement plus pragmatique et relié à une volonté affirmée de réduire les coûts reliés à l'administration des Autochtones au pays (McNab, 1981, p. 285; Leighton, 1983, p. 106-111). À cet égard, cette affirmation désormais célèbre du responsable des Affaires indiennes, en 1920, à savoir que « *Our objective is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic and there is no Indian question, and no Indian Department* » (ANC, 1920), résume de manière certes brutale un raisonnement qui animait alors et depuis longtemps les autorités politiques. Or, force est de constater aujourd'hui que cet objectif ne s'est jamais réalisé : le nombre d'Autochtones au

Canada s'est depuis accru de manière significative, tout comme la somme des dépenses gouvernementales reliées à l'administration des Affaires indiennes. Une des raisons de cet échec tient vraisemblablement au fait que la *Loi sur les Indiens* a rapidement été instrumentalisée au profit du projet de colonisation de l'Ouest canadien, comme si, une fois engagé dans une dynamique de règlement à la pièce, par l'entremise d'amendements et d'élargissements apportés à la *Loi sur les Indiens*, des problèmes posés par la présence autochtone dans l'Ouest canadien (Tittley, 1986, p. 38) – elle-même en lien avec la volonté de promouvoir la souveraineté de l'État sur cette région et d'en favoriser le développement économique –, le gouvernement en était venu à perdre de vue les finalités plus globales et souhaitées de sa politique, à savoir l'assimilation des Autochtones et la réduction de l'enveloppe budgétaire des Affaires indiennes.

En effet, il est frappant de constater à quel point l'évolution des dispositions contenues dans la *Loi sur les Indiens* a été influencée par les impératifs du mouvement de colonisation vers l'Ouest. Un bon exemple de cette réalité est le traitement réservé au commerce autochtone. Par exemple, encore en 1927, la *Loi sur les Indiens* stipulait à l'article 41 :

Nul ne peut acheter ni d'autre manière acquérir d'une bande ou d'une bande irrégulière d'Indiens, ou d'un Indien, des grains, des plantes-racines ou d'autres produits d'une réserve dans les provinces du Manitoba, de la Saskatchewan ou de l'Alberta, ou dans les Territoires (S.C., 1927).

Or, une telle interdiction ne s'appliquait plus depuis longtemps aux Indiens des provinces de l'Est, dont une partie non négligeable des revenus provenait à cette époque de la fabrication et de la vente de produits d'artisanat. Cette double norme fut d'ailleurs clairement établie lors des débats à la Chambre des communes entourant la refonte de l'*Acte des sauvages* en 1884 :

Sir John A. Macdonald : L'honorable monsieur doit faire une distinction entre les sauvages du Nord-Ouest et les sauvages des anciennes provinces. Ceux-ci jouissent de la faculté de vendre. Les sauvages sur l'établissement de Brant vendent toujours ce qu'ils produisent, n'est-ce pas ? (Canada, 1884a, p. 1487).

De telles dispositions avaient certes pour fondement des considérations économiques liées au souci de s'assurer que la production autochtone puisse profiter d'abord aux communautés elles-mêmes,

lesquelles seraient alors moins susceptibles de devoir demander des secours coûteux au gouvernement, comme l'avait affirmé John A. Macdonald, toujours en 1884 :

Nous prenons actuellement des moyens pour garder les sauvages [du Nord-Ouest] sur les réserves; et nous ne pouvons guère nous attendre, d'ici quelques années, à ce qu'ils puissent récolter plus que ce qu'il faut pour subvenir à la subsistance de leurs familles. S'ils avaient un surplus de produits, et qu'ils eussent un pouvoir illimité de disposer de ceux-ci, ils les vendraient au premier commerçant ou marchand de whiskey qui se présenterait, et comme résultat le gouvernement serait obligé de nourrir les sauvages durant l'hiver suivant, et le parlement aurait à voter, comme il l'a fait dans le passé, une somme considérable (Canada, 1884, p. 1130).

Mais elles répondaient aussi à une préoccupation voulant que ce commerce autochtone ne nuise pas à celui des nouveaux arrivants dans l'Ouest, même si la possibilité de faire du commerce aurait pu s'avérer une manière efficace d'intégrer les Autochtones dans l'économie nationale et potentiellement de favoriser du même coup leur assimilation. Ce n'est qu'en 1930 que le législateur se montra finalement disposé à autoriser, bien que sous sa supervision, le commerce autochtone dans ces parties du pays, à une époque où celui-ci ne risquait plus, d'ailleurs, d'entraver outre mesure un développement économique eurocanadien maintenant bien lancé (S.C., 1930; voir aussi Canada, 1951, p. 3135).

En somme, ce dernier exemple illustre bien le fait que l'aspect idéologique, à savoir la volonté de civiliser les Autochtones pour leur propre bien, semblait davantage servir à légitimer moralement une politique dont les buts premiers étaient de réduire les dépenses liées à la gestion de la présence autochtone et d'éliminer ce qui pouvait entraver le développement économique et l'affirmation politique de l'État canadien. C'est notamment ce qui explique qu'entre 1857 et 1876, un seul Autochtone avait été émancipé au Canada, et que 249 autres seulement se sont ajoutés à la liste jusqu'en 1920 (Miller, 1994, p. 114, 190). Dès lors, si l'on retient cette perspective, comment faut-il interpréter les interdictions qui ont été faites aux Autochtones du pays, à compter de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de pratiquer certains rituels à caractère religieux ?

## LA LOI SUR LES INDIENS ET L'INTERDICTION DES RITUELS RELIGIEUX

La *Loi sur les Indiens* de 1876 ne comportait aucun article destiné à interdire quelque pratique rituelle à caractère religieux. Toutefois, les autorités gouvernementales canadiennes, John A. Macdonald en tête, demeuraient convaincues qu'il était dans l'intérêt de la nation que les Autochtones adoptent les principes de la morale chrétienne, ce qui impliquait nécessairement l'abandon de leur système de référence spirituel traditionnel (Miller, 2004, p. 195). Or, sur ce plan, l'action missionnaire semble avoir été initialement préférée à la voie juridique. En s'appuyant sur les religieux qui s'efforçaient non seulement d'évangéliser les Autochtones, mais aussi d'instruire leurs enfants dans la culture occidentale, que ce soit à l'intérieur des pensionnats ou dans le cadre des missions volantes, le gouvernement fédéral pouvait ainsi compter sur une petite armée des gens dévoués qui travaillaient à l'assimilation des Autochtones, sans que cela n'engendre de coûts excessifs pour l'État.

Néanmoins, en 1884, le gouvernement canadien est pour une première fois intervenu de manière explicite afin d'interdire, par voie légale, la pratique de rituels à connotation religieuse, et ce, plus précisément par l'entremise d'un amendement apporté à la *Loi sur les Indiens* et qui stipulait que :

*Every Indian or other person who engages in or assists in celebrating the Indian festival known as the «Potlach» or in the Indian dance known as the «Tamanawas» is guilty of a misdemeanor, and shall be liable to imprisonment for a term of not more than six nor less than two months in any gaol or other place of confinement; and any Indian or other person who encourages, either directly or indirectly, an Indian or Indians to get up such a festival or dance, or to celebrate the same, or who shall assist in the celebration of the same is guilty of a like offence, and shall be liable to the same punishment (S.C., 1884, article 3).*

Or, des problèmes se sont rapidement posés dans la mise en application de cette nouvelle disposition légale, au point de la rendre somme toute peu effective. En effet, il est tout d'abord apparu que le terme « potlatch » se voulait plutôt générique et que plusieurs pratiques rituelles différentes pouvaient se retrouver sous ce vocable; les autorités avaient ainsi du mal à identifier ce qui constituait ou non un potlatch et, par le fait même, hésitaient à entreprendre quelque action punitive. Par ailleurs, les agents des Affaires indiennes n'avaient pas le pouvoir de faire appliquer les sanctions prévues par la loi et devaient s'en

remettre, pour cela, aux autorités provinciales de la Colombie-Britannique, qui se montrèrent peu collaboratrices en cette matière (Cole et Chaikin, 1990, p. 25-39). Finalement, des danses rituelles autres que celles appelées Tamanawas, notamment celles pratiquées par les populations des Plaines comme la Danse du Soleil (*Sun Dance*) chez les Blackfoots et la Danse de la Soif (*Thirst Dance*) chez les Cris, posaient aux autorités canadiennes un certain nombre de problèmes dont il sera question plus loin. Aussi, afin de contrer ces difficultés, le gouvernement adopta, en 1895, un nouvel amendement qui venait modifier celui de 1884 de manière à rendre plus explicite les comportements prohibés :

*Every Indian or other person who engages in, or assists in celebrating or encourages either directly or indirectly another to celebrate, any Indian festival, dance or other ceremony of which the giving away or paying or giving back of money, goods or articles of any sort forms part, or is a feature, whether such gift of money, goods or articles takes place before, at, or after the celebration of the same, and every Indian or other person who engages or assists in any celebration or dance of which the wounding or mutilation of the dead or living body of any human being or animal forms a part or is a feature, is guilty of an indictable offence and liable to imprisonment for a term not exceeding six months (S.C., 1895, article 114).*

Puis, en 1914, un autre amendement apporté à la *Loi sur les Indiens* visait cette fois-ci à interdire aux Indiens toute participation à des danses ou autres formes de festivités hors de leurs réserves, notamment en arborant des costumes traditionnels, sans l'autorisation explicite des fonctionnaires des Affaires indiennes :

*Any Indian in the province of Manitoba, Saskatchewan, Alberta, British Columbia, or the Territories who participates in any Indian dance outside the bounds of his own reserve, or who participates in any show, exhibition, performance, stampede or pageant in aboriginal costume without the consent of the Superintendent General of Indian Affairs or his authorized Agent, and any person who induces or employs any Indian to take part in such dance, show, exhibition, performance, stampede or pageant, or induces any Indian to leave his reserve or employs any Indian for such a purpose, whether the dance, show, exhibition, stampede or pageant has taken place or not, shall on summary conviction be liable to a penalty not exceeding twenty-five dollars, or to imprisonment for one month or to both penalty and imprisonment (S.C., 1914, article 9).*

Enfin, sous la gouverne de Duncan Campbell Scott, le haut responsable des Affaires indiennes sans doute le plus chaud partisan de l'assimilation et le plus déterminé à faire disparaître les pratiques culturelles traditionnelles au sein des collectivités autochtones, un nouvel amendement a été apporté à la *Loi sur les Indiens*, en 1918 (S.C., 1918, article 7), lequel accordait désormais aux agents sur le terrain le pouvoir d'agir comme officiers de la paix et de punir les individus qui ne respectaient pas la loi concernant les pratiques rituelles; c'était là, bien sûr, une manière de contourner l'inaction des autorités policières provinciales en cette matière. Une lettre de Scott, adressée à ses agents de l'ouest du pays, témoigne bien d'ailleurs de la détermination affichée par ce dernier pour atteindre ses objectifs :

*You should carefully observe the movements of your Indians and check any tendency in the direction of preparing for one of these ceremonies; and in the event of a performance having actually got underway, vigorous steps should be taken to apprehend the offender [...] I desire to emphasize the fact that this policy is now most essential, and it is expected that you act accordingly* (cité dans Titley, 1986, p. 176).

Les interdictions légales touchant certaines pratiques rituelles autochtones sont demeurées en vigueur au Canada jusqu'en 1951. Elles ont été abolies, cette année-là, dans le cadre de la dernière grande révision de la *Loi sur les Indiens*, menée dans un contexte où les préoccupations internationales à l'égard de la protection des droits fondamentaux et les dénonciations de la politique indienne du gouvernement fédéral par une tranche croissante de la population canadienne ont forcé Ottawa à assouplir sa tutelle sur les collectivités autochtones et à leur reconnaître une plus grande autonomie politique de même qu'une plus grande liberté d'expression culturelle. Dans les faits toutefois, dès les années 1930, et plus particulièrement après le départ de Scott comme responsable des Affaires indiennes en 1932, la répression effective des pratiques culturelles et religieuses en vertu de la *Loi sur les Indiens* avait rapidement pris fin.

À l'instar de la *Loi sur les Indiens* dans son ensemble, ces mesures législatives consacrées aux pratiques culturelles et religieuses autochtones ont souvent été considérées comme une illustration de la volonté de l'État canadien de faciliter et d'accélérer le processus d'assimilation des Autochtones. Par exemple, Sarah Carter écrivait qu'en plus et à la suite de la loi qui interdisait la pratique du potlatch en 1884, « a series

*of amendments were made that were designed to eliminate religious expression and ceremonies such as the Sun Dance, and giveaway ceremonies of the prairies* » (Carter, 1999, p. 164). On peut lire également dans le rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones, déposé en 1996, que l'adoption de ces articles constituait :

un virage important dans la politique sur les Indiens, dans la mesure où il ne s'agissait plus seulement d'imposer des formes non indiennes à la fonction gouvernementale indienne ou aux régimes fonciers traditionnels ; c'est la culture même des Indiens qui était attaquée. Bien entendu, il s'agissait d'appuyer les objectifs de civilisation et d'assimilation de la politique sur les Indiens, en abolissant ce qui paraissait à l'époque, selon le mot d'un fonctionnaire de la Colombie-Britannique, comme un mal, [TRADUCTION] « un grand incubé qui étouffe tous les efforts philanthropiques, administratifs ou missionnaires pour améliorer la situation des Indiens » (<[www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sg25\\_f.html](http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sg25_f.html)>, page consultée le 2 juillet 2008).

Or, lorsque l'on s'attarde au contexte historique dans lequel ces différentes mesures législatives ont été adoptées, et surtout à la nature des efforts qui ont été déployés pour les rendre effectives, force est de constater qu'aux yeux des autorités politiques canadiennes, des considérations beaucoup plus pragmatiques que la seule volonté idéologique de faire disparaître les cultures traditionnelles autochtones semblaient prévaloir.

## MISE EN APPLICATION ET EFFETS DES ARTICLES DE LOI

### L'interdiction des danses tamanawas

Les danses dites « tamanawas » comptent parmi les toutes premières pratiques rituelles autochtones interdites par l'amendement apporté à la *Loi sur les Indiens* en 1884. Ces cérémonies à caractère chamannique pouvaient prendre plusieurs formes, mais consistaient, pour l'essentiel, en des danses élaborées et incluaient des prises de contact avec les forces surnaturelles et des rituels d'initiation (McLean, 1889, p. 6-7). Il a été rapporté que ces rituels pouvaient aussi comporter des actes de mutilation d'animaux et d'individus, morts ou vivants. Or, ce sont précisément de tels gestes qui apparaissaient répugnants aux yeux des missionnaires et des autorités politiques de l'époque, lesquelles auraient

d'ailleurs convaincu les Autochtones de renoncer à ces pratiques avant même les années 1880 (Canada, 1884c, p. 621). En effet, comme le rapportait le sous-agent Guillod des Affaires indiennes en 1881 :

*The practice of this disgusting superstition is in a great measure given up. I had an opportunity of seeing the koquahua dance at Kiyukut on the occasion of the visit of Indians from Cape Flattery who came by permission of their agent [...] This is the dance that originally wound up with the sacrifice of an Indian slave. The dead body and dog eating orgies are entirely discontinued on this coast (Canada, 1882, p. 165).*

Dans le même sens, le ministre responsable des Affaires indiennes, John A. Macdonald, rapportait dans son rapport annuel pour l'année 1883 :

*I am glad to be able to report that the heathen dance feast known as the «Tamanawas», in which the Indians who engage lacerate themselves in a most barbarous manner, is reported not to have been revived during the past year among the Kwah-kewlth Bands. It was, until very recently, quite in vogue among them (Canada, 1884b, p. lxiii).*

Dès lors, bien que quelques cas de cannibalisme aient été rapportés après 1884, et même si un individu a fait l'objet d'une poursuite en 1900 pour avoir participé à un tel rituel au cours duquel le corps d'un défunt a été exhumé et mutilé (Cole et Chaikin, 1990, p. 72-75), l'inclusion spécifique des danses tamanawas parmi les rituels à interdire en fonction de l'amendement à la *Loi sur les Indiens* de 1884 a eu, en fin de compte, peu d'influence sur le sort de cette pratique rituelle apparemment déjà en déclin.

## Le potlatch

Le potlatch est l'autre rituel autochtone ayant fait l'objet d'une interdiction explicite par l'amendement à la *Loi sur les Indiens* de 1884. Ce rituel, surtout pratiqué par les populations de la côte du Nord-Ouest, consistait à organiser des cérémonies auxquelles pouvaient participer les habitants de plusieurs villages et au cours desquelles, en plus des danses et des discours, le chef ou d'autres citoyens du village hôte distribuaient des biens de prestige et de la nourriture en grande quantité aux visiteurs. Ce rituel s'inscrivait dans une dynamique plus large de circulation des biens entre les villages, d'affirmation et de validation des rangs sociaux et de considérations religieuses entourant notamment les funérailles et le culte des ancêtres.



Cérémonie du Potlatch tenue à Duncan en Colombie-Britannique

(British Columbia Archives, E-04017)

Comme dans le cas des danses tamanawas, certaines pratiques entourant la tenue des potlatchs telle que la consommation d'alcool et le recours à la prostitution pour accumuler du capital à redistribuer paraissaient difficilement acceptables aux yeux non seulement des missionnaires, mais de certains Autochtones convertis qui ont aussi multiplié les efforts pour mettre fin à ce rituel. Mais dans l'ensemble, missionnaires, fonctionnaires et politiciens se voulaient avant tout préoccupés, bien que pour des raisons différentes, par la redistribution des biens et les conditions matérielles précaires qu'elle pouvait engendrer. Comme le résumaient Cole et Chaikin :

*Far the most frequent and serious arguments against the potlatch were those that touched on the system's incompatibility with settled habits of labour and industry [...] The potlatch was seen as a hindrance to the health and prosperity of the native population. If the Indians did not recognize the harm they were causing to themselves, the thinking went, they needed to be helped, even by the full thrust of criminalization, towards ends that were for their own benefit (Cole et Chaikin, 1990, p. 20-21).*

Ces auteurs ont sans doute raison lorsqu'ils ajoutent qu'un tel objectif « *falls within the western liberal, philanthropic, reform tradition* » (Cole et Chaikin, 1990, p. 24), mais il convient de ne pas négliger les considérations purement budgétaires qui, pour le gouvernement du moins, pouvaient sous-tendre, sinon déterminer une telle attitude. En effet, la préoccupation fondamentale des autorités politiques à l'égard du potlatch ne semblait pas tant être l'assimilation culturelle des Autochtones que le fait de soulager les finances des Affaires indiennes, dont les responsables se voulaient continuellement préoccupés de réduire les coûts d'ensemble de la politique indienne. Le raisonnement était que si les chefs autochtones avaient ainsi le loisir de se débarrasser de leurs biens et de leur nourriture, ce qui pouvait comprendre les couvertures et autres secours matériels et alimentaires que le gouvernement leur avait déjà distribués, cela risquait de les placer en situation précaire et d'obliger les Affaires indiennes à fournir de nouveau des secours et donc à déboursier des sommes supplémentaires. Rappelons à cet effet que dès 1876, l'article 69 de la *Loi sur les Indiens* interdisait spécifiquement aux Indiens de la Colombie-Britannique, du Manitoba, des Territoires du Nord-Ouest et du Keewatin de vendre, troquer, échanger ou donner les présents qu'ils recevaient du gouvernement sans l'autorisation du surintendant général ou de son agent (S.C., 1876), et que l'amendement apporté à la *Loi sur les Indiens* en 1895 et cité plus haut montre que depuis le texte de loi de 1884, le législateur avait cru bon de préciser que c'était précisément la distribution d'argent et de biens qui était visée par l'interdiction du potlatch, et non pas les autres caractéristiques culturelles ou religieuses fondamentales du rituel.

En somme, pour le gouvernement comme pour les missionnaires et les Autochtones plus progressistes, le potlatch représentait un obstacle sur le chemin de la prospérité des communautés autochtones, et c'est cette prospérité qu'il fallait promouvoir. Pour l'État, c'était la façon de faire pour espérer éventuellement se libérer du fardeau financier que représentait la politique indienne. Or, malgré l'interdiction légalement décrétée, la pratique du potlatch a perduré et les interventions des autorités en matière de répression ont été rares – faute de moyens et dans le but d'éviter tout soulèvement autochtone qui aurait pu nuire à la colonisation et au développement de la Côte Nord-Ouest –, sauf durant une courte période au tournant des années 1920 (Loo, 1994, p. 232-233). Et même durant cette période, personne n'a jamais été emprisonné pour avoir pratiqué le rituel. C'est ainsi qu'en 1899, par exemple, le révérend J.B. McCullagh pouvait écrire dans un texte ethnographique

consacré au potlatch: «*Though I cannot lay claim to this privilege (!), yet I have had the Potlatch under close observation for sixteen years, and have studied it on the spot, both in theory and practice, as far as one may do so without actually making one*» (McCullagh, 1899, p. 1). Comme à l'égard de bien d'autres objectifs de sa politique indienne, le gouvernement fédéral ne s'est jamais donné les moyens de ses ambitions en matière de lutte contre le potlatch, ou du moins contre certaines de ses composantes, de sorte que ce rituel, s'il a disparu au sein de certaines populations, est demeuré en usage chez de nombreuses autres, parfois ouvertement, parfois clandestinement, parfois sous des formes différentes. Aujourd'hui encore, il continue d'être pratiqué plus ou moins publiquement et constitue un élément clé du processus de réappropriation et de réaffirmation culturelles et spirituelles des nations autochtones de la côte du Nord-Ouest.

## La Danse du Soleil

Au XIX<sup>e</sup> siècle, le rituel communément désigné sous le vocable de Danse du Soleil ou *Sun Dance* était pratiqué durant plusieurs jours, pendant la saison estivale, par de nombreuses populations autochtones des Prairies. De formes diverses, il comportait généralement des danses et des prières qui visaient notamment à favoriser l'équilibre cosmique. Ces cérémonies pouvaient également comporter des séances d'automutilation, comme le rituel du «*Making of a Brave*» au cours duquel des jeunes hommes manifestaient leur endurance, leur courage et leur bravoure en se perçant la peau, en y insérant une corde elle-même reliée à un mât et en se laissant tomber à la renverse afin que la peau se déchire et laisse éventuellement une cicatrice. Dans sa description d'un rituel observé chez les Blackfoots et publiée en 1889, le révérend John MacLean, après avoir décrit de manière détaillée le processus de mutilation corporelle, disait du rituel :

*Its object is military and religious. It admits the young man into the noble band of warriors, whereby he gains the esteem of his fellows, and opens up the path to fortune and fame. But it is chiefly a religious rite. In a time of sickness, or danger, or in starting upon some dangerous expedition, the young man's prayers are answered. Upon his return, when the Annual Sun-Dance is held, he fulfils his vow, gives himself to his god, and thus performs a twofold duty. Of course the applause of the people and the exhibition of courage are important factors in this rite, but its chief feature is a religious one* (McLean, 1889, p. 6-7).



Danse du Soleil – Indiens Blackfoot, 1908

(Archives nationales du Canada, C-014106)

À l'instar des rituels précédents, les missionnaires ont donc vu la Danse du Soleil comme une pratique culturelle et religieuse à combattre et, en ce sens, ont certainement accueilli favorablement l'amendement apporté à la *Loi sur les Indiens* en 1895, et qui interdisait désormais tout acte de mutilation corporelle sur des humains ou des animaux, morts ou vivants. De fait, cette interdiction légale pourrait bien être interprétée comme une autre expression du caractère assimilationniste de la politique indienne et comme une démarche de soutien de l'État envers le travail des religieux. Or, en y regardant de plus près, on constate que dans l'optique du gouvernement fédéral, les raisons d'interdire de telles pratiques d'automutilation débordaient le cadre d'une simple volonté de voir disparaître une coutume jugée barbare en fonction des valeurs de l'époque. En effet, Guillaume Teasdale a récemment soutenu que dans ses démarches législatives, le gouvernement canadien ne s'est peut-être pas tant laissé guider par la répugnance envers cet aspect précis du rituel que par les répercussions néfastes de la publicité qui l'entourait. En effet, à une époque où il importait pour

le Canada d'assurer sa souveraineté sur les territoires de l'Ouest, et ce, d'abord en y attirant des colons, les récits d'explorateurs et de chroniqueurs de toutes sortes publiés dans la presse des provinces de l'Est contribuaient, parallèlement, à brosser un portrait inquiétant de l'Ouest. On y décrivait notamment les Autochtones des Plaines comme des êtres imprévisibles et violents et, bien évidemment, les descriptions explicites du rituel de la Danse du Soleil, avec au premier plan ses séances d'automutilation, contribuaient à renforcer une telle perception aux yeux d'éventuels colonisateurs (Teasdale, 2005, p. 115-135). Aussi, l'interdiction émise en 1895 semblait répondre davantage à des préoccupations d'image qu'à une réelle volonté de mettre fin à une pratique traditionnelle contestée, voire de soutenir un objectif d'assimilation.

Une telle interprétation est d'autant plus réaliste que l'on sait maintenant que les efforts déployés par les agents des Affaires indiennes ou par les forces de l'ordre pour faire appliquer la loi sur le terrain ont été pour le moins inégaux. Certes, il y a bien eu quelques arrestations et emprisonnements (Pettipas, 1994, p. 115-122, 155-157), mais l'application de la loi semble avoir été faite de manière aléatoire, selon le bon vouloir des fonctionnaires, ce qui permet de douter de l'existence d'une volonté d'assimilation sérieuse. Par ailleurs, tout comme dans le cas du potlatch, il convient de remarquer que l'amendement à la *Loi sur les Indiens* de 1895 n'interdisait pas le rituel de la Danse du Soleil comme tel, mais un aspect particulier de celui-ci, à savoir les pratiques de mutilation. C'est d'ailleurs de cette façon que les hauts responsables des Affaires indiennes tels que F.H. Paget interprétaient le nouvel article de loi : « *We cannot of course prevent the Indians of any particular Reserve from holding a dance on their reserve provided the giving away or property feature and torturing or mutilation are absent* » (cité dans Teasdale, 2006, p. 197). Dans le même sens, l'amendement apporté à la *Loi sur les Indiens* en 1914 n'interdisait pas la tenue de rituels de danses, ni le port de costumes traditionnels autochtones dans les limites des réserves. En d'autres termes, le gouvernement semblait prêt à s'accommoder de rituels traditionnels tenus dans les limites des réserves, dans la mesure où la population respecterait certaines règles.

Tout comme le potlatch, la Danse du Soleil, ou du moins certains de ses aspects les plus offensants pour l'époque, a parfois disparu très tôt au sein de certaines populations, même avant 1895, dans le sillon des efforts missionnaires. En d'autres endroits, le rituel a

continué d'être pratiqué, avec ou sans les séances d'automutilation, souvent dans la clandestinité jusque dans les premières décennies du *xx*<sup>e</sup> siècle, puis de manière relativement plus ouverte depuis quelques dizaines d'années.

## **L'ÉTAT ET LES RELIGIONS AUTOCHTONES**

Au cours de la seconde moitié du *xix*<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la Première Guerre mondiale, le Canada a connu un afflux sans précédent d'immigrants. Alors qu'au moment du premier recensement, en 1851, la population des colonies s'élevait à 2 466 297 individus, celle-ci est passée à 7 879 000 en 1914, une croissance de près de 320%. Durant cette période, le Canada aurait accueilli 4 848 121 immigrants en provenance d'Europe de l'Est, d'Europe centrale et d'Europe de l'Ouest, et d'autres qui arrivaient d'Asie et des États-Unis. C'est donc dire qu'en 1914, près de 60% de la population canadienne était composée d'immigrants de première ou de deuxième génération. Cette arrivée massive d'immigrants en provenance de différentes parties du monde a favorisé une diversification marquée du paysage culturel et religieux canadien, posant du fait même à l'État des défis importants en matière d'intégration des nouveaux arrivants et de mise en place de conditions favorisant une cohabitation harmonieuse entre eux, et ce, dans le plus grand intérêt du développement national. Or, devant cette nouvelle réalité, l'État canadien semble avoir opté pour une approche de tolérance en permettant entre autres aux différentes communautés ou confessions religieuses de pratiquer librement leur culte, dans la mesure où cela ne portait pas atteinte aux intérêts de la nation. C'est dans cette dynamique que s'inscrivaient, par exemple, les dispositions spéciales consenties par les autorités publiques canadiennes aux populations qui venaient coloniser l'Ouest; les huttériens et les doukhobors, notamment, se sont vu garantir la libre pratique de leur culte de même que l'exemption de l'enrôlement militaire, conformément à leurs croyances religieuses. Les mennonites de langue allemande se sont vu accorder le droit, pour leur part, de fonder des écoles bilingues, allemandes et anglaises. Bref, de tels accommodements à l'intention des groupes religieux constituaient, en quelque sorte, le prix à payer pour promouvoir le développement du pays et assurer la souveraineté canadienne sur les vastes territoires à l'ouest de l'Ontario.

À la lumière d'une telle réalité, les interdictions légales dirigées contre certaines pratiques religieuses autochtones, à compter de 1884, semblent aller à l'encontre de cette politique de tolérance adoptée par l'État canadien envers la diversité religieuse. C'est d'ailleurs ce qu'avait noté le missionnaire John McDougall en 1907 : « *I altogether fail to see why in these days of our much boasted religious liberty anyone should interfere with a few Indians in the exercise of their faith* » (cité dans Miller, 2004, p. 205). S'il y avait eu un objectif clair de la part du gouvernement canadien pour assimiler les Autochtones, cet objectif se serait effectivement inscrit en contradiction avec une quelconque reconnaissance ou promotion de la liberté de religion ou de la liberté religieuse chez ces derniers. Pourtant, le peu d'efforts déployés par l'État dans la mise en application des articles de loi en question laissait entrevoir dès le départ un manque de conviction envers une éventuelle entreprise d'assimilation des Autochtones. D'ailleurs, un tel manque de conviction a aussi été noté par d'autres chercheurs sur le plan de la promotion de l'agriculture dans les communautés autochtones (Carter, 1990; Waisberg et Holzkamm, 1993) ou encore de l'éducation (Miller, 1990); de fait, dès le départ, le budget consacré à la politique indienne dans son ensemble s'avérait hautement symbolique (Surtees, 1969, p. 94). Aussi, un tel manque de conviction ne peut faire de sens que s'il est réfléchi dans une perspective plus pragmatique qu'idéologique. De même, ce que le gouvernement souhaitait interdire en ce qui concerne le potlatch était essentiellement sa composante « *give-away* », jugée économiquement nuisible pour les populations concernées et, au bout du compte, pour l'État qui avait la responsabilité de ces mêmes populations, sans égard pour le fait que ce que les autorités considéraient comme un gaspillage matériel constituait pour les Autochtones le fondement idéologique de cette pratique rituelle. Dans le cas des cérémonies et des rituels de danse tels que la Danse du Soleil, ce sont également des aspects bien précis de ces manifestations qui étaient visés par les interdictions, à savoir les pratiques de mutilation corporelle jugées nuisibles pour les individus qui en faisaient l'objet bien sûr, mais aussi et surtout peut-être pour l'État, qui y voyait un obstacle à la colonisation et au développement de l'Ouest. En ce sens, l'amendement à la *Loi sur les Indiens* de 1895 serait un reflet de l'attitude plus générale de l'État canadien à l'égard des pratiques religieuses autochtones, à savoir que ce ne sont pas les cérémonies ou les rituels religieux que celui-ci souhaitait nécessairement voir disparaître, mais des éléments bien particuliers de ces derniers jugés contraire à l'intérêt des populations concernées et de la

nation tout entière. Une telle attitude rejoignait donc la politique plus globale de l'État en matière de gestion de la diversité religieuse : un accent mis sur la tolérance dans les limites de ce qui est jugé raisonnable pour le bien de l'État.

## CONCLUSION

Ainsi, ce qui a longtemps été interprété comme une atteinte à la liberté religieuse fondamentale des Autochtones par l'État canadien, à savoir l'interdiction de pratiquer des rituels du type de la Danse du Soleil et du potlatch, prend un tout autre aspect lorsque l'on s'efforce de situer les articles de la *Loi sur les Indiens* dans leur contexte historique particulier. Dans le cas qui nous concerne ici, cet aspect pourrait même, paradoxalement, être celui d'une certaine tolérance. Comme il en a été question, ce n'étaient pas tant les rituels dans leur ensemble, ni leur signification culturelle ou religieuse profonde, qui indisposaient le gouvernement canadien que certaines composantes précises de ceux-ci, particulièrement celles qui étaient jugées préjudiciables à l'intérêt national, que ce soit à l'égard du projet de colonisation ou de la responsabilité financière de l'État. Pour le reste, les Autochtones ont été libres de s'adonner à leurs pratiques rituelles coutumières, et les obstacles qui ont parfois été mis sur leur chemin se voulaient davantage le fruit d'initiatives personnelles de fonctionnaires sur le terrain ou de la volonté de quelques hauts responsables des Affaires indiennes à Ottawa que d'une volonté bien appuyée du gouvernement canadien dans son ensemble. De fait, l'État canadien semble avoir adopté à l'égard des communautés autochtones la même attitude qu'à l'égard des autres groupes culturels et religieux du pays, du moins en matière de liberté religieuse, à savoir la recherche d'un équilibre entre la tolérance et la défense des intérêts de la nation.

Bien que les recherches sur le rapport historique de l'État canadien avec le pluralisme religieux à l'intérieur de ses frontières demeurent embryonnaires, on constate tout de même, à la lumière de l'exemple trop sommairement analysé ici, que celui-ci s'est probablement avéré fort complexe. En matière de gestion de la diversité culturelle et religieuse, les autorités politiques n'ont vraisemblablement pas suivi une ligne de conduite clairement définie dès la création du Canada en 1867, si ce n'est un certain penchant pour la neutralité. Elles semblent plutôt s'être constamment ajustées en fonction des circonstances et des

populations concernées, et force est de reconnaître que sur plusieurs plans, cette approche s'est avérée profitable, dans la mesure où les conflits en matière de cohabitation multiculturelle ou multiconfessionnelle ont très rarement tourné à la catastrophe. Aussi, il est raisonnable de croire qu'une meilleure connaissance de cette expérience historique de gestion de la diversité religieuse par le gouvernement canadien alimenterait de manière profitable la réflexion actuelle sur l'approche politique à maintenir ou à rajuster pour préserver une identité et une cohésion sociale dans le sillon d'une autre vague d'immigration qui, à son tour, modifiera de manière significative le paysage religieux du pays.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANC, Archives nationales du Canada, Témoignage de Duncan Campbell Scott, sous-surintendant général des Affaires indiennes, devant le comité spécial de la Chambre des communes qui examinait les modifications de 1920 à la *Loi des Sauvages*. RG-10, volume 6810, dossier 470-2-3, vol. 7, 1920, p. 55 (L-3) et 63 (N-3).
- CANADA, Gouvernement du Canada, Rapport sur les affaires des sauvages en Canada. Appendice du quatrième volume des *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada*, session 1844-1845, Appendices E.E.E. et T.
- CANADA, Gouvernement du Canada, *Documents de la Session, 1871*, Rapport de la Division des Affaires des Sauvages, n° 23, 1871, p. 4.
- CANADA, Gouvernement du Canada, *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1881*, Ottawa, Maclean, Roger and Co., 1882.
- CANADA, Gouvernement du Canada, *Compte-rendu officiel des Débats de la Chambre des Communes du Canada*, vol. 16, Ottawa, McLean, Roger and Co., 1884a.
- CANADA, Gouvernement du Canada, *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1883*, Ottawa, Maclean, Roger and Co., 1884b.
- CANADA, Gouvernement du Canada, *Debates of the Senate of the Dominion of Canada, 1884*, Second Session – Fifth Parliament, Ottawa, A.S. Woodburn, 1884c.
- CANADA, Gouvernement du Canada, *Compte rendu officiel des débats de la Chambre des communes*, vol. IV, Ottawa, Edmond Cloutier, 1951a.
- CARTER, Sarah, *Lost Harvest: Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990.

- CARTER, Sarah, *Aboriginal People and Colonizers of Western Canada to 1900*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- COLE, Douglas et Ira CHAIKAN, *An Iron Hand Upon the People: The Law Against the Potlatch on the Northwest Coast*, Vancouver/Toronto, Douglas and McIntyre, 1990.
- LEIGHTON, D.A., «Victorian Civil Servant at Work: Lawrence Vankoughnet and the Canadian Indian Department, 1874-1893», dans A.L. GETTY et A.S. LUSSIER (dir.), *As Long as the Sun Shines and Water Flows: A Reader in Canadian Native Studies*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1983, p. 104-119.
- LOO, Tina, «Dan Cranmer's Potlatch: Law as Coercion, Symbol, and Rhetoric in British Columbia, 1884-1951», dans T. Loo et L.R. McLean (dir.), *Historical Perspective on Law and Society in Canada*, Toronto, Copp Clark Longman, 1994, p. 219-253.
- MCCULLAGH, J.B., *The Indian Potlatch: Substance of a Paper Read before C.M.S. Annual Conference at Metlakatla, B.C., 1899*, Toronto, Woman's Missionary Society of the Methodist Church, 1899.
- MCLEAN, John, *The Blackfoot Sun-Dance*, Toronto, Copp Clark, 1889.
- MCNAB, David T., «Herman Merivale and Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century», *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 1, n° 2, 1981, p. 277-302.
- MILLER, J.R., «Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy», *Ethnohistory*, vol. 37, n° 4, 1990, p. 386-415.
- MILLER, J.R., *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- MILLER, J.R., *Reflections on Native-Newcomer Relations: Selected Essays*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- MILOT, Micheline, *Laïcité dans le Nouveau Monde: le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.
- PETTIPAS, K., *Severing the Ties that Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1994.
- S.C. (Statuts du Canada), 13-14 Victoria, chapitre 74, *Acte pour protéger les Sauvages dans le Haut Canada, contre la fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont jouissance, contre tous les empiètements et dommages*, 1850a.
- S.C. (Statuts du Canada), 13-14 Victoria, chapitre 42, *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, 1850b.
- S.C. (Statuts du Canada), 13-14 Victoria, chapitre 106, *Acte pour mettre à part certaines étendues de terres pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*, 1851.
- S.C. (Statuts du Canada), 20 Victoria, chapitre 26, *Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages*, 1857.

- S.C. (Statuts du Canada), 39 Victoria, chapitre 18, *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, 1876.
- S.C. (Statuts du Canada), 47 Victoria, chapitre 27, *An Act to Further Amend the «Indian Act, 1880»*, 1884.
- S.C. (Statuts du Canada). 58-59 Victoria., chapitre 35, *An Act to Further Amend the Indian Act*, 1895.
- S.C. (Statuts du Canada), 4-5 George V, chapitre 35, *An Act to Amend the Indian Act*, 1914.
- S.C. (Statuts du Canada), 8-9 George V, chapitre 26, *An Act to Amend the Indian Act*, 1918.
- S.C. (Statuts du Canada), 17-18 George V, chapitre 98, *Loi concernant les Indiens*, 1927.
- S.C. (Statuts du Canada), 20-21 George V, chapitre 25, *Loi modifiant la Loi des Indiens*, 1930.
- SURTEES, R.J., «The Development of an Indian Reserve Policy in Canada», *Ontario History*, vol. 61, n° 2, 1969, p. 87-98.
- TEASDALE, Guillaume, *La politique autochtone du gouvernement canadien dans l'Ouest à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle: une analyse de l'interdiction de la Danse du Soleil*, mémoire de maîtrise (sciences humaines des religions), Université de Sherbrooke, 2005.
- TEASDALE, Guillaume, «L'interdiction de la Danse du Soleil au Canada: le champ du signe des cultures amérindiennes des Plaines?», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 193-206.
- TITLEY, E.B., *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- WAISBERG, Leo G. et Tim E. HOLZKAMM, «A Tendency to Discourage Them from Cultivating: Ojibwa Agriculture and Indian Affairs Administration in Northwestern Ontario», *Ethnohistory*, vol. 40, n° 2, 1993, p. 175-211.

LES SERVICES  
DE LA TRAVELLERS' AID  
POUR L'ACCUEIL  
DES IMMIGRANTS

IDENTITÉS DE GENRE  
ET DE RELIGION AU QUÉBEC  
AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

YOLANDE COHEN

Professeure au Département d'histoire  
*Université du Québec à Montréal*



**D**ans son essai remarqué et fort controversé, « Le Québec et la question de l'immigration : de l'ethnocentrisme au pluralisme ethnique (1900-1985) », paru en 1991, l'historien canadien Michael Behiels souligne l'hostilité générale des élites francophones face à l'immigration durant toute la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Il mentionne leurs nombreuses réserves à l'endroit du pluralisme religieux et souligne les positions ouvertement anti-immigration de l'Église catholique. Ainsi, si le cosmopolitisme de Montréal pouvait faire croire à une intégration des communautés dans la société québécoise, il assure qu'il s'agissait plutôt là des formes d'une coexistence de groupes plus ou moins ghettoïsés que d'un creuset de cultures civiques communes. Si le chercheur fut accusé de défendre un multiculturalisme suspect d'être une machine de guerre canadienne contre le nationalisme québécois, d'autres historiens ont aussi montré que l'Église catholique québécoise est à l'origine d'un repli identitaire et du rejet des immigrants hors de la communauté franco-catholique. Denise Helly considère ainsi que pour l'Église catholique francophone, « l'émigration est une expérience néfaste qui fait perdre aux individus leurs liens et sens familiaux et communautaires. L'Église catholique accueille certes des immigrants (franco-catholiques) au sein de ses institutions mais désire aussi les maintenir à l'écart des regroupements canadiens-français<sup>2</sup>. » Cependant, dans un contexte d'immigration de masse et dans une société encore peu laïcisée, l'Église catholique majoritaire au Québec

- 
1. Michael D. Behiels, « Quebec and the Question of Immigration: From Ethnocentrism to Ethnic Pluralism, 1900-1985 », *Les groupes ethniques du Canada*, brochure n° 18, 1991, 29 p.
  2. Denise Helly, « Voluntary and Social Participation by People of Immigrant Origin: Overview of Canadian Research ». *Ind National Metropolis Conference Immigrants and Civic Participation: Contemporary Policy and Research Issues*, Montréal, 1997.

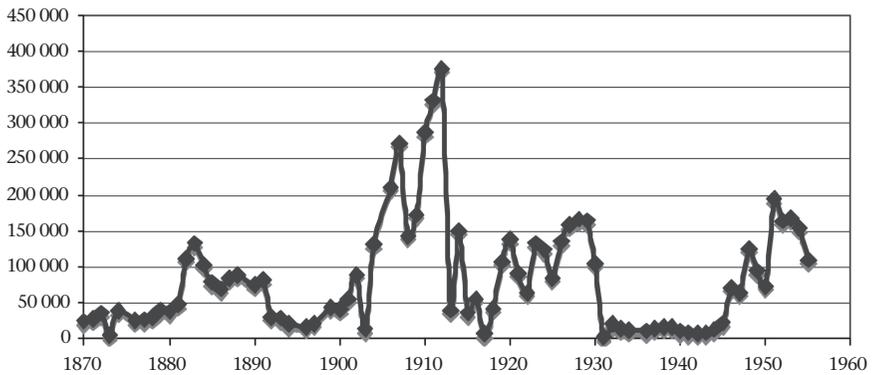
est-elle la seule responsable de ce discours d'exclusion? L'étude de l'accueil fait aux immigrants, dans un contexte de pluralisme religieux, permettrait de mettre au jour la façon avec laquelle le « communautarisme » québécois s'est imposé dans le premier xx<sup>e</sup> siècle et de comprendre les compromis qui ont conduit à l'adoption des premières politiques migratoires par l'État.

## MIGRATIONS ET IMMIGRATION AU CANADA : UN SOUTIEN D'ABORD COMMUNAUTAIRE

Essentiellement peuplée de nations amérindiennes et d'immigrants d'origine britannique et française, la Confédération canadienne se dote en 1867 de la *Canadian Immigration Act*, première loi organisant l'immigration. Durant une première période dite de « laissez-faire », qui s'étend de 1867 à 1895, les portes du Canada sont grandes ouvertes aux immigrants, nul critère d'admissibilité n'étant requis pour qui veut immigrer<sup>3</sup>. Des amendements nombreux à la loi vont toutefois progressivement restreindre l'immigration : en 1872, l'installation de criminels et autres « *vicious classes* » est interdite; en 1879, l'entrée au Canada est restreinte pour les « fous », les « idiots » et ceux qui présentent de graves problèmes de santé. À plusieurs reprises, entre 1885 et 1910, l'immigration chinoise est aussi restreinte au nom de préoccupations sanitaires et sociales, mais aussi pour bloquer le peuplement asiatique dans l'Ouest canadien<sup>4</sup>. Se disant soucieux de la capacité d'assimilation des immigrants, Clifford Sifton, ministre de l'Intérieur en 1890, se fait le chantre de l'immigration dite « sélective » qui favorise l'installation de Britanniques, d'Américains et de Français par l'offre de terres gratuites. Les justifications sont clairement établies : les élites canadiennes cherchent le plus possible à peupler le Canada de gens qui ont la même culture qu'elles, à savoir des blancs d'origine européenne, de préférence anglo-

- 
3. L'immigration en provenance des Îles britanniques est encore majoritaire, même si elle représente environ 60% des entrées jusqu'en 1914, alors qu'elle constituait 85% du total des nouveaux venus avant la Confédération (1867).
  4. Le gouvernement impose des frais d'entrée de 50\$ à chaque immigrant Chinois (*head tax*), qui seront doublés en 1900 pour atteindre 100\$, et quintuplés en 1903 (500\$). En 1914, on y ajoute une nouvelle taxe de 200 \$ pour l'installation (*landing tax*). Finalement, en 1923, les Communes adoptent la *Chinese Immigration Act*, qui met fin à l'immigration chinoise au Canada jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale.

Figure 1  
**Arrivées d'immigrants au Canada, 1870-1955**



Source: Statistic Canada, Historical Statistics of Canada, <[www.statscan.ca](http://www.statscan.ca)>.

protestants. Mais, malgré ces efforts, les objectifs de peuplement ne sont pas atteints et les autorités canadiennes se tournent vers l'immigration en provenance de l'Europe de l'Est, substantiellement « non anglo-celtique et non française ». Commence alors à partir de 1890 la plus grande vague d'immigration de l'histoire du Canada, avec 3 millions d'immigrants qui arrivent entre 1896 et 1914. Si les deux tiers des flux proviennent du Royaume-Uni et des États-Unis, des dizaines de milliers de personnes proviennent aussi de l'Europe du Nord et de l'Est. Parmi ces derniers, les plus nombreux sont les Ukrainiens, les Polonais, les Hongrois, les Roumains et les Russes. Après la chute dramatique du nombre d'immigrants due à la Grande Guerre, le gouvernement canadien met alors sur pied, en octobre 1917, un ministère indépendant pour l'Immigration et la Colonisation, et dresse une liste des pays préférés pour sélectionner ses immigrants. En 1926, il promeut enfin le principe d'une immigration sponsorisée dans le cadre d'un regroupement familial unique qui suscite, en retour, un renforcement communautariste.

Les flux de populations ne donnent cependant qu'une indication très sommaire des destins immigrés et ne mettent pas au jour les rapports interethniques qui entourent ces nouveaux arrivants confrontés à des réactions racistes et xénophobes nombreuses. Au Québec, face à l'augmentation de la population d'origine non britannique et non française, dont le poids passe de 2% à 6% entre 1901 et 1931, les Canadiens français « vont se construire une vision soupçonneuse, sinon

hostile, des immigrants arrivant à Montréal<sup>5</sup> ». Du côté politique, les voix sont cependant diversifiées : les libéraux s'intéressent plus aux avantages générés par l'arrivée de nouveaux venus, tandis que les nationalistes craignent, quant à eux, une dilution de la société francophone.

Dans ce brouhaha politique qui rejette ou encense à l'envi les migrants, et afin de mieux mesurer l'hostilité ou la bienveillance qui se manifeste à leur endroit, l'étude des organisations dédiées à l'accueil des immigrants s'avère essentielle et, compte tenu du rôle incontournable occupé par les Églises dans la vie sociale et politique canadienne, l'analyse en termes d'identité de genre et de religion s'est imposée d'emblée. Par ailleurs, il semble aussi primordial de distinguer les idéologies propagées par les Églises (et leurs élites) de ce qu'il est convenu d'appeler la « religion civile ». En effet, de nombreuses associations confessionnelles, la plupart du temps animées par des femmes, investissent la sphère publique au nom d'une idéologie distincte de celle proférée par les gardiens du dogme et de la foi. J'émetts ainsi le postulat que cette religion civile commune à de nombreux regroupements confessionnels, religieux et laïcs, masculins et féminins et de différentes orientations politiques a été le creuset d'une activité conjointe intense entre ces groupes, alors même qu'ils préconisaient tous une séparation stricte entre les confessions. Elle a permis la mise en place de secteurs d'intervention nouveaux où se construit un éventail de propositions qui animeront certaines des politiques sociales (en faveur des mères par exemple) et lois humanitaires adoptées au Canada avant même la mise en place de l'État providence.

## IDENTITÉS DE GENRE ET DE RELIGION DES ASSOCIATIONS D'ACCUEIL

Traditionnellement chargées de l'assistance sociale, les Églises constituent autour d'elles des structures d'entraide dans une perspective de rédemption des classes les plus aisées à l'égard des plus pauvres. Ce sont ces organismes qui, tout naturellement, se préoccupent du sort des immigrants, à commencer par ceux qui appartiennent à leur communauté.

Du côté des franco-catholiques majoritaires au Québec, les structures d'accueil des immigrants sont peu visibles. Quand elles existent, elles sont intégrées à l'imposant système d'assistance mis en

---

5. Helly, 1997, *op. cit.*, p. 72.

place par l'Église catholique. Quelques associations caritatives se constituent bien ici et là pour accueillir les nouveaux immigrants et tenter de prévenir « leur déchéance » face à la pauvreté ou à l'errance. Mais Julien Harvey montre que l'implication de l'Église catholique est peu planifiée, les œuvres restent uniquement concentrées à Montréal, Québec et Grosse-Île, et n'offrent pas de secours spécifique aux immigrants (à l'exception notable des sociétés Saint-Vincent-de-Paul, actives surtout auprès des immigrants d'origine anglo-catholique, surtout irlandais).

Du côté des Églises protestantes au contraire, une pléthore d'œuvres de charité animées essentiellement par des femmes, telles que la Dorcas, la Presbyterian Women's Guild, les Ladies' Aid Societies, la Montreal Woman's Missionary, la Young Women's Christian Association et le Dominion Order of King's Daughters se consacrent à l'assistance. Elles financent également différentes sociétés nationales comme, entre autres, la St. George's Society (fondée en 1834 pour les immigrants d'origine britannique). Ces associations trouvent leur fondement dans l'idéologie protestante qui valorise l'acte personnel de charité, mais elles reflètent également sa fragmentation et son manque de biens (contrairement à l'Église catholique). Faute d'avoir une structure en charge, le clergé protestant s'est orienté vers la promotion de la charité personnelle et volontaire qui conduit à une certaine « catégorisation » de l'aide apportée. Ainsi, ce sont des associations privées de la philanthropie anglo-protestante qui auront pour mission de secourir les nouveaux venus, contribuant par leur action à construire une sphère d'action publique où la religion civile trouvera toute son ampleur. Tout comme aux États-Unis, c'est sous l'influence du *Social Gospel* que ces associations protestantes montréalaises ouvrent des infirmeries, des garderies et autres services de secours. L'Armée du Salut, la Young Women's Christian Association (YWCA) et d'autres grandes organisations qui se sont créées dans la foulée des migrations britanniques deviennent rapidement sensibilisées à la question de l'accueil des immigrants<sup>6</sup>. Elles développent un réseau spécifique de soutien aux immigrants anglo-protestants et britanniques, qui sont aussi les plus nombreux à émigrer<sup>7</sup>. La Travellers' Aid (TA), section de la Young Women's Christian Association

---

6. Maxine S. Seller (dir.), *Immigrant Women*, Philadelphie, Temple University Press, 1981, p. 162.

7. Gail Cuthbert Brandt, « Organizations in Canada: The English Protestant Tradition », dans Paula Bourne (dir.), *Women's Paid and Unpaid Work*, Toronto, New Hogtown Press, 1985, p. 85.

(YWCA) dédiée à l'accueil des immigrants, active dès 1880 et animée par des femmes, se distingue dans cet ensemble par son activisme et son implication.

Les anglo-catholiques d'Irlande et les juifs d'Europe de l'Est qui arrivent seront eux aussi accueillis par leur communauté, les Catholic Hostel pour les Irlandais et des associations spécifiques pour les juifs. Les femmes anglo-protestantes se distinguent à ce titre des femmes juives, bien souvent reléguées à un activisme intra-communautaire, et deviennent pour elles un modèle rapidement imité<sup>8</sup>. Rassemblées au sein du NCJW, elles reprennent le triptyque philanthropie, religion et éducation pour justifier leur intervention nouvelle dans la cité et la transgression de leurs rôles traditionnels, ce que Beth Wenger note comme un moment important de leur émancipation.

Ainsi, l'action de ces organisations à la fois confessionnelles et animées par des femmes rappelle que les modes d'intervention associatifs comportaient deux dimensions<sup>9</sup>. D'un côté, le travail quotidien était celui d'une confrontation aux migrants, d'une prise en considération de frontières ethno-confessionnelles et linguistiques affirmées mais, dans le même temps, le fait d'agir comme associations de femmes constituait pour toutes celles qui y étaient impliquées un processus d'éducation et d'intégration à la citoyenneté (alors que les femmes sont encore privées du droit de vote au Québec)<sup>10</sup>. Dans cet ensemble associatif où les associations catholiques d'aide aux migrants sont auto-centrées, mais où, à l'inverse, les associations protestantes et, dans une moindre mesure, juives, sont actives, il nous a semblé que l'étude de la Travellers' Aid de Montréal, qui rassemble différents intervenants de la Young Women's Christian Association (YWCA), révélait les formes prises par le déploiement d'une religion civile dans un contexte de pluralisme religieux. L'enquête menée sur l'un des premiers organismes d'origine anglo-protestante permet de déceler certains des mécanismes mis en place par d'autres regroupements qui se réclament des communautés franco-catholiques et juives.

---

8. Beth Wenger, «Jewish Women and Voluntarism: beyond the myth of Enablers», *American Jewish History*, vol. 79, n° 1 (1989), p. 16-36 (p. 18).

9. Maryse Darsigny (dir.), *Ces femmes qui ont bâti Montréal*, Montréal, Remue-ménage, 1994, p. 68-69.

10. Anne Firor Scott, *Natural Allies: Women's in American History*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1993, p. 2.

## LA MISE SUR PIED DE LA TRAVELLERS' AID À LA YWCA, 1875-1927

Tout comme celles des hommes, les motivations à l'émigration des femmes sont multiples. Celles qui arrivent seules ou avec leurs enfants espèrent y trouver une vie meilleure, loin des difficultés économiques et des pressions familiales<sup>11</sup>. Ainsi, les quelque 4 000 femmes arrivant d'Irlande durant la décennie 1850 attirent l'attention des philanthropes. La moitié d'entre elles sont mariées; la présence de leur mari et de leur famille semble garantir leur moralité et leur capacité de faire face à leur nouvelle vie. Ce sont par contre les célibataires qui posent un problème: 500 à 600 d'entre elles se déclarent domestiques, une vingtaine se disent travailleuses dans l'industrie textile et toutes les autres se trouvent sans travail ou sans logis. Alertées par leur communauté, des associations vont alors tenter de leur venir en aide.

La Travellers' Aid (TA), association anglaise à l'origine, entre en Amérique par New York en 1885 et par Boston en 1887 par le biais de deux organisations, la YWCA et la Girls' Friendly Society. La Travellers' Aid est tout d'abord fondée pour répondre aux problèmes liés à l'exode rural des (jeunes) femmes. Il s'agissait non seulement de fournir une aide particulière aux célibataires qui arrivaient par centaines en ville pour travailler comme servantes ou dans les manufactures, mais aussi d'assurer la préservation de leur foi<sup>12</sup>. Ces mêmes considérations poussèrent ces activistes à travailler auprès des migrants étrangers et se doublèrent aussi très rapidement d'un idéal sécularisé visant à réduire le fossé entre les classes et à définir une vision féministe du monde. Percevant le déclin de la famille comme source de désordre social et de perte de repères, les femmes de la YWCA considèrent que l'intervention précoce auprès des jeunes immigrantes relève de leur devoir de réformatrices<sup>13</sup>.

---

11. Maxine S. Seller, *op. cit.*, p. 17-18.

12. Maryse Darsigny, *op. cit.*, p. 82.

13. C'est précisément cette perspective réformatrice qui pousse des historiennes à reconnaître leur capacité d'action (*agency*), qui contribue à l'élargissement de la sphère publique des femmes et aux grandes transformations sociales de l'époque (le *welfare feminism* ou *domestic feminism*), sans les inclure toutefois dans le panthéon des organisations féministes. Inversement, Mary Elaine Davies, dans *The Montreal YWCA and Its Role in the Advancement of Women: 1920-1960*, mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Concordia, 1991, critique ce mouvement de réforme ainsi que le caractère restreint de sa représentation (classe moyenne blanche qui veut inculquer ses valeurs à la classe ouvrière), et choisit d'ignorer les efforts du YWCA pour l'avancement des femmes.

La YWCA de Montréal se dote alors d'une section de TA à compter de 1913. Des comités de bénévoles, présents dans les associations locales, retracent l'arrivée des jeunes filles immigrantes à partir des registres du ministère de l'immigration, et les aident à trouver un logis et un emploi, et à apprendre l'anglais<sup>14</sup>.

Avec la fin de la Première Guerre mondiale, ces associations occupent déjà une place essentielle dans la nouvelle organisation, qui doit accueillir les 35 000 femmes et enfants de soldats canadiens « *who had to be brought back to Canada*<sup>15</sup> », et les services de la Travellers' Aid sont dès lors coordonnés par un secrétariat général qui rassemble d'autres associations comme la WTCU<sup>16</sup>. En 1919, devant l'ampleur des problèmes liés au flot d'immigrantes, le ministère de l'Immigration à Ottawa décide d'une action concertée avec les organisations de femmes qui sont actives dans le domaine de l'immigration. Sous la direction de la présidente nationale de la YWCA, un comité est chargé d'agir<sup>17</sup>. Entre 1911 et 1924, la Travellers' Aid et le Migration Committee de la YWCA traitent plus de 3500 cas, ce qui leur vaut une reconnaissance officielle des instances nationale et internationales. Dédiée aux questions sociales, récréatives et économiques, et animée par des femmes célibataires de 18 à 30 ans qui occupent un emploi salarié, la section montréalaise de la YWCA et le ministère de l'Éducation représentent l'élément clé de la YWCA. Ils proposent des programmes variés : art domestique, science domestique et académique, et des classes occasionnelles afin de répondre aux besoins particuliers des femmes salariées, tel le cours « *Public Speaking* » dispensé de 1923 à 1926<sup>18</sup>. Des efforts sont aussi dirigés vers la socialisation et la « canadianisation » des femmes. La socialisation des jeunes femmes dans des clubs permet le renouvellement du réseau et de son *membership* et offre des perspectives professionnelles dans le travail social. Devenue un véritable office d'accueil des immigrants, la YWCA occupe une position quasi officielle dans ce secteur et prend donc l'initiative de recommander une politique de l'immigration qui favorise l'arrivée de femmes, même seules au Canada. Contrairement à l'argument de moralisation familialiste qui est le discours officiel de l'Église

---

14. ANC, Fond National YWCA, MG 28, I 198, vol. 52, dossier 7, Résumé des recommandations nationales, 1907-1940, *Convention Recommendations Foreign-Born*, 1913 Immigration.

15. J.P. Harshaw, *When Women Work Together*, National YWCA, p. 106.

16. *Ibid.*, p. 106-107.

17. *Ibid.*, p. 107.

18. *Ibid.*, p. 60.

catholique (qui redoute l'arrivée de femmes seules), on voit ici clairement un engagement féministe en faveur des femmes, et non pas des seules familles d'immigrants. Le gouvernement canadien décide alors de sélectionner les immigrants en fonction de leur pays d'origine.

Mais la YWCA éprouve de sérieuses difficultés à faire du travail social à Montréal. Une enquête effectuée par ses soins sur le TA de Montréal entre 1923 et 1925 souligne que le travail social demeure la « chasse gardée » des institutions confessionnelles locales, en particulier catholiques. Elle déplore qu'aucune collaboration ne puisse véritablement être établie entre ces dernières et le département de l'aide aux immigrants de la YWCA. De même, l'enquête mentionne que les organisations catholiques coopèrent de façon superficielle avec les protestantes et les juives, alors qu'elles sont les seules à bénéficier des subventions de la Ville de Montréal<sup>19</sup>. Le rapport conclut que les jeunes femmes francophones catholiques semblent aller vers les associations de leur confession, ou alors, pour les Irlandaises, au *Catholic Women's League Hostel*, et souligne la division confessionnelle qui se retrouve dans le secteur de l'immigration comme dans tout celui de l'aide et du bien-être social<sup>20</sup>.

La YWCA fait ainsi appel à l'État fédéral en 1927 pour lui demander d'aider l'ensemble des immigrants, sans distinction de religion, car l'ampleur de cette immigration et des problèmes d'insertion qu'elle suscite justifie le besoin de programmes gouvernementaux d'aide. L'association se positionne ici à la fois comme groupe de pression et comme l'interlocuteur privilégié de l'État fédéral<sup>21</sup>. Elle s'inscrit dans un processus de sécularisation et d'étatisation des services d'accueil et d'aide aux immigrants, ce qui lui ouvre la possibilité de s'établir comme expert de l'immigration (en principe neutre et non confessionnel) face à sa propre communauté ainsi qu'aux institutions (locales et provinciales). Pour les femmes qui y sont engagées, la YWCA devient le lieu d'exercice d'une influence publique, qui leur confère un certain pouvoir et leur permet de développer une expertise jusqu'alors inédite<sup>22</sup>.

---

19. ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, Vol. 14, Dossier 14-7, *Immigration and Travellers' Aid Survey*, 1923-1929.

20. ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, Vol.14, Dossier 14-3, *Immigration and Travellers' Aid Committee*, 1927-1930.

21. À l'instar de ceux qu'a étudiés Firor Scott: « *Many clubs moved from self-education to community improvement and eventually to national political action* », Anne Firor Scott, *op. cit.*, p. 111.

22. *Ibid.*, p. 177.

## LA TRAVELLERS' AID DE LA YWCA : DES SERVICES AUX IMMIGRANTES À L'ÉCOLE POUR LES TRAVAILLEUSES SOCIALES, 1927-1947

Fortement impliquées dans la vaste campagne de sensibilisation aux dangers de l'alcoolisme, qui renaît en particulier durant la période de prohibition de l'alcool aux USA, les membres de la YWCA construisent une image de la moralité féminine qui a largement été critiquée par de nombreuses féministes. Cette analyse, fort juste, occulte cependant le soutien que ces femmes ont apporté aux jeunes filles qui arrivaient alors en ville. En fait, la moralisation des mœurs sert aussi de programme d'action publique qui justifie leur intervention sociale. C'est là un discours qui s'appuie sur certaines thématiques propagées par les Églises anglo-protestantes (et dont la base reconnue est le puritanisme) pour en faire un mode d'action, une religion civile, à partir de questions sociales de premier plan (l'alcoolisme, l'hygiénisme, etc.). Grâce à cela, la TA travaillera désormais en relation avec certains ministères, que ce soit pour l'obtention de fonds, pour compléter le service offert aux nouvelles arrivantes, pour l'éducation à la citoyenneté ou encore pour les besoins de logement et d'emploi, et participera aux grandes enquêtes, rapports et mémoires qui alimentent la réflexion en vue de l'adoption d'une politique de l'immigration.

La disparité des services est le problème central soulevé par le rapport de 1927 du Women's Advisory Council on Immigration, confié à la D<sup>re</sup> Helen Reid, qui recommande de faire un état des lieux sur la nature des services offerts et d'identifier les besoins des immigrantes<sup>23</sup>. Le service de l'Immigration and Travellers' Aid de la YWCA de Montréal suggère ainsi de créer des liens plus solides entre les organisations qui travaillent sur les mêmes problèmes à Montréal<sup>24</sup>, citant en exemple les *TA workers* : expérimentées dans leurs relations avec toutes les autres associations de la communauté montréalaise, ces femmes interviennent au port ou à la gare pour secourir toutes les catégories d'immigrantes, quelle que soit leur origine confessionnelle ou ethnique. Ce sont elles qui ont des conversations avec les immigrants d'Europe pour connaître leurs besoins et leur offrir leurs services. Clairement dirigé contre les

---

23. ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, vol. 14, dossier 14-3, *Immigration and Travellers' Aid Committee, 1927-1930*.

24. ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, vol. 14, dossier 14-3, *Immigration and Travellers' Aid Committee, 1927-1930*.

institutions existantes, qui ne desservent que la population franco-catholique, le rapport établit d'emblée le pluralisme comme modalité d'intervention. En 1929, la YWCA poursuit dans cette même veine. L'association propose de continuer le travail avec les nouvelles arrivantes et de coopérer autant que possible avec les leaders des communautés étrangères de Montréal. Mal informés dans leur pays des conditions de vie canadiennes, les immigrants pourront mieux connaître la réalité grâce à un document imprimé, qui vise à les aider dans leur intégration et à lutter contre les préjugés défavorables de la société d'accueil<sup>25</sup>. Ce manuel, d'une quarantaine de pages, vise aussi à former les bénévoles qui travaillent au sein de la TA.

Au début des années 1930, les YWCA canadiennes sont présentes dans vingt-trois villes et emploient quarante et une sections de Travellers' Aid; les autres organisations en salarient seulement onze<sup>26</sup>. Cette vaste expérience est utilisée en 1932 par la YWCA du Canada pour recommander ses *TA workers* comme des expertes dans les études et conférences sur le travail social<sup>27</sup>. Par ailleurs, l'effort déployé par la TA pour recruter des femmes bénévoles, pour les éduquer afin d'en faire des travailleuses sociales à partir de leurs années d'expérience et pour faire reconnaître leur expertise traduit bien la triple implication de la YWCA dans le domaine de l'immigration, du travail social comme extension du champ du *care* des femmes, et de l'avancement de la cause des femmes comme médiatrices des réformes de l'État. Son discours de la sécularisation vise, quant à lui, à déjouer le monopole de l'Église catholique sur les services sociaux à Montréal.

## VERS UNE CONCEPTION HUMANITAIRE DE L'IMMIGRATION

L'affirmation de la YWCA dans les réalités complexes de l'immigration s'accompagne d'une implication politique croissante. Avec les années 1930 et l'immigration qui suscite une foule d'interventions de la part de nombreuses agences gouvernementales et associations, la YWCA cherche à maintenir sa marque en déployant ses activités sur plusieurs

---

25. ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, vol. 52, dossier 7, *Résumé des recommandations nationales, 1907-1940*, Immigration, 1929.

26. *Story of YWCA*, 1933, Archives du YWCA de Montréal, Montréal.

27. ANC, Fonds YWCA, Fonds YWCA, MG 28, I 198, vol. 52, dossier 7, *Résumé des recommandations nationales, 1907-1940*, TA, 1932.

fronts en même temps. Toutes ses interventions sont dûment colligées et font l'objet de rapports détaillés. Ainsi, durant les années 1935 à 1940, les *TA workers* notent que leurs services ont traité plus de 3500 cas d'immigrations posant problèmes. Recommandées par le Canadian Advisory Officer to the League of Nations, ces informations parviennent jusqu'au Committee of Experts of the League. En plus de produire des rapports sur des demandes particulières comme celle-ci, la YWCA travaille en étroite relation avec le ministère de l'Immigration à Ottawa sur la question des réfugiés. Dans l'extrait du compte rendu, la YWCA affirme ses intérêts et sa volonté de continuer à œuvrer dans ce domaine :

Nous sommes toujours essentiellement intéressées par la politique d'immigration. Ainsi, en 1939, le gouvernement nous a demandé d'être les tutrices de quelques jeunes filles grecques qui étaient venues dans un hôpital canadien pour être formées au métier d'infirmière. En 1938 nous avons été également obligées de changer notre travail auprès des immigrants. Notre association continue d'assurer le rôle d'agence nationale pour accueillir les immigrants au port de Montréal avec l'intégrité nécessaire à cette tâche<sup>28</sup>.

Dans ce même document, la YWCA fait aussi preuve d'une conscience aiguë du danger de la guerre pour les populations réfugiées et en particulier pour le traitement « inhumain » réservé aux Juifs par le régime nazi. Ce texte confirme que la question de l'immigration des Juifs d'Allemagne qui cherchaient à tout prix à fuir le nazisme et à trouver refuge au Canada était bien connue des services d'immigration, qui n'ont manifestement pas voulu entendre ni les recommandations fort timides de la YWCA, ni celles des autres organismes internationaux qui tentaient de leur venir en aide.

À la fin de l'été 1939, se sont ajoutés de nombreux émigrants qui fuyaient l'Europe et qui tentaient de rejoindre leur famille ici avant que l'orage éclate; à la toute veille de la guerre, notre association nationale d'aide aux immigrants a été mobilisée pour assister toutes ces victimes de la guerre qui étaient en route pour le Canada [...] Pour répondre à ce grave problème

---

28. « *We are still vitally interested in immigration policy. Early in 1939 the Government asked us to assume the guardianship of some Greek girls coming to train as nurses in a Canadian hospital [and] 1938 saw another major change in our migration work [...] Our port work at Montreal continues to be done by the Montreal Association acting as national agents, with the sympathetic efficiency and integrity that makes it as acceptable to officials as to the migrants which it serves.* »

de réfugiés, notre exécutif a adopté une résolution en quatre étapes. Deux lettres ont été adressées au gouvernement, l'une le pressant d'admettre les réfugiés, et l'autre le priant de protester officiellement contre le traitement inhumain réservé aux Juifs par le régime nazi. L'exécutif national s'associe avec d'autres organisations pour fonder le comité national des réfugiés et continue de coopérer étroitement avec lui. En 1939, un bulletin sur les réfugiés a été préparé par un membre du comité économique pour faire le suivi du rapport sur la future politique mondiale des relations internationales<sup>29</sup>.

À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le National Council de la YWCA demande au gouvernement du Canada d'admettre un nombre important de « personnes déplacées d'Europe », au nom de la diversité raciale et religieuse, sans discrimination ni favoritisme. Il considère aussi que l'ouverture de l'immigration des Juifs au Canada pourrait aider à réduire la pression en cours sur la Palestine, position tout à fait semblable à celle que défendait l'Angleterre dans cette région, qui était encore sous mandat britannique<sup>30</sup>. Dans cette lignée, la YWCA effectue en 1947 une enquête portant sur les lois canadiennes de l'immigration. L'association constate qu'aucune clause spécifique n'est inscrite pour solliciter l'immigration vers le Canada des jeunes femmes provisoirement installées dans les camps de réfugiés européens<sup>31</sup> et tente de sensibiliser les agences gouvernementales à cette question, amorçant ainsi une conception humanitaire de l'immigration au Canada. Il nous est cependant difficile de savoir si sa préoccupation envers les rescapés juifs de l'Holocauste, énoncée tardivement, aura

29. «*At the end of the summer of 1939 the number of migrants was increased by those hastening to leave Europe and join relatives here before the storm should break, and at the outbreak of war our National port worker was called upon to render greatly needed assistance to those who had become victims of war en route to Canada [...] In connection with the grave problem of refugees the Executive has taken four steps. Two letters were written to the Government, one urging the admission of refugees, another begging the Government to make an official protest against the inhumanity of the treatment of Jewish people under the Nazi regime. The National Executive joined with other organizations in launching the National Committee on Refugees and continue to co-operate closely with it. In 1939 a Bulletin on Refugees was prepared by a member of the Economics Committee as a follow-up of the Report of the World's Future Policy Committee on International Relationships.*» ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, vol. 6, dossier 6-13, *Convention to convention of the YWCA 1935-1940*, p. 19-21.

30. ANC, Fonds YWCA, MG 28, I 198, *Executive Committee Minutes*, p. 11-13.

31. *Ibid.*, p. 170.

quelque répercussion sur les politiques adoptées, tardivement aussi, par le gouvernement du Canada ; toutefois, la question des personnes déplacées est à nouveau soulevée en 1948 et un sous-comité de la Travellers' Aid est créé par la YWCA de Montréal pour leur venir en aide<sup>32</sup>. En 1954 enfin, la YWCA de Montréal, en tant qu'organisation internationale, se préoccupe des réfugiés d'après-guerre. Pour eux, l'inscription est gratuite. On leur offre des cours de langues et d'instruction civique et de grands efforts sont faits pour permettre aux nouveaux venus de s'adapter à la vie canadienne<sup>33</sup>.

Outre cette sensibilisation à la question des réfugiés et des victimes de la Seconde Guerre mondiale, la YWCA s'est aussi investie en faveur des migrants économiques. Si, en février 1942, l'association s'était prononcée en faveur de critères d'éducation minimaux pour l'acceptation des immigrants<sup>34</sup>, en 1947, elle change de point de vue et sa section de Montréal soutient désormais le principe de la réunification familiale, à l'instar de la position du Local Council of Women of Montreal, et exprime son approbation face à l'annonce récente du rapport du Sénat sur une *Immigration Law* qui recommande d'appuyer la venue des enfants, frères et sœurs, neveux et nièces de toutes personnes légalement résidentes au Canada et en bonne position pour recevoir et prendre soin de ces personnes<sup>35</sup>.

Ainsi, malgré son inclination pour les questions sociales et humanitaires des immigrés, la YWCA constate aussi les limites de son intervention. Comme elle ne peut justifier son aide aux femmes en priorité, elle se voit dans l'obligation de transformer son service d'immigration et sa TA en une agence indépendante. Bertha McCall, directrice générale de la National Travellers' Aid Association, est alors chargée en 1950 par le Montreal Council of Social Agencies de considérer cette réorganisation, celle du budget et de la nature du travail propre de la

---

32. J.P. Harshaw, *op. cit.*, p. 111.

33. Mémoire présenté par la YWCA de Montréal à la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels, 1954, p. 4.

34. Executive Committee Meeting, YWCA de Montréal, nov. 1943-1945, fév. 1942.

35. La modification de la loi sur l'immigration entend par « personne à charge » acceptée au Canada toute femme ou veuve et enfants biologiques ou d'adoption d'un membre des forces canadiennes, en activité durant la guerre, dans *Statuts du Canada*, 1947, II Geo. VI.

TA (qui semble ne pas être remis en question)<sup>36</sup>. La création d'un Provisional Travellers Aid Board indépendant est ainsi recommandée pour une période d'un an, à l'issue de laquelle une étude est réalisée<sup>37</sup>. Dix années plus tard, ce rapport est présenté à la convention annuelle de la YWCA avec ses recommandations en matière d'immigration. Les qualifications requises pour ce type de travail sont désormais professionnalisées, et les trois paliers de gouvernements en sont désormais responsables. Les YWCA du Canada devront désormais encourager les associations locales à réduire graduellement les effectifs de la Travellers' Aid aux stations ferroviaires et portuaires<sup>38</sup>. La YWCA ne pouvant plus faire face à l'ampleur et à la complexité des problèmes liés à l'immigration, c'est par le biais de recommandations spécifiques aux femmes qu'elle poursuit désormais son action. L'association délaisse peu à peu l'aide aux immigrantes pour axer ses efforts sur des cours pour les soins des enfants, le « *Canadian brand of home-making* », le *marketing* et, de façon générale, dans les domaines de l'éducation auprès des immigrants<sup>39</sup>.

## CONCLUSION

Dans le premier xx<sup>e</sup> siècle, les associations d'aide aux migrants ont développé des modes d'actions particuliers. Si l'Église catholique est restée repliée sur ses ouailles avec son système de secours propre, les associations protestantes et juives ont, quant à elles, été animées par un fort activisme qui, du simple bénévolat philanthropique, religieux et moralisateur de dames de la « bonne société », a contribué à poser les bases de l'aide aux immigrants/tes. L'exemple de la YWCA montre combien l'association a su créer des contacts entre les arrivants et leur communauté. Ses guides de formation des bénévoles et ceux d'informations sur la citoyenneté canadienne rappellent aussi que des milliers de femmes, par leur travail bénévole, se sont engagées volontairement dans la croisade de la construction nationale.

---

36. ANC, YWCA, MG 28, I 240, vol. 28, Travellers' Aid 1949-1950, *Travellers' Aid Services in Montréal: report and recommendations made by Bertha McCall*, juin 1950, Montreal Council of Social Agencies.

37. ANC, YWCA, MG 28, I 198, dossier 14-10, *Immigration and Travellers' Aid Committee, 1947-1950*.

38. J.P. Harshaw, *op. cit.*, p. 110.

39. ANC, YWCA, MG 28, I 98, vol. 59, dossier 25, *Citizenship Council Report*. La YWCA s'investit aussi comme intervenante auprès du gouvernement canadien pour des enquêtes sur les conditions de travail des femmes et sur les questions de salaire minimum.

Par ailleurs, la YWCA a aussi contribué à souligner la spécificité des questions liées à l'immigration des femmes. Faut-il déplorer pour autant que ses premières interventions soient restées cantonnées dans des domaines dits féminins – la protection des enfants, des mères, des jeunes filles – et d'avoir préconisé leur moralisation plutôt que leur émancipation? Faut-il au contraire considérer que l'action de ces bénévoles a contribué à sensibiliser l'État canadien aux préoccupations sociales et humanitaires? Ces questions restent controversées, comme celles qui concernent les paramètres religieux pour évaluer la nature de leur engagement. Cependant, il faut noter combien la YWCA a aussi joué le jeu de la sécularisation et de la neutralisation des seules associations catholiques dans l'accueil aux immigrants. Au Québec, elle souligne la nécessité de sortir de la crispation identitaire, à ses yeux essentiellement franco-catholique, pour revendiquer que les subventions de la ville soient attribuées à des services d'aide qui sont neutres ou, au moins, pluriconfessionnels. La mise en place d'une agence gouvernementale offrant des services professionnels aux immigrants de toutes origines en fut la réponse. La présence de plusieurs Églises sur le terrain et donc d'un certain pluralisme religieux permet de souligner le double caractère de leur intervention: conservatrices et étroitement refermées sur leur identité religieuse respective quand il s'agit d'idéologie (le corporatisme et le nationalisme canadiens-français, ou le *social gospel* protestant) mais ouverts et intégrateurs quand il s'agit d'intervention civique par le biais de ces associations philanthropiques confessionnelles.

De même, il s'agit aussi de changer notre regard concernant les rapports des femmes aux Églises pour ne plus les considérer comme inféodées à leur idéologie, mais comme susceptibles d'exercer aussi une influence sur les orientations pratiques prises par elles sur le terrain et qui, de l'avis de tous, montrent que l'action caritative des Églises a précédé celle de l'État et l'accompagne dans le travail auprès des immigrants. Le travail d'associations telles que la YWCA, qui regroupent des membres d'origines plurielles, constitue certainement un creuset original où peuvent se rencontrer des populations diverses, Canadiens de vieille souche et nouveaux venus, et qui rompt l'isolement que chacun peut ressentir dans sa communauté. Ce sont des associations à fort potentiel d'intégration sociale et politique dont on n'a pas, me semble-t-il, reconnu jusqu'à présent toute la contribution.

Enfin, les Églises ont un rôle encore plus important en ce qui concerne le maintien des identités ethno-communautaires et fournissent tout ou partie de l'arsenal idéologique et des structures des différentes communautés présentes au Canada et au Québec.

Ainsi, le constat dressé par Behiels, évoqué en introduction à notre réflexion, qui voyait dans l'Église catholique la responsable de la communautarisation de la société québécoise, est tout à fait évident du point de vue de la « macro-analyse », mais il ne fait pas entièrement la lumière sur la réalité d'un certain multiculturalisme québécois qui, au sein de la société québécoise, se pratique peut-être plus à la base qu'au sommet de l'État. Le pluralisme religieux bénéficie, tout en la renforçant, de l'autorité de l'État, qui intervient dès lors comme arbitre entre les groupes confessionnels; dans le cas québécois, il aboutit au renforcement de l'État fédéral dans un domaine de compétence qui ne lui appartenait pas d'emblée (l'assistance aux immigrants).

À la confluence du triangle Femmes/familles, État, Églises, cette association philanthropique de femmes a ainsi joué un rôle non négligeable dans l'accueil aux immigrants, préparant de bien des façons les formes prises par l'intervention ultérieure de l'État dans le domaine du service aux immigrants. Ainsi, on peut distinguer trois grands moments de l'histoire de l'association. La première période est celle de l'accueil réalisé par des bénévoles entre 1875 et 1927, durant laquelle se déploient toutes les pratiques d'aide sociale volontaires; elle est suivie de la professionnalisation rapide du secteur du travail ou service social dans les années 1930 et 1940: le bénévolat est relégué en arrière-plan afin de favoriser un accueil plus administratif et moins communautaire. Dans ce processus, et c'est la troisième période, l'État provincial d'abord, puis l'État fédéral, se renforcent en intégrant progressivement une partie des prérogatives de ces associations à leur domaine de compétence, tandis que la YWCA se replie sur une activité d'éducation à la citoyenneté à donner aux femmes de toutes origines.

Ce jeu, qui n'est pas à somme nulle, permet de mesurer les différentes marges de manœuvre des uns et des autres, dans une province où la religion catholique est dominante, mais où ses pouvoirs sont érodés et travaillés par le pluralisme religieux. Et c'est au sein d'une société civile, elle-même fortement traversée par ces différences, que s'accomplissent des processus de sécularisation qui ne disent pas leur nom mais qui n'en sont pas moins à l'œuvre. Le pluralisme religieux qui en est le fondement, alors que l'Église catholique est dominante, a

permis l'action concurrente des minorités anglo-protestantes et juives pour développer au Québec un compromis tout à fait particulier, où l'État est convié à intervenir pour imposer la sécularisation de secteurs entiers de l'action charitable des Églises. Cette étude montre tout à la fois la tolérance religieuse avec l'acceptation du pluralisme et la sécularisation précoce de la société québécoise dans ce domaine, et l'intolérance dans d'autres, avec l'assignation des individus à des sphères communautaires étroites selon leur origine ethno-religieuse, par exemple. L'étude de la TA permet de mesurer comment, sur le terrain, ces tensions sont dénouées et aboutissent aussi à une forme de sécularisation dont la neutralité et la professionnalisation deviennent les fondements; dans ce contexte, l'État provincial, alors en construction, est pris à partie par ces différents acteurs pour arbitrer et proposer quelques compromis. L'État fédéral a également saisi l'occasion qui lui est fournie par la société civile pour mieux délimiter et élargir ses champs de compétence.

Bien avant que ne soit posée la question contemporaine du multiculturalisme, on voit par cet exemple comment la construction d'une identité nationale canadienne a été façonnée par la prégnance de communautés ethno-religieuses dans toutes les institutions sociales, ici celles qui touchent l'immigration. La question ne se posait pas en termes de droits (comment faire respecter les droits des minorités par la majorité, ce que Will Kimlycka appelle un multiculturalisme libéral, par opposition avec le multiculturalisme communautaire, rétrograde, conservateur et corporatiste), mais en termes de pratiques. Et ces pratiques ont sans doute imprégné le droit. Toutefois, il faut attendre la Déclaration universelle des droits de l'homme pour que soient redéfinis le cadre démocratique et les principes qui guident cette nouvelle vision de la vie en commun.

## BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

- ARAK-KOC, Sedef, « Immigration Policies, Migrant Domestic Workers, and the Definition of Citizenship in Canada », dans V. Strong-Boag et Anita C. Fellman, *Rethinking Canada: The Promise of Women's History*, 3<sup>e</sup> éd., Toronto, Oxford University Press, 1997.
- BAKAN, Abigail et Daiva STASIULIS, « Structural Adjustment, Citizenship, and Foreign Domestic Labour: The Canadian Case », dans Isabella Bakker (dir.), *Rethinking Restructuring, Gender and Change in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- BAKAN, Abigail et Daiva STASIULIS, « Foreign Domestic Worker Policy in Canada and the Social Boundaries of Modern Citizenship », *Science and Society*, vol. 58, n<sup>o</sup> 1, printemps 1994.
- BALS, Myriam, *Les domestiques étrangères au Canada: esclaves de l'espoir*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- BERKOVITCH, Nitza, *From Motherhood to Citizenship: Women's Rights and International Organizations*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- BOYER, Kate, « Place and the Politics of Virtue: Clerical Work, Corporate Anxiety, and Changing Meanings of Public Womanhood in Early Twentieth-Century Montreal », *Gender, Place and Culture*, vol. 5, n<sup>o</sup> 3, nov. 1998.
- CHARLES, Ruth A., *Immigrant Women's Lives: Weaving Garment Work and Legislative Policy*, New York, Garland, 1999.
- COOK, Ramsay et Wendy MITCHINSON, *The Proper Sphere: Woman's Place in Canadian Society*, Toronto, Oxford University Press, 1976.
- COLLECTIF CLIO. *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Le Jour, 1992.
- CUTHBERT BRANDT, Gail, « Organisations in Canada: The English Protestant Tradition » dans Paula Bourne (dir.), *Women's Paid and Unpaid Work*, Toronto, New Hogtown Press, 1985.
- DARSIGNY, Maryse (dir.), *Ces femmes qui ont bâti Montréal*, Montréal, Remue-ménage, 1994.
- DAVIES, Elaine Mary, *The Montreal YWCA and Its Role in the Advancement of Women: 1920-1960*, mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Concordia, 1991.
- DRAPER, Paula, « The Role of Canadian Jewish Women in Historical Perspective », dans Edmond Lipsitz (dir.), *Canadian Jewish Women Today*, Downsview, J.E.S.L. Educational Products, 1983.
- DRAPER, Paula et Janice KARLINSKY, « Abraham's Daughters: Women, Charity and Power in the Canadian Jewish Community », dans J. Burnet (dir.), *Looking into My Sister's Eyes: An Exploration in Women's History*, Toronto, Multicultural History Society of Ontario, 1986.

- FIROR SCOTT, Anne, *Natural Allies, Women's in American History*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1993.
- FLERAS, Augie et Jean Leonard ELLIOTT, *The Challenge of Diversity: Multiculturalism in Canada*, Scarborough, Nelson Canada, 1992.
- GABACCIA, Donna, *From the Other Side: Women, Gender, and Immigrant Life in the U.S., 1820-1990*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- GREEN, Alan G., *Immigration and the Postwar Canadian Economy*, [s.l.], MacMillan of Canada, 1976.
- HAWKINS, Freda, *Canada and immigration: Public Policy and Public Concern*, 2<sup>e</sup> éd, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988.
- HAWKINS, Freda, *Critical Years in Immigration: Canada and Australia Compared*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1989.
- HELLY, Denise, « Voluntary and Social Participation by People of Immigrant Origin: Overview of Canadian Research », *IIInd National Metropolis Conference Immigrants and Civic Participation: Contemporary Policy and Research Issues*, Montréal, 1997.
- IACOVETTA, Franca, « Making 'New Canadians': Social Workers, Women, and the Reshaping of Immigrant Families » dans F. Iacovetta et R. Ventresca (dir.), *A Nation of Immigrants: Women, Workers, and Communities in Canadian History, 1840s-1960s*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 483-513.
- IACOVETTA, Franca et Wendy MITCHINSON, *On the Case, Explorations in Social History*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- IACOVETTA, Franca, « Recipes for Democracy? Gender, Family, and Making Female Citizens in Cold War Canada », *Canadian Woman Studies*, vol. 20, n<sup>o</sup> 2, été 2000.
- KELLEY, Ninette et Michael J. TREBILCOCK, *The Making of the Mosaic: A History of Canadian Immigration Policy*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- KERBER, Linda, « The Meanings of Citizenship », *Dissent*, vol. 44, n<sup>o</sup> 4, Automne 1997.
- LALIBERTÉ, Danièle, *Universalisation de l'immigration au Canada: 1947 à 1977*, Montréal, Université de Montréal, 1988.
- LENSKYJ, Helen, « A "Servant Problem" or a "Servant-Mistress Problem"? Domestic Service in Canada, 1890-1930 », *Atlantis*, vol. 7, n<sup>o</sup> 1, 1981.
- LIGHT, Beth et Joy PARR (dir.), *Canadian Women on the Move: 1867-1920*, Toronto, New Hogtown Press, 1983.
- MITCHINSON, Wendy, *On the Case: Explorations in Social History*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

- PAQUET, Martin, *Vers un ministère québécois de l'Immigration: 1945-1968*, Société historique du Canada, Ottawa, 1997.
- PEDERSEN, Diana L., «*Keeping Our Good Girls Good*»: *The Young Women's Christian Association of Canada, 1870-1920*, maîtrise en Arts, Institut d'études canadiennes, Carleton University, 1981.
- SCHECTER, Tanya, *Race, Class, Women and the State: The Case of Domestic Labour*, Montréal, Black Rose, 1998.
- SCHWARTZ SELLER, Maxine (dir.), *Immigrant Women*, Philadelphie, Temple University Press, 1981.
- SINKOFF, Nancy B., «Educating for "Proper" Jewish Womanhood: A Case Study in Domesticity and Vocational Training, 1897-1926», *American Jewish History*, vol. 77, n° 4, 1988.
- WEATHERFORD, Doris, *Foreign and Female: Immigrant Women in America, 1840-1930*, New York, Schocken, 1986.



# SECTION C

CONTEXTE  
EUROPÉEN



THE ITALIAN  
ACCOMMODATIONS

LIBERAL STATE  
AND RELIGIOUS FREEDOM  
IN THE “LONG CENTURY”

ALESSANDRO FERRARI

Associate Professor of States-Churches Relationships  
and Comparative Law of Religions

Faculty of Law

*Insubria University*



## **PREMISE**

Relations between the state and religious denominations in Italy could be considered to be relations between the state and the Catholic Church. This implicit mental link highlights the statistical and sociological reality of a country that has never known religious fragmentation and reminds us that the constitution of the Kingdom of Italy (1861), and the choice to make its capital in Rome (1871), were to depend on the end of another temporal kingdom; that of the pope.

## **AN ESSAY OF SEPARATION**

Piedmont was the leader of Italian unification. This kingdom, besides, had been the only one in the whole peninsula not to renounce those freedoms it had opened up to in 1848 with the concession of the Statute by the king. Although this statute considered the Catholic religion as the only state religion and simply tolerated the other faiths, it also provided that a difference of faith could not constitute an exception to the enjoyment of civil rights. The Statute, therefore, was not to impede, but rather to legitimize the progressive reduction in influence of the Catholic Church over state institutions.

Two years later, in 1850, in fact, two laws decisively began the process of separation of the Church from the state. They abolished the ecclesiastical immunities acknowledged during the age of absolutism; they also limited the scope of Church justice to the private sphere and submitted even ecclesiastical properties to state controls to prevent mortmain, which was incompatible with the modern economy. Some years later, the state arrogated to itself the right to select the ecclesiastical organizations qualified to preserve legal status on the basis of an autonomous assessment of the religious interest these organizations

provided. In the beginning, only the religious orders engaged in preaching, education, assisting the infirm or providing the religious requirements of the population could keep their legal status. The others were suppressed and lost the ownership of their goods. Nevertheless, very soon, the state ceased to recognize all regular and secular ecclesiastical organisations involved in communal life, providing for the suppression of their houses and the devolution of their goods to the state. However, it was the affirmation of the primacy of individual conscience and the consequent equalization of faiths which were the true breaking point compared to the previous confessional tradition.

A series of laws, in fact, were enacted to achieve the great separation of public and religious institutions that was in progress in a large part of Europe. Various religious holidays were eliminated from the calendar of civil holidays; the clergy, like other citizens, was subjected to the obligation of conscription; the wording of the oath was laicized and, after the abolition of the faculty of theology within state universities, a law of 1877 (before the French laws of Jules Ferry) substituted the teaching of the Catholic religion in state primary schools with the "first notions of the duties of man and of the citizen." In the meantime, the new civil code transferred the keeping of registers on civil status from the parishes to the municipalities and established civil marriage for all citizens, depriving religious marriage and its respective ecclesiastical jurisdiction of all juridical effectiveness. Finally, in the penal code of 1889, crimes committed against the Catholic Church, its institutions and its ministers were placed on an equal level, as far as penal effects were concerned, with crimes committed against other religions and their respective ministers and institutions. But what were the effects of these provisions? If we look more closely it is immediately possible to note how many accommodations have accompanied their implementation.

## **THE ACCOMMODATED SEPARATION**

In relation to the law on the legal status of religious associations, for example, not only were parish churches and ecclesiastical organizations with the care of souls spared, but also the former monks of the suppressed orders could enjoy the general freedom of association to continue living together simply as private individuals. Consequently, it was enough for them to find an old, pious lady in the name of whom

to register their property for them to be able to keep it under their full control. Moreover, the state avoided direct confiscation by using the goods of the suppressed orders to support the secular clergy who were not provided with any assistance from the national budget, in formal conformity with the separatist provisions. These accommodations, which were lacking in future French legislation about religious congregations, highlight the absence of any anti-religious sentiment in the expropriating Italian legislation. The government was unwilling to impose a reformation of the Church, though several would have wished it in the hope of reconciling the Catholic Church with modernity. On the other hand, there was the intention to win over the clergy most in contact with the population to the national cause, which in itself revealed – before Habermas! – a positive assessment of how much religious sentiment would be able to contribute to the implementation of the liberal values.

Also the implementation of the educational law perfectly expressed that absence of anti-religiousness that distinguishes Italian laicization. Like the French law of 1882, the Italian law of 1877 (Coppino Law) was restricted to no longer considering religion among the subjects taught at primary school. Unlike in France, however, in Italy this silence did not lead to the suppression of the teaching of religion, but, less dramatically, to its becoming optional. The municipalities were thus obliged to grant the use of the school for the provision of religious instruction to those families that requested it. The result was that this teaching was present in almost all Italian schools. It is then easy to understand why a report presented to Jules Ferry before the enactment of the law of 1882 reads: “As regards religious education in Italy, neither the municipalities nor the teachers have that freedom you were told about.”<sup>1</sup> Moreover, taking into account the bad state of the public budget, no Italian government would ever have thought of promoting a law to expel priests and friars from state primary schools, as France did with the Goblet Act.

Finally, although religious marriages were deprived of any civil effect, Italy continued not to recognize divorce, no obligation of a previous civil celebration was imposed, and no sanctions were imposed

---

1. “Il n’y a donc pas en Italie la liberté qu’on vous a dit à l’égard de l’enseignement religieux, pas plus pour les maîtres que pour les communes,” quoted in Jean Baubérot, *La morale laïque contre l’ordre moral*, Paris: Seuil, 1997, p. 56.

on clergymen celebrating a religious wedding before the civil ceremony, contrary to what occurred in other countries. What is more, at the time of the Great War the jurisprudence experimented with some civil recognition for widows who had only married in Church.

As regards these accommodations, it appears clear that in a country which is almost entirely Catholic, before its laicization or the secularization of society, what the new state was aiming at was, modestly, the overcoming of the Church's temporal dominion. Hence comes the genetic difference between the Italian situation and that of other countries. Elsewhere the absence of a temporal dominion of the Church concentrated the struggle between secular and spiritual power precisely on all those matters that in Italy have been, from the beginning, the subject of practical accommodations between the Church and public authorities, the latter being concerned not to exasperate the feelings of the so-called "real country." In other words, the state-Church conflict in Italy was above all at the high level of the formal and institutional relations between a new state and an old one. On the contrary, the lower level, the social life, was the place of accommodations between state and Church, and Catholicism continued playing all its role.

Nevertheless, for the Catholic Church, these accommodations would never have been enough before a satisfying solution of the "Roman question": the condition of the pope "prisoner" in the Vatican, in a Rome which had become the capital of a new state.

## **THE IMPOSSIBLE ACCOMMODATION**

The great accommodation was attempted in 1871, with the Guarantee Act, by which the Italian government provided to regulate the "prerogatives of the Supreme Pontiff and of the Holy See" and the "relations of the Church with the state in Italy." The law of 1871 bears witness to the great degree of flexibility (and perhaps desperation) of the Italian state.

First of all, without conceding true sovereignty to the Holy See, as this was considered the exclusive prerogative of the Italian State, and not recognizing any extraterritoriality to the palaces in which the pope was confined, the law considered the person of the pope to be holy and inviolable, like that of the king. Furthermore, the pontiff was attributed full freedom in the government of the Church; the right to active and passive legation and the enjoyment, even if not the ownership,

of all the Vatican and other palaces. In relation to the freedom of the Church, the law abolished all restrictions on the exercise of the Catholic clergy's right to meet and every right of the government to appoint or propose with regard to the appointment to the major benefices, starting with the bishops, who were moreover no longer required to swear an oath to the king. The law also abolished the *exequatur*, the royal *placet* and every other form of government consent to the publication and execution of acts of the ecclesiastical authorities and, finally, the ancient appeal for abuse to the civil power.

This law, therefore, provided not only an articulated legal framework to guarantee the Catholic Church great freedom in Italy, but it also constituted a self-limitation of the state, which was willing to concede all sovereign honours to the pope, who had been defeated on the temporal plane. At the same time, the Guarantee Act showed how difficult it was in concrete terms, even for the most faithful interpreters of liberal separatism, to consider the Catholic Church in Italy using the same standards as for any other private association or religious denomination and submitting it to the common law of associations. In fact, Italy on the one hand guaranteed conditions of equality among the various denominations for everything regarding the essential elements of the religious freedom of individuals, while on the other it certified the juridical disparity of religious denominations. As the historian and lawyer Francesco Ruffini was later to point out, the desire to achieve perfect equality of legal treatment among different realities would have ended up signifying "not just a work of practical justice, but simply of abstract justice." And this sentence seems – at least in Europe – still very provocative and actually faces the difficulty of extending the benefits provided for the traditional religious groups to "new" religions.

The dissatisfaction of the pope about the Guarantee Act – refused for its unilateral nature – was an important weapon in the hands of the Church. When the "socialist danger" became far more concrete and the solidity of the old liberal governments appeared to be compromised because of the irruption of the mass parties on the public scene, the support of the Church for the established order appeared indispensable. And this was the moment for the papacy to cash in. Indeed, it was clear that to have *détente*, the Catholic Church would only really feel satisfied if the state were to renounce separating itself from the Church. The renouncement of full *laicità* of the state

therefore became the price that the Church demanded in exchange for definitive conciliation with the Italian State. The Holy See had understood very well that although it could solve the “Roman question” with the liberal governments, it would nevertheless be very difficult to obtain the complete overthrow of the separatist perspective and the return to complete confessionalism in the public institutions. Instead, this objective became possible with fascism, for which conciliation with Church was an important calling card. The Holy See did not therefore hesitate to sacrifice the Popular Party – the first true democratic experience of the Catholic Italian laity – on the altar of *realpolitik*.

## CONCLUSIONS

So far the picture has revealed a certain degree of continuity in Italian ecclesiastical policy in the 19th century. Despite the fact that the foundation of the Italian State coincided with the end of the Church state, today it is possible to observe how that coincidence led neither to the diffusion of anti-Italian sentiments in the Catholic population nor to the promotion, by the public authorities, of a laicism aimed at distancing the mass of citizen believers from their Church or at limiting their religious freedom. The Italian experience of the 19th century was a great example of how a liberal state could face a strong and undemocratic power, which did not recognize the legitimation of the secular institutions, without renouncing the protection of freedoms for individual citizens or for ecclesiastical organisations themselves.

At the same time is not possible to forget how this continuous accommodation, while it impeded dramatic lacerations, contributed in a decisive way to giving Italy a legacy of permanent institutional weakness.

As regards this, the first thing to point out is connected with the absence of an effective social pluralism in a country which was almost entirely Catholic, an absence that makes us cautious when considering the exact nature of the liberal Italian accommodations. In fact, while the “reasonable accommodations” are today often interpreted as an instrument for adapting general laws to peculiar cultural and religious needs of minorities, on the contrary, in the Italian case, the accommodations have been used by the liberal minority to convince the Catholic majority to accept a democratic system ruled by the minority which, in any case, shared the same religious and cultural

framework. The desperate effort of the liberal class to conciliate the papacy with the new order highlights not only the virtues, but also the original sin of Italian political history: the failure to build a pluralist institutional system without either a true pluralistic society or the political will to encourage the development of the civil society.

This sin is rooted in two core ideas of the Italian liberal state: the strong centralism and the attitude to consider state law the only juridical system. The devaluation of both free associative life and of the role of local authorities, and the attitude towards a pluralism which has been top-down rather than bottom-up have been caused by these ideas. Consequently, in the end, centralism, explained by the fear of the influence of the Catholic Church at the local level, has facilitated the accommodations of cultural and religious matters by continuous agreements between the two central governments, of the state and of the Catholic Church. This therefore explains why relations between Church and state in Italy have always been a constitutional and apical matter and why they are still today the exclusive competence of the central government. It also explains why even a separatist state, as was the liberal Italy in the 19th century, did not provide for a general law on religious freedom for all religious groups. The Guarantee Act, in fact, was only for the Catholic Church, even though its guarantees could regard general – and not specific – aspects of religious freedom. This situation has not changed: Italy still does not have any general law on religious freedom. Finally, these circumstances explain the corporatist character of the relations between state and religious groups, an approach which risks threatening the freedoms of non-Catholics. The latter, in fact, have always been on the bottom step of the ladder, and their relations with the state have always been strictly dependent on – or, rather, in inverse proportion to – the relations between the state and the Catholic Church. The Guarantee Act, therefore, represented, at the same time, both the apex and the end of the separatist approach to religious freedom.

In other words, while, on the one hand, the liberal approach avoided a civil war and guaranteed the freedom of the Catholic Church, it is this approach at the roots of the nation-state (rather than state-nation) character of Italy which has deeply influenced the later history of this country. As French observers noted some years later, when the French separation was being prepared, liberal Italy had achieved a very strange separation. Not only was this separation without any antireligious

goal, but it also lacked a strong alternative idea to religion, as there was in France the idea of *laïcité* to characterize the public arena. Consequently, Italy had neither a strong constitution nor strong ideals with which to nourish the process of nationalization, for example of the educational system. This means that in Italy, unlike in France, social cohesion is entrusted more to a certain natural, cultural-religious homogeneity than to a “patriotism” founded on a common bond of citizenship based on public institutions. This nation-state identity, therefore, emphasizes the public role of Catholicism as cement for the country, and it is evident still today both in the political and in more juridical spheres, where there seems to prevail a sort of merely tolerant and paternalistic attitude towards cultural and religious differences.

The lawyer Pasquale Stanislao Mancini summarized this situation from a strong jurisdictionalist approach with these words: “conciliation can be made either by accommodating the papacy to Italy and to civilization (and this is impossible) or, unfortunately, by accommodating Italy to the pope. If it is not possible to make the pope Italian and civil, the only thing will be to make every effort to make Italy clerical and papist. The institutions, therefore, will be corrupted, the laws changed, freedom wounded, and privilege and Catholic intolerance honoured. All this to please the pope and to reach this great goal of conciliation.”<sup>2</sup> More than a century later, this hard sentence still seems to offer some elements for reflection.

## ESSENTIAL BIBLIOGRAPHY

- D'AVACK, Pietro Agostino, ed., *L'istruzione e il culto. Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica*, Vicenza: Neri Pozza, 1967, 6.
- FALCO, Mario, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, Torino: Bocca, 1913.
- JEMOLO, Arturo Carlo, *Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione agli anni Settanta*, Torino: Einaudi, 1977.

---

2. *Discorsi*, III, p. 475, quoted in Lorenzo Fruguele, *La Sinistra e i cattolici. Pasquale Stanislao Mancini giurisdizionalista anticlericale*, Milano: Vita e Pensiero, 1984, 93.

- MARGIOTTA BROGLIO, Francesco, "Legislazione italiana e vita della Chiesa (1861–1878)", in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861–1878)*, *Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa*, La Mendola 31 agosto–5 settembre 1971, Milano: Vita e Pensiero, 1973, *Relazioni*, I, 101–146.
- RUFFINI, Francesco, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924), now *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologna: Il Mulino, 1992.



LE MODÈLE  
D'INTÉGRATION  
FRANÇAIS  
FACE À LA DIVERSITÉ  
UN APERÇU HISTORIQUE

SAMIR SAUL

Professeur au Département d'histoire  
*Université de Montréal*



La France constitue le type même de l'État-nation moderne, unitaire et centralisé. Elle est en même temps un univers d'hétérogénéité ethnique, géographique et historique. Ces deux réalités ne sont pas sans lien. La tension entre les forces centripètes et les tendances centrifuges est l'un des moteurs de l'histoire française. Concilier et faire cohabiter des composantes disparates, lisser et dépasser les différences, sont des défis permanents à relever et des préconditions du maintien de l'unicité du pays.

La France se définit et se comprend comme une société nationale unifiée. Elle entend que les bases communes de la vie collective l'emportent sur les spécificités. Le point de départ est la reconnaissance ou la consécration de la diversité individuelle, mais non de la diversité collective. En France, les différences de groupe ne s'inscrivent pas dans les textes politiques et juridiques. Elle n'est guère le lieu où la diversité catégorielle aurait droit de cité. Le sol n'est pas fertile. Pourtant, l'image d'un pays uniforme ne saurait être plus éloignée de la réalité. Il est peu de sociétés qui font meilleur accueil aux distinctions, à la pluralité et à l'individualisme. La France est diverse et plurielle, voire contrastée. La force de la pensée officielle sur l'intégration et l'unité nationale recouvre, sans toutefois l'effacer, la variété du pays réel.

Le but de la présente contribution est de vérifier comment la France a composé avec la diversité, alors que, dans sa culture politique, les fondements de la nation, le progrès et la modernité postulent des valeurs unificatrices. La dialectique unité-diversité prend ici sa forme la plus pure, tellement sont clairs les termes dans lesquels elle est posée. Après une mise au point sur la conception française de la nation et ses origines historiques, sur le sens des valeurs républicaines et sur le processus d'intégration, il sera fait état des épreuves que traverse le modèle

républicain. On conclura que le modèle français d'intégration de la diversité, quoique théoriquement aux antipodes du modèle communautariste, n'en est pas si éloigné dans les faits.

## CONCEPTION POLITIQUE DE LA NATION

Toute intelligence du modèle français appelle une prise en compte de la conception française du fait national. Construction historique, la nation est une entité collective qui a donné lieu à des acceptions divergentes. Les interprétations se rattachent à deux formes considérées comme typiques : la nation organique et la nation politique. Résolument politique ou civique, la conception française de la nation se distingue par son caractère net et sans compromis.

La nation organique est un prolongement de l'ethnie. Émanation d'un peuple au sens anthropologique, voire biologique, elle constitue un fait empirique identifiable par une langue, une culture, des coutumes et des ancêtres communs. La nation organique préexiste à l'État et en demeure conceptuellement distincte. Le *Volk* allemand en est l'exemple le plus invoqué, mais les peuples de l'Europe centrale et orientale peuvent être retenus. Produit de la nature et de l'histoire, non de la volonté humaine, la nation représente un donné qui répond à des critères tenus pour objectifs. Communauté de sang, elle ne saurait, en principe, admettre de nouveaux membres provenant de l'extérieur.

Tout autre est la conception française de la nation. Dépouillée de caractère ethnique, elle est même antithétique à la notion d'ethnicité dans la mesure où le projet national suppose le dépassement des ethnies comme catégorie opératoire. Dans la pensée française, la nation n'est ni une ethnie ni une fédération d'ethnies. Elle ne procède pas de la nature, mais d'un projet politique conscient. Elle est le fruit du volontarisme des hommes, non d'un quelconque déterminisme de l'histoire. Qu'il s'agisse des dirigeants ou de la population, c'est leur volonté délibérée qui donne naissance à la nation et l'édifie. Le projet national français découle de l'ambition de s'émanciper des appartenances primaires pour constituer un ensemble fondé sur des principes réfléchis. Abstraite, l'idée française de la nation se conçoit comme la primauté de l'esprit et de la volonté sur le sang et l'ancestralité<sup>1</sup>.

---

1. Voir Dominique Schnapper, *La France de l'intégration : sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991, p. 33-69, et « La conception de la nation », *Cahiers français*, n° 281, mai-juin 1997, p. 11-19; numéro spécial sur la nation dans *Problèmes politiques et sociaux*, n° 832, décembre 1999.

Dans une célèbre conférence faite à la Sorbonne en mars 1882 et intitulée « Qu'est-ce qu'une nation ? », l'historien des langues et des religions Ernest Renan énonce les éléments constitutifs de la conception française de la nation. Tout critère ethnique, *a fortiori* racial, linguistique ou religieux en est exclu. Même la géographie n'est pas décisive dans la formation de la nation. Le facteur humain est le seul qui vaut. Une nation est le résultat d'un consentement à vivre ensemble, à fusionner des peuples pour constituer une identité historique. Elle possède un legs de souvenirs et entend continuer à faire valoir cet héritage. Ayant agi ensemble, ses membres prévoient poursuivre leur collaboration. Librement consentie, l'adhésion à l'ensemble national est contractuelle. La nation « à la française » est élective et quasi contractuelle. Elle se définit par la volonté de cheminer comme collectivité vers l'avenir. « Elle est un plébiscite de tous les jours<sup>2</sup>. » Le volontarisme de la conception française de la nation, entité politique éloignée de la communauté ethnique, y émerge dans sa plénitude. L'idée de la nation est conçue comme universelle en ce sens qu'elle est impersonnelle, ne relève d'aucune singularité et se situe dans le monde idéal, transcendant les affiliations particulières. La nation « à la française » est une notion abstraite, une aspiration raisonnée.

L'idéologie nationale française comporte certains corollaires. Non ethnique, elle implique que la nation est ouverte. Peuvent lui appartenir ceux qui font leurs valeurs. L'adhésion et l'intégration sont politiques, tout comme l'est la nation elle-même. De plus, la nature politique de la nation la rattache étroitement à l'État. L'État-nation incarne cette imbrication, si bien que nationalité et citoyenneté se recourent. La Révolution française donne « un contenu politique, celui de citoyenneté, à la notion de nationalité<sup>3</sup> ». Enfin, l'État national est une entité unitaire, même unique, qui n'admet pas d'intermédiaires dans sa relation avec le citoyen. Les corps constitués, qu'il s'agisse d'institutions ou de regroupements ethniques ou religieux, ne sont pas reconnus comme porte-parole ou interlocuteurs de l'État. La relation du citoyen avec l'État est directe, personnelle et sans médiation. La conception française de la nation s'abreuve à une source plus ancienne,

- 
2. Jean-Charles Lagrée, « Modèle français d'intégration », *Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité. Les actes de la conférence, 16 octobre 1983*, Ottawa, Ministère du Patrimoine canadien, 2005, p. 30-31.
  3. *Être Français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité présenté par M. Marceau Long au Premier ministre*, Paris, 10/18, 1988, t. II, p. 20.

à savoir les écrits de Jean-Jacques Rousseau, lui-même Français d'adoption. Dans la pensée rousseauiste, la volonté générale incarnant l'intérêt collectif prime les volontés particulières et l'intérêt individuel<sup>4</sup>.

Quoi qu'il en soit, la conception française de la nation, aussi politique soit-elle, n'ignore pas la dimension linguistique et culturelle. La nation dans le sens français parle une langue spécifique; elle est dépositaire d'une culture réputée nationale; elle repose sur un socle linguistique et culturel qui est en partie hérité et en partie construit. La culture est vecteur de nationalité. Nation et culture se rejoignent. Unité politique et unité culturelle se confondent. La coïncidence n'est pas le fait du hasard. Insuffisamment souligné, cet aspect de la conception française est un point commun et un trait d'union possibles avec la conception ethnique de la nation.

## L'ÉTAT-NATION: UN MODÈLE FORGÉ PAR L'HISTOIRE

Les Français ne sont ni une ethnie, ni les descendants d'une tribu ou d'une peuplade ancienne. Celtes, Romains, Francs, Wisigoths, Vandales, Burgondes, Normands, etc. se succèdent et s'entremêlent sur son territoire. La France est un pays formé par la volonté humaine et l'action politique. Il n'est en rien « naturel » et n'a pas, nonobstant une thèse qui a eu cours depuis la Révolution française, de « frontières naturelles ». Rien ne prédisposait cette partie de la façade atlantique du continent européen à devenir un État-nation ou même un État tout court. La France est créée par ses rois qui, au moyen d'une politique délibérée de renforcement de leur couronne, agrandissent leur royaume francilien pour en faire le cœur d'un pays. Capétiens, Valois et Bourbons se relaient à partir de 987. Conquêtes, mariages et héritages sont mis à contribution avec patience et esprit de suite. L'annexion des provinces, principautés, duchés, « nations », « pays » et royaumes voisins se poursuit, non sans échecs et temps d'arrêt, pendant huit siècles. Il en résulte un *patchwork*, sorte d'habit d'Arlequin typique des États prémodernes. La diversité règne<sup>5</sup>.

---

4. Lagrée, *op. cit.*, p. 29.

5. Le chapitre premier de Fernand Braudel, *L'identité de la France*, Paris, Flammarion, 1990 [1986], p. 32-120, est intitulé « Que la France se nomme diversité ».

Arrive la Révolution de 1789 qui, loin de défaire l'assemblage disparate de régions peuplées de sujets du roi, le consolide et le transforme en un État national composé de citoyens<sup>6</sup>. L'œuvre monarchique est poursuivie avec une vigueur et une légitimité populaire dont ne pouvait disposer un monarque, fût-il de droit divin. En 1789 la fin des particularismes administratifs, le décloisonnement des provinces et l'abolition des franchises et privilèges régionaux permettent de penser la France comme un pays unifié<sup>7</sup>. Le royaume est transformé en nation au sens moderne, expression d'une volonté générale de mettre en œuvre un projet politique. Le mot « nationalisme » apparaît en France en 1798<sup>8</sup>. Autant que la royauté, le régime républicain fait preuve d'un volontarisme qui ne se dément pas. L'œuvre unificatrice est de longue haleine. Du breton au basque, en passant par le flamand, le gascon ou le catalan, les parlers, dialectes et patois locaux ne reculent que lentement devant le français<sup>9</sup>.

Au brassage antérieur de populations s'ajoute l'immigration récente. Elle fait en sorte que les Français dont les noms ont une consonance « étrangère » sont innombrables. On estime qu'un tiers des Français ont dans leur famille immédiate ou d'une génération antérieure des parents originaires de pays étrangers. Actuellement, un cinquième des personnes nées en France ont au moins un parent ou un grand-parent arrivé en France depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Des millions de Français, authentiques échantillons de la nation française, sont issus de l'immigration ou ont des attaches familiales avec des immigrés. La nation française est probablement la nation moderne qui est la plus métissée du monde, proportionnellement à son nombre total. Et pourtant la réalité de l'existence de la nation française est forte, tellement qu'elle en vient parfois à être sentie comme omniprésente, sinon oppressante. Son pouvoir d'assimilation est avéré. La France a été et

---

6. Thierry Leterre, « La naissance et les transformations de l'idée citoyenne », *Cahiers français*, n° 281, mai-juin 1997, p. 3-10.

7. Marie-Madeleine Martin, *Histoire de l'unité française : la formation morale de la France*, Paris, Éditions du Conquistador, 1949.

8. Theodor Zeldin, *Histoire des passions françaises, 1848-1945. Tome 2 : Orgueil et intelligence*, traduit de l'anglais par Catherine Ehrel et Odile de Lalène, Paris, Éditions Recherches, 1978, p. 9.

9. Braudel, *op. cit.*, p. 86-92.

10. Ralph Schor, *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 6.

demeure une formidable entreprise à produire des Français, à transformer en Français des personnes lui venant de tous les horizons, pour peu qu'elles soient désireuses d'en faire partie.

Souder une population aussi diverse ne saurait se faire que par le truchement de normes indépendantes, neutres et au-dessus de toutes les parties. Prenant la suite des monarques, les républicains s'y attèlent. Leur conception de la nation doit être politique, l'identification ethnique étant inapplicable. Non plus valable serait l'identification religieuse, la France ayant connu des déchirements lors des luttes entre catholiques et protestants. S'ajoutent à cette scission l'association étroite entre l'Église catholique et l'Ancien Régime, et la couverture religieuse dont se parait la contre-révolution, les deux raisons entourant la religion d'une attitude de défiance. Certes la France est « la fille aînée de l'Église », mais ce statut honorifique est malaisé à traduire en termes d'identité collective. Traversée de ferments de désunion, la nation française s'interdit d'asseoir sa définition d'elle-même sur des bases essentialistes, ethniques ou religieuses. Guère plus admissible serait le mode d'organisation fédéral de l'État national, laissant aux provinces des pouvoirs à l'abri desquels fleuriraient les particularismes et les privilèges d'antan. Gardienne des principes nouveaux, fondateurs de la nation dans le sens moderne, la République ne peut être qu'unitaire. Ainsi l'histoire de la France est la matrice de la conception volontariste, politique, abstraite et universaliste de la nation.

## **VALEURS RÉPUBLICAINES**

Pétrie par l'histoire, la conception française de la nation est stato-centrique. La nation « à la française » est un concept politique indissociable de l'État, en l'occurrence la République qui en a été l'accoucheuse. Nation et régime républicain vont de pair et se superposent. Si la nation est adossée à la République, les principes républicains sont le projet politique que se donne la nation. En France, le régime républicain n'est pas simplement un système de gouvernement dirigé par un président. Il a une signification sensiblement plus large, profonde et pénétrante.

Les valeurs républicaines revêtent une dimension normative forte; elles imprègnent la vie politique, sous-tendent le droit et régissent les comportements. Ces valeurs sont précisément les critères qui font que la France est une nation politique ou un État-nation. L'accent est

sur les principes généraux, à caractère universel et au-dessus des contingences et des identités particulières. S'élever au-dessus de ces dernières est une condition préalable de l'accession à l'universalité.

Sont français ceux qui se reconnaissent dans ces principes, dont la République et l'émanation et la garantie : la liberté individuelle, l'égalité devant la loi, l'égalité des chances, l'avancement selon le mérite, la laïcité, et la séparation de l'Église et de l'État. L'État républicain promeut ces valeurs ; il est secondé par l'école, lieu d'acculturation des nouvelles générations, et par l'armée, dans laquelle le service national – la conscription est en vigueur de 1872 à 1996 – a autant valeur de formation civique que d'entraînement militaire.

Trait majeur du régime républicain, la disjonction du religieux et du politique est une réaction à l'héritage historique des conflits confessionnels et de la relation symbiotique qui a uni le trône et l'autel des siècles durant. La conscience civique républicaine n'est pas religieuse<sup>11</sup>. Les deux grands mouvements de laïcisation se déploient de 1789 au Code civil de 1804, puis de 1882 à 1905. La loi du 9 décembre 1905 détache l'État de tout culte ; les pouvoirs publics deviennent les garants de la liberté de conscience et de culte.

Les valeurs républicaines n'interdisent pas la spécificité et les expressions de l'altérité et du pluralisme, mais elles les confinent à la sphère privée. La foi religieuse est une morale individuelle qui concerne la conscience du croyant et qui doit lui rester intime. Les langues autres que le français et les cultures particulières peuvent être pratiquées dans l'espace privé. L'espace public appartient aux valeurs générales qui unissent la nation et que tous partagent en faisant acte d'appartenance à la nation. Le spécifique relève du domaine privé et de l'individu, l'universel (ou le général) du domaine public et du citoyen<sup>12</sup>.

L'exercice de la spécificité est entendu comme un acte individuel. L'expression publique de traits particuliers par une communauté serait contraire aux principes républicains, la place publique étant réservée à ce qui est commun à l'ensemble des citoyens. La manifestation

- 
11. Jean-Marie Donegani, « Identités et expressions religieuses », *Cahiers français*, n° 291, mai-juin 1999, p. 34 ; numéros spéciaux sur la laïcité dans *Problèmes politiques et sociaux*, n° 768, juin 1996, et n° 917, octobre 2005, et dans *Regards sur l'actualité*, n° 298, février 2004.
  12. Dominique Schnapper, « Les processus d'intégration en France », *Cahiers français*, n° 281, mai-juin 1997, p. 22 ; Lagrée, *op. cit.*, p. 31.

du particularisme, notamment identitaire, sur les plans politique et juridique heurte les valeurs républicaines parce qu'elle s'effectue sur des bases politiques étrangères aux principes universels. Elle est d'autant moins admissible lorsqu'elle prend des formes collectives, parce qu'elle érige en porte-parole d'un groupe des personnes qui n'ont pas nécessairement de mandat, l'enfermant dans des prises de position fondées sur des prémisses étrangères aux principes républicains.

État-nation « à la française » et valeurs républicaines sont des concepts abstraits qui s'adressent à l'intellect autant qu'aux sentiments. Comme il convient à des notions tirées de la philosophie des Lumières, elles sont enracinées dans la « raison » et font appel à la cérébralité. Si elles peuvent refléter un état de fait, elles traduisent aussi des aspirations, des intentions et un projet à réaliser. Le dépassement du statu quo y est inscrit. En cela, la tradition française se distingue de celles qui reconnaissent la nation ethnique ou les minorités, en partant de l'observation directe et d'une prise en compte de la réalité immédiate.

## **INTÉGRER LA DIVERSITÉ D'ORIGINE INTERNE**

Les principes républicains sont-ils respectés comme cadre normatif de référence? Règlent-ils la vie collective? Sont-ils plus qu'une vision idéalisée ou un discours idéologique et justificateur d'un ordre qui cache ses ressorts internes? S'agit-il d'une utopie généreuse? Est-ce une mystification? L'histoire permet de répondre à ces questions.

Il n'est pas douteux que les déformations soient possibles lorsque les principes fondateurs se situent à un tel degré d'élévation. L'universalisme, qui doit être compris comme la quête de ce qui est général, se mue aisément en prétention à détenir une vérité supérieure imposable à autrui, y compris par la contrainte. Masque du chauvinisme et de la domination, l'universalisme a servi d'alibi aux aventures coloniales et continue d'être instrumentalisé à des fins impériales. On sait que les principes républicains n'empêchent pas le racisme, que la défense de la laïcité peut être un paravent pour donner libre cours à l'islamophobie, que l'intégration de l'immigré est rien moins que facile, pas plus d'ailleurs que ne l'était l'assimilation de l'« indigène » dont le sort devait être amélioré par une colonisation porteuse d'une civilisation passant pour universelle. Les raisons ne manquaient pas pour interdire à l'autre la jouissance des bienfaits censés provenir de l'appartenance à la France.

Intégrer dans la nation les « nations » anciennes regroupées dans le royaume de France est l'un des objectifs de la Révolution française. Ainsi en est-il pour les juifs, concentrés en Alsace et dans le Bordelais. Du 21 au 24 décembre 1789, leur situation est débattue à l'Assemblée constituante. Robespierre et Clermont-Tonnerre plaident pour leur admission dans la nation française et leur accession à la qualité de citoyens. Faut-il les admettre collectivement, comme une communauté, ou individuellement? Le député Clermont-Tonnerre exprime la quintessence de ce qui sera la position républicaine : « il faut refuser tout aux juifs comme nation dans le sens de corps constitué et accorder tout aux juifs comme individus<sup>13</sup> ». La loi du 13 novembre 1791 prévoit que peut devenir français et citoyen actif tout homme qui prête serment civique et s'engage à remplir tous les devoirs que la constitution impose. Elle révoque toutes les réserves et exceptions concernant les « individus juifs » qui prêteraient le serment civique<sup>14</sup>. La reconnaissance des personnes, plutôt que des collectivités, est à la base de la conception républicaine de la nation politique. Les regroupements religieux, ethniques ou nationaux lui sont antithétiques. Deux cent huit ans plus tard, la France refuse l'application sur son sol de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Dans sa décision du 15 juin 1999, le Conseil constitutionnel (Cour suprême) déclare à ce sujet que les principes fondateurs de la République ne permettent pas que « soient reconnus des droits collectifs à quelque groupe que ce soit, défini par une communauté d'origine, de culture, de langue ou de croyance<sup>15</sup> ».

La conscience d'être une nation et d'avoir une identité nationale distincte n'a pas été instantanée en France. Les proclamations parisiennes ne transforment pas, comme par magie, le peuple de France en Français. Même à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nombreux sont-ils à ne pas avoir assimilé la signification de leur nouvelle appellation. Dans les campagnes, on demeure Normand, Picard, Breton, Berrichon ou Auvergnat, autant que Français. Les allégeances régionales et les loyautés locales concurrencent l'appartenance nationale. Aussi les autorités de la Troisième République, engagées à partir de la fin des années 1870 à

---

13. Esther Benbassa, *La République face à ses minorités : les juifs hier, les musulmans aujourd'hui*, Paris, Mille et une nuits, 2003, p. 31.

14. Yves Lequin (dir.), *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Paris, Larousse, 2006, p. 244.

15. Laurent Bouvet, *Le communautarisme : mythes et réalités*, Paris, Lignes de repères, 2007, p. 98, 147.

installer les institutions républicaines, mènent-elles une lutte opiniâtre contre le régionalisme, forme originelle de la diversité que rencontre la République. Interne à la France, cette forme précède dans le temps la diversité la mieux connue, celle qu'amène de l'extérieur l'immigration.

L'une des réalisations les plus durables de la Troisième République est la législation scolaire du 16 juin 1881 qui instaure l'école obligatoire, gratuite et laïque au niveau primaire. Jules Ferry, républicain anticlérical et président du Conseil, en est l'initiateur. À l'école de la République, tous reçoivent la même formation. L'enseignement s'effectue dans une langue commune, le français; les autres langues, les patois et les dialectes du terroir n'y ont aucune place. En plus d'assurer l'instruction et de répandre les connaissances, l'école publique est le lieu d'apprentissage des valeurs républicaines, inculquées par ces «husards» de la République, les maîtres d'école, appelés désormais instituteurs. L'école publique est neutre à l'égard de la religion. Le congé hebdomadaire du jeudi, au lieu du dimanche, rappelle le caractère laïc de la société. Avant-garde de la République, l'école publique est chargée de promouvoir la vision nationale et de faire reculer le particularisme. Elle doit aussi aider la France à combler son retard face à l'Allemagne, la victoire de cette dernière en 1870 étant attribuée au moins en partie à la modernité de son système scolaire. L'intégration concerne d'abord la diversité d'origine interne. Il faut transformer les «pays» en un seul pays, État-nation moderne fondé sur des principes moins immédiats que les attaches élémentaires des populations qui la composent.

En dépit d'une idée reçue, véritable légende noire de l'école républicaine, il semblerait que la célébration de l'identité française n'ait pas entraîné la dénégation des identités régionales. Sous la Troisième République, le sentiment d'appartenance locale est valorisé et reconnu comme solidaire du sentiment d'appartenance nationale. Premier amour, la petite patrie s'emboîte dans la grande. L'éducation patriotique passe par l'affection pour le patrimoine ancestral, le folklore et les traditions du terroir. Ce n'est qu'après 1945 que l'articulation du local et du national aurait été abandonnée<sup>16</sup>.

---

16. Anne-Marie Thiesse, *Ils apprenaient la France: l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997, p. 1, 7, 17, 120.

## INTÉGRER LA DIVERSITÉ D'ORIGINE EXTERNE

Il n'en demeure pas moins que la diversité de provenance extérieure à la France, autrement dit l'immigration, soit celle dont l'intégration attire le plus d'attention. Du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle, la France est plus une terre de départ qu'un point de chute. L'édit de 1686 permet l'accès au royaume aux étrangers, quelle que soit leur religion<sup>17</sup>. Elle reçoit artisans (Oberkampf), marchands (Martell, Hennessy) financiers (Necker) et soldats (notamment suisses). Musiciens (Lully, Cherubini, Gluck) et intellectuels (Helvétius, d'Holbach) y trouvent une terre d'accueil, tandis que l'aristocratie pratique un cosmopolitisme de bon aloi. Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle arrivent des ingénieurs, mécaniciens et ouvriers qualifiés anglais et belges, mais le flux est restreint. Il s'agit d'une immigration « de qualité ». On estime que l'effectif des étrangers passe de 100 000 en 1800 à 380 000 en 1851, soit moins de un pour cent de la population totale<sup>18</sup>.

Au cours des années médianes du XIX<sup>e</sup> siècle, la croissance de la population française, jadis vigoureuse, s'affaiblit en raison d'une baisse précoce de la fécondité. L'anémie démographique est un fait sociologique et politique majeur. Quant aux campagnes, elles n'alimentent pas la population citadine, l'exode rural ne se produisant qu'au cours des années 1950. Pour l'industrie naissante, il en résulte un déficit de main-d'œuvre qu'elle comble par l'immigration. La singularité de son régime démographique fait en sorte que la France est le seul pays d'immigration d'Europe pendant un siècle. L'originalité de sa situation « tient dans le paradoxe d'une formation sociale représentant d'un côté le modèle achevé de la nation (par l'ancienneté de sa formation, par l'homogénéité de sa population, par la rigidité de ses cadres politiques) mais qui, d'un autre côté, a été obligée, pour ne pas sombrer, de faire appel à l'immigration massive, ce qui a bouleversé la composition de sa population initiale<sup>19</sup> ». La nouveauté des flux de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle est qu'ils ont un caractère de masse, apportent des travailleurs et sont directement liés aux besoins économiques de la France. Il en sera ainsi jusqu'à aujourd'hui.

---

17. Lequin, *op. cit.*, p. 206.

18. Georges Tapinos, *L'immigration étrangère en France, 1946-1973*, Paris, PUF, 1975, p. 2.

19. Gérard Noiriel, *Le creuset français : histoire de l'immigration, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1988, p. 334.

La première vague d'immigration fait monter le nombre d'étrangers à 1 million en 1881, soit 2,7 % d'une population de 37 millions. Il est de 1,16 million au recensement de 1911, soit 3 % d'une population de 39 millions<sup>20</sup>. La plupart des immigrants sont originaires des pays limitrophes, les deux tiers provenant de l'Italie et de la Belgique (immigration de voisinage). On retrouve les ouvriers italiens et belges dans la sidérurgie lorraine, l'industrie textile et les champs de betteraves du Nord, et les industries extractives. Des contingents de manœuvres et de terrassiers travaillent dans le bâtiment.

La deuxième vague est occasionnée par le déficit de bras consécutif à la ponction en main-d'œuvre due à la Première Guerre mondiale. La reconstruction nécessitait un apport externe. Mais la France est aussi terre d'asile. Le nombre d'étrangers passe à 1,6 million en 1921 (3,9 % de la population totale) et oscille autour de 2,5 millions entre 1926 et 1936 (6 % de la population), le pic étant atteint en 1931 (2,9 millions, soit 7 % d'une population de 41,8 millions)<sup>21</sup>. Relativement à sa population totale et par le taux d'augmentation de sa population étrangère, la France est alors le premier pays d'immigration du monde. Le principal pays de provenance est toujours l'Italie, mais les Polonais<sup>22</sup> et les Espagnols sont désormais plus nombreux que les Belges. Durant la guerre, la main-d'œuvre polonaise et espagnole avait déjà commencé à remplacer les ouvriers et paysans mobilisés. Les quatre nationalités fournissent plus de 70 % de l'apport étranger<sup>23</sup>. Le travailleur italien se retrouve dans la sidérurgie lorraine, les industries de transformation, les mines du Sud-Est et le bâtiment; le Polonais dans les mines de fer et de charbon du Nord et du Pas-de-Calais. La dépression des années 1930, la guerre, l'occupation et le régime de Vichy entraînent un reflux des étrangers. Leur nombre retombe à 1,7 million en 1946, soit 4,45 % de la population<sup>24</sup>.

---

20. Tapinos, *op. cit.*, p. 3-4.

21. Olivier Milza, *Les Français devant l'immigration*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988, p. 28; Schor, *op. cit.*, p. 58.

22. Janine Ponty, *Polonais méconnus : histoire des travailleurs immigrés en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990.

23. Guy Le Moigne, *L'immigration en France*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 1991 [1986], p. 6; Tapinos, *op. cit.*, p. 9; Milza, *op. cit.*, p. 29.

24. Braudel, *op. cit.*, p. 586.

La mortalité, due aux faits de guerre et aux privations, ainsi que l'émigration font perdre à la France 1,7 million d'habitants de 1940 à 1945. On attend de l'immigration l'appoint nécessaire. Toutefois, cette immigration est freinée par les difficultés économiques dans lesquelles se débat la France. En 1954, le nombre d'immigrants n'excède pas 1,8 million, soit 4,1 % de la population. Les Italiens sont toujours en tête ; au deuxième rang, le contingent espagnol est désormais plus nombreux que le polonais ; au quatrième rang, les Algériens, dont l'effectif croît rapidement après 1950, annoncent l'essor de l'immigration maghrébine<sup>25</sup>.

La troisième vague d'immigration est sensible à partir de 1954, suite à la reprise économique, la plus importante de l'histoire de la France, qui se déploie pendant deux décennies. D'après le recensement de 1975, le nombre d'immigrants est de 3,4 millions, soit 6,5 % de la population, près du sommet atteint en 1931. La provenance continue à se diversifier : les Portugais, dont le nombre passe de 20 000 en 1959 à 200 000 en 1965 et 759 000 en 1975, sont désormais en tête, avec 22 %, suivis des Algériens avec 21 % ; Espagnols et Italiens sont à 15 % et 13 % ; les Marocains et Tunisiens représentent 8 % et 4 % de la population étrangère ; les Africains et les Turcs comptent pour 2,3 % et 1,5 % ; les naturalisations et les retours en Pologne ramènent l'effectif polonais de 15 % en 1954 à 3 % en 1975 ; les Belges reculent à 2 %<sup>26</sup>. Jadis l'Europe septentrionale, les régions de départ sont désormais la péninsule ibérique et la rive sud de la Méditerranée. La croissance économique en Italie et en Belgique retient les émigrants potentiels, tandis que la croissance démographique et le faible développement du Sud incitent au départ. Les arrivants travaillent dans l'industrie, le bâtiment-travaux publics et le commerce. S'agissant surtout de manœuvres et d'ouvriers spécialisés, ils sont peu qualifiés. Leurs conditions de travail et de logement rebutent le travailleur autochtone. Ils ont des tâches pénibles, dangereuses, répétitives et dévalorisées, contribuant puissamment à la prospérité des « Trente Glorieuses ».

Au début des années 1970, le boom économique s'essouffle. Main-d'œuvre peu protégée, concentrée dans les industries les plus durement touchées par le retournement de la conjoncture, les immigrés sont les premiers à être licenciés. Le 3 juillet 1974, les pouvoirs publics suspendent provisoirement l'immigration. Quoique ralentie, celle-ci

---

25. Schor, *op. cit.*, p. 199.

26. Braudel, *op. cit.*, p. 586 ; Schor, *op. cit.*, p. 205 ; Le Moigne, *op. cit.*, p. 10.

n'est pas stoppée, preuve qu'elle comble des besoins dans l'économie française. Le secteur tertiaire et l'emploi indépendant absorbent les travailleurs mis en disponibilité par le secteur secondaire. Il n'y a pas de décade de la population étrangère. Les recensements de 1982 et de 1991 dénombrent 3,7 millions et 3,6 millions d'étrangers, soit 7,3 % et 6,7 % de la population totale de la France. En 1990, les Portugais constituent 18 % du total, les Algériens 17 %, les Marocains 16 %, les Italiens 7 %, les Espagnols 6 %, les Tunisiens 6 %, les Turcs 5 %<sup>27</sup>. La prédominance de la région méditerranéenne se confirme, mais le flux italien et espagnol le cède à l'apport maghrébin et turc. Alors que le solde migratoire (différence entre les entrées et les sorties de migrants) représentait les deux tiers de la croissance démographique durant l'entre-deux-guerres et 40 % de 1960 à 1974, il contribue aujourd'hui entre un quart et un cinquième. La natalité française est maintenant relativement élevée et la France est le pays européen dont la croissance démographique dépend le moins de l'immigration<sup>28</sup>.

## LE MODÈLE RÉPUBLICAIN : IMPROVISATION ET MISE À L'ÉPREUVE

L'intégration des immigrés est un processus informel et spontané, mais non linéaire et non balisé. La ténacité de l'attitude voulant que les immigrés soient des travailleurs étrangers effectuant un séjour provisoire sur le sol français explique l'absence d'une politique de l'immigration et de structures d'accueil. Les étrangers ne sont pas recherchés en fonction de leur volonté de s'installer et de leur aptitude à faire souche dans la société française. S'agissant d'hôtes considérés comme de passage, leur assimilation n'est pas activement recherchée ou prévue. Néanmoins, plus ils résident et travaillent longtemps en France, plus leur intégration devient l'aboutissement normal de leur séjour. La fréquence et la continuité du contact avec les Français jouent le rôle de régulateur du processus. Le milieu de travail pour la première génération, auquel s'ajoutent l'école pour la seconde et l'armée pour les naturalisés, constituent les cadres usuels de l'intégration à la nation, ses valeurs, sa langue, ses coutumes et sa culture.

---

27. Schor, *op. cit.*, p. 230, 231, 236.

28. « La loi sur la maîtrise de l'immigration : principales dispositions », *Regards sur l'actualité*, n° 299, mars 2004, p. 6-7, 11.

La transplantation des étrangers ne se déroule pas forcément dans l'harmonie. Non préparée à y voir de futurs Français, la société d'accueil jette parfois sur eux un regard méfiant ou inamical<sup>29</sup>. Les incidents déplorables émaillent l'histoire de l'immigration. Des accès périodiques de xénophobie, toujours dus à des difficultés économiques, peuvent se solder par des actes de violence collective. Notoires sont les émeutes anti-belges de 1892 dans le Pas-de-Calais, et la tuerie d'ouvriers saisonniers italiens dans la région d'Aigues-Mortes (Midi) en 1893. Quoique moins meurtriers, les affrontements, rixes et bagarres sont fréquents.

L'acquisition de la citoyenneté consacre et accélère la marche vers l'intégration. Soumise aux aléas de la conjoncture politique et de la situation générale du pays, la législation sur la naturalisation revêt un caractère instable et fluctuant, quoique conforme au droit du sol (*jus soli*). La loi du 7 février 1851 attribue la qualité de Français à l'individu né en France de parents étrangers nés en France. La loi du 26 juin 1889 admet comme Français tout individu né en France de parents nés à l'étranger, sauf s'il refuse expressément. L'individu né en France de parents étrangers nés en France ne peut décliner la nationalité française. Libérale et inclusive, cette loi qui facilitait la naturalisation automatique ne dissimulait pas ses finalités reliées à la défense nationale. L'atonie démographique entraîne la quête d'un nouveau bassin de soldats à appeler sous les drapeaux. Tout aussi libérale est la loi du 10 août 1927 qui, dans le but d'accroître le nombre de nationaux, assouplit les conditions d'accès à la nationalité française, entre autres, en réduisant à 3 ans la durée de la résidence préalable.

Mettant fin à la prospérité des années 1920, la Dépression apporte son cortège de chômage et d'appauvrissement. Les réactions malthusiennes se répandent, tandis que l'antagonisme à l'égard des immigrants s'aiguise et instaure un climat de xénophobie sans précédent. Les pouvoirs publics sont sommés d'édicter des dispositions pour protéger la main-d'œuvre nationale, écarter les travailleurs étrangers des emplois et ralentir leur entrée en France. Faute de pouvoir se défaire d'une main-d'œuvre nécessaire dans nombre de secteurs de l'économie, la loi du 10 août 1932 permet de contingenter les étrangers (quotas) qui pourraient être employés dans chaque branche professionnelle ou

---

29. Ralph Schor, *Français et immigrés en temps de crise (1930-1980)*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 11-128; Milza, *op. cit.*, p. 19-103.

région du pays. Les décrets de 1938, entre autres, punissent les clandestins, réduisent la liberté de déplacement des travailleurs immigrés, renforcent le contrôle sanitaire aux frontières, créent une carte d'identité spéciale, alourdissent les peines et le contrôle policier<sup>30</sup>. Vichy pratique une politique d'exclusion. Remettant en cause la loi de 1927, le régime révisé les naturalisations et retire la citoyenneté à 15 154 Français<sup>31</sup>.

Au lendemain du conflit, il y a consensus en faveur de la promotion de l'immigration à des fins économiques et démographiques. L'ordonnance du 19 octobre 1945 définit le Code de la nationalité française<sup>32</sup>; celle du 2 novembre 1945 établit les conditions d'entrée et de séjour des étrangers, et crée l'Office national d'immigration (ONI). Valable pour 10 ans et renouvelable, la carte de séjour long est le titre menant à la naturalisation. L'ONI est le premier instrument officiel de recherche et de sélection d'immigrants, ainsi que du regroupement des familles<sup>33</sup>. Il a le monopole du recrutement, mais les procédures sont lourdes et l'accueil sommaire, si bien que les entrées se font le plus souvent en dehors de lui, en fonction de l'état du marché. L'ONI n'a de prise que sur un cinquième des entrées<sup>34</sup>. Les autorités sont réduites à régulariser les situations de fait. La tentative de contrôler l'immigration ne dure pas plus d'une décennie. Son échec laisse la voie libre à l'immigration spontanée, laquelle se développe dans le laisser-aller, sans réglementation digne de ce nom.

Comme par le passé, la crise économique réveille les pulsions xénophobes. La montée du chômage et l'extension de la précarité suscitent anxiété et angoisse, aussitôt transformées en poussée identitaire ou détournées contre les immigrants. Ceux-ci sont dans la ligne de mire du public et des autorités, désemparés par les déboires économiques et l'inefficacité des remèdes employés. L'extrême-droite se saisit d'un sujet riche en potentiel démagogique. Fondé en octobre 1972, le Front national en fait sa vache à lait depuis trois décennies. La France serait envahie

30. Ralph Schor, *L'opinion française et les étrangers, 1919-1939*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, p. 588-596, 666-672.

31. Schor, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 168.

32. Ministère de la Justice, *La nationalité française: textes et documents*, Paris, La Documentation française, 1989, p. 91-111.

33. La Société générale d'immigration est une société anonyme privée fondée en mai 1924 par certaines associations patronales pour combler les besoins de leurs membres en main-d'œuvre étrangère. Voir Schor, *L'opinion...*, *op. cit.*, p. 211-220.

34. Catherine Wihtol de Wenden dans Lequin (dir.), *op. cit.*, p. 453.

et colonisée par des hordes de miséreux, parasites et accapareurs. Étrangers dans leur propre pays, les Français feraient face à l'avilissement. La cohésion et l'identité nationales seraient menacées de dilution par la présence indésirable d'ethnies allogènes, thème développé par les cercles de la Nouvelle Droite<sup>35</sup>.

À la fin des années 1960 et, surtout, à partir de 1974, les pouvoirs publics essaient de prendre en main un mouvement migratoire laissé à lui-même depuis les années 1950. Les fluctuations de la politique officielle reflètent autant les réalités incontournables d'une immigration à caractère durable que les impératifs des échéances électorales. Ainsi les mesures de resserrement sont-elles tempérées par les besoins économiques, le droit ou les valeurs républicaines. Encore plus que par le passé, discontinuité, empirisme et absence de politique d'ensemble président<sup>36</sup>. Pendant trois décennies, les directives, circulaires, notes de service, lois et réformes se suivent, faisant subir à la politique officielle des modifications diverses, tantôt vers la rigueur tantôt vers l'assouplissement, pour la sauvegarde de la réputation de la France ou pour des raisons humanitaires. Si l'application est fonction des circonstances, les constantes demeurent : maîtriser les flux migratoires, contrôler les entrées, refouler les étrangers en situation irrégulière, inciter les autres au départ (volontaire ou forcé), intégrer ceux qui restent<sup>37</sup>.

Traduisant l'absence de ligne directrice, deux attitudes cohabitent. Celle qui promeut le départ prend l'immigration pour phénomène provisoire, lié à l'emploi et sans rapport avec la naturalisation. En revanche, l'intégration, conduisant à l'adjonction à la nation et à la citoyenneté, est fondée sur l'idée de l'enracinement. Elle implique que les familles rejoignent les pères et les maris afin que l'installation soit permanente. De fait, au-delà de 1974, l'immigration au titre du

35. Club de l'horloge, *Identité de la France*, Paris, Albin Michel, 1985 ; *La préférence nationale : réponse à l'immigration*, Paris, Albin Michel, 1985.

36. Catherine Wihtol de Wenden, *Les immigrés et la politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988, p. 31, 34 ; Patrick Weil, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration, 1938-1991*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, et « La politique française de l'immigration depuis 1945 », dans Bernard Falga et al. (dir.), *De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*, Paris, Cerf, 1994, p. 253-269 ; Mattias Guyomar, « La politique d'immigration française depuis 1945 », dans Philippe Dewitte (dir.), *Immigration et intégration : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1999, p. 297-309.

37. Catherine Wihtol de Wenden dans Lequin (dir.), *op. cit.*, p. 461-495.

regroupement familial remplace l'immigration de travailleurs. À la main-d'œuvre masculine perçue comme étant de passage succède une population mixte de résidents de longue date. L'immigration devient stable, de moins en moins étrangère et de plus en plus partie intégrante de la société française. L'ensemble informe d'étrangers évolue vers le statut de minorités. « Avec ces nouvelles formes de présence "étrangère", la France est désormais une société multiethnique et multiconfessionnelle, interrogée dans son identité, dans ses symboles et dans son devenir<sup>38</sup>. »

Au cours des années 1980 et 1990, l'immigration est un brûlant sujet d'actualité associé à l'« insécurité » personnelle et/ou économique. Un faisceau de raisons conjoncturelles favorise la contestation des postulats de l'intégration républicaine à partir du pluralisme culturel<sup>39</sup>. Aux prises avec une économie dépressive et résistante à toutes les mesures de relance, pénétrée par une culture de masse médiatisée, mondialisée et foncièrement différente de la sienne, la France s'interroge sur ses capacités d'intégration. Le modèle républicain semble être en panne, parce que mis à mal par la difficulté d'assurer le bien-être matériel des Français, de réduire les inégalités, de maintenir le filet de protections sociales, de rassurer pour l'avenir. L'école publique essaie de jouer son rôle d'agent de socialisation et d'acculturation avec des moyens insuffisants, mais la professionnalisation du métier des armes et l'abolition du service militaire obligatoire en 1996 retirent à l'armée sa fonction d'école de la République. Pessimisme et morosité dominant. Un hiatus se creuse entre la réalité et les valeurs républicaines, au point de faire douter de la justesse de ces dernières. Parallèlement, le recul des idéologies gauche/droite tarit le stimulant à appréhender le monde sur le plan des idées universelles, ouvrant le chemin aux identitarismes. L'être et le déterminé en viennent à primer le pensé et le réfléchi.

L'intégration des immigrants est vérifiable par la mobilité professionnelle, l'ascension sociale, le recul des langues d'origine, les mariages mixtes<sup>40</sup>. La société française leur est ouverte, mais la persistance

---

38. Wihtol de Wenden, *Les immigrés...*, op. cit., p. 290.

39. Nicolas Tenzer, « Intégration républicaine ou société multiculturelle ? », *Cahiers français*, n° 281, mai-juin 1997, p. 71.

40. Michèle Tribalat, *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995 ; *De l'immigration à l'assimilation : enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris, La Découverte/INED, 1996.

des inégalités socioéconomiques et la discrimination très peu républicaine ralentissent le processus. Symbole des carences de l'intégration, les banlieues concentrent dans des ghettos des populations issues de l'immigration. Marginalisées et à l'écart de la société majoritaire, elles souffrent de la gamme des dysfonctionnements socioéconomiques. Périodiquement, leur colère donne lieu à des désordres, dont les plus sérieux ont été les émeutes de novembre 2005 qui éclatent à Clichy-sous-Bois et celles de novembre 2007 à Villiers-le-Bel. Cible d'une xénophobie ambiante ou latente, nombre d'immigrés, se repliant sur eux-mêmes, tendent vers le rejet de l'assimilation, l'affirmation du droit à la différence, le particularisme et le multiculturalisme. D'aucuns projettent sur l'islam, compris comme une référence ou comme des us et coutumes, leur recherche de personnalité, de sens et de points de repère collectifs. L'ère coloniale et la décolonisation mal réussie laissent leur legs : pour la société française, mauvaise conscience et perte de l'assurance d'être la norme ; pour les immigrés originaires des pays de feu l'Empire devenus indépendants, réticence à s'identifier et à s'adjoindre à l'ex-colonisateur.

La France est aussi une caisse de résonance des conflits internationaux. Déjà, depuis la guerre de 1967 au Moyen-Orient, les Français de religion juive, assimilés de longue date à la nation, sont sollicités par un sionisme qui fait de l'appui à l'État d'Israël un marqueur d'identité collective et favorise le retour à un communautarisme contraire à la conception républicaine de la nation. Une remise en question implicite de l'unité nationale, basée sur l'effacement des appartenances sectorielles et le confinement de la foi dans la sphère privée, apparaît d'abord à l'intérieur de la nation. À leur tour, les immigrés maghrébins réagissent aux conflits au Moyen-Orient, dans le Golfe ou ailleurs, lesquels contribuent à structurer leurs attitudes et leurs comportements. Les heurts entre l'Occident et le monde arabe ou musulman génèrent chez les immigrés un islam de défi et de rejet des pays d'accueil jugés hostiles autant sur les plans intérieur qu'extérieur. Il s'agit de s'associer à ce qui est récusé, condamné ou redouté par l'Occident.

L'extrême-droite fait sienne l'idée de la spécificité communautaire, mais pour des motifs qui lui sont propres : préserver ce qu'elle considère être l'identité des Français en éloignant d'eux un péril, les immigrés jugés inassimilables. Le principe républicain traditionnel de l'assimilation de tous dans une société uniculturelle est défendu par ceux qui craignent que le multiculturalisme ne conduise à des ghettos

propices au maintien des inégalités et de l'exclusion. La question du lien avec le pays d'origine est un corollaire de ce grand enjeu. Les partisans de droite de la spécificité veulent le cultiver, tout comme la langue d'origine, la perspective étant que les immigrés regagneraient leur pays de départ après un séjour temporaire en France. Visant l'insertion et considérant l'immigration comme permanente, les assimilationnistes minorent l'importance de ce lien.

Sous la pression du courant qui entend remettre en question le principe de la naturalisation automatique en vertu du droit du sol (*jus soli*), la Commission de la nationalité est établie. En septembre et octobre 1987, les « sages » tiennent des audiences télévisées, et remettent leur rapport en janvier 1988<sup>41</sup>. Sur la base de ces recommandations, la loi du 22 juillet 1993 modifie le Code de la nationalité. Désormais les enfants nés en France de parents étrangers nés à l'étranger doivent demander la nationalité française entre 16 et 21 ans. La loi du 24 août 1993 rend plus exigeantes les règles entourant le regroupement familial.

À l'automne 1989, trois élèves sont renvoyées d'un collège de Creil pour refus d'ôter leur foulard. L'affaire déchaîne des passions qui n'attendaient manifestement que ce genre d'incident. La catharsis relative à l'immigration, aux Maghrébins et à l'islam est déclenchée par un biais, à travers un fait divers érigé en menace à l'État, à l'unité de la nation ou aux fondements de la civilisation occidentale. Le principe de tolérance se heurte au principe de la laïcité de l'école publique. Nul ne se trompe : seul l'islam est en cause. On remarque que le port de la croix ou de la kippa n'avaient pas provoqué de tollé. Curieuse coalition, les défenseurs de la laïcité comprennent des républicains authentiques et des islamophobes bien aises de recouvrir l'intolérance d'un masque progressiste. Le laïcisme prend des allures d'intégrisme. On aboutit à un avis du Conseil d'État (juridiction administrative suprême) permettant aux chefs d'établissements scolaires d'interdire aux écoliers le port de signes religieux « ostentatoires ». Installée le 3 juillet 2003, la Commission sur l'application du principe de laïcité dans la République est présidée par Bernard Stasi. Ses propositions, remises le 11 décembre 2003, conduisent à la loi du 17 mars 2004 bannissant les signes religieux « ostensibles » de l'école.

---

41. *Être Français...*, *op. cit.*

Le multiculturalisme a ses défenseurs, confortés par les ratés du modèle républicain<sup>42</sup>. Aux États-Unis et au Canada, les milieux politiques encouragent le communautarisme et reconnaissent des notables comme porte-parole dans le but d'interagir avec des lobbies électoraux et des intermédiaires censés représenter un groupe. En règle générale, les responsables politiques français se gardent de verser dans le communautarisation ou l'ethnisation, perçues comme des formes de tribalisme. À la recherche d'un islam acclimaté à la France, modéré et dénué d'influences externes, ils favorisent l'éclosion d'institutions qui promouvraient une distanciation entre le spirituel et le temporel, entre l'individuel et le collectif. La formation d'imams en France, loin des courants radicaux qui ont cours à l'étranger, est vivement souhaitée. Même si elles ne sont pas soutenues par l'ensemble des musulmans du pays, les organisations se succèdent : Conseil de réflexion sur l'avenir de l'islam en France (mars 1990), Conseil représentatif des musulmans de France (janvier 1995), Conseil français du culte musulman (mai 2003)<sup>43</sup>. Le Consistoire juif et le Synode protestant fournissent des précédents. Il s'agit de mettre en place les structures d'un gallicanisme musulman et de considérer l'islam comme une religion, non comme un fait ethnique, culturel ou communautaire. La référence est la tradition laïque de la séparation du religieux et du politique<sup>44</sup>. Cependant, on pourrait y voir une entorse au refus républicain des corps intermédiaires.

## CONCLUSION

La France incarne l'idéal-type de l'État-nation. La nation moderne n'est pas ethnique. Elle représente un ensemble de valeurs et une culture, les deux étant accessibles à ceux qui veulent bien y adhérer et qui se révèlent aptes à le faire. Elle récuse les conceptions identitaires, essentialistes et culturalistes. Elle ne reconnaît pas de droits aux particularismes.

---

42. Michel Wieviorka, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, «La crise du modèle français d'intégration», *Regards sur l'actualité*, n° 161, mai 1990, p. 3-15, et «Le multiculturalisme : solution ou formulation d'un problème?», dans Dewitte, *op. cit.*, p. 418-425; Bouvet, *op. cit.*

43. Vianney Sevaistre, «L'islam dans la République: le CFCM», *Regards sur l'actualité*, n° 298, février 2004, p. 33-48; Joël Roman, «La laïcité française à l'épreuve de la diversité», dans Dewitte, *op. cit.*, p. 377-384.

44. Jean Baubérot, «Une société multiculturelle, jusqu'où?» *Cahiers français*, n° 316, septembre-octobre 2003, p. 29.

Ceux-là sont conviés à demeurer dans la sphère privée, l'espace public appartenant à ce qui est commun à la nation. Elle associe les découpages catégoriels et le différentialisme à l'arbitraire, à la déconstruction du lien social et à la mise au rancart des principes, par définition universels. Pluriethnique, elle n'en fait pas une donnée permanente ou significative. Elle se comprend comme fusionniste, intégrationniste et assimilationniste, nullement comme une mosaïque ou une juxtaposition de communautés. Elle accueille la diversité pour les individus, mais elle n'accepte pas que des groupes s'en réclament. La nation et son unité ont pour corollaire une culture nationale.

La nationalité/citoyenneté « à la française » est atomistique et antithétique au communautarisme. Non « naturelle », la nation est politique, civique et élective. Elle est le fruit du volontarisme, plutôt que d'un déterminisme héréditaire ou géographique. Statocratique, la conception française associe la nation étroitement à l'État qui la structure. Le régime républicain est garant des valeurs qui sont le ciment de la nation et qui se veulent universelles : liberté, égalité, justice, méritocratie, laïcisme.

La conception française de la nation, consacrée par la République, est un ensemble de principes. Produits de l'esprit et du raisonnement, ils ont une filiation directe avec la philosophie des Lumières. Ils représentent une aspiration, un idéal et un défi, plus qu'un état de fait ou une réalité avérée. Le bilan réel est souvent loin du compte, si bien que le modèle français est parfois qualifié de mythologie républicaine. Il n'a pas éradiqué l'exclusion, la discrimination ethnique, la xénophobie ou le racisme. Les origines des Français de fraîche date ne sont pas toujours oubliées dans la vie quotidienne. Les crises fragilisent le modèle, révèlent ses insuffisances, réveillent le scepticisme et font perdre confiance. Ainsi s'est-on mis à douter de la capacité de la France d'intégrer les musulmans. Contrairement aux immigrants européens et chrétiens qui les ont précédés, ils pratiqueraient une religion qui confondrait le temporel et le spirituel, rendant impossible leur absorption. C'est oublier que les préfets avaient, en leur temps, déclaré inassimilables les Polonais, pourtant fervents catholiques<sup>45</sup>.

Un point faible demeure le traitement de l'immigration. Pour l'État-nation qu'est la France, elle fait figure d'exception, car le phénomène semble nouveau. Les immigrés ne sont pas accueillis en prévision

---

45. Braudel, *op. cit.*, p. 595 ; Schor, *L'opinion..., op. cit.*, p. 145.

d'une installation permanente. Leur intégration s'effectue en quelque sorte d'elle-même. L'impression qu'il ne s'agit que d'une main-d'œuvre circonstancielle, fonction de besoins économiques passagers, est tenace. Pourtant les immigrants s'intègrent à la société française depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, mais le pays n'en est pas conscient. La France a été décrite comme un pays d'immigration qui s'ignore. L'impréparation intellectuelle se traduit par l'absence d'une politique de l'immigration, l'improvisation et l'amoncellement de problèmes sociaux résultant de la négligence et du laisser-aller.

En ce qui concerne l'approche à l'égard de la diversité, le modèle français doit être évalué sur deux plans par rapport à son contraire, le modèle multiculturel ou communautaire. Premièrement, en rupture avec l'État-nation, le communautarisme accepte les minorités et propose la reconnaissance d'une multitude d'identités autres que l'identité nationale. Son point de départ est moins abstrait; il prend acte des différences sans viser leur dépassement. Il est théoriquement mieux adapté pour accommoder l'immigration. Mais l'histoire du modèle national démontre aussi une ouverture séculaire et l'admission continue de cohortes d'immigrants. *De facto*, les principes sont inflexibles ou réaménagés dans leur application. Tout laïcs qu'ils sont, l'État français traite avec des organismes religieux et l'école publique permet l'activité d'aumôniers dans ses locaux.

Deuxièmement, si la langue et la culture nationales sont plus affirmées dans le modèle d'intégration français, il s'en faut que le multiculturalisme les relègue à la marge. Même dans les sociétés qui le pratiquent, une langue et une culture majoritaires dominent l'espace public. Inversement, le modèle national français n'élimine pas le fait minoritaire, y compris de la sphère publique. La différence avec les sociétés qui adhèrent au multiculturalisme est qu'il ne lui reconnaît pas formellement de place.

Même dans leurs échecs les plus patents, à savoir les émeutes dans les «quartiers», les modèles uniculturel français et multiculturel britannique se ressemblent plus qu'ils ne s'opposent. En définitive, l'écart sur le terrain est moins grand que ne le laisse penser l'abîme intellectuel qui sépare les deux conceptions. Les deux font des accommodements raisonnables, même si, dans le modèle national d'intégration, on répugne à l'admettre.



ROOTS, DEVELOPMENTS  
AND ISSUES

19TH-CENTURY PREFIGURATIONS  
FOR STATE, RELIGIOUS  
AND CULTURAL DIVERSITY  
IN 21ST-CENTURY ENGLAND

PAUL WELLER

Professor of Inter-Religious Relations and  
Head of Research and Commercial Development  
Faculty of Education, Health and Sciences  
*University of Derby*



This volume is mainly concerned with the roots of Canadian multiculturalism examined by reference to aspects of religious and cultural diversity in relation to the state in 19th-century Canada.<sup>1</sup> Naturally, therefore, most of the papers focus on Canada itself. However, reference to international examples can enable any Canadian distinctiveness to be better illuminated by means of comparison and contrast. And because of the shared history that exists between Canada and the United Kingdom (UK), comparison with the situation in the UK is perhaps particularly pertinent.

This particular paper focuses on diversity in 19th-century England rather than the UK as a whole. Despite the tendency of people outside the UK to use the terms “UK,” “Britain” and “England” in almost interchangeable ways, England does not, of course, cover all the constituent parts of the UK – either as it existed in the 19th century (*i.e.* including at that time the whole of the island of Ireland) or as it exists today (including only Northern Ireland and not the Republic of Ireland). Although the Scottish and Irish inheritances have been important in relation to what eventually became present-day Canada, constraints of time and space mean that the focus of this paper is necessarily limited to England.

- 
1. See also Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000, including Harold Coward, “Introduction: South Asians in Canada,” pp. 147–150. See also M. Israel, *South Asian Diaspora in Canada*, Toronto, Multi-Cultural History Society of Ontario, 1987; John Fenton, *South Asian Religions in the Americas: An Annotated Bibliography of Immigrant Religious Traditions*, Westport, CT, Greenwood Press, 1995; Reginald Bibby, *Unknown Gods: The Ongoing Story of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart, 1993; Paul Bramadat and David Seljak, eds., *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson, 2005.

This limitation is also because the religious and cultural plurality of the UK has been at its greatest in England, both in the 19th-century and today. Furthermore, together with this specificity of this geographical focus, the substantive emphasis of the paper is on *religious* more than *cultural* diversity – while, of course, recognizing the complex relationships that exist between traditions and practices that are often identified as “culture” and what are sometimes distinguished from them as “religion.”

## THE ARGUMENT IN BRIEF

In approaching its theme, this paper sets out first of all to provide a descriptive overview of the growth of religious plurality in 19th-century England in relation especially to the emergence of a number of the minority other-than-Christian religious traditions whose communities today form so important a part of the English religious landscape of the 21st century.<sup>2</sup> However, the issues arising in the relationship between religious plurality and the state can be properly understood only in the context of how, eventually, the state and society first of all accommodated England’s Christian diversity, and in relation to which some significant developments took place in the 19th century.

Contrary to popular perception, when considering religious diversity beyond Christianity, such diversity did not arrive only as the product of 20th-century migrant and refugee population movements. At least in “seed” form, incipient elements of the religious diversity found in 21st-century England can also be identified in 19th-century England and, in some cases, even before that. However, it is only recently that the history of this “religious underside” has been gradually recovered by the painstaking work of historians.

Of course, it is not possible to draw straight hermeneutical lines between the plurality that did exist in the 19th century and the issues which arose in relationship between state, society, religious and cultural plurality in that century, and issues that form an inescapable part of the life in 21st-century England. But at the same time, it would

---

2. See Paul Weller, ed., *Religions in the UK: Directory, 2007–2010*, Derby, University of Derby and Multi-Faith Centre at the University of Derby, 2007. Those highlighted in the paper include Buddhists, Hindus, Jews, Muslims, Sikhs, and Zoroastrians.

be a mistake for politicians, religious leaders, political scientists, sociologists, or contemporary scholars of religion to think that the contemporary issues of diversity are completely new. Therefore, as well as providing a descriptive overview of the lesser-known roots of religious plurality in 19th-century England, this paper argues that an awareness of the historical ways in which discrimination and disadvantage on the grounds of religion operated was challenged and partially overcome during the 19th century can provide a “prefiguration” that may help to illuminate understanding of these issues as we confront them today.

In so doing, the paper especially highlights the Free Church Christian ecclesiological and theological tradition as having, during the 19th century, provided an important religious resource that facilitated the possibility for people of various Christian traditions and beyond to play a greater part in the body politic and in civil society than had for some time previously been possible. Finally, the paper suggests that the resources offered by that tradition might still play an important part in wrestling with the forms that these issues have taken in the 21st century. A concise summary of the central argument of the paper can be found in the legal academic St. John Robilliard’s book on *Religion and the Law: Religious Liberty in Modern English Law*. This helpfully summarizes the early modern 19th-century period in England as one in which:

The early story of the struggle for religious liberty is one of sects establishing an identity of their own, with their members being freed from the obligation of supporting a faith they did not hold. From the struggle for existence we pass to the struggle for equality.<sup>3</sup>

And it is argued in this paper that it is precisely that history that, in many ways, has prefigured more recent developments in relation to the greater degree of religious and cultural plurality that can be found in 21st-century England.

---

3. St. John Robilliard, *Religion and The Law: Religious Liberty in Modern English Law*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. ix.

## THE EMERGENCE OF RELIGIOUS AND CULTURAL PLURALITY IN ENGLAND

Religious and cultural diversity is not a new phenomenon in what is now England. As Peter Fryer's book, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, states in a challenging way in its opening words, "There were Africans in Britain before the English came here,"<sup>4</sup> referring to the Roman Empire's "division of Moors" (*numerus Maurorum Aurelianorum*) stationed near Carlisle from around 253 CE. In terms of religion, especially in rural areas, the pre-Christian indigenous pagan traditions lived on after Christianity was established in England. There were also, of course, Jews in England from an early period, until King Edward I expelled them in 1290 CE in connection with a "blood libel" allegation.

Black Africans continued to form a significant presence in English life in the wake, especially, of its maritime expansionism and the early growth of both slavery and empire, although in 1596 and in 1601, Queen Elizabeth I had tried to banish "blackamoors" from her realm. By the 18th century, Fryer noted: "The majority of the 10,000 or so black people who lived in Britain ... were household servants."<sup>5</sup>

Little seems to have been recorded about the religious life of these Africans although it is known that some became Christians, or at least tried to do so. In connection with this, it is significant that there were legal authorities of the time who held that only "heathens" could be enslaved and thus that "*Black Slaves, brought into England, and baptized, are free from Slavery,*" though not from service.<sup>6</sup> However, Ignatius Sancho, born on a slave ship and christened on the coast of Colombia, and the first African prose writer to be published in English (his *Letters* being published in 1782, two years after his death in 1780) noted that few English had "charity enough to admit dark faces into the fellowship of Christians."<sup>7</sup>

---

4. Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, London, Pluto Press, 1984, p. 1.

5. *Ibid.*, p. 72.

6. Solomon Bolton, *The Present State of Great Britain and Ireland*, 11th edition, London, J. Brotherton, 1758, p. i, 173.

7. Ignatius Sancho, *Letters of the Late Ignatius Sancho, an African*, London, J. Dodsley, p. I., 200.

The title of Rosina Visram's book *Ayahs, Lascars and Princes*<sup>8</sup> is suggestive that the first Asian visitors and settlers in England fell into these three categories which were, of course, closely with the development of the British Empire, the East India Company having been founded in 1599 by a number of London merchants and having, in 1600, received from Queen Elizabeth I its charter for a monopoly of trade with India and the East.<sup>9</sup>

The *ayahs* were "nannies" or maids, many of whom were brought back to England by families returning from colonial service in India. In his opening essay in a book he co-edited on *A South Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Subcontinent*, Michael Fisher noted that until the 1750s, seamen and servants were "numbering in the hundreds"<sup>10</sup> together with "dozens" of middle-class Indians. The *lascars* – from *lashkar*, a group of armed men – were those who formed a maritime labour-gang, the majority of whom were Muslims from Bengal. Fisher suggests that for most of the period covered in his co-edited book, the majority of Asians who came to Britain were seamen,<sup>11</sup> the East India Company having first sent ships to India in 1607.

In 1857 the Reverend Henry Venn, secretary of the Church Missionary Society, opened "A 'Strangers' Home for Asiatics, Africans and South Sea Islanders" in Limehouse, London. Joseph Salter, who sought to convert "wandering Asiatics" to Christianity estimated that around 2,000 *lascars* visited the country every year. While many of the servants from India became nominally Christian, attempts to convert the *lascars* were generally resisted.

---

8. Rosina Visram, *Ayahs, Lascars and Princes: The Story of Indians in Britain, 1700–1947*, London, Pluto Press, 1986.

9. The 1757 Battle of Plassey in Bengal, where Siraj-ud-Daula, the ruler of Bengal, was defeated, made the Company de facto ruler of Bengal and accelerated this process.

10. Michael Fisher, "Earliest South-Asian Visitors and Settlers during the Pre-Colonial Period, c. 1600–1750s," in Michael Fisher, Shompa Lahiri and Shinder Thandi, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood Publishing, 2007, p. 21.

11. See Joseph Salter, *The Asiatic in England: Sketches of Sixteen Years' Work among Orientals*, London, Seely, Jackson and Halliday, 1873; and Roger Ballard, "The Emergence of Desh Pardesh," in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst, 1994, pp. 1–34.

Princes and *maharajahs*<sup>12</sup> also visited England for formal occasions to do with the Crown, but also because as metropolitan capital, London had much to offer, while nationalist politicians came to argue their case in the centre of colonial power. For example, Peter Fryer notes that, in 1830–1883, Raja Ramohan Roy was “the first Brahman to visit London.”<sup>13</sup> The development of western education in India led to Indian students coming to Britain to undertake further professional studies for entry into the law, medicine, or other professions since, for example, entrance exams for the Indian Civil Service could only be taken in London.

Indian merchants also came to Britain to set up trading links. Among the earliest of these was Nowroji Rustamji, from a Parsee family that had acted as trading brokers for the East India Company. He came to England to seek resolution of a dispute that had arisen with the company. But at this stage in the development of religious and cultural diversity, there were no real communities. Therefore whatever their social station, these individual South Asian people of Hindu, Muslim or Parsee background were either employed by, or dependent on, British people and/or institutions.

In contrast to the *lascars*, many of these people at least outwardly conformed to the dominant laws and customs of the colonial metropolis, including in relation to Anglican Christianity as the established religion in England. Significantly, however, even full and formal conversion to Christianity did not always lead to acceptance. An infamous example of this is the story of Shapurji Edalji, a Parsi convert to Christianity who, during the 1870s, became vicar of Great Wyrley in Staffordshire. Married to an Englishwoman, they had a son, George, who was a brilliant law student. But in 1903 George was arrested and imprisoned for maiming horses.

Visram records that the police and people of the area “were convinced that George Edalji made nocturnal sacrifices to his alien gods – and this despite the fact that the Edalji family were Christians.”<sup>14</sup> However, the maiming went on while George was in prison until he was released after three years, but he was even then not pardoned and

---

12. See Kusoom Vadgama, *India in Britain: The Indian Contribution to the British Way of Life*, London, Robert Royce, 1984.

13. Peter Fryer, *Staying Power*, 1984, pp. 262–263.

14. Rosina Visram, *Ayahs, Lascars and Princes*, 1986, p. 71.

he remained under police surveillance. Sir Arthur Conan Doyle took up the case and proved his innocence, after which the Home Office established a committee that concluded that George had been wrongly convicted, but he received no compensation. Arising from this and other contemporary examples, Rosina Visram's incisive summary evaluation was that:

Whatever their profession and their contribution to British society, and despite their small numbers, their experiences of British society were in one important respect similar. Racial prejudice, indifference or at times grudging acceptance characterized their presence.<sup>15</sup>

## HIDDEN RELIGIOUS HISTORIES

### Muslims

Today, Muslims form the largest religious minority in England.<sup>16</sup> The roots of this community go back to the late 18th and early 19th centuries, during which political, cultural and commercial activities led to small-scale and localized settlement of Muslims. From the end of the 18th century, predominantly Muslim *lascars* from Bengal were getting dirty jobs in ships of the British Merchant Navy for a fraction of the wages paid to white seamen. They came from the Noakali and Chittagong districts, but Sylhetis in particular came to almost monopolise the job of "fire stokers" and became established among the dockside "brokers" of Calcutta who favoured their own relatives and villagers to the extent that even later migration from Sylhet was concentrated in specific groups of so-called *Londoni* villages in a handful of administrative districts known as *thanas*.

---

15. *Ibid.*, p. 75.

16. In the 2001 Census, 1,591,126 respondents identified themselves as Muslims. This was 2.7% of the total U.K. population or 3.5% of the population identifying itself with any religion. In England, there were 1,524,887 Muslims, which was 3.1% of the total English population or 4% of those identifying with any religion. The 2001 edition of *Religions in the UK* listed 147 Muslim organizations operating on a national or UK basis; 19 regional organizations (18 in England) and 953 local organizations (894 in England), which included around 486 mosques (of which around approximately 443 were in England).

Working at sea took the *lascars* from India all over the world. When in dock, many slipped ashore, and looked for their fellow-countrymen to help them find accommodation and work,<sup>17</sup> and from here they often married local women. Similar developments occurred among seamen recruited through Aden, and from the Middle East and Africa – in particular from the Yemen and Somalia – after the opening of the Suez Canal in 1869.<sup>18</sup> This led to incipient Muslim communities forming in the seaports of Liverpool, South Shields and the East of London in England, and Cardiff in Wales, while there were also some early indigenous converts to Islam, such as William Henry Quilliam, a well-known lawyer from Liverpool who embraced Islam in 1887.

The first mosque built in England was opened in Woking in 1889<sup>19</sup> and was to play a significant role in the development of Islam in England. For many years its chair was Inayat Khan, a descendent of Tipu Sultan, the Tiger of Mysore who had set up a European Sufi religious order and came to live in London in 1914. Khan also campaigned for a mosque in central London, which eventually led to the establishment of the famous Regent's Park Mosque. Following the establishment of the Woking mosque, the historian John Wolffe notes that, "A number of *zawiyas* (small mosques in the Sufi tradition) were set up around the turn of the century,"<sup>20</sup> although some of these ceased to function after the First World War. From then on, however, until the waves of New Commonwealth immigration in the second half of the 20th century, the Yemenis moved inland to some industrial centres. By contrast, it appears that it was only in this period that the first mosque was built in Canada.<sup>21</sup>

---

17. Caroline Adams, *Across Seven Seas and Thirteen Rivers*, London, Tower Hamlets Arts Project, 1987.

18. Fred Halliday, *Arabs in Exile: Yemeni Migrants in Urban Britain*, London, I.B. Tauris, 1992.

19. See *Illustrated London News*, 9th November, 1889, pp. 590–591.

20. John Wolffe, "Fragmented Universality: Islam and Muslims", in Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity: Britain From 1945. Volume I: Traditions*, London, Routledge, 1993, pp. 134–172.

21. Sheila McDonagh, "The Muslims of Canada," in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000, p. 173. This was in Edmonton in 1938, "by Muslims mainly of Syrian trader background."

## Hindus

Today, Hindus are the second largest religious minority in the England.<sup>22</sup> Because the land of Bharat is, in traditional Hinduism, itself seen as part of a sacred cosmology, travel beyond its boundaries results in pollution and loss of ritual purity. At the same time, such travel was, of course, not impossible. Thus, in connection with the spread of Hindu empires, between 700–1450 CE the Hindu religion had been spread throughout southeast Asia – into Burma, Malaysia, Singapore and down into Indonesia – in connection with the spread of Hindu empires. But for many – and especially for the twice-born *jatis* – return the sacred land of Bharat required one to undergo purification rites.

Nevertheless, a wave of migration of largely low-caste Hindus took place in the context of the development of the British Empire. Following the formal abolition of slavery, Hindus began to work as indentured labour in British Guiana in 1838, Trinidad in 1845, and Jamaica in 1854.<sup>23</sup> Others migrated under similar conditions to Fiji, East Africa, South Africa and the Arabian peninsula. Small numbers of Hindus visited and worked in England over the centuries among which, especially, as has been noted, the *ayahs* and princes of the 19th century and earlier.<sup>24</sup>

For Hindus in England, in contrast with what seems to have been the case in Canada, it was really only in the 20th century that this developed further, with a few individuals and families coming between 1930–1950; accelerating from 1950–1960 with men arriving seeking employment; and finally, from 1960–1973, with families arriving in the

- 
22. In the 2001 Census, 558,810 respondents identified themselves as Hindus. This was 1.2% of the total population of the UK, or 1.0% of the population identifying itself with any religion. In England, there were 546,982 Hindus, which represented 1.1% of the total English population or 1.4% of those identifying with any religion. The 2001 edition of *Religions in the UK* recorded 42 Hindu organizations with a UK or national scope; 18 regional ones (17 in England); and 312 local organizations (302 in England), including around 131 Hindu *mandirs* (of which around 121 were in England).
23. Steve Vertovec, "Caught in an Ethnic Quandary: Indo-Caribbean Hindus in London," in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh*, 1994, pp. 272–290.
24. Terence Thomas, "Hindu Dharma in Dispersion", in Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity*, 1993, pp. 173–204.

later period also as refugees from the impact of the Africanization policies of the newly independent African states. This led, eventually, to the emergence of the contours of an organized community.<sup>25</sup>

## Sikhs

Sikhs today form the third largest religious minority in England.<sup>26</sup> Their relationship with England was strongly influenced by their position within colonial history, and this was that eventually led to their migration and settlement.<sup>27</sup> Thus, after the 1849 defeat of the Sikh armies, Sikhs became very loyal to the British Crown. They did not, for example, rise up during the 1857 so-called “Indian Mutiny,” known among Indians today as the “First War of Indian Independence.” They also became a significant component of the British Indian Army, fighting outside as well as inside India, including in the World Wars.

Possibly one of the first Sikhs to live in England was the fifteen-year old Sikh prince, Dalip Singh, the son of the Maharaja Ranjit Singh. He arrived in England as an exile in 1854 following his embrace of Christianity in 1853. In 1863, he bought Elveden Estate in Norfolk, now often visited by Sikhs keen to mark their early connections with

---

25. For contrast with Canada, see Harold Coward, “Hinduism in Canada,” in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000, pp. 151–172, who highlights that “the first Hindus were Punjabis” (p. 152). They were “mainly males from farming backgrounds,” and they reached “the coast of British Columbia between 1900 and 1908.” By 1980 they numbered “some 5,000 (mostly Sikhs)” South Asians. In 1908, the British Columbia legislature removed their right to vote, although they previously had full rights as British citizens.

26. In the 2001 Census 336, 149 people identified themselves as Sikhs. This was 0.6% of the population of the UK, or 0.7% of the population identifying itself with any religion. In England, there were 327,343 Sikhs, which was 0.7% of the total English population or 0.9% of those identifying with any religion. The 2001 edition of *Religions in the UK* recorded details of 29 UK Sikh organizations; 3 Sikh regional organizations (all in England); 243 Sikh local organizations (233 in England), including details of around 170 *gurdwaras* in the UK (of which around 159 were in England).

27. Terrence Thomas, “Old Allies, New Neighbours: Sikhs in Britain,” in Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity*, 1993, pp. 205–241.

England. He was elected to the Carlton Club in 1873 and considered standing for Parliament, although Visram notes that “he was discouraged from doing so on constitutional grounds.”<sup>28</sup>

However, as with Hindus, it was only following the 1950s and 1960s migrations of Sikhs from India that the contours of an organized community began to emerge. During the earliest period most of the Sikhs in England were Bhatras, whose traditional occupations were those of peddlers or traders.<sup>29</sup> Like the Muslim *lascars*, it seems that Sikhs first established themselves in seaports. Paul Ballard, in his book *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, suggests that “it seems probable that the earliest settlers were Sikh soldiers who had fought in France during the First World War, and stayed on in Britain instead of boarding the troop ships back to India,”<sup>30</sup> and that they remained in small groups of no more than twenty or so, selling clothes and household goods.

A Sikh organization was first established in London in 1908<sup>31</sup> and the first *Gurdwara* in the UK was opened in Shepherd’s Bush, in London, in 1911, with funding from Maharaja Bhupinder Singh of Patalia. This led to the settlement – particularly in East London and in Glasgow – of individual pioneers who generally worked as door-to-door

---

28. Rosina Visram, *Ayahs, Lascars and Princes*, 1986, p. 73.

29. This was in contrast to Canada “where it was largely Jat Sikhs who established a pioneering toehold in ... British Columbia at around the turn of the century” (in Roger Ballard, “The Growth and Changing Character of the Sikh Presence in Britain,” in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000, p. 127).

30. Roger Ballard, “Differentiation and Disjunction among the Sikhs,” in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst and Company, 1994, p. 93.

31. Terence Thomas, “Old Allies, New Neighbours,” 1993, p. 215.

salesmen like, as Bhatras, they had previously done in India.<sup>32</sup> By the time of the Second World War they had been joined by Jat men, making “several hundred”<sup>33</sup> in all.

## Zoroastrians/Parsis

Although only a numerically small minority,<sup>34</sup> Zoroastrians, and especially Parsis, have had a disproportionate impact on the development of England as a multicultural society. As has already been mentioned in connection with early Hindu settlement, also in the traditional Zoroastrian view, to travel across water was polluting. However, in the tenth century following the Arab invasions that brought Islam to the original homelands of Zoroastrianism, a significant group of Zoroastrians migrated from Persia to settle on the north-west coast

- 
32. With regard to Canada, Harold Coward in “Introduction,” 2000, p. 147 notes that Sikhs had established a community in Vancouver by 1905. See also Joseph O’Connell, “Sikh Religio-Ethnic Experience in Canada,” in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000, p. 192, who says that, “Initially, Sikh numbers in Canada expanded rapidly, only to face mounting hostility, legal/civic disabilities, economic depression, and violent conflicts” leading up to the expulsion of the Komagata Maru from Vancouver harbour with over 350 immigrants from India, mainly Sikh (see H. Johnston, *The Voyage of the Komagata Maru: The Sikh Challenge to Canada’s Colour Bar*, Delhi, Oxford University Press, 1979; and “Patterns of Sikh Migration to Canada,” in J.T. O’Connell et al., eds., *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto, Centre for South Asian Studies, University of Toronto, pp. 296–313. See also N. Buchignani and D. Indra with R. Srivastava, *Continuous Journey: A Social History of South Asians in Canada*, Toronto, McLelland and Stewart, 1985; and N. Singh, *Canadian Sikhs: History, Religion and Culture of Sikhs in North America*, Ottawa, Canadian Sikhs’ Studies Institute, 1994. This led to a population decline to around 2,000 by the end of what Buchignani and Indra called the “Early Years” (1902–1918), leading into then the “Quiet Years” (1919–1947) during which some wives were brought and community life established around Gurdwaras in Vancouver and a few other places in BC.
33. Paul Ballard, “The Growth and Changing Character of the Sikh Presence in Britain,” 2000, p. 128.
34. The 2001 decennial census questions on religion did not offer respondents either the preset category of “Zoroastrian” or “Parsi” for their response. However, the specially commissioned Census Table M275 Religion (Most Detailed Categories) provides the breakdown of responses for England and Wales of respondents ticking the “Other Religions – please write in” box in the census question on religious affiliation. From an analysis of this table, there were 3,355 Zoroastrian respondents in England. At the same time, the internal records of the Zoroastrian Trust Funds of Europe Incorporated indicate a population of over 5,000 Zoroastrians in the UK.

of India. The term Parsi is generally used of this branch of the Zoroastrian heritage, while there are also Iranian Zoroastrians who remained in what is now Iran.

Parsis, in fact, became the first South Asian religious minority to form a significant community in England.<sup>35</sup> The first Parsi known to have visited Britain was Naoroji Rustomjee, who travelled to London in 1724 to protest about the way his family had been treated by the East India Company in Bombay. The first Parsi schoolboy arrived in 1823, while the first to study at a British university was Dhunjibhoy Naoroji who, from 1843, studied Theology at Edinburgh University, following his conversion to Christianity.

Others came in the 1830s and 1840s in order to study industrial methods in both textiles and shipbuilding, and in the 1860s to study medicine or law, mostly in Edinburgh and London. Although it was not, in the end, a success, the first Indian firm to be set up in Britain was established in 1855, with offices in London and Liverpool. It was run by the Parsi brothers K.R. and M.H. Cama and Dadabhoy Naoroji. As a relatively wealthy and urban community, quite a few Parsis also came to Britain as tourists. At the same time, the Parsis have always had well-organized charitable initiatives that extended beyond the community and were, for example, offered (from 1848) to the Mayor of London's "poor box,"<sup>36</sup> and in 1862, to the poor and unemployed mill workers in Lancashire.

- 
35. John Hinnells, "Parsi Zoroastrians in London," in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh*, 1994, pp. 251–271; John Hinnells, "Parsis and the British," in *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, volume 46, 1978, pp. 5–64; John Hinnells, "Parsis in Britain," in *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, volume 46, 1978, pp. 65–84; John Hinnells, "The Zoroastrian Diaspora in Britain, Canada and the United States," in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000, pp. 35–54.
  36. John Hinnells, "The Flowering of Zoroastrian Benevolence: Parsi Charities in the 19th and 20th Centuries," in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Volume 24, Leiden, E.J. Brill, pp. 261–326.

The first three Indian members of the Westminster Parliament were Parsis. In the 19th century,<sup>37</sup> this included Dadabhoy Naoroji, Liberal Member of Parliament for Finchley between 1892–1895 (even though, as Peter Fryer notes, “the Tories put it about that he was a fire-worshipper,”<sup>38</sup> despite the fact that he had become a Christian). From 1895–1906, Sir Muncherji Bhowmagree was Conservative MP for Bethnal Green N.E.

A Parsi association was set up on 13th November 1861<sup>39</sup> by the businessman Muncherji Cama and Dadabhoy Naoroji writing a letter to the fifty Parsis who at that time were known to live in London. At the meeting it was agreed to set up six “Religious Funds of Zoroastrians of Europe.”<sup>40</sup> One fund was for buying land for burying Zoroastrian dead since they were not allowed to be buried in a Christian cemetery and their own purity laws meant that an appropriate burial place was needed. A second fund was to support stranded Zoroastrians who had no money; a third was to buy and produce books on the religion; a fourth, to support research about the religion; and a fifth was to set up a house of prayer.<sup>41</sup> Finally, there was a general fund. Until the funds were established, there was not really a community, but more

---

37. In the twentieth century, Shapirji Saklatvala was MP for Battersea between 1922–1929, initially for the Labour Party and later as a Communist – the only member of that Party ever elected to the Westminster Parliament (see M. Squires, *Saklatvala: A Political Biography*, London, Lawrence and Wishart, 1990).

38. Peter Fryer, *Staying Power*, 1984, p. 264.

39. In contrast, in Canada, see John Hinnells, “The Zoroastrian Diaspora in Britain, Canada and the United States,” in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000. Hinnells (p. 37) records that it was only in 1964–1965 that Zoroastrian Associations were founded in Toronto and Vancouver.

40. Later, in the early twentieth century, these funds were reconstituted as “The Incorporated Parsee Association of Europe.”

41. In 1929, a property was purchased at 11, Russell Road, Kensington, a previous house in Cromwell Road that was purchased in 1920 having proved not suitable for use as a prayer hall and having been sold in 1924, while in 1969, a Zoroastrian house was purchased in Compayne Gardens. From the beginning it included a prayer room and sanctuary that was separate from the rest of the building.

of a constant flow of visitors. But from 1861 onwards, the outlines of a more settled community began to develop, although the numbers involved remained in the hundreds rather than the thousands.<sup>42</sup>

## Buddhists

One of the somewhat unexpected features of the 2001 Census was that there turned out to be a larger number of Buddhists than many (probably on the basis of ethnically related projections) had imagined.<sup>43</sup> Buddhism in Britain began with the late-19th-century development of its western academic study.<sup>44</sup> As scholars produced an increasing number of English translations of Buddhist texts, some developed an interest in Buddhism as a philosophy, way of life, and religion. One of the foremost of these was Edwin Arnold, whose account of the life and teaching of the Buddha, the best-selling and often reprinted *The Light of Asia*, was first published in 1879.

In 1881 T.W. Rhys founded the Pali Text Society that fostered this development. In 1899, Gordon Douglas, the first English person to be ordained as a Buddhist monk, took his vows in Colombo, Sri Lanka and became Bhikkhu Asoka. He did not, however, return to Britain. In 1898 another Englishman, Alan Bennett, went to study Buddhism in Sri Lanka. In 1901, while in Burma, he was ordained as a monk, taking the name Ananda Metteyya. In 1907, the Buddhist Society of Great Britain and Ireland was formed to receive a Buddhist mission that eventually arrived in 1908, led by Ananda Metteyya. The Society did not, however, become firmly established and in 1924 Christmas

---

42. In the twentieth century, it was only with the migrations from India and Pakistan and, later, East Africa, in the 1960s and 1970s, that community numbers grew significantly, with a number of Iranian Zoroastrians also arriving following the 1979 fall of the Shah of Iran.

43. In the 2001 Census, 151,816 respondents identified themselves as Buddhists. This was 0.3% of the total population of the UK, or 0.3% of the population identifying with any religion. In England, there was a total of 139,816 which represented 0.3% of the total English population or 0.4% of those identifying with any religion. The 2001 edition of *Religions in the UK* recorded details of 69 Buddhist organizations working at a national level; 37 Buddhist regional organizations (34 in England); 238 Buddhist local organizations (204 in England), including around 148 Buddhist viharas, monasteries and other publicly accessible Buddhist buildings (of which around 129 were in England).

44. See Philip Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Humphreys founded the Buddhist Centre of the Theosophical Society that incorporated the remnants of the original society and which, in 1926, became first the Buddhist Lodge of the Theosophical Society; and then, in 1943, an independent organization, known as the Buddhist Society.

In 1893, 1896, and again in 1904, the Sinhalese Anagarika Dharmapala visited Britain on a mission. Subsequently, a branch of the Maha Bodhi Society was founded in London, followed, in 1928, by the first monastery for Sinhalese monks. However, until the 1960s Western engagement with Buddhism was often of an individual, and sometimes rather theoretical, kind.<sup>45</sup> In recent times, however, increasing numbers of Westerners have begun to practise Buddhist meditation and apply Buddhist ethical norms, seeing them as vehicles for bringing about change and perspective in their lives.

Individuals and small groups of migrants with Buddhist beliefs also arrived from Sri Lanka, Thailand and Burma. Indian (mostly Ambedkarite) Buddhists and the Hong Kong Chinese came mainly with the New Commonwealth migrations of the 1950s and 1960s. The number of Buddhists in the UK has been further expanded by refugees, including those following the Dalai Lama's 1959 flight from Tibet; then by Vietnamese Buddhist refugees, who arrived in the late 1960s and early 1970s; and more recently by refugees from the Sri Lankan civil war.

In Canada, since the late 1960s, migrant and refugee groups of Asian background formed a growing community in the Toronto area. The first Wesak (a Buddhist festival that marks the birth, death and Parinirvana of the Buddha) festival in North America was celebrated in May 1980, following the establishment of the Toronto Buddhist Federation, which linked Buddhists of a variety of ethnicities, religious traditions and movements.<sup>46</sup>

---

45. Christmas Humphreys, *Sixty Years of Buddhism in England, 1907–1967: A History and a Survey*, London, The Buddhist Society, 1968.

46. See Janet McClellan, "Social Capital and Identity Politics among Asian Buddhists in Toronto", in *Journal of International Migration and Integration/Revue de Intégration et de la migration internationale*, Spring/Printemps, 6, 2, 2005, pp. 235–253.

## Jews

The first recorded Jewish settlers in England came after the Norman conquest but, as noted earlier, their descendants were expelled in 1290 by Edward I in connection with a “blood libel” allegation. Following the English Civil War, Menasseh ben Israel of Amsterdam successfully campaigned for their readmission. *Sephardi* Jews (those with origins in Spain, Portugal and the Middle East) have the longest continuous communal history in England, having been present in an organised form since the mid-17th century. For many years, Jews were the largest religious minority in England. Recent years, however, have seen a demographic decline.<sup>47</sup>

The majority of Jews in England today are descendants of two waves of immigration by *Ashkenazi* (Jews of Central and East European origins) who migrated to England in large numbers for economic reasons or fled from persecution in the Russian Empire between 1881–1914, and then later from 1933 onwards during the Nazi persecution in Germany and other European countries.

The first Reform synagogue – the West London Synagogue – opened in 1840. The oldest Orthodox synagogue still in use in the UK is the Bevis Marks Sephardi Synagogue, in London, which was built in 1701. The largest of the Orthodox Jewish groupings – the United Synagogue – was established in 1870. Since 1760, Jews have had communal representation at a national level through the Board of Deputies of British Jews.

---

47. In the 2001 Census, 266,740 respondents identified themselves as Jewish. This was 0.5% of the total population of the UK, or 0.6% of the population identifying itself with any religion. In England there were 257,671 Jews, which represented 0.5% of the total English population or 0.7% of those identifying with any religion. The 2001 edition of *Religions in the UK* included details of 88 national Jewish organizations; 14 regional ones (13 in England); and 282 local ones (272 in England), including details of around 184 synagogues in the UK (of which around 176 were in England). There are, in fact, many more Jewish organizations than those recorded in *Religions in the UK*, details of which can be found in *The Jewish Yearbook*.

## DIVERSITY AND CHANGE: TWO EXAMPLES

We now turn to two key moments of change in 19th-century England: the 1851 Census of Religious Worship, and the admission of Jews to the Westminster Parliament.

### The Impact of the 1851 Census

Until the inclusion of the religion questions in the 2001 decennial census, the 1851 Census was the last one (outside of Northern Ireland, which has included a religion question since the establishment of the six-county state) that had included a question about religion. In 1851, however, the question was not about religious identity or affiliation (as it was in 2001), but about participation in religious worship on Sunday, 3rd March, 1851.

The options for response that were provided in 1851 were: Church of England; Church of Scotland; 25 other varieties of Protestants in England and Wales; four continental Protestant Churches (listed as being “foreign”); and “other Christian Churches,” which included Roman Catholics, Greek Orthodox, and Latter-Day Saints. The only other-than-Christian option appeared to be that of the Jewish synagogue, of which 53 places were recorded, with an attendance of 6,030, although Cecil Roth<sup>48</sup> suggested a Jewish population of the time of around 35,000.

The results of the 1851 Census caused some shock, with only just over 10 million out of 18 million attending worship. As Peter Bishop in his essay “Victorian Values? – Some Antecedents of a Religiously Plural Society” put it, “The image of Britain as an overwhelmingly Christian country was tarnished by that finding.”<sup>49</sup> Even more so, the pre-eminent position that the Church of England had held as an Established Church since the Restoration of the Monarchy was challenged.

---

48. Cecil Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon, 1978.

49. Peter Bishop, “Victorian Values? – Some Antecedents of a Religiously Plural Society,” in Roger Hooker and John Sargant, eds., *Belonging to Britain: Christian Perspectives on Religion and Identity in a Plural Society*, London, CCBI Publications, n.d., p. 32.

The census showed that Anglican attendance was only slightly higher than in the Dissenting Free Churches, and when Catholic figures were added to the latter, Anglicans in England and Wales were seen to be a minority of worshipping Christians. This strengthened the Free Church calls for disestablishment of the Church of England that reached a high water mark in the latter part of the 19th century; without in the end being successful in England, disestablishment did come to Church of Ireland in 1871 and to the Church of Wales in 1920.

### **The Emancipation of Religious Minorities: Jews, Catholics and Others**

At the beginning of the 19th century, Jews in England did not have established civil and political rights. In this they were not alone but shared this position with Dissenting Protestant Christians and, especially, Roman Catholic Christians. As Peter Bishop summarized the situation: "From the seventeenth century until the 1820s the notion that to be fully and properly English it was necessary to be a member of the Church of England was reinforced by law as well as by custom."<sup>50</sup> The Corporation and Test Acts of 1661 (repealed in 1828) and 1673 (repealed in 1829) had made the holding of civic office conditional upon taking Holy Communion according to the rites of the Church of England, and an oath of supremacy acknowledging the sovereign's right to be supreme Governor of the Church of England; of allegiance to the sovereign; and denial of transubstantiation.

Because of their broad alignment with the Parliamentary Revolution, Dissenting Protestant Christians were, after the Restoration of the Monarchy, often seen as a potential threat to the social order. Because of their allegiance to the pope as Supreme Pontiff, Catholics were generally seen as potentially treasonable fifth columnists. However, Parliamentary emancipation for Catholics took place in 1829, with Catholics thereafter being allowed to hold all public offices except Regent, Lord Chancellor of England and Ireland; Lord Lieutenant of Ireland; and Lord High Commissioner of the General Assembly of the Church of Scotland, together with a number of smaller offices. In the

---

50. *Ibid.*, p. 33.

light of Catholic emancipation, Michael Salbstein pointed out in his book *The Emancipation of the Jews in Britain: The Question of the Admission of the Jews to Parliament*, that:

Because the Roman Catholics, in common with the Jews, belonged to a universal religious membership which transcended national boundaries, once the problems of dual loyalty to spiritual and temporal authority had been resolved in the case of the one group the claims of the other would be correspondingly enhanced.<sup>51</sup>

Thus the 19th century in England saw increasing religious liberty, first for Christians of outside the Established Church; then for people of other-than-Christian faiths; and finally for Freethinkers and Atheists.<sup>52</sup> In 1826, Parliament abolished the requirement for people wanting to become naturalized British citizens to receive Holy Communion according to the rites of the Church of England. However, the 1828 repeal of the *Corporation Act* included an amendment by the Anglican Lord Bishop of Llandaff, to insist that a pledge “on the true faith of a Christian” be made prior to taking public office, thus excluding Jews.

It was not until the *Jewish Disabilities Act* of 1845 that Jews could take municipal office without having to take a Christian oath. Bills to remove these disadvantages were defeated in the House of Commons (1830) and Lords (1833). An 1847 bill that would have allowed Jews to share in the legislature failed in the House of Lords. Lionel de Rothschild was elected in Westminster in 1847, and Sir David Saloman in Greenwich in 1851, although neither could take their seat due to the required oath “on the true faith of a Christian.” Finally, in 1858, the law changed and elected Jews took their seats. In his 1974 University of London doctoral thesis (on which he based his later book) about Jewish emancipation, Salbstein concluded with the words: “Jews in Britain won Emancipation as another branch of religious dissent from the Anglican Establishment, rather than as a national minority.”<sup>53</sup>

---

51. Michael Salbstein, *The Emancipation of the Jews in Britain: The Question of the Admission of the Jews to Parliament*, London and Toronto, Associated University Presses, 1982, p. 434.

52. David Berman, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London, Croom Helm, 1988.

53. Michael Salbstein, *The Emancipation of the Jews in Britain, with Particular Reference to the Debate Concerning the Admission of the Jews to Parliament, 1828–1860*, PhD thesis, London, University of London, 1974.

However, as Peter Bishop commented, "The apparently slight changes involved in admitting people of faiths other than Christian to parliament may be seen as an official and public assent to a multi-cultural society given in Victorian times."<sup>54</sup>

As already noted, the two Jews admitted to the Western Parliament were then followed by the election of two Parsi MPs of the 19th century, Dadabhai Naoroji in 1892 and M. Bhowndree in 1895. During the debates around whether Jews could sit in Parliament, Lord Ashley was recorded as saying that, if the principle of a more inclusive legislature were followed then "not only would Jews be admitted to Parliament, but Mussulmans, Hindoos, and men of every form of faith under the sun of British dominions."<sup>55</sup> While highlighted in this speech as a problem, this was precisely the position argued for by Free Church Christians, not on the basis of a merely pragmatic social tolerance, but rooted in a profound theological anthropology that saw the religious freedom of individuals (and not merely tolerance of them) as a foundational value, and held to the conviction of the Christian Church as a group of people freely covenanted together rather than as a religious expression of the state or of national culture. As Timothy Larsen put it in his book *Friends of Religious Equality: Non-Conformist Politics in Mid-Victorian England*, even though the practical opportunities for this did not really often arise: "The most radical and consistent Nonconformists did not shrink from admitting that their principles could rightly be applied to all citizens, even if they happened to be Hindus, Moslems, Mormons or atheists."<sup>56</sup>

## Continuing Issues

However, despite these changes, until late in the 19th century it remained the case that Free Churchmen were prevented from studying at Oxford and graduating at Cambridge by the necessity to assent to the 39 Articles of the Church of England. Church rates were still charged to non-Anglicans, Anglican clergy registered births, and Anglican clergy were the only ones who could conduct legal marriages. As Bishop summarized the situation: "The Victorians had seen great changes in law and official policy towards those who had previously been outsiders.

---

54. Peter Bishop, "Victorian Values?," n.d., p. 37.

55. In *Hansard*, XCV, 1278, 16th December 1848.

56. Timothy Larsen, *Friends of Religious Equality: Nonconformist Politics in Mid-Victorian England*, Woodbridge, The Boydell Press, 1999, p. 135.

To what extent at all had their attitudes towards newcomers changed?"<sup>57</sup> Individuals of other faiths had come to the UK – including, for example, Mohandas Gandhi, who came in 1888 to qualify as a barrister. But this was different to large-scale migration and Bishop answered his own question with the observation that:

On the whole, Victorian multi-culturalism was a very middle-class affair, and middle-class interests had strongly influenced the removal of religious disabilities. Attitudes to newcomers of other cultures and religions who were not members of the middle class were rather different.

This was illustrated by what happened with Jewish immigration from the pogroms of Russia and Eastern Europe, in which concerns about numbers of arrivals, employment for natives, emphasis on cultural and religious difference, political opportunism, and the introduction of immigration controls were all featured. In the 1890s, it would appear that approximately 120,000 Jewish people<sup>58</sup> came as refugees. They wore distinctive clothes and beards and spoke Yiddish. There was much comment about their business on Sundays and observance of a Saturday Sabbath. It was charged that Jews undercut British labour costs, although in reality they set up new business. All this led to formation, in 1901, of the British Brothers' League (a prototype of later populist racist groups). Although the Royal Commission on Alien Immigration, set up in 1902, contradicted most of the myths surrounding Jewish immigration, it proposed immigration controls and, in 1905, the *Aliens' Act* was passed, bringing in the first immigration controls of the modern British state.

## THEOLOGICAL RESOURCES FOR DIVERSITY

Even against this background of popular agitation, Larsen summarized that: "Nonconformists were unwavering friends of Jewish emancipation. When it came to the rights of Jews, militant Dissenters passed the

---

57. Peter Bishop, "Victorian Values?," n.d., p. 37.

58. Lloyd Gartner, *The Jewish Immigrant in England, 1870–1914*, London, Simon Publications, 1960, p. 49.

test. Religious equality proved to be more than a euphemism for the interests of Protestant Nonconformists,<sup>59</sup> and that:

This conscience transcended a mere special-interest-group shopping list, however, to include active, concerted support for the achievement of equality before the law for other people as well, including groups well beyond the pale of protestant dissent in spiritual or theological terms. This nonconformist conscience helped to blaze a trail of liberty and equality that included catholic emancipation in the first third of the century, and the right of atheists to sit in Parliament in the last, with Jewish emancipation as the glorious centre-piece.

Larsen also highlighted that: “As bodies, the Established Church, the House of Lords and the Conservative Party emerged all too often as defenders of religious discrimination.”<sup>60</sup>

## TOWARDS THE PRESENT

The significance of the history explored in this paper can be summarized in St. John Robilliard’s previously noted observation<sup>61</sup> that “the struggle for equality” began as a “struggle for existence” for groups who were initially preoccupied with “establishing an identity of their own.” This can, in fact, equally well be applied to the religious minorities after the migrations of the 20th century. While originally referring to Christian diversity, St. John Robilliard’s statement could also be paradigmatic for societal accommodation to the emergence of a wider religious and cultural diversity.

Thus in the 1960s and early 1970s the early “struggle for existence” of necessity focused on meeting the basic economic concerns of establishing a sufficient foothold within UK society to find a place to live and work and make financial remittances in support of families back home. Then, with the impact of the tightening of immigration law and rules, families joined the male migrant workers. As the profile of the communities changed from predominantly male migrants to

---

59. Timothy Larsen, *Friends of Religious Equality*, 1999, p. 132.

60. *Ibid.*, p. 136.

61. St. John Robilliard, *Religion and The Law: Religious Liberty in Modern English Law*, Manchester, Manchester University Press, 1984, ix.

that of whole families including children, communities became increasingly concerned with questions related to the transmission and reproduction of inherited cultures. As charted by Tariq Modood and others in studies that emerged from the Policy Studies Institute undertaken in the late 1980s and early 1990s, the differentiation of groups on the basis of ethnicity and culture gradually began to emerge. From this, religion also increasingly began to take its place as a marker of individual and corporate identity, and as a basis for the self-organization of groups.

Therefore, just as in the case of historical nonconformist Christian struggle for religious equity and against religious discrimination, it can be argued that the contemporary concern with religious discrimination has emerged onto the public agenda precisely through the agency of those primarily affected by it. This may or may not be welcomed by the wider society or even within the directly affected communities, and it certainly has associated dangers in terms of the potential for a communalization of religious identity. But it is clear that an observable shift has been taking place in social and political realities.

The key lessons that can be drawn from reflection on all the history of religious and cultural diversity in 19th-century England are, firstly, that change towards greater equity does not generally come about passively as a gift from “above” without struggle and engagement from “below.”

Secondly, for “reasons of state,” more religious liberty and equity was allowed in the English colonies (including, for Hindus and Muslims in India, Roman Catholics in Quebec, and also the “internal colonies” of the other nations in the UK) than was the case “back home” in England itself.

Thirdly, in England itself, “reasons of state” were necessary for change, but not sufficient. For change towards greater equity in religion and belief, not only procedures are needed, but also principles, including the kinds that religions can provide.

Fourthly, for religious groups to be actively engaged in the development of multicultural societies, they need to be able to engage with this from within the “logics” of their own vision, and not merely by being co-opted to governmental policy imperatives. Among Christians, the Free Church Christian vision of not merely tolerant adjustment – but a full-blooded theological affirmation of religious freedom – can

undergird an affirmation of diversity.<sup>62</sup> In summary, and if it is not thought to be a complete contradiction, perhaps what this religious tradition offers as a resource for religion and society in engaging with the implications of wide religious and cultural diversity is a kind of “theological *laïcité*”!

---

62. I have elsewhere – and especially in Paul Weller, *Time for a Change: Reconfiguring Religion, State and Society*, London, T & T Clark, 2005, attempted to translate something of what the Free Church, and more specifically Baptist, Christian tradition offers from its ecclesiology, theology and history, to contemporary issues of religious and cultural plurality within the state and society. These approaches build on seven theses on religion and public life that I have developed over the past quarter of a century of practical and academic engagement with issues of religious diversity and public life. Since they were first articulated in 1995, these theses have appeared in a range of slightly variant published forms (see especially Paul Weller, “Freedom and Witness in a Multi-Religious Society: A Baptist Perspective. Part I,” in *The Baptist Quarterly*, 33, 6, 1990, pp. 252–264, and Paul Weller, “Freedom and Witness in a Multi-Religious Society: A Baptist Perspective. Part II,” in *The Baptist Quarterly*, 33, 7, 1990, pp. 302–315), the developmental history of which can be found in Paul Weller, *Time for a Change*, 2005: xiii. The theses are set out in the following appendix.

## **APPENDIX**

### *Thesis 1* **The Importance of Not Marginalizing Religions from Public Life**

States which assign religions to the private sphere will impoverish themselves by marginalizing important social resources and might unwittingly be encouraging of those reactive, backward- and inward-looking expressions of religious life that are popularly characterized as “fundamentalisms.”

### *Thesis 2* **The Need to Recognize the Specificity of Religions**

Religious traditions and communities offer important alternative perspectives to the predominant values and power structures of states and societies. Religions are a reminder of the importance of the things that cannot be seen, touched, smelled, tasted and heard, for a more balanced perspective on those things that can be experienced in these ways.

### *Thesis 3* **The Imperative for Religious Engagement with the Wider Community**

Religious communities and traditions should beware of what can be seductive calls from within their traditions to form “religious unity fronts” against what is characterized as “the secular state” and what is perceived as the amorality and fragmentation of modern and postmodern society.

### *Thesis 4* **The Need for A Reality Check**

National and political self-understandings that exclude people of other than the majority religious traditions, either by design or by default, are, historically speaking, fundamentally distorted. Politically and religiously such self-understandings are dangerous and need to be challenged

*Thesis 5* **The Need to Recognize the Transnational Dimensions of Religions**

Religious communities and traditions need to pre-empt the dangers involved in becoming proxy sites for imported conflicts involving their co-religionists in other parts of the world. But because they are themselves part of wider global communities of faith, religions have the potential for positively contributing to a better understanding of role of the states and societies of their own countries within a globalising world.

*Thesis 6* **The Importance of Religious Inclusivity**

Religious establishments as well as other traditions and social arrangements that provide particular forms of religion with privileged access to social and political institutions need to be re-evaluated. There is a growing need to imagine and to construct new structural forms for the relationship between religion(s), state(s) and society(ies) that can more adequately express an inclusive social and political self-understanding than those which currently privilege majority religious traditions.

*Thesis 7* **The Imperative of Inter-Religious Dialogue**

Inter-religious dialogue is an imperative for the religious communities and for the states and societies of which they are a part. There is a need to continue the task of developing appropriate inter-faith structures at all levels within states and societies and in appropriate transnational and international structures.

## BIBLIOGRAPHY

- ADAMS, Caroline, *Across Seven Seas and Thirteen Rivers*, London, Tower Hamlets Arts Project, 1987.
- ARNOLD, Edwin, *The Light of Asia: The Great Renunciation*, London, 1879.
- BALLARD, Roger, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst, 1994.
- BALLARD, Roger, "Differentiation and Disjunction among the Sikhs," in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst, 1994, pp. 88–116.
- BALLARD, Roger, "The Growth and Changing Character of the Sikh Presence in Britain," in Harold Coward, John Hinnells, and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 127–144.
- BERMAN, David, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London, Croom Helm, 1988.
- BHACHU, Parminder, *Twice Migrants: East African Sikh Settlers in Britain*, London, Tavistock, 1985.
- BIBBY, Reginald, *Unknown Gods: The Ongoing Story of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart, 1993.
- BISHOP, Peter, "Victorian Values? – Some Antecedents of a Religiously Plural Society," in Roger Hooker and John Sargant, eds., *Belonging to Britain: Christian Perspectives on Religion and Identity in a Plural Society*, London, CCBI Publications, n.d., pp. 31–52.
- BISHOP, Peter, "What Light Does the Jewish Experience Shed on the Idea of a Multi-Cultural Britain?," in *Remembering for the Future: Jews and Christians before and after the Holocaust. Theme I*, papers to be presented at an international scholars' conference to be held in Oxford, 10th–13th July 1988, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 475–485.
- BOLTON, Solomon, *The Present State of Great Britain and Ireland*, 11th edition, London, J. Brotherton, 1758, p. i, 173.
- BONNEY, Richard and David, TRIM, eds., *The Development of Pluralism in Modern Britain and France*, Bern, Peter Lang, 2007.
- BRADLEY, James, "The Public, Parliament and the Protestant Dissenting Deputies, 1734–1740," in Stephen Taylor and David Wykes, eds., *Parliament and Dissent*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005, pp. 71–90.
- BRAMADAT, Paul and David SELJAK, eds., *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson, 2005.
- BUCHIGNANI, N. and D. INDRA with R. SRIVASTIVA, *Continuous Journey: A Social History of South Asians in Canada*, Toronto, McLelland and Stewart, 1985.

- COWARD, Harold, "Hinduism in Canada," in Harold Coward, John Hinnells, and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 151–172.
- COWARD, Harold, "Introduction: South Asians in Canada," in Harold Coward, John Hinnells, and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 147–150.
- COWARD, Harold, JOHN HINNELLS, and RAYMOND WILLIAMS, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- FENTON, John, *South Asian Religions in the Americas: An Annotated Bibliography of Immigrant Religious Traditions*, Westport, CT, Greenwood Press, 1995.
- FISHER, Michael, "Earliest South-Asian Visitors and Settlers during the Pre-Colonial Period, c. 1600–1750s," in Michael Fisher, Shompa Lahiri and Shinder Thandi, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood World, 2007, pp. 1–21.
- FISHER, Michael, "South-Asian Arrivals during Early Colonialism, 1750s–1790s," in Michael Fisher, Shompa Lahiri and Shinder Thandi, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood World, 2007, pp. 23–45.
- FISHER, Michael, "South Asian Settlers and Transient Networks and Communities in Britain, 1830s–1857," in Michael Fisher, Shompa Lahiri and Shinder Thandi, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood World, 2007, pp. 71–93.
- FISHER, Michael, "Widening and Deepening the South-Asian Presence in Britain, 1790s–1830s," in Michael Fisher, Shompa Lahiri and Shinder Thandi, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood World, 2007, pp. 47–70.
- FISHER, Michael, SHOMPA LAHIRI, and SHINDER THANDI, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood World, 2007.
- FRYER, Peter, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, London, Pluto Press, 1984.
- GARTNER, Lloyd, *The Jewish Immigrant in England, 1870–1914*, London, Simon, 1960.

- GILLEY, Sheridan, "The Church of England in the Nineteenth Century," in Sheriden Gilley and William Sheils, eds., *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 291–305.
- GILLEY, Sheridan, "The Roman Catholic Church in England, 1780–1940," in Sheriden Gilley and William Sheils, eds., *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 346–362.
- HALLIDAY, Fred, *Arabs in Exile: Yemeni Migrants in Urban Britain*, London, I.B. Tauris, 1992.
- HINNELLS, John, "Parsi Zoroastrians in London," in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst, 1994, pp. 251–271.
- HINNELLS, John, "Parsis and the British," in *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, volume 46, 1978, pp. 5–64.
- HINNELLS, John, "Parsis in Britain," in *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, volume 46, 1978, pp. 65–84.
- HINNELLS, John, "The Flowering of Zoroastrian Benevolence: Parsi Charities in the 19th and 20th Centuries," in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Acta Iranica, Volume 24, Leiden, E.J. Brill, pp. 261–326.
- HINNELLS, John, "The Zoroastrian Diaspora in Britain, Canada and the United States," in Harold Coward, John Hinnells and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 2000, pp. 35–54.
- HUMPHREYS, Christmas, *Sixty Years of Buddhism in England, 1907–1967: A History and a Survey*, London, The Buddhist Society, 1968.
- ISRAEL, Milton, *South Asian Diaspora in Canada*, Toronto, Multi-Cultural History Society of Ontario, 1987.
- JOHNSTON, H., "Patterns of Sikh Migration to Canada," in J.T. O'Connell et al., eds., *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto, Centre for South Asian Studies, University of Toronto, pp. 296–313.
- JOHNSTON, H., *The Voyage of the Komagata Maru: The Sikh Challenge to Canada's Colour Bar*, Delhi, Oxford University Press, 1979.
- LAHIRI, Shampa, "Indian Victorians, 1857–1901," in Michael Fisher, Shompa Lahiri, and Shinder Thandi, eds., *A South-Asian History of Britain: Four Centuries of Peoples from the Indian Sub-Continent*, Oxford, Greenwood World, 2007, pp. 95–125.
- LARSEN, Timothy, *Friends of Religious Equality: Nonconformist Politics in Mid-Victorian England*, Woodbridge, The Boydell Press, 1999.

- MCCLELLAN, Janet, "Social Capital and Identity Politics among Asian Buddhists in Toronto", in *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'intégration et de la migration internationale*, Spring/Printemps, 6, 2, 2005, pp. 235–253.
- MCDONAGH, Sheila, "The Muslims of Canada," in Harold Coward, John Hinnells, and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 173–189.
- MODOOD, Tariq, Sharon BEISHON, and Satnam VIRDEE, *Changing Ethnic Identities*, London, Policy Studies Institute, 1994.
- NEWMAN, Aubrey, "The Jewish Presence in Britain and France, 1650–1914," in Richard Bonney and David Trim, eds., *The Development of Pluralism in Modern Britain and France*, Bern, Peter Lang, 2007, pp. 251–276.
- NICHOLLS, David, ed., *Church and State in Britain Since 1820*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- NORMAN, Edward, "Church and State since 1800," in Sheriden Gilley and William Sheils, eds., *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 277–290.
- O'CONNELL, Joseph, "Sikh Religio-Ethnic Experience in Canada", in 2000, in Harold Coward, John Hinnells, and Raymond Williams, eds., *The South Asian Diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany, State University of New York Press, 2000. pp. 191–209.
- PARSONS, Gerald, ed., *The Growth of Religious Diversity: Britain From 1945. Volume I: Traditions*, London, Routledge, 1993.
- ROBILLARD, St. John, *Religion and The Law: Religious Liberty in Modern English Law*, Manchester, Manchester University Press, 1984.
- ROTH, Cecil, *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon, 1978.
- ROYAL, Edward, "Secularists and Rationalists, 1800–1940", in Sheriden Gilley and William Sheils, eds., *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 406–422.
- SALBSTEIN, Michael, *The Emancipation of the Jews in Britain: The Question of the Admission of the Jews to Parliament, 1828–1860*, London and Toronto, Associated University Presses, 1982.
- SALBSTEIN, Michael, *The Emancipation of the Jews in Britain, with Particular Reference to the Debate Concerning the Admission of the Jews to Parliament, 1828–1860*, PhD thesis, London, University of London, 1974.
- SALTER, Joseph, *The Asiatic in England: Sketches of Sixteen Years' Work Among Orientals*, London, Seely, Jackson and Halliday, 1873.

- SANCHO, Ignatius, *Letters of the Late Ignatius Sancho, an African*, London, J. Dodsley, p. 1, 200.
- SINGH, N., *Canadian Sikhs: History, Religion and Culture of Sikhs in North America*, Ottawa, Canadian Sikhs' Studies Institute, 1994.
- SQUIRES, M., *Saklatvala: A Political Biography*, London, Lawrence and Wishart, 1990.
- TATLA, Darshan Singh and Eleanor NESBITT, *Sikhs in Britain: An Annotated Bibliography*, Coventry, University of Warwick Centre for Research in Ethnic Relations, 1993.
- TAYLOR, Stephen and David WYKES, eds., *Parliament and Dissent*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- THOMAS, Terence, "Hindu Dharma in Dispersion," in Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity: Britain From 1945. Volume I: Traditions*, London, Routledge, 1993, pp. 173–204.
- THOMAS, Terence, "Old Allies, New Neighbours: Sikhs in Britain," in Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity: Britain From 1945. Volume I: Traditions*, London, Routledge, 1993, pp. 205–241.
- VADGAMA, Kusoom, *India in Britain: The Indian Contribution to the British Way of Life*, London, Robert Royce, 1984.
- VERTOVEC, Steve, "Caught in an Ethnic Quandary: Indo-Caribbean Hindus in London," in Roger Ballard, ed., *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London, Hurst, 1994, pp. 272–290.
- VISRAM, Rosina, *Ayahs, Lascars and Princes: The Story of Indians in Britain, 1700–1947*, London, Pluto Press, 1986.
- WELLER, Paul, "Freedom and Witness in a Multi-Religious Society: A Baptist Perspective. Part I," in *The Baptist Quarterly*, 33, 6, 1990, pp. 252–264.
- WELLER, Paul, "Freedom and Witness in a Multi-Religious Society: A Baptist Perspective. Part II," in *The Baptist Quarterly*, 33, 7, 1990, pp. 302–315.
- WELLER, Paul, *Time for a Change: Reconfiguring Religion, State and Society*, London, T & T Clark, 2005.
- WELLER, Paul, ed., *Religions in the UK: Directory, 2001–2003*, Derby, Multi-Faith Centre at the University of Derby and the Inter-Faith Network for the United Kingdom, 2007.
- WELLER, Paul, ed., *Religions in the UK: Directory, 2007–2010*, Derby, Multi-Faith Centre at the University of Derby and the University of Derby, 2007.
- WOLFFE, John, "Fragmented Universality: Islam and Muslims," in Gerald Parsons, ed., *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945. Volume I: Traditions*, London, Routledge, 1993, pp. 134–172.



# Le

Canada, pays composé de plusieurs peuples fondateurs, d'une multitude d'immigrants et qui, depuis ses débuts, a cherché à créer, par la promotion de la tolérance et de l'accommodement, un *modus vivendi* au sein des communautés qui y résident, fait souvent figure de modèle dans le monde occidental pour sa pratique originale du multiculturalisme.

Or, lorsqu'on s'attarde aux débats actuels sur l'intégration des identités culturelles au Canada, c'est le peu de références à cet héritage historique et l'absence de lien entre les solutions envisagées aujourd'hui et celles d'antan qui étonnent. Ainsi, qu'en est-il historiquement du rapport entre l'État et la diversité culturelle et religieuse au Canada? Quelles stratégies normatives a-t-on développées au cours des derniers siècles pour intégrer cette pluralité foncière de la société canadienne? Ces stratégies relevaient-elles d'une visée cohérente ou d'un pragmatisme circonstanciel? Avaient-elles une prétention assimilatrice ou constituaient-elles un embryon de multiculturalisme? Les autorités publiques ont-elles fait la promotion d'une manière de vivre ou se retrouvaient-elles à la remorque des initiatives de la société civile? Et, surtout, ces stratégies envisagées par le passé peuvent-elles suggérer des voies à suivre afin de répondre aux défis du pluralisme culturel et religieux contemporain au Canada? Voilà autant de questions auxquelles les textes réunis dans le présent ouvrage tentent d'apporter des éléments de réponse.

*LORRAINE DEROCHE est chercheure au SoDRUS et doctorante en études du religieux contemporain à l'Université de Sherbrooke.*

*CLAUDE GÉLINAS est professeur au Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke.*

*SÉBASTIEN LABEL-GRENIER est professeur à la Faculté de droit de l'Université de Sherbrooke.*

*PIERRE C. NOËL est professeur au Département d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke.*

Ont collaboré à cet ouvrage

*David Blaikie • Yolande Cohen • Lorraine Derocher • Alessandro Ferrari  
Jean-Philippe Garneau • Claude Gélinas • Sébastien Label-Grenier  
Raphaël-Mathieu Legault-Laberge • David Michels • Michel Morin  
Pierre C. Noël • Samir Saul • Paul Weller*

