

Université du Québec
INRS Urbanisation, Culture et Société

**L'AMÉNAGEMENT DES LIEUX DE CULTES MINORITAIRES
DANS LA RÉGION MONTRÉLAISE : TRANSACTIONS SOCIALES
ET ENJEUX URBAINS**

Par

Julie Elizabeth Gagnon, M.A.

Thèse présentée
pour l'obtention
du grade de Philosophiae doctor (Ph.D.) en Études urbaines
Programme offert conjointement par l'INRS Urbanisation, Culture et Société(-)

Jury d'évaluation

Examineur externe (UQAM)	Frank Remiggi Département de géographie Université du Québec à Montréal
Examineur externe	Bernadette Blanc Institut d'Urbanisme Université de Montréal
Examineur externe	Myer Siemiatycki Department of Politics Ryerson Polytechnic University
Examineur interne	Francine Dansereau INRS Urbanisation, Culture et Société
Directrice de recherche	Annick Germain INRS Urbanisation, Culture et Société

Thèse soutenue le 24 mars 2005.

© droits réservés de Julie Elizabeth Gagnon, 2005.

Résumé

Cette recherche de nature exploratoire porte sur l'aménagement des lieux de culte par des groupes ethnoreligieux minoritaires dans la région montréalaise. Parce qu'elle implique divers acteurs sociaux aux origines et aux pratiques culturelles contrastantes, cette démarche d'aménagement se présente comme une situation particulière de cohabitation interethnique. Partant de l'observation que ces aménagements suscitent parfois des réactions, voire de la résistance dans leurs milieux locaux, nous avons cherché à identifier les acteurs sociaux et les enjeux impliqués dans ces controverses. Nous avons donc analysé dans le cadre de cette recherche quatre cas de controverse au sujet de l'aménagement de lieux de culte dans des milieux différents et impliquant des communautés ethnoreligieuses dont le rapport à l'espace est contrasté : deux cas portent ainsi sur des communautés dont le mode de structuration communautaire est fortement territorialisé (communautés juives hassidiques), et deux autres sur des communautés qui fonctionnent plutôt sur le modèle du réseau (musulmanes sunnites).

Notre approche théorique et méthodologique étant multidisciplinaire, nous avons utilisé une combinaison de méthodes qualitatives (entretiens semi-directifs, relevés sur le terrain, cartographie, revues de presse, etc.) afin de situer ces cas de controverse dans leurs contextes municipaux et sociaux particuliers. Le choix de la notion de transaction sociale comme outil d'analyse nous a permis de saisir la manière dont se construisent les interactions entre les acteurs sociaux autour de ces controverses d'aménagement afin d'en dégager les principaux enjeux. Ces enjeux se sont avérés de différentes nature : si certains cas de controverse impliquent des enjeux essentiellement urbains, d'autres combinent des enjeux de cohabitation et des enjeux symboliques.

Nos principaux résultats concernent la variété des enjeux que soulève l'aménagement des lieux de culte, de même que l'importance des dynamiques locales dans le développement et le dénouement éventuel de ces conflits d'aménagement. Ces dynamiques locales renvoient particulièrement aux contextes municipaux, de même qu'aux rapports de cohabitation entre groupes de population aux origines et pratiques culturelles contrastées à l'échelle de la vie quotidienne. Nos résultats suggèrent aussi que les modes de territorialisation des communautés ethnoreligieuses ont un rôle à jouer dans la manière dont se construisent les rapports entre les acteurs sociaux impliqués dans nos cas de controverse.

Étudiante

Directrice de recherche

Remerciements

Je ne saurais, en quelques lignes, exprimer ma gratitude envers ma directrice de recherche, Annick Germain, avec qui j'ai eu le privilège et le grand plaisir de collaborer pendant mes années à l'INRS. Annick m'a accordé dès le départ sa confiance et son soutien inébranlable, a partagé sans réserve ses connaissances et sa sagesse, et a su encadrer avec une grande finesse mon développement intellectuel et professionnel.

La présente recherche est le fruit d'un travail individuel, mais qui s'est nourri de la collaboration étroite avec les membres d'une équipe de recherche dirigée par Annick Germain de l'INRS-UCS. Cette équipe se composait principalement de Francine Dansereau, Anne-Lise Polo, Martin Alain, Cécile Poirier, et Francine Bernèche. Je tiens également à remercier les professeurs du programme de doctorat en études urbaines UQAM-INRS, qui ont su créer et maintenir une ambiance intellectuelle stimulante tout au long de la scolarité. Grand merci également à Julie Archambault (cartographie), Hélène Houde et Ginette Casavant (centre de documentation), ainsi qu'à l'équipe du personnel administratif de l'INRS-UCS. De nombreuses personnes ont accepté de participer à ce projet de recherche en m'accordant leur temps et en partageant avec moi leurs expériences et leurs points de vue. J'apprécie d'autant plus leur contribution à ce projet que leur rencontre s'est avérée une expérience enrichissante tant sur le plan personnel que scientifique.

Cette recherche n'aurait pu être menée à bien sans le soutien financier de l'Institut national de la recherche scientifique, du fonds FCAR et du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM). Je remercie également mon employeur, le Ministère du Patrimoine canadien, de m'avoir accordé le congé nécessaire à la rédaction de cette thèse.

Enfin, je remercie ma famille et mes ami(e)s pour leur soutien et leurs encouragements tout au long de ce projet, et ma fille, Zoë, qui m'émerveille et m'inspire chaque jour davantage.

J'aimerais dédier cette thèse à ma grand-mère paternelle, Mme Angès Grady Gagnon.

Table des matières

Titre.....	i
Résumé.....	iii
Remerciements.....	iv
Table des matières.....	v
Liste des figures et des tables.....	xi
Introduction.....	1
1. Objet et objectifs de la démarche de recherche	4
2. Organisation de la thèse.....	7
Section 1. L'aménagement des lieux de culte minoritaires : problématique et mise en perspective théorique	
Chapitre 1. De l'immigration à la diversité culturelle : perspective urbaine.....	8
1.1 Migrations internationales, villes et diversité culturelle.....	8
1.2 La ville, laboratoire du social.....	12
1.3 De la diversité culturelle à la cohabitation.....	17
1.3.1 La cohabitation interethnique : constats et acquis.....	22
1.3.1.1 La cohabitation comme régime de proximité et de distance.....	22
1.3.1.2 Visibilité urbaine et territorialisation communautaire.....	25
1.3.1.3 La cohabitation comme ordre social local.....	28
Chapitre 2. La religion comme composante de l'ethnicité : pertinence sociale et enjeux urbains.....	32
2.1 Le retour des identités dans la question sociale.....	32
2.2 Religion, culture et identité en contexte canadien et québécois.....	35
2.2.1 Le contexte québécois.....	39
2.3 La religion comme dimension de l'ethnicité.....	41
2.4 Religion et espace urbain.....	47

Chapitre 3. Mise en perspective théorique et éléments de méthodologie.....	52
3.1 L'aménagement des lieux de culte minoritaires : perspectives théoriques.....	53
3.1.1 Approches géographiques.....	57
3.1.2 L'approche du <i>Multicultural Planning</i>	61
3.1.3 Gestion locale de la diversité et citoyenneté urbaine.....	64
3.1.3.1 La gestion locale de la diversité.....	65
3.1.3.2 Citoyenneté urbaine (<i>Urban Citizenship</i>).....	71
3.2 Énoncé de problématique et stratégie de recherche.....	75
3.2.1 Énoncé de problématique.....	75
3.2.2 Stratégie de recherche.....	76
3.2.2.1 Cohabitation interethnique et transaction sociale.....	81
3.3 Éléments de méthodologie.....	85
3.3.1 Démarches préliminaires	86
3.3.2 Sélection de cas.....	87
3.3.3 Démarche de recherche.....	90
Section 2. L'aménagement des lieux de culte minoritaires : études de cas	
Chapitre 4. Contexte de l'étude : la région montréalaise.....	94
4.1 Aperçu de la diversité ethnoreligieuse montréalaise.....	94
4.2 Diversité ethnoculturelle et espace urbain à Montréal : perspective historique.....	97
4.3 Esquisse de géographie des lieux de culte dans la région montréalaise.....	102
4.3.1 Les lieux de culte juifs.....	104
4.3.2 Les lieux de culte musulmans.....	108
4.4 L'aménagement des lieux de culte : cadre juridique et réglementaire.....	110

Chapitre 5. L'aménagement de lieux de culte minoritaires en contexte de proximité résidentielle: études de cas	114
Introduction: judaïsme et ultraorthodoxie à Montréal.....	114
5.1 La congrégation Belz du Mile-End (Montréal).....	119
5.1.1 Présentation du dossier urbanistique.....	119
5.1.2 Milieu local et éléments contextuels.....	123
5.1.2.1 Contexte historique et urbain.....	123
5.1.2.2 Caractéristiques démographiques et urbaines	124
5.1.2.3 Dynamiques territoriales	126
5.1.3 Acteurs locaux et transactions sociales.....	128
5.1.3.1 Le Comité de rue Jeanne-Mance.....	132
5.1.3.2 La Congrégation Belz.....	135
5.1.3.3 Les représentants de la Ville de Montréal.....	137
5.2 La congrégation Amour pour Israël d'Outremont.....	141
5.2.1 Présentation du dossier urbanistique.....	141
5.2.2 Éléments contextuels et milieu local.....	146
5.2.2.1 Contexte historique.....	146
5.2.2.2 Caractéristiques démographiques et urbaines.....	147
5.2.2.3 Dynamiques territoriales.....	149
5.2.3 Acteurs locaux et transactions sociales.....	150
5.2.3.1 Les représentants de la municipalité d'Outremont.....	152
5.2.3.2 La congrégation Amour pour Israël.....	156
5.2.3.3 La conseillère municipale du district no. 1 d'Outremont.....	160
5.3 Représentations, enjeux et perspectives.....	155
5.3.1 Enjeux urbains : le jeu du marché et du nombre.....	163
5.3.2 Enjeux de cohabitation: la communauté: incivile?.....	168

5.3.3 Enjeux symboliques.....	174
5.3.3.1 La règle et l'exception: zonage et régulation de l'espace urbain.....	174
5.3.3.2 Rapports majoritaires-minoritaires: qui intègre qui?.....	176
5.4 Le rôle des municipalités: gestion de l'espace ou aménagement des dynamiques sociales?	180
Conclusion.....	183
Chapitre 6. L'aménagement de lieux de culte minoritaires en contexte de mobilité: études de cas.....	185
Introduction: Les communautés musulmanes montréalaises.....	185
6.1 Le Centre islamique du Québec de Saint-Laurent.....	189
6.1.1 Présentation du dossier urbanistique.....	191
6.1.2 Éléments contextuels et milieu local.....	196
6.1.2.1 Caractéristiques démographiques et urbaines.....	197
6.1.2.2 Dynamiques territoriales	199
6.1.3 Acteurs locaux et transactions sociales.....	202
6.1.3.1 Les représentants du Centre islamique du Québec.....	202
6.1.3.2 Les représentants de la municipalité de Saint-Laurent.....	206
6.2 La mosquée Makkah-al-Mukarammah de Pierrefonds.....	211
6.2.1 Présentation du dossier urbanistique.....	212
6.2.2 Éléments contextuels et milieu local	218
6.2.2.1 Caractéristiques démographiques et urbaines.....	219
6.2.2.2 Dynamiques territoriales.....	220
6.2.3 Acteurs locaux et transactions sociales.....	222
6.2.3.1 Les représentants de la municipalité de Pierrefonds.....	222
6.2.3.2 Le Comité ad hoc d'opposition.....	226
6.2.3.3 Les représentants de la mosquée Makkah.....	228

6.3 Représentations, enjeux et perspectives.....	233
6.3.1 Enjeux économiques et urbains.....	233
6.3.1.1 Fiscalité municipale et lieux de culte.....	234
6.3.1.2 Intégration architecturale et insertion urbaine.....	237
6.3.2 Enjeux de cohabitation.....	239
6.3.3 Enjeux symboliques.....	240
6.4 Le rôle des municipalités: la gestion municipale des dossiers sensibles.....	243
Conclusion.....	248
Chapitre 7. Retour sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise.....	251
7.1 La démarche d'aménagement comme transaction sociale.....	251
7.1.1 L'importance du jeu transactionnel : qu'est-ce qui favorise les compromis?.....	257
7.2 Retour sur les cas d'aménagement dans une perspective de transaction sociale.....	263
7.2.1 Le Centre Islamique du Québec de Ville Saint-Laurent.....	263
7.2.2 La mosquée Makkah de Pierrefonds.....	265
7.2.3 La synagogue Amour pour Israël d'Outremont.....	258
7.2.4 La synagogue Belz du quartier Mile-End (Montréal).....	270
7.3 Retour sur les hypothèses de départ.....	272
7.3.1 Contextes municipaux : politique et politiques.....	272
7.3.2 Dynamiques locales et modes de territorialisation : des effets de milieu.....	276
En guise de conclusion : pratiques religieuses et cadres juridiques.....	280
Conclusion.....	285

Liste des
références.....291

Appendices

1. Liste des entretiens.....315
2. Caractéristiques socio-démographiques des quartiers à l'étude.....317
3. Quotients de localisation pour les principales affiliations religieuses.....326

Liste des tables, cartes et figures

Tables :

Table 3.1	Tableau comparatif des caractéristiques de la négociation et de l'échange.....	83
Table 3.2	Caractéristiques choisies des cas à l'étude.....	89
Table 4.1	Population selon les principales religions, RMR de Montréal et Île de Montréal, 2001.....	96
Table 5.1	Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique :Synagogue Belz, Mile-End (Montréal).....	122
Table 5.2	Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Synagogue Amour pour Israël, Outremont.....	143
Table 6.1	Principales origines des musulmans de la région métropolitaine de Montréal, 2001.	187
Table 6.2	Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Centre islamique du Québec, Saint-Laurent.....	193
Table 6.3	Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Mosquée Makkah, Pierrefonds.....	213

Cartes :

Carte 3.1	Localisation des cas sélectionnés.....	90
Carte 4.1	Localisation des lieux de culte minoritaires, île de Montréal.....	98
Carte 4.2	Localisation des lieux de culte juifs, île de Montréal.....	103
Carte 4.3	Localisation des lieux de culte musulmans, île de Montréal.....	106
Carte 5.1	Localisation des lieux de culte juifs à l'étude, Outremont et Mile-End.....	118
Carte 6.1	Localisation des lieux de culte à l'étude, Saint-Laurent et Pierrefonds.....	189
Carte 6.2.	Localisation du Centre islamique du Québec, Saint-Laurent.....	199
Carte 6.3	Localisation de la mosquée Makkah, Pierrefonds.....	221

Figures :

Figure 5.1	Synagogue Belz, rue Jeanne-Mance, quartier Mile-End.....	121
Figure 5.2	Emplacement de la future synagogue Amour pour Israël, rue Van Horne, Outremont.....	145
Figure 6.1	Centre islamique du Québec, Saint-Laurent (en cours d'agrandissement)	192
Figure 6.2	Illustration du projet d'agrandissement soumis en 2000-20001, Centre Islamique du Québec, Saint-Laurent.....	196
Figure 6.3	Mosquée Makkah-al-Mukarammah, Pierrefonds.....	212
Figure 6.4	Projet de reconstruction, mosquée Makkah-al-Mukarammah, Pierrefonds.....	216

Introduction

Dans une perspective d'études urbaines, la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires se présente comme un sujet quelque peu inusité : en effet, que pourrait contribuer l'étude des pratiques religieuses de communautés culturelles minoritaires à la compréhension des phénomènes urbains ? Pour nous, ce sujet recoupe deux éléments d'une importance centrale pour comprendre les dynamiques sociales contemporaines : le rôle des appartenances culturelles et religieuses dans les relations sociales et la manière dont ces appartenances et les pratiques qui leur sont associées interviennent dans la cohabitation de différents groupes dans l'espace urbain.

Les villes constituent le creuset de sociétés plurielles de plus en plus complexes que nourrissent les mouvements migratoires internationaux. Y cohabitent ainsi une variété de groupes aux identités et pratiques contrastées du point de vue culturel, c'est-à-dire relevant « d'un ensemble cohérent de valeurs, de normes et de croyances qui s'expriment et se transmettent à travers les pratiques sociales » (Martiniello, 1995). Si l'hétérogénéité des populations urbaines n'est pas nouvelle en soi, les mutations contemporaines, en termes surtout de transformation du marché du travail et d'accentuation des inégalités sociales, confèrent une importance renouvelée à la question des différences culturelles et de leur expression dans la vie collective (Wieviorka, 1997). Plus concrètement, les caractéristiques culturelles que sont (entre autres) l'origine ethnique ou nationale, la langue et la religion peuvent avoir une incidence sur différents aspects de la vie quotidienne, tels que les modalités d'insertion sur le marché du travail, les trajectoires résidentielles et les préférences en termes de logement, les choix en matière d'éducation des enfants, la participation politique à différentes échelles de gouvernement, les habitudes de consommation, etc. Mais ces caractéristiques, notamment lorsqu'elles renvoient à des pratiques concrètes, ont aussi un rôle à jouer dans les relations sociales entre différents groupes se partageant un même espace de vie à l'échelle urbaine. Ces caractéristiques et pratiques culturelles renvoient ainsi pour nous à l'ethnicité, entendue comme « un aspect des relations sociales entre des acteurs sociaux qui se considèrent et qui sont considérés par les autres comme étant culturellement distincts des membres d'autres groupes avec lesquels ils ont un minimum d'interactions régulières » (Martiniello, 1995).

Parmi les identités culturelles, celles qui comportent une dimension religieuse jouissent d'un intérêt renouvelé tant sur la scène internationale qu'au Canada et au Québec, notamment lorsqu'elles concernent des communautés immigrantes ou minoritaires. C. Peach, éminent géographe britannique qui vient de réaliser avec son équipe une enquête sur les lieux de culte sikhs, musulmans et hindous, se demande si en Grande-Bretagne le discours sur les nouvelles communautés n'a pas glissé « from color to race to ethnicity to religion » (Peach, 2002). En effet, la résurgence du facteur religieux dans l'actualité et dans l'arène politique, particulièrement du point de vue des conflits interethniques qui déchirent nombre d'États aujourd'hui, confère une pertinence indéniable à l'étude des facteurs culturels et religieux impliqués dans la coexistence à différentes échelles géographiques. La position de certains États occidentaux vis-à-vis de la reconnaissance de minorités culturelles ou religieuses se voit également remise en question suite à l'échec des modes traditionnels de gestion de la différence. Aussi plusieurs crises ont-elles secoué ces dernières années la neutralité officielle ou officieuse de ces États par rapport à la religion : on pense notamment à l'affaire Rushdie au Royaume-Uni, à la question du hidjab (foulard islamique) dans des écoles en France et au Québec mais aussi, plus récemment, aux tragiques incidents terroristes survenus aux États-Unis.

Dans les villes accueillant un grand nombre d'immigrants, le brassage de populations de plus en plus diverses du point de vue des origines et des pratiques culturelles se traduit par une préoccupation grandissante quant à la manière dont coexistent les différents groupes qui composent cette diversité à l'échelle urbaine ; car c'est avant tout dans les espaces de la vie quotidienne que la réalité des différences culturelles se matérialise. Il n'est donc pas surprenant dans ces conditions qu'émergent des conflits impliquant des groupes aux intérêts et valeurs contrastantes, voire contradictoires. Ces tensions sont d'autant plus vives qu'elles concernent la manière dont sont appropriés, symboliquement et matériellement, les espaces urbains que doivent se partager différents groupes de population. Dès lors, on peut s'interroger sur la manière dont se construisent (ou non) les compromis de coexistence, pour reprendre le terme de Y. Grafmeyer (1999), et le partage d'un espace commun entre différents acteurs sociaux.

Par ailleurs, les municipalités, en tant que gestionnaires des espaces urbains ont un rôle incontournable à jouer dans la gestion de cette diversité. Les administrations locales

doivent en effet répondre à des demandes et des besoins exprimés par des populations de plus en plus différenciées du point de vue des origines et des pratiques. Dans ce contexte, est-ce que les municipalités sentent le besoin d'adapter leurs services en fonction de différents types de clientèles et, si oui, de quelle manière ? À partir de quelles représentations et en fonction de quels modèles normatifs les municipalités interviennent-elles lorsqu'elles doivent arbitrer entre les intérêts et les valeurs de ces clientèles ? On peut aussi se demander si les politiques et les pratiques des municipalités en matière de gestion de la diversité peuvent avoir une incidence sur les modalités de cohabitation de ces différents groupes, c'est-à-dire sur la manière dont ils se partagent l'espace urbain.

Ce double questionnement au sujet de la cohabitation interethnique et de la gestion municipale de la diversité est au cœur des interrogations d'une équipe de chercheurs de l'INRS-Urbanisation, culture et société (INRS-UCS), dont les travaux constituent le cadre de la présente thèse. Sous la direction d'Annick Germain, cette équipe de recherche avait réalisé en 1995 une vaste enquête sur sept quartiers multiethniques montréalais (Germain et al., 1995) afin de mieux comprendre les modalités de cohabitation interethnique entre différents groupes dans l'espace urbain. Cette étude avait entre autre mis en lumière l'importance des dynamiques locales dans la constitution d'un *modus vivendi* assurant la cohabitation pacifique mais distante au sein des quartiers multiethniques montréalais. Dans une perspective complémentaire, et notamment dans le contexte de son implication dans le réseau Metropolis¹, cette équipe s'est également intéressée à la gestion municipale de la diversité dans la région montréalaise. Quelques projets ont ainsi été réalisés sous la direction de Annick Germain et de Francine Dansereau de l'INRS-UCS afin d'explorer la manière dont les municipalités de la région montréalaise gèrent les demandes émanant de la diversification progressive de leurs clientèles du point de vue des origines et des pratiques culturelles et religieuses. Un rapport récent (Germain et al., 2003) proposait ainsi d'examiner les pratiques de gestion municipale de la diversité dans les équipements collectifs récréatifs et dans l'habitat social, de même que dans les activités d'aménagement urbain, notamment par le biais de la question des lieux de culte minoritaires. Il faut souligner aussi que, dans une série

¹ Il s'agit d'un réseau de recherche financé par un consortium d'organismes fédéraux qui réunit des chercheurs, des représentants d'organismes à but non lucratif et des décideurs politiques pour réfléchir à la question de l'intégration des immigrants et de la transformation des villes canadiennes.

de table rondes organisées avec des intervenants municipaux de la Ville de Montréal en 1999, les valeurs et les pratiques religieuses de certains groupes ethnoreligieux avaient été soulevées en tant que source de défis particuliers. En effet, les conflits de valeurs religieuses se présentent comme une dimension particulièrement sensible de l'intervention et de la fourniture de services municipaux en milieu multiethnique. Aussi l'occasion d'aborder cette question par le biais de l'aménagement des lieux de culte nous a-t-elle semblé particulièrement pertinente.

Notre propre démarche dans le cadre de la présente recherche doctorale est étroitement liée aux activités de cette équipe et nous a permis de creuser plus en profondeur le sujet de l'aménagement des lieux de culte minoritaires dans une perspective de cohabitation interethnique. D'un point de vue plus personnel, ce sujet de recherche s'inscrit en continuité avec notre intérêt de longue date pour les liens entre architecture, milieu urbain et diversité culturelle. Cette recherche nous a ainsi permis de découvrir une nouvelle facette de la complexité culturelle montréalaise, une expérience qui s'est avérée fort enrichissante tant du point de vue empirique que de celui des contacts humains.

1. Objet et objectifs de la démarche de recherche

Le processus d'aménagement d'un lieu de culte représente une intervention concrète au niveau de l'espace urbain, qui passe par la construction neuve ou l'agrandissement d'un lieu voué à la pratique religieuse et au rassemblement des membres d'un groupe affilié à une tradition religieuse minoritaire. Dans le contexte qui nous intéresse, ces groupes minoritaires se distinguent de la majorité culturelle québécoise à la fois par une appartenance « ethnique » autre que française ou britannique et à une tradition religieuse autre que catholique ou protestante. La réalisation d'un projet de lieu de culte exige, au niveau administratif, le dépôt d'une demande auprès des autorités municipales afin d'obtenir les permissions nécessaires. Ces démarches impliquent le plus souvent un processus de négociation avec les autorités municipales et, dans certains cas, avec des groupes de riverains et/ou d'autres organismes qui se sentent concernés par le projet d'aménagement. De cette manière, la démarche d'aménagement se présente comme un ensemble particulier d'interactions sociales entre un groupe ethnoreligieux, les

autorités municipales et d'autres acteurs sociaux au sujet de l'aménagement d'un lieu voué principalement à la pratique religieuse.

Pour une démarche urbanistique qui se présente a priori comme plutôt banale, l'aménagement de lieux de culte a soulevé, au cours des dernières années, un certain nombre de controverses² au sein des municipalités de la région montréalaise. Le plus souvent, ces controverses ont éclaté suite au refus de la municipalité d'accorder à une communauté ethnoreligieuse les permissions nécessaires à l'établissement (ou à l'agrandissement) d'un lieu de culte; ces refus ont été interprétés par certains comme étant discriminatoires à l'endroit de ces groupes ethnoreligieux. Les réactions parfois vives des municipalités et des riverains, l'émotivité engendrée par ces débats et, à quelques occasions, leur montée en généralité nous invite à réfléchir à la signification de ces controverses dans une perspective de cohabitation interethnique. Les réactions des riverains à ces projets d'aménagement doivent-elles être interprétées comme un refus de cohabitation avec l'Autre, ou encore comme un simple réflexe d'intolérance de type NIMBY (*Not In My Back Yard*- Pas dans ma cour) ? On peut se demander dans quelle mesure les difficultés vécues par certaines communautés ethnoreligieuses dans leurs démarches d'aménagement relèvent des conditions particulières du milieu; autrement dit, est-ce que les controverses au sujet de l'aménagement de lieux de culte sont partout les mêmes ? Sont-elles toutes associées à une forme de résistance à l'altérité, ou renvoient-elles aussi à d'autres types d'enjeux ? Les municipalités ont-elles un rôle à jouer dans le dénouement des conflits mettant en scène des valeurs et des intérêts divergents, voire contradictoires ? Enfin, peut-on établir un lien entre les tensions qui entourent parfois ces demandes d'aménagement de lieux de culte et les débats au sujet de la place de la religion dans l'espace civique québécois ?

Ce sont ces questions qui nous ont amené à envisager l'aménagement des lieux de culte comme un terrain potentiellement fertile pour interroger la manière dont se construisent localement les modalités du rapport à l'Autre. La variabilité des réactions dans les milieux locaux à ces demandes d'aménagement nous a ainsi donné à penser que, comme l'avaient souligné plusieurs études sur la cohabitation, les dynamiques locales ont un rôle important dans le développement et le dénouement de ces

² Notons que nous utilisons le terme controverse au sens large, c'est-à-dire en tant que discussion suivie sur une question, motivée par des opinions ou des interprétations divergentes.

controverses. C'est que nous avons aussi constaté que les controverses d'aménagement n'impliquent pas systématiquement les mêmes communautés ethnoreligieuses (comme c'est le cas en France, par exemple, avec les musulmans) ni toujours les mêmes municipalités ou quartiers (bien que certains soient plus propices à ce type de situation). Afin de mieux saisir la manière dont se construisent ces dynamiques locales du point de vue des acteurs sociaux et des enjeux, nous avons choisi d'aborder ces situations de controverse à l'aide de la notion de transaction sociale développée par le sociologue Jean Remy et ses collaborateurs (Remy, 1996). Cet angle d'approche nous a permis de dégager, au-delà des particularités de chaque situation, des logiques d'action qui éclairent notre compréhension des enjeux auxquels renvoient les tensions entourant l'aménagement des lieux de culte. Aussi notre objet de recherche est-il moins les communautés ethnoreligieuses et leurs pratiques que les transactions sociales qui composent la démarche d'aménagement en tant que telle.

De manière synthétique, cette recherche a donc pour objet principal de proposer une réflexion sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires en tant que situation particulière de cohabitation interethnique et de partage de l'espace entre des groupes localement définis. Étant donné la nature exploratoire de ce projet de recherche, nous avons porté une grande attention à la constitution de notre problématique qui, bien que s'inspirant des travaux sur la cohabitation interethnique, ne s'y limite pas. Nous avons donc cherché à intégrer les apports de trois principaux courants de recherche s'étant intéressés à la question de l'aménagement des lieux de culte dans les domaines de la géographie culturelle et sociale, de l'aménagement urbain (*Multicultural Planning*) et de la gestion locale de la diversité culturelle. Par ailleurs, afin de bien ancrer cette recherche dans son contexte montréalais et pour mieux comprendre les modes de territorialisation des différentes communautés ethnoreligieuses, nous avons aussi effectué un important travail préalable afin d'esquisser une géographie des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise. En effet, lorsque nous avons amorcé notre recherche, très peu d'études avaient traité de l'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques au Québec. À l'échelle canadienne, ce domaine était à peine plus

développé. Depuis, certains travaux ont été amorcés³ et le Conseil des relations interculturelles du Québec a produit un avis sur la diversité religieuse.

Cette thèse se veut donc une contribution à l'étude des rapports de cohabitation entre des groupes qui se différencient en fonction non seulement de critères ethniques, mais également religieux, ainsi qu'à celle des pratiques spatiales des communautés ethnoreligieuses en contexte montréalais.

2. Organisation de la thèse

Cette thèse se divise en deux parties : la première vise à présenter la problématique dans laquelle s'insère la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires, alors que la seconde consiste en la contextualisation et l'analyse de nos études de cas. La première partie est composée de trois chapitres : le chapitre 1 vise à expliciter les liens entre diversité culturelle et espace urbain dans la perspective des études urbaines. Le second chapitre examine les liens entre ethnicité et religion et les dimensions spatiales de ce phénomène. Le troisième chapitre propose une mise en perspective théorique de la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires dans une perspective interdisciplinaire et expose l'approche méthodologique utilisée pour cette recherche. Le chapitre 4 se veut une introduction à la seconde partie de la thèse et brosse un portrait rapide de la région montréalaise du point de vue de la diversité ethnoreligieuse et de la géographie des lieux de culte minoritaires. Les chapitres 5 et 6 constituent nos études de cas, le premier portant sur deux cas d'aménagement de lieux de culte en contexte de proximité, alors que le second porte sur deux cas où les communautés ethnoreligieuses sont organisées en réseau. Le septième chapitre propose enfin un retour sur les enjeux et nos hypothèses de départ afin de consolider la réflexion découlant de notre démarche de recherche.

³ Quelques textes présentant des résultats préliminaires de la présente recherche ont d'ailleurs été publiés par l'auteure, le plus souvent en collaboration avec Annick Germain (voir liste de références).

Chapitre 1

De l'immigration à la diversité culturelle : Perspective urbaine

La figure de l'étranger a toujours été au cœur de l'analyse urbaine dans ses dimensions sociales. En effet, l'étranger tel que décrit par le sociologue G. Simmel au début du vingtième siècle est emblématique de la modernité en ce qu'il s'inscrit en rupture avec les formes communautaires du passé. La ville et l'étranger sont indissociables l'un de l'autre, et c'est cette double entrée à l'analyse des dynamiques de cohabitation interethnique que ce chapitre propose d'explorer, la notion d'étranger étant donc ici prise dans une acception plus littérale. Nous commencerons donc par rappeler brièvement les jalons posés à cet égard par l'École de Chicago. Mais auparavant, il convient de situer succinctement l'importance de l'immigration et de la diversité culturelle dans une perspective urbaine. Nous rappellerons ensuite de manière synthétique comment l'immigration et la diversité culturelle participent à la structuration de l'espace social des villes, principalement à travers les travaux fondateurs de l'École de Chicago. La dernière section de ce chapitre aborde la question de la cohabitation interethnique, qui se situe au cœur de notre approche. Nous présenterons un rapide tour d'horizon de la littérature sur la cohabitation interethnique et des principaux constats qui en découlent.

1.1 Migrations internationales, villes et diversité culturelle

Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, les mouvements migratoires à l'échelle internationale ont pris une ampleur sans précédent. En Europe, ce phénomène correspond au déplacement et à la réinstallation d'une trentaine de millions de personnes, ce qui en fait l'un des plus vastes mouvements migratoires de l'histoire de l'humanité (Castles et Miller, 1998). À l'échelle mondiale, les mouvements migratoires internationaux représentaient en 1993 pas moins de 100 millions d'individus vivant à l'extérieur de leur pays de naissance, dont près de 18 millions à titre de réfugiés (Williams, 1994). L'intensification des flux migratoires internationaux s'explique en partie par les stratégies démo-politiques des nations dites industrialisées pour contrer les effets d'une baisse de natalité généralisée. La mobilité croissante des capitaux et des

biens, de même que l'adoption de plusieurs traités internationaux à cet effet, contribuent à amplifier davantage les mouvements de population transfrontaliers.

Aujourd'hui, dans les principaux pays d'immigration d'Europe et d'Amérique du Nord, les immigrants comptent pour environ 10% de la population totale (Portes, 2000). À peu près partout, la population immigrante se concentre dans les régions métropolitaines les plus peuplées. Aussi les immigrants ont-ils plus tendance que les natifs à vivre dans les régions métropolitaines et surtout, dans les grandes villes. Au début des années 1990 aux États-Unis, par exemple, plus de la moitié de la population immigrante totale du pays était concentrée dans les neuf régions métropolitaines dont la population totale était supérieure à 5 millions d'habitants (US Census Bureau, 2001). Le caractère urbain de l'immigration contemporaine est également évident dans la plupart des États européens (Castles et Miller, 1998 et Vertovec, 1998).

Ne serait-ce qu'en vertu de son importance numérique, l'immigration se présente ainsi comme un phénomène incontournable pour comprendre les dynamiques urbaines contemporaines. Mais les migrations internationales contribuent aussi à faire des grandes villes des lieux de brassage et de créativité. Les villes et les régions métropolitaines deviennent des acteurs de premier plan dans la mise en place et la structuration de l'économie mondialisée. Plusieurs analyses sur des villes américaines telles que Miami, Chicago, New York, et Los Angeles ont révélé que les villes « branchées » de l'économie mondiale bénéficiaient des avantages découlant de la présence d'un nombre important d'immigrants, dont notamment les réseaux transnationaux de certains groupes et les sociétés étrangères (Sassen, 1994; Portes, 2000). Pour sa part, S. Zukin (1995) a exploré l'originalité et la créativité des cultures urbaines issues de l'immigration et de la diversité. Le positionnement des villes dans le nouvel ordre économique, basé sur leur « compétitivité », stimule souvent la mise en valeur des différences culturelles dans la production d'une image cosmopolite et ouverte sur le monde (Kennedy, 2001). Ce type de stratégie s'appuie entre autres sur l'importance symbolique des lieux ethniques et multiculturels de la ville pour définir cette image, contribuant ainsi à leur valorisation, notamment par certaines catégories sociales associées avec les milieux artistiques et intellectuels.

Mais l'intensification des vagues migratoires internationales et la concentration spatiale des immigrants soulèvent un certain nombre de défis liés, entre autre, à l'insertion économique (Cross et Waldinger, 1999), sociale (Vertovec, 1999) et urbaine (Lithman, 1999) de ces immigrants. Ces défis sont d'autant plus grands qu'ils s'inscrivent dans une période historique caractérisée par des changements profonds, dont la restructuration économique et la montée subséquente des inégalités sociales dans nombre de sociétés postindustrielles. Comment assurer la viabilité sociale (*social sustainability*) des métropoles du 21^{ème} siècle (Polèse et Stren, 2000)? C'est souvent dans un climat économique et social difficile que les villes doivent revoir leurs stratégies d'intervention et de gestion du social afin de soutenir la participation à la vie économique, sociale et politique des anciens et des nouveaux citoyens. Nombre d'études et de recherches au cours de la dernière décennie ont mis en évidence les problèmes concrets vécus par les régions urbaines accueillant un grand nombre d'immigrants, où les mécanismes d'accueil et d'insertion ont fait défaut. Aussi certains ont-ils documenté les tensions, les ségrégations et la violence ayant secoué nombre de villes et de quartiers de part et d'autre de l'Atlantique, qu'il s'agisse des banlieues françaises ou des ghettos noirs américains (Body-Gendrot, 1998; Jacquier, 1991, 1992). La vision apocalyptique de Los Angeles offerte par M. Davis dans son ouvrage intitulé *City of Quartz* (1990) représente la tendance extrême de ce discours sur l'inévitable échec de la tolérance pluraliste dans les villes américaines.

La concentration des immigrants dans les grandes villes fait ressortir un paradoxe fondamental : si ce sont, le plus souvent, les États nationaux qui initient et contrôlent les flux d'immigration, ce sont les villes et les gouvernements locaux qui doivent absorber cette nouvelle population. Or les unités territoriales qui doivent accueillir les immigrants ont généralement peu de contrôle sur le nombre et les caractéristiques des immigrants qui leur sont destinés (Portes, 2000). En parallèle, la territorialisation d'un nombre croissant de politiques nationales, surtout dans le domaine du social, de même que la formulation de plus en plus répandue de politiques locales à caractère social, contribuent à l'émergence des villes en tant qu'acteurs sociaux et politiques de première importance. Plusieurs travaux en France et en Angleterre ont fait ressortir l'importance des contextes institutionnels et politiques locaux dans les stratégies d'intégration visant certains groupes sociaux et immigrants particuliers (Lapeyronnie, 1993). Ces travaux découlent du constat que ce sont les gouvernements municipaux qui sont souvent les

plus directement interpellés par la diversification des populations urbaines (en termes de services publics, de logement, d'éducation, d'organisation communautaire, etc.), bien que ceux-ci ne possèdent souvent pas les moyens politiques ou financiers pour intervenir efficacement dans ces secteurs de la vie publique. Rappelons enfin que c'est aussi à l'échelle des gouvernements locaux que les enjeux électoraux concernant cette population sont les plus importants, ce qui explique en partie pourquoi ils ont tendance à être plus sensibles aux besoins et aux préférences de la population immigrante et des communautés ethniques (Rogers, 1998).

Enfin, la prépondérance des villes dans l'articulation des droits et des devoirs associés à la citoyenneté n'est pas non plus étrangère à la remise en cause de l'État-nation en tant que source d'identité collective et de solidarité (Holston et Appadurai, 1996; Bauböck, 2003; Rogers, 1998). Comme le rappelle A. Rogers (1998 : 227), c'est aussi à l'échelle des villes que « les contradictions entre la conception universaliste et des conceptions plus différenciées de la citoyenneté sont le plus manifeste ». La citoyenneté en ce sens se définit comme un « corps général de droits, de devoirs et d'activités des individus et des groupes ayant trait à l'expression de leurs intérêts vis-à-vis des décisions émanant de la sphère publique qui influent sur leurs chances dans la vie, leur qualité de vie et/ou leur représentation auprès des autres dans la société » (Vertovec, 1998 : 212). Mais la question d'une citoyenneté urbaine (*Urban Citizenship*) n'est pas entièrement nouvelle, comme en témoignent les travaux pionniers de H. Lefebvre sur « le droit à la ville », qui concevait déjà à l'époque la ville comme un espace politique incontournable dans le contexte des sociétés post-industrielles.

Plus fondamentalement, la reconnaissance de la ville comme le théâtre quasi naturel des phénomènes liés à l'immigration et à la diversité culturelle accompagne d'une certaine manière la réintroduction de l'espace dans l'analyse des questions sociales. La ville n'est plus simplement une toile de fond sur laquelle s'inscrivent les grands enjeux de société; l'espace urbain se présente plutôt à la fois comme matrice et enjeu dans la production et la reproduction des rapports sociaux.

1.2 La ville, laboratoire du social

Depuis les travaux fondateurs de ce qu'on appelle aujourd'hui la sociologie urbaine, les villes, notamment en raison de leur rôle central dans l'accueil et l'insertion des immigrants, sont perçues comme les creusets de formes variées d'ethnicité et de différence. La figure de l'étranger étudiée par G. Simmel (1908) dans le cadre de son observation de la ville moderne (c'est-à-dire pour lui la métropole industrielle de la fin du dix-neuvième siècle) incarne cette notion de la différence culturelle, de l'altérité. Cette nouvelle forme sociale se réalise à travers le rapport à l'inconnu, à cet Autre que l'on côtoie dans les espaces publics de la ville mais à l'endroit duquel on maintient ses distances. L'étranger de Simmel se définit à partir de trois caractéristiques principales: par sa mobilité, puisqu'il arrive de l'extérieur pour s'installer dans un nouveau groupe spatialement défini, et que c'est cette mobilité qui l'amène à rencontrer un grand nombre de personnes mais toujours de façon ponctuelle; deuxièmement, par une certaine objectivité, dans la mesure où sa position d'*outsider* par rapport au groupe lui permet une certaine liberté; enfin, parce qu'il est à la fois proche et lointain, la relation qui se développe avec l'étranger est de nature plus abstraite et instrumentale que celles de type primaire caractéristiques de la société rurale. En somme, parce qu'il maîtrise le jeu de la communication dans la distance avec les inconnus qui composent la société urbaine, l'étranger représente la figure même de l'urbanité (Grafmeyer et Joseph, 1984).

Pour Simmel, si la ville est creuset d'innovation et de progrès, elle incarne aussi l'effritement des formes sociales traditionnelles au profit de formes plus vagues et éphémères d'interaction entre les individus. Plusieurs auteurs, dont F. Tönnies, avaient déjà commenté le déclin des relations sociales basées sur les liens personnels, fonctionnant à l'affectivité et reposant sur l'identification de l'individu au groupe (parenté, amitié, voisinage etc.) En contraste, le mode de vie urbain implique des relations plus impersonnelles, voire instrumentales, qui n'engagent qu'un segment de la personne (contrat, relation d'affaires, intérêt commun, etc.). Cette idée sera reprise plus tard par L. Wirth dans un article maintenant classique intitulé « Urbanism as a Way of Life » (1938).

Pour l'essentiel, le phénomène urbain s'accompagne donc d'une complexification des relations sociales qui ne se fondent plus uniquement sur l'attachement affectif et la

proximité (spatiale ou sociale). Le citoyen urbain moderne peut donc, à l'image de l'étranger de Simmel, composer avec la proximité/distance selon les circonstances : la proximité spatiale n'impliquant plus la proximité sociale, l'on peut tolérer même la promiscuité dans les espaces publics, dans la mesure où chacun conserve sa réserve mentale et son quant-à-soi. D'une certaine façon, le mode de vie urbain permet ainsi de se défaire du fardeau de la tyrannie de l'intimité, pour reprendre l'expression de R. Sennett (1979).

Mais si la mobilité est à l'ordre du jour de ce nouveau mode de vie urbain, les chercheurs de l'École de Chicago s'intéressent aussi à la persistance des modes de structuration de la communauté fondés sur la proximité spatiale. Dans les modèles mis de l'avant notamment par R. Park, la grande ville prend la forme « [d'] une mosaïque de peuples ségrégués qui diffèrent entre eux par la race, la culture ou simplement la religion, chacun d'eux cherchant à préserver ses formes culturelles spécifiques et à maintenir ses conceptions de vie particulières et uniques » (cité dans Wirth, 1980 :17). L'effet structurant de ces communautés spatialement définies contribue à faire de la ville moderne un espace de différenciation culturelle et sociale. Park et ses collègues ont aussi identifié des mécanismes écologiques permettant un « triage » de la population urbaine en des « groupes sociaux naturels », alors que des processus ségrégatifs engendreraient une distribution dans l'espace résidentiel de ces groupes en autant d'aires géographiques correspondantes. Dans le cas des regroupements à caractère ethnique, Park propose que ces aires naturelles se structurent tout d'abord sur une base linguistique et culturelle, et ensuite en fonction de la « race ». À l'intérieur même des colonies immigrantes et des quartiers ethniques (que Park désigne par le terme *ghetto*), une différenciation spatiale plus fine s'opère ensuite en fonction de la vocation professionnelle et de l'ambition personnelle. Cette manière de concevoir le fonctionnement de la société urbaine se fonde donc sur une association entre distance spatiale et distance sociale : les quartiers urbains rassemblent dans la proximité résidentielle des populations aux caractéristiques socio-économiques et ethniques similaires; inversement, la distance physique sépare les quartiers pauvres et immigrants proches du centre-ville et les quartiers de banlieue mieux nantis de la périphérie.

Ce modèle spatial en mosaïque renvoie aussi à un modèle de relations sociales fondé sur le maintien des distances aux fins de la préservation des spécificités ethniques. Le

célèbre modèle concentrique élaboré par E.W. Burgess décrit ainsi le processus par lequel les immigrants, au fur et à mesure de leur assimilation de valeurs de la société dite d'accueil, améliorent leurs conditions socio-économiques et rejoignent les banlieues de la population dite native. Le modèle de Burgess permet également d'identifier différents types d'espaces résidentiels, des quartiers de transition et d'accueil des nouveaux immigrants situés près des zones centrales aux quartiers de deuxième et de troisième implantation que représentent les banlieues de classe moyenne et supérieure. La trajectoire socio-spatiale de l'immigrant voudrait ainsi qu'il accède à des quartiers de moins en moins ethniquement marqués au fur et à mesure de son assimilation progressive à la société d'accueil.

Délaissant, du moins pour un temps, les modèles jugés trop figés de l'École de Chicago, la plupart des travaux subséquents sur la ville ont envisagé le rapport à l'espace urbain des groupes immigrants et ethniques plus en termes de trajectoires et de parcours qu'en termes d'une territorialité figée dans le temps et dans l'espace. Les réseaux transnationaux développés par les immigrants et les groupes ethniques sont un exemple de la manière dont la dispersion d'un groupe à travers l'espace physique peut servir de ressource pour le maintien, voire même le développement d'une identité culturelle distincte. Au lieu d'évacuer l'espace des rapports sociaux, ces réseaux transnationaux mettent plutôt en lumière le fait que ces groupes investissent simultanément plusieurs espaces différents, parfois séparés par de très grandes distances (Vertovec, 2002).

Par ailleurs, la mort annoncée par les sociologues de la communauté et des formes sociales basées sur les liens de proximité est remise en question par nombre de travaux des deux côtés de l'Atlantique. Plusieurs de ceux-ci portent d'ailleurs sur le quartier, particulièrement en ce qui a trait à son rôle dans diverses pratiques de sociabilité et de consommation. Aussi les conclusions sur la délocalisation des rapports sociaux sous l'effet combiné de la maîtrise de la mobilité spatiale et de l'individuation croissante qui caractérisent la société urbaine dite moderne (Giddens, 1990 ; Ascher, 1998) ont-elles tout intérêt à être nuancées. Il demeure en effet que pour plusieurs groupes, dont certains se définissant à partir de caractéristiques ethniques, l'agrégation résidentielle avec d'autres ménages partageant une ou plusieurs caractéristiques ethniques communes demeure une préférence et ce, indépendamment du statut socio-économique.

Si leurs modèles explicatifs se sont butés à la critique et font encore l'objet d'une certaine controverse, les travaux de l'École de Chicago ont néanmoins le mérite d'avoir mis en lumière le rôle des communautés ethniques territorialisées dans le processus d'intégration à la société majoritaire (Bastienier et Dassetto, 1993). Aussi le *ghetto* de L. Wirth, tout comme le *slum* qu'a étudié Zorbaugh, sont-ils appréhendés non pas comme des dysfonctionnements urbains, mais plutôt comme des « aires naturelles », des communautés spatialement délimitées mais ayant une fonction sociale spécifique pour leurs populations. Cette perspective sociologique contraste avec les écrits à caractère moralisateur de plusieurs auteurs de l'époque, qui considéraient le ghetto comme faisant partie des désordres associés à la ville moderne (Callow, 1982).

Des travaux subséquents ont bien fait ressortir les fonctions à la fois urbaines et sociales de ces territoires, de même que la variété des cas de figure que peuvent adopter les quartiers immigrants et ethniques (Remy, 1990; Toubon et Messamah, 1990; Charbonneau et Germain, 1998; Simon, 1992). Par exemple, les quartiers d'accueil et de transition des immigrants identifiés par l'École de Chicago se retrouvent aujourd'hui de plus en plus souvent en périphérie des centres urbains, et non plus systématiquement dans les zones dégradées bordant les centres-villes, tel que proposé par le modèle des zones concentriques de Burgess. L'enclave ethnique se présente plutôt comme un lieu charnière entre le pays d'origine et le pays d'accueil, et agit comme espace de concentration résidentielle et économique pour un groupe immigrant particulier. Jean Remy (1990) parle dans ce cas du quartier fondateur, qui peut aussi représenter un lieu de ressourcement symbolique pour ceux qui l'ont quitté pour vivre ailleurs. Enfin, il faut ajouter à cette liste les quartiers de deuxième, voire de troisième implantation d'un groupe immigrant ou ethnique, qui combinent le plus souvent des fonctions résidentielles et commerciales et qui se retrouvent souvent en banlieue. C'est le cas notamment des *ethnoburbs* décrits par Li (1998). Dans ces quartiers, la recherche du confort culturel se conjugue le plus souvent avec une affirmation de la réussite socio-économique pour forger une image du quartier qui n'a plus grand chose à voir avec le ghetto d'immigrants.

En fonction de la diversité des cas de figure que nous venons d'évoquer, que peut-on conclure du rôle de la proximité spatiale dans le maintien des identités culturelles ? En premier lieu, depuis les travaux de l'École de Chicago, quantité d'études,

particulièrement en Amérique du Nord, ont confirmé que le regroupement résidentiel des immigrants est un phénomène qui tend à persister dans le temps pour certains groupes, même au-delà des deuxième et troisième générations. Ce constat fait ainsi échec au modèle classique d'assimilation-dispersion de l'École de Chicago. Aussi la question de la concentration résidentielle constitue-t-elle à peu près toujours un élément central des théories de maintien culturel et de cohésion des groupes ethniques (Herberg, 1989). Ceci s'explique notamment par le rôle de la ségrégation résidentielle dans le développement et le maintien de ce que R. Breton a appelé la complétude institutionnelle (même si Breton lui-même ne discute pas du lien entre ces deux phénomènes) (Dreidger et Church, 1974; Rosenberg et Jedwab, 1992), ainsi que dans les liens d'entraide et d'amitié, mais aussi de réseaux et de niches économiques qui contribuent à la progression économique des groupes qui les maintiennent (Portes, 1995; Waldinger, 1993).

Le plus souvent, le regroupement ethnique a été abordé sous l'angle de la ségrégation ethnique, c'est-à-dire dans la perspective de la séparation physique entre ces groupes et la population dite native (Balakrishnan, 1976, 1982; Reitz, 1980). Les causes et les facteurs de la persistance de ces regroupements ethniques sont nombreux, et relèvent généralement à la fois des contraintes et des préférences des individus, mais aussi des contextes urbains dans lesquels ils s'inscrivent. Parler de ségrégation, c'est parfois oublier que la proximité résidentielle résulte souvent moins d'un processus de ségrégation (au sens d'une relégation autoritaire de la part du groupe culturel dominant) que d'une agrégation volontaire, en fonction des préférences et de la recherche d'un certain confort culturel (McNicoll, 1993). Aussi l'agrégation résidentielle peut-elle être considérée à la fois comme un dispositif de maintien de l'entre-soi et des identités culturelles, et un mécanisme de mise à distance de l'Autre. En effet, il est difficile de parler de différence sans parler de distance, qu'elle soit spatiale ou/et sociale.

Si l'agrégation résidentielle, et par là l'identification à un groupe ethnique, ne constitue pas un frein à la mobilité sociale (Isajiw, Sev'er et Driedger, 1993) ni à l'insertion économique (Reitz, 1980), il y a lieu de s'interroger, à la suite de M. Qadeer (2003), sur le rôle de l'agrégation résidentielle des immigrants et des groupes ethniques dans leurs relations avec l'Autre, que ce soit à l'échelle concrète du quotidien ou à celle, plus

abstraite, des représentations sociales. C'est ce que nous proposons de faire dans la section qui suit.

1.3 De la diversité culturelle à la cohabitation

Nous avons vu les différentes manières dont peut s'articuler le rapport entre des groupes sociaux définis en fonction de caractéristiques ethnoculturelles et l'espace urbain. Ces articulations renvoient d'une part aux trajectoires résidentielles et à la mobilité des individus et des groupes, et de l'autre à des déterminants imputables au cadre urbain lui-même : « la structure du parc de logements, sa distribution territoriale, la conjecture de l'offre immobilière et locative, la configuration des activités et des emplois, les interventions des pouvoirs publics commandent de multiples manières le jeu des migrations, des mobilités et des immobilisations de l'espace urbain » (Remy, 1998 : 158). C'est ainsi que les processus de ségrégation/agrégation combinent en proportions variables la mise à l'écart délibérée de l'autre, la recherche du semblable, mais aussi les inégalités des ressources dans l'accès au logement.

Cette tension entre proximité-distance avec l'Autre se révèle un angle d'approche d'autant plus pertinent que se multiplient à l'échelle urbaine les quartiers multiethniques, c'est-à-dire dont les populations présentent une grande variété d'origines nationales et ethnoculturelles. Si certains quartiers affichent des dominances au profit d'un ou de deux groupes, d'autres sont plutôt mixtes, qu'il s'agisse d'immigrants (nouveaux ou anciens) ou de « natifs » déclarant des origines ethnoculturelles variées. Denton et Massey (1991) et Alba et al. (1995) ont bien montré que le processus de transformation sociale des quartiers urbains était un phénomène complexe, et qu'en fait les quartiers mixtes devaient être considérés comme l'un des principaux types de quartiers dans l'espace résidentiel américain contemporain. Dans les métropoles canadiennes, Fong et Gulia (2000) en arrivent à des conclusions semblables quant à la multiplication des secteurs multiethniques¹.

¹ Notons toutefois que ce constat n'est pas incompatible avec les conclusions de recherches récentes au sujet de l'augmentation du nombre de secteurs où plus du tiers de la population appartient au même groupe ethnoracial (Hou, 2004). En effet, cet auteur constate aussi une diminution du nombre de secteurs où les minorités visibles sont absentes ou peu présentes, ce qui indique que les quartiers de minorités ne sont pas le seul choix ni même la

Les formes et fonctions que peuvent adopter les différentes configurations spatiales que représentent les agrégations résidentielles, commerciales et institutionnelles associées à ces groupes traduisent ainsi diverses formes de *territorialités*. Nous entendons par là un rapport à l'espace et à ses occupants qui est marqué par une double relation d'inclusion et d'exclusion. Elle implique la définition d'un « nous » et d'un « autre » et sous-tend un processus d'appropriation par un groupe social (le « nous ») d'une portion d'espace². Dans les cas où ce processus de différenciation implique des groupes définis au moins en partie en fonction de critères ethnoculturels, comment ces diverses territorialités se traduisent-elles dans les relations interethniques à l'échelle de la vie urbaine ?

Aux Etats-Unis, un courant de recherche s'est ainsi développé autour des conflits et des tensions qui accompagnent la transformation ethnique des quartiers urbains. La plupart du temps, ces analyses révèlent que l'installation de nouvelles populations (surtout lorsqu'elles sont d'un statut social inférieur) dans un quartier établi engendre généralement des conséquences négatives liées à la dégradation du cadre bâti et du tissu communautaire (Flippen, 2001). Toutefois, plusieurs études ont montré que la dégradation du quartier n'est pas une conséquence inévitable de l'installation de nouvelles populations et que certains facteurs, principalement politiques et institutionnels, contribuaient souvent à nuancer ce rapport (Taub et al., 1984; Suttles, 1968). Par ailleurs, ces tensions sont souvent appréhendées comme des conflits ethniques ou raciaux entre populations blanches d'une part et groupes minoritaires ethnoraciaux (noirs, hispaniques, ou asiatiques) de l'autre. Romer et al. (1997) proposent deux manières d'expliquer ces tensions: en premier lieu, dans le droit fil des observations de N. Elias (1965) dans un quartier populaire anglais, les conflits et les tensions résulteraient principalement de la compétition pour les ressources matérielles, symboliques et politiques entre les résidents établis et les nouveaux résidents. Certains facteurs associés à la dynamique locale peuvent atténuer les effets de cette compétition, dont la présence d'un réseau institutionnel et communautaire inclusif permettant aux différents groupes de travailler à des causes communes, une certaine stabilité dans l'équilibre entre les différents groupes, de même que des politiques urbaines visant à

destination de prédilection en matière résidentielle.

améliorer la qualité de vie pour tous les résidants (Wilson et Taub, 2003; Romer et al., 1997). En second lieu, ces tensions intercommunautaires peuvent être associés à des différences ethniques et/ou raciales et aux discours qui les sous-tendent. Dans cette logique, les résidants établis tendent à blâmer les nouveaux venus pour les problèmes associés aux changements dans la composition de la population d'un quartier, mais en centrant leur discours sur des différences ethniques ou raciales (les auteurs utilisent le terme *Ethnic Blame Discourse* pour désigner ce processus). Les résultats de l'étude de Romer et al.. basée sur des entretiens avec plus de 500 résidants de différents quartiers à Philadelphie, soutiennent cette dernière hypothèse. Cette étude met également en lumière qu'il n'existe que peu de rapport entre l'ampleur des problèmes vécus dans le quartier et l'attribution de ces problèmes à des différences ethniques : autrement dit, ce processus peut contribuer à créer des tensions supplémentaires entre les groupes, en plus de celles engendrées par la compétition intercommunautaire. Les auteurs expliquent aussi que le discours sur l'ethnicisation des problèmes ne se limite pas aux individus susceptibles d'être porteurs de préjugés raciaux, et que ce phénomène tend à être plus marqué chez les populations plus instruites et dont le revenu est plus élevé que la moyenne.

Cette réflexion nous invite à revoir la manière d'envisager l'ethnicité et les relations interethniques, et à les appréhender sous l'angle de leur inscription dans les espaces de la vie quotidienne. Il faut dire que, jusqu'aux années 1970, l'immigration a souvent été perçue dans la littérature (et dans le discours politique) comme un processus à sens unique, une démarche qui relèverait surtout des efforts des immigrants pour s'intégrer à une structure socio-économique, politique et culturelle déjà en place et relativement fixe. Les travaux de sociologie qui se sont penchés sur les questions d'immigration ont surtout favorisé une approche « par le haut », axée sur l'impact de ce phénomène au niveau des structures institutionnelles. Le retour de l'acteur dans la théorie sociologique, pour reprendre le titre de l'ouvrage bien connu d'Alain Touraine (1984), correspond avec le développement d'une approche plus sensible, attentive aux interactions dans les temps et dans les lieux du quotidien. Conjuguée à l'influence bien sentie de l'ethnologie dans le champ de la sociologie urbaine, cet intérêt renouvelé pour l'acteur permet de porter une attention plus particulière aux nouveaux comportements et aux nouvelles

² Cette définition est celle proposée par Séguin (1997), s'inspirant de Raffestin (1980) et de Le Berre (1992).

valeurs des groupes étudiés, ainsi qu'à l'observation des espaces de cohabitation entre immigrés et natifs. Que l'on parle d'échange, de négociation, voire même de conflit entre différents groupes au sein d'un espace donné, cette perspective montre l'intérêt d'aborder ces transactions interculturelles en tant que productrices de nouvelles formes sociales et culturelles (Remy, 1996).

Cette approche centrée sur les dynamiques entre acteurs sociaux partageant un même espace local suppose donc que, d'un milieu local à un autre, en fonction du jeu des acteurs, le résultat ne sera pas le même. La notion d'effet de milieu développée par Jean Remy (1998) s'avère utile pour explorer cette hypothèse. La notion de « milieu » en sociologie n'est pourtant pas nouvelle ; E. Durkheim s'en était servi pour introduire la variation de milieu comme facteur explicatif de l'évolution des solidarités sociales. Pour Jean Remy (1998) un milieu se conçoit comme « [...] un lieu de convergence non intentionnelle entre une pluralité de trajectoires individuelles débouchant sur une solidarité d'effets ». En effet, les trajectoires socio-spatiales des individus et des groupes ne peuvent être comprises de façon strictement linéaire; leur évolution dans l'espace urbain renvoie à des stratégies (économiques, familiales, sociales, identitaires) et à des contraintes dont la complexité recoupe celle des choix et des possibilités individuelles et collectives. Cette convergence des trajectoires induit des avantages et des désavantages qui sont constitutifs de l'ambiance de ce milieu. Dans cette perspective, les caractéristiques sociales des habitants se combinent avec celles des trajectoires individuelles et collectives pour donner lieu à une chimie sociale particulière.

Y. Grafmeyer (1999) va dans le même sens lorsqu'il parle d'effets de composition qui marquent l'écart entre les logiques qui animent les actions individuelles et celles qui découlent de l'interdépendance entre ces actions. Grafmeyer insiste aussi sur la complexité des éléments qui les définissent et sur leur variabilité contextuelle : autrement dit, un facteur donné peut ne pas générer les mêmes effets d'une situation à une autre. L'auteur donne l'exemple des trajectoires résidentielles pour lesquelles, par exemple « l'effet combiné d'exigences minimales en matière de voisinage peut, sous certaines conditions, engendrer des configurations ségrégatives qui contredisent la relative mixité résidentielle dont chaque individu pris en particulier aurait accepté de se satisfaire ». (1999 : 159). La notion d'effet de milieu permet donc de faire ressortir

certaines dynamiques ou caractéristiques qui contribuent à prêter à une situation donnée dans un espace donné un caractère particulier.

Dans cette perspective, les analyses localisées peuvent être révélatrices de dynamiques et de facteurs contextuels qui contribuent souvent à compléter ou à nuancer les analyses sociologiques axées sur des phénomènes à plus grande échelle. C'est particulièrement vrai dans le cas de certaines catégories de population, dont les immigrants et certains groupes culturels. Yves Grafmeyer (1994) propose aussi que l'étude des jeux de proximité/distance qui sous-tendent la cohabitation interethnique considère les interférences entre trois ordres de phénomènes : les configurations spatiales associées à ces positions et à ces relations (trajectoires, réseaux, usage des espaces publics et des services, etc.); la nature et l'ampleur des relations qui s'instaurent entre les individus (liens familiaux ou amicaux, sociabilité, voisinage, vie associative, etc.); les caractéristiques objectives qui définissent les positions des individus et des groupes au sein de l'espace social (statuts socio-économiques, ethnies, etc.).

V. de Rudder (1991) propose une approche similaire, qui appréhende la cohabitation en fonction de trois niveaux différents : un niveau macro-social (celui des rapports sociaux interethniques); un niveau méso-social (celui des relations sociales interethniques); et, à un niveau plus abstrait où se forment les représentations réciproques des groupes, ainsi que celles se rapportant à la relation de coexistence comme telle. Premièrement, pour saisir ces dynamiques dans une perspective inter-groupe, il faut tenir compte des statuts et des positions relatives des groupes en présence sur les plans économiques, sociaux, et institutionnels; ces statuts et positions relevant de structures sociales plus globales forment ce que de Rudder appelle les rapports sociaux interethniques. Deuxièmement, au niveau méso-social, les relations sociales interethniques supposent un contact qui peut générer différentes formes d'interactions d'intensité plus ou moins prononcées. Enfin, au cœur de l'articulation entre faits de structure et faits de conjoncture œuvrent les identifications et les représentations réciproques des groupes et celles concernant la relation de coexistence en tant que telle.

Dans cette perspective, différentes études sur la cohabitation interethnique réalisées surtout en France et au Québec se sont penchées sur les modalités par lesquelles se

négoce la coexistence entre différents groupes définis au moins partiellement en fonction de critères culturels. Ces modalités se composent de transactions interculturelles moins désirées en elles-mêmes que résultant de la négociation d'enjeux liés au partage d'un espace, physique et/ou symbolique, impliquant à la fois les immigrants et les natifs, les résidents de longue date et ceux d'arrivée plus récente, les individus et les groupes, structurés ou non. Quelques constats et réflexions découlant de ces travaux sur la cohabitation interethnique s'avèrent utiles pour notre propre démarche de recherche.

1.3.1 La cohabitation interethnique : constats et acquis

1.3.1.1 La cohabitation comme régime de proximité et de distance

Parler de ségrégation ou différenciation spatiale revient toujours à parler de distance et, comme le souligne R. Park, « l'espace n'est pas le seul obstacle à la communication et la distance sociale n'est pas toujours mesurable de façon adéquate en termes purement physiques » (1926). Grafmeyer (1999), à la suite de M. Weber, définit deux grands vecteurs de différenciation sociale : un premier vecteur se fonde sur la distance sociale au sens propre, qui se définit tout d'abord en fonction des places occupées dans la division du travail et des hiérarchies socio-économiques qui en découlent. Un deuxième vecteur de la distance sociale s'attache plutôt à définir l'altérité, qui fait référence à la différence liée à la nationalité, à l'origine géographique ou « ethnique », aux références culturelles, à la religion, etc. L'intersection de ces deux vecteurs de la distance sociale, combinée avec les caractéristiques et les dynamiques propres au milieu, vont donner lieu à des effets de composition parfois inattendus, qui « marquent l'écart entre les logiques qui animent les actions individuelles et celles qui découlent de l'interdépendance de ces actions » (1999 : 159). Parce qu'elle opère sur le plan horizontal (c'est-à-dire entre individus ou groupes non définis en fonction d'une hiérarchie), l'altérité exprime une distance plus importante que celle qui sépare les différents degrés des statuts sociaux : « la répulsion ethnique se cramponne à toutes les différences imaginables en matière de "convenances" et, en fait, de conventions ethniques » (ibid.).

La distance spatiale peut aussi prendre plusieurs formes, selon qu'il s'agisse d'espaces privés (le logement, par exemple), semi-privés (ruelles, paliers d'escalier, commerces, etc.) ou publics (la rue, places publiques, etc.). Aussi la manière dont s'y conjuguent ces différents vecteurs de distance sociale et spatiale vont-ils donner lieu à des enjeux de nature différente. Par exemple, comme l'ont montré les travaux devenus classiques de Chamboredon et Lemaire (1970) et de M. Pinçon (1981) sur la cohabitation dans le logement social, la proximité physique combinée à de forts contrastes sociaux engendre la marginalisation, voire l'exclusion des couches sociales dites inférieures. Au Québec, une enquête de Dansereau, Séguin et Leblanc (1995) sur la cohabitation interethnique dans le logement social révèle aussi les difficultés de partage des espaces privés et semi-privés par des groupes dont le statut socio-économique est similaire mais qui se définissant surtout en fonction de l'altérité. Dans ce type de situation, Séguin (1997) constate que la différenciation ethnique ou raciale organise les représentations du réel malgré que les différences observées relèvent, du moins en partie, d'autres dimensions, dont celles associées aux différences de génération et dans les types de ménages. Par ailleurs, dans la mesure où les locataires en HLM au Québec ont très peu de choix quant à l'unité qui leur est offerte, la captivité relative de ces situations peut davantage exacerber les frictions. Même en situation de mobilité (et donc de choix), les différences liées à l'altérité sont nettement plus faciles à gérer lorsqu'elles ne s'accompagnent pas d'écart socio-économiques importants, comme le font remarquer Robson et Butler (2001) au sujet du discours des gentrificateurs sur la diversité. Autrement dit, en tant qu'espace de proximité, l'espace résidentiel s'accommode plutôt mal de la distance sociale.

À d'autres échelles, comme celle de l'espace public, la cohabitation des différences s'effectue le plus souvent à partir d'une mise à distance plus ou moins grande de l'Autre. Mais la distance, dans une perspective de relations intergroupes, n'équivaut pas nécessairement au rejet de l'autre ou au repli sur soi. En fait, la distance, sous certaines modalités, est condition de communication et d'élargissement progressif de zones d'échange et de coopération. La distance peut ainsi agir comme mécanisme de régulation sociale permettant de développer des échanges intergroupes sans que cela n'implique la négation de l'identité d'origine, comme cela est prôné par les théories de l'homogénéisation intégrative (Remy, 1990). Il peut s'agir de distance concrète, comme par exemple dans le cas du repli des individus ou des groupes sur l'espace privé du

logement, ou d'une mise à distance psychique, qui renvoie notamment à la réserve mentale évoquée par G. Simmel pour expliquer le maintien des distances entre étrangers dans la métropole moderne. Germain et al. (1995) dans une vaste enquête sur sept quartiers multiethniques montréalais, constatent aussi que la cohabitation pacifique mais distante qui constitue le *modus vivendi* dans la majorité de ces quartiers s'appuie sur le maintien d'un certain quant-à-soi, d'une mise à distance qui permet de minimiser les frictions. P. Simon (1997) explique aussi que, à l'instar du modèle de la mosaïque mis de l'avant par l'École de Chicago, le morcellement de l'espace urbain par le biais de l'appropriation plus ou moins exclusive par des groupes ethniques peut en fait servir de mode de régulation des conflits interethniques. Dans ce contexte, les frictions sont minimisées par le biais d'une utilisation de l'espace urbain qui respecte les partitions communautaires.

Comme le rappelle Jean Remy (1990), la ville peut ainsi être appréhendée comme la composition à différentes échelles de lieux de séparation et de lieux d'intégration; elle se présente ainsi comme un assemblage complexe de territorialités diverses. Piette (1990) propose à cet effet que les espaces urbains puissent faire l'objet de différents degrés d'appropriation, qui conditionnent le potentiel de contact pouvant avoir lieu dans ces espaces : l'interstice plein, associé au quartier fondateur, propose que l'on soit chez soi tout en acceptant la présence de l'autre à une certaine distance; l'interstice vide, où l'on est ni chez l'un, ni chez l'autre; l'interstice transparent, enfin, qui se présente comme espace de pleine traduction et de transposition entre différents codes culturels, et où on est tous chez soi, au même titre les uns que les autres. Pour Piette, c'est ce dernier type qui se présente comme espace d'interconnexion et d'interface entre plusieurs cultures. Parallèlement, Remy (1990) évoque également des espaces qui se présentent sous forme de lisière, c'est-à-dire comme des espaces transitoires qui permettent l'hybridation. Ces espaces de traduction entre les cultures peuvent se présenter à différentes échelles spatiales, du bout de rue au bistrot de quartier, en passant par le centre-ville.

Germain et al. (1995) poursuivent cette réflexion en proposant que les espaces interstitiels ont un rôle à jouer dans la cohabitation interethnique, dans la mesure où ils peuvent agir comme espaces tampons entre d'autres espaces d'appropriation plus exclusive. Le plus souvent, la fréquentation de ces lieux se fait de façon libre et le type

d'interaction qu'y s'y déroule n'implique pas nécessairement un contact développé entre citoyens d'origines différentes. Cette co-présence peut fournir un contexte de base pour l'appropriation des différences tout en maintenant ses distances. J. Remy (1990) y fait référence lorsqu'il évoque le paradoxe de l'inconséquence: certains types d'espaces vont ainsi permettre la traduction des codes culturels de la vie sociale des uns et des autres et ce, de manière relativement indifférente à la distance culturelle. En effet, ces espaces se situent à l'extérieur des hiérarchies de statuts et des rapports de force qui qualifient la structuration urbaine : ici la relation est interindividuelle et déconnectée par rapport aux enjeux intergroupes plus larges. Ces espaces ne sont pas entièrement neutres, mais ils reflètent des territorialités que Remy qualifie d'ouvertes à d'autres formes d'appartenance micro-locales et transitoires. Aussi ces lieux peuvent-ils être d'autant plus importants que les rencontres qui s'y déroulent sont sans conséquence sur les grands enjeux de la vie sociale.

1.3.1.2 Visibilité urbaine et territorialisation communautaire

La territorialisation d'un groupe ethnique dans l'espace urbain passe le plus souvent par l'appropriation plus ou moins exclusive de certains espaces, qu'ils soient privés, semi-privés ou publics. Cette appropriation peut s'effectuer de manière plus ou moins visible et de manière plus ou moins permanente, selon le cas. Il peut s'agir par exemple du regroupement résidentiel des membres d'un groupe culturel à l'échelle du voisinage, et de l'expression de l'identité collective par le biais d'aménagements caractéristiques, tels que l'affichage d'icônes religieuses chez les Portugais montréalais, par exemple (Gagnon et Germain, 1999). L'armature commerciale d'un groupe est également révélatrice de sa présence, et ses commerces peuvent agir à la fois comme marqueur symboliques pour ce groupe (Raulin, 1996), comme ressource symbolique pour l'ensemble de la population locale (par exemple dans le cas de quartiers cosmopolites, de Rudder, 1984), et comme espace de médiation entre celui-ci et les membres d'autres groupes (Simon, 1992). Mais l'appropriation de l'espace peut aussi s'effectuer de manière plus éphémère; dans le quartier de Belleville étudié par P. Simon (1992), la présence des membres d'un groupe dans les espaces publics et semi-publics du quartier, rendue visible par les caractéristiques de leur vêtements, de la langue parlée, etc., peut également servir à affirmer l'appropriation symbolique du lieu.

Dans certains cas, la visibilité d'un groupe dans l'espace urbain se présente comme faisant partie d'une stratégie d'investissement symbolique, comme par exemple dans le cas du quartier « chinois » parisien étudié par De Rudder et ses collaboratrices (1984). Pour ceux-ci, la visibilité des commerces et des structures communautaires participe de l'enracinement de la communauté dans l'espace local et témoigne de la permanence de leur migration. À l'inverse, pour la communauté espagnole du XVI^e arrondissement, l'invisibilité traduit plutôt une forme d'éphémère de la présence du groupe, dont l'identification se fait encore en fonction du pays d'origine. Lorsqu'elle se double d'une fermeture du groupe à la communauté extérieure, cette invisibilité contribue au développement d'une situation de parallélisme des vies sociales caractérisée par l'absence de contacts. L'invisibilité peut aussi faire partie d'une stratégie de gestion de conflits, comme c'est le cas par exemple de certaines communautés musulmanes à Londres, où les lieux de culte et les structures communautaires du groupe s'insèrent de manière délibérément discrète dans l'espace urbain (Eade, 1996).

Le jeu entre visibilité/invisibilité peut s'inscrire dans le cadre d'une stratégie de mise à distance de l'Autre, particulièrement lorsqu'il se combine avec le mode de structuration communautaire d'un groupe minoritaire. Par exemple, Guillon et Taboada-Leonnetti (1986) expliquent que dans le cas de la communauté asiatique du quartier Porte de Choisy à Paris, la visibilité marquée de la présence asiatique de même que le peu de communication avec la communauté extérieure suscitent une réaction négative de la part de certains autres résidents locaux : « Le fait que les Asiatiques forment là une minorité fortement structurée est moins perçu comme une menace que comme une exclusion sociale. Les stéréotypes sur le « secret », le silence, voire le mystère par lesquels les Asiatiques masqueraient leur propre vie sociale renforcent, dans l'imaginaire, ces sentiments d'impuissance et d'exclusion. » (De Rudder, 1984 : p. 54). Comme nous le verrons au chapitre 3, Il est sans doute plus précis de dire que, dans la plupart des cas, le sentiment d'envahissement et de menace accompagne celui de l'exclusion sociale, particulièrement lorsque la compétition entre les groupes impliqués se joue dans l'espace résidentiel. C'est le cas notamment dans les banlieues bien nanties de Vancouver qui accueillent depuis la dernière décennie bon nombre d'immigrants de Hong Kong et dont la taille et le style des résidences donne lieu à des controverses.

Lorsque la visibilité et le marquage ethnique se double plutôt d'une structuration ouverte, appuyée par une certaine interpénétration des réseaux sociaux, on assiste à la création d'une interface, d'un espace interstitiel où peuvent se développer des nouvelles formes de rapport à l'Autre. En revenant sur le cas du quartier Porte de Choisy, Taboada-Leonnetti (1984) montre comment certains individus arrivent dans le cadre de la vie associative à jouer des rôles d'intermédiaire entre les communautés asiatiques et française : Vietnamiens « francisés », « anciens » et rapatriés d'Indochine, etc. Dans le quartier d'Aligre étudié par De Rudder (1984), les rapports de classe, tout comme les rapports interethniques, sont multiples et entrecroisés entre différents groupes : « l'importance extrême de l'artisanat et, plus encore, du commerce, dans ce secteur, donne aux rapports d'échange (achat/vente) un rôle structurant pour l'ensemble des rapports sociaux, et favorise l'interpénétration des réseaux ». À Londres, Eade (1996) explique comment les associations immigrantes bangladaises séculières avaient réussi à former des alliances sectorielles avec des organisations « natives » blanches en tablant sur les facteurs communs aux deux groupes, notamment en termes de classe sociale. Les transformations subséquentes de la scène politique locale ont ensuite permis l'émergence de nouveaux leaders ethnoreligieux, articulant les revendications non plus en termes de classe ou d'origine nationale, mais en termes d'une communauté musulmane supra-nationale. Cette situation a ainsi rompu les liens entre les organismes séculiers et ethnoreligieux, donnant lieu à des clivages et à des conflits au sujet, notamment, de l'aménagement des mosquées.

Pour Jean Remy (1990) la visibilité d'un lieu, en partie déterminée par la multiplicité des passages obligés qu'il comprend, peut contribuer à amplifier les enjeux lorsqu'il est question de son occupation par des groupes aux statuts sociaux différents. Parce que ceux qui ont la légitimité dans ce lieu se sentent désappropriés, les réactions risquent d'entraîner la mise à distance et le rejet, qui sont peu favorables au développement d'une cohabitation harmonieuse. Celle-ci a plus de chances de prendre racine dans les contacts qui se développent dans des espaces qualifiés d'une relative discrétion et dotés d'une légitimité moyenne. En fonction des hiérarchies de statuts sociaux auxquels nous avons fait référence plus tôt, il y a donc des règles à respecter dans la manière d'occuper collectivement l'espace.

1.3.1.3 La cohabitation comme ordre social local

Une des réalisations les plus intéressantes de ce courant de recherche est d'avoir jeté les bases d'une réflexion sur le rapport entre les modes d'insertion urbaine des immigrants et des groupes ethniques et les modalités de cohabitation intergroupe. Aussi ces études ont-elles mis en relief la variété et l'hétérogénéité des configurations socio-spatiales contribuant plus ou moins directement à l'émergence d'autant de modèles locaux d'intégration socio-spatiale. Dans cette perspective, l'appropriation et le marquage des espaces urbains par les différents groupes participent à l'élaboration d'un régime de proximité-distance avec l'Autre qui peut favoriser (ou au contraire, inhiber) la communication interculturelle.

Cette idée rejoint la réflexion sur la mise en place d'un ordre social dans le quartier parisien de Belleville étudié par P. Simon (1997). Cet ordre social local (le terme est repris des travaux de G. Suttles sur les *slums* américains de 1968), est composé de « règles, normes, de valeurs qui permettent de gérer la coexistence, sur le même espace, de groupes sociaux distincts entretenant des rapports de complémentarité et d'exclusion ». S'appuyant sur un dénominateur commun à tous les groupes, soit le partage d'un espace urbain spécifique, cet ordre social local suppose la régulation des confrontations par le biais de l'aménagement des usages du quartier. Le morcellement du quartier en micro-territoires appropriés et marqués par différents groupes et le respect des partitions communautaires par l'ensemble des acteurs sociaux, contribuent ainsi au maintien des spécificités culturelles et à la régulation des conflits potentiels.

Le partage de l'espace physique (urbain) constitue donc une dimension centrale de cet ordre social local; toutefois, Simon (1997) en identifie aussi deux autres, soit l'espace politique et associatif, et l'ordre symbolique de la mémoire collective. L'équilibre entre les différents groupes bellevillois repose ainsi sur le partage de ces ressources collectives; c'est dire qu'aucun groupe ne peut dominer ces trois registres, et que le degré d'expression de la présence d'un groupe dans l'une ou l'autre de ces dimensions doit s'équilibrer avec celle des autres. Mais le modèle d'intégration propre au quartier de Belleville se présente comme un cas particulier, en partie parce qu'il s'agit d'un quartier multiethnique. A. Germain et al. (1995) avaient aussi noté dans le cas des

quartiers multiethniques montréalais que l'absence de domination de la part d'un ou deux groupes facilite généralement les relations de cohabitation interethnique. Dans certains de ces quartiers, le fait d'être tous minoritaires semble contribuer à une forme de confort culturel où chacun trouve sa place.

Dans le cas de Belleville, le maintien d'un ordre social local débouche aussi sur l'émergence d'un modèle d'intégration spécifique, qui se situe en décalage avec les modèles d'intégration mis de l'avant à l'échelle nationale. En effet, le modèle d'intégration républicain français se fonde sur une distinction entre la sphère privée, dans laquelle les particularismes peuvent se maintenir s'ils ne sont pas contraire aux valeurs fondamentales de la République, et la sphère du public, où la neutralité s'impose; ceci implique un ajustement des comportements publics aux normes de la société dite d'accueil et l'invisibilisation des spécificités. Nous avons vu que, au contraire, à Belleville, ces spécificités ne sont pas niées, mais sont au contraire mises en scène et participent activement à la constitution de l'ordre social local. Par ailleurs, l'intégration belleilloise comporte aussi un volet symbolique, dans la mesure où l'immigration et la diversité culturelle ont dû être intégrées à la mémoire collective du quartier, le *mythe* de Belleville. Ce rattachement à l'histoire du quartier permet de créer l'*autochtonie* des immigrants, et donc de légitimer leur présence et leur incorporation dans l'image symbolique du quartier. Aussi ce processus contribue-t-il à diminuer les conflits, en ce sens que les tensions interethniques ne peuvent se structurer autour d'une revendication de l'exclusion de l'Autre, puisque l'Autre appartient au quartier tout autant que soi.

Jean Remy (1990 : 91) conçoit pour sa part que la régulation du social dans les sociétés multiethniques se fonde sur un code de civilité développé dans les villes européennes du Moyen-Âge, en vertu duquel, dans les espaces partagés, « les contacts et les échanges supposaient, du moins au départ, des normes minimales de coexistence, souvent garanties par des règles plus formalisées et quelquefois coulées en termes juridiques ». Ces espaces partagés sont aussi des lieux où le regard réciproque de l'Autre permet à certaines pratiques collectives de prendre sens, par exemple la mise en scène des différences pour manifester ou revendiquer son altérité. Ces formes de communication non verbales permettent ainsi l'expression « des confrontations qui

s'expriment d'autant mieux qu'elles sont occasionnelles et sans conséquences, qui peuvent se répéter et s'améliorer par essai et erreur ».

C'est que, comme le concluent la plupart des auteurs évoqués dans cette section, le développement d'un mode local de régulation des différences est un processus qui ne peut se mettre en place que progressivement, à force de tâtonnements et d'ajustements successifs. L'émergence de formes nouvelles de rapport à l'Autre suppose la mise en contact d'individus et de groupes dans des espaces propices à ce type de développement, sans toutefois chercher à tout prix à éviter les conflits. Dans les mots de Jean Remy (1990 : 105), « L'interculturel ne peut être une manière de gommer le conflictuel. Il s'agit au contraire de trouver un mode de régulation des tensions dans une perspective innovatrice. »

Conclusion

En somme, les recherches sur la question de la cohabitation interethnique mettent en évidence la diversité des enjeux et des modalités de la coexistence en milieu urbain (Grafmeyer, 1999). Il faut par ailleurs garder à l'esprit que la cohabitation interethnique n'est seulement qu'une dimension des rapports sociaux entre les différents groupes qui composent la société urbaine. Dans les mots de V. De Rudder (1984 : 43), « On oublie que la cohabitation n'est jamais que l'ordinaire de la vie collective urbaine, marquée par des rapports de force traversant l'hétérogénéité sociale, et toujours accompagnée d'inclusions et d'exclusions, de collaborations, d'indifférence et de conflits ». Les rapports de cohabitation qui s'établissent entre des groupes différents (définis ethniquement ou non) dépendent d'un grand nombre de variables contextuelles : les inégalités socio-économiques, les différences d'origine, les écarts d'âge, l'ancienneté relative d'installation, le statut d'occupation sont autant de facteurs qui interviennent très inégalement et souvent de façon ambivalente dans la structuration locale des formes de coexistence.

La ville cosmopolite suppose donc l'articulation de territorialités diverses et mouvantes, selon les échelles spatiales, mais aussi en fonction des configurations socio-spatiales propres aux groupes qui composent la société urbaine. Étant donné la nature variable

et parfois imprévisible de ces effets de composition, il est difficile d'envisager isolément les effets d'un seul facteur sur les relations de cohabitation entre différents groupes. Comme le note Grafmeyer (1999 : 191), « le jeu des consensus et des tensions, des alliances et des conflits, des tactiques de mise à distance ou, au contraire, de réduction des distances est non seulement complexe, mais aussi fondamentalement instable. » Cette nuance s'applique d'ailleurs aussi au pouvoir explicatif de la variable « ethnique » dans l'analyse des relations de cohabitation; si certaines situations se prêtent plus facilement (à tort ou à raison) à « l'ethnisation », l'intérêt des études de cohabitation réside justement dans le fait de questionner les stratégies et les enjeux qui sous-tendent ce discours (Dansereau, 1998; de Rudder, 1991; Remy, 1998).

Chapitre 2

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

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

2.1 Le retour des identités dans la question sociale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Religion, culture et identité en contexte canadien et québécois

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

considérée comme une sous-catégorie de la culture (Bowlby, 2001). Cette situation résulte de circonstances historiques et politiques liées d'une part au processus de sécularisation¹ qui touche à des degrés divers l'ensemble des sociétés industrialisées et, d'autre part, à la réorganisation de l'ordre culturo-symbolique canadien autour de valeurs séculières et universalistes (citoyenneté, liberté individuelle, égalité).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1 Le contexte québécois

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

privé avec la laïcisation³ accélérée des institutions publiques (Gauthier, 1990). Une identité québécoise commence dès lors à émerger, fondée dans un premier temps sur les éléments rassembleurs que sont la langue et la culture puis, dans un second temps, sur l'appartenance au territoire québécois.

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

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

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

l'école ont aussi contribué à la reconfiguration du système scolaire québécois autour de commissions scolaires non plus confessionnelles mais linguistiques⁴.

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

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

2.3 La religion comme dimension de l'ethnicité

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Religion et espace urbain

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre 3

Mise en perspective théorique et éléments de méthodologie

Ce chapitre vise dans un premier temps à présenter une revue de la littérature sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires, ce qui nous permettra de faire le point sur l'état des connaissances sur ce sujet dans une perspective multidisciplinaire. La seconde partie du chapitre annonce la problématique que nous avons adoptée dans l'étude de cette question, et présente les principaux éléments de l'approche méthodologique choisie pour ce projet.

Avant d'entamer notre revue de la littérature, quelques précisions s'imposent; en effet, les termes utilisés pour désigner les acteurs sociaux impliqués dans l'aménagement des lieux de culte varient sensiblement selon les contextes nationaux et les perspectives disciplinaires. Dans plusieurs pays européens, la question des lieux de culte renvoie au moins en partie à celle de la nationalité, en ce sens que les communautés ethnoreligieuses qui mettent de l'avant des demandes de lieux de culte sont généralement issues de l'immigration et n'ont pas nécessairement les mêmes droits que la population née sur place. Ces communautés sont donc minoritaires du fait qu'elles se distinguent juridiquement de la société dite d'accueil, mais aussi parce que leur appartenance religieuse et leurs origines culturelles contrastent avec celles du groupe majoritaire. Ailleurs, et notamment en contexte britannique, la différence ethnique et religieuse se double plutôt d'un référent à connotation « raciale », dans la mesure où les minorités ethnoreligieuses sont généralement issues des mouvements de population entre l'Angleterre et ses anciennes colonies.

Nous utiliserons donc, dans la continuité de l'approche proposée en introduction du présent document, le terme minorité ethnoreligieuse pour désigner des groupes qui se distinguent du groupe culturel majoritaire dans un contexte donné en fonction d'une spécificité à la fois religieuse (c'est-à-dire qui contraste avec la ou les religions du groupe culturel majoritaire) et ethnique (en fonction de critères liés à la langue, à l'origine nationale ou culturelle, à la « race », etc., selon le contexte). Il s'agit donc essentiellement de groupes qui se caractérisent par une origine culturelle autre que française ou britannique, et par une appartenance à une tradition religieuse autre que

chrétienne. Par extension, un lieu de culte minoritaire signifie pour nous un lieu de culte associé avec un groupe ethnoreligieux minoritaire. Nous utiliserons plus généralement le terme minorité culturelle pour désigner collectivement les groupes qui se différencient du groupe culturel majoritaire en fonction de l'une ou l'autre (ou d'une combinaison) de ces caractéristiques.

Précisons enfin que la religion a été appréhendée dans le cadre de cette recherche comme un aspect de l'ethnicité, c'est-à-dire comme une dimension des relations sociales entre des groupes qui se considèrent et qui sont considérés comme culturellement distincts. Mais religion et ethnicité ne sont pas des notions interchangeables : si certaines dimensions de l'ethnicité ne sont pas mutuellement exclusives (on peut être à la fois Québécois et Italien), les appartenances religieuses tendent à l'être (il est plus difficile de se réclamer à la fois juif et chrétien). Toutefois, si les appartenances religieuses sont mutuellement exclusives entre elles, la manière dont celles-ci se composent avec d'autres dimensions de l'ethnicité révèle plus de souplesse.

3.1 L'aménagement des lieux de culte minoritaires : perspectives théoriques

La question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires génère de plus en plus d'intérêt depuis la fin des années 1990. L'attention médiatique accordée dans certains pays à des conflits d'aménagement, de même que la visibilité croissante des expressions de la diversité ethnoreligieuse, ont donné lieu à un corpus de recherches multidisciplinaire. Trois approches principales ont été utilisées pour aborder la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires : une première procède de la géographie culturelle, une seconde de l'aménagement urbain (*multicultural planning*), et une troisième de la gestion municipale de la diversité culturelle et de la citoyenneté urbaine. Avant d'aborder les principaux thèmes d'analyse de cette littérature, quelques éléments d'information nous paraissent nécessaires afin de situer la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires dans le paysage de la recherche.

Si les minorités ethnoreligieuses ne sont pas nouvelles dans la plupart des pays d'immigration, on assiste néanmoins depuis une dizaine d'années à la visibilisation progressive de leur présence dans l'espace public. En effet, la multiplication et la

visibilité croissante des lieux de culte associés à des groupes ethnoreligieux minoritaires ont suscité l'intérêt des chercheurs, particulièrement du côté de la géographie culturelle. On s'intéresse ainsi à la manière dont les communautés ethnoreligieuses s'organisent en contexte migratoire. Les lieux de culte, en raison de leur importance centrale à la fois pour le maintien de la pratique religieuse mais aussi en tant qu'espaces de ressourcement culturel et social, sont l'une des principales expressions de la présence de ces groupes (Vertovec et Peach, 1997; Vertovec, 2000; Ebaugh et Chafetz, 2000; Warner et Wittner, 1998).

Aux Etats-Unis, plusieurs programmes de recherche d'envergure, tels que *The Religion in Urban America Program* de l'université de l'Illinois (Livezey, 2000) et *The Pluralism Project* de l'Université Harvard (Eck, 2001), témoignent de cet intérêt. En plus de développer une réflexion sur la diversité ethnoreligieuse croissante aux États-unis, ces projets ont aussi répertorié les lieux de culte associés avec les courants ethnoreligieux émergents dans les villes américaines. Outre-Atlantique, Ceri Peach et son équipe ont entrepris en 1998 un vaste projet d'enquête pour documenter la présence émergente de lieux de culte minoritaires au Royaume-Uni, dont ceux des communautés musulmanes, hindoues et sikhes (Peach, 2002). En plus de répertorier les lieux de culte associés à ces groupes, ils ont aussi cherché à comprendre la contribution de ces temples à la transformation du paysage ethnoreligieux britannique (Naylor et Ryan, 2002; Gale et Naylor, 2002).

En Europe comme en Amérique du Nord, ce sont les lieux de culte musulmans qui ont attiré le plus d'attention, tant de la part des médias que de celle des chercheurs. Ceci s'explique d'une part par le poids numérique des musulmans dans plusieurs pays, mais aussi par le fait qu'il s'agit d'un groupe très actif dans l'aménagement de lieux de culte. En contraste, les hindous ont un rapport plus individuel à la religion que les musulmans; aussi les temples hindous sont-ils moins nombreux, et sont généralement plus polyfonctionnels, offrant une variété de services à leurs membres (Vertovec, 2000).

La consolidation des populations musulmanes en France, en Belgique et en Allemagne s'accompagne de la multiplication des salles de prières et des mosquées, dont la localisation reflète la répartition résidentielle des fidèles. En Grande-Bretagne, nombre de lieux de culte minoritaires s'installent en périphérie des grandes villes,

particulièrement dans les anciennes banlieues industrielles, là où les populations immigrantes sont plus présentes (Naylor et Ryan, 2002). En France, H. Vieillard-Baron (2002) a étudié la localisation des lieux de culte juifs, bouddhistes et musulmans, qui est fortement liée aux logiques de peuplement des immigrants en France. Les lieux de culte se concentrent ainsi surtout dans les banlieues des centres métropolitains, là où les grands ensembles d'habitation ont accueilli ces immigrants, surtout à partir des années 1950-60.

Il faut dire qu'à peu près partout, à défaut d'utiliser un lieu de culte existant, l'aménagement d'un nouveau lieu de culte requiert la permission des autorités locales. En effet, les règlements de zonage des municipalités définissent généralement les sites où les activités religieuses sont autorisées, comme ces activités sont souvent associées avec des usages dits publics de l'espace urbain. Un peu partout également, les plans de zonage tendent à reconnaître les lieux de culte existants et à ne pas prévoir d'espaces pour de nouveaux lieux de culte. La rareté des espaces disponibles est donc une situation à peu près généralisée, ce qui force les communautés ethnoreligieuses plus nouvelles à faire preuve de créativité pour répondre au besoin pour des espaces voués à la pratique religieuse. Kong (2002) offre plusieurs exemples de cette créativité dans le cas de la cité-État de Singapour, où des communautés ethnoreligieuses louent parfois des salles dans les hôtels pour leurs séances de prière hebdomadaires. Kong évoque aussi le recyclage d'anciens cinémas ou encore la coopération entre différents groupes ethnoreligieux d'une même tradition (des chrétiens minoritaires, dans le cas de Singapour) pour louer un lieu de culte commun à partager. L'option préférée par ces groupes est souvent celle du recyclage d'un lieu de culte existant, déjà autorisé pour des activités culturelles et comportant parfois les aménagements nécessaires pour accueillir ce type d'activité (stationnement, insonorisation, etc.)

Une autre option favorisée par les petits groupes et ceux dont les moyens financiers sont limités est l'aménagement de lieux de culte dans des espaces résidentiels. Ce type d'aménagement présente toutefois des inconvénients et les autorités municipales n'y sont généralement pas favorables, surtout lorsqu'ils suscitent des réactions du voisinage. En Angleterre, certaines municipalités, reconnaissant les pressions vécues par certains groupes ethnoreligieux, ont fini par permettre la conversion de résidences à des fins de lieux de culte (Gale et Naylor, 2002). Or ceci représente une solution à court

terme, dans la mesure où l'agrandissement et/ou la visibilité de ces lieux de culte en milieu résidentiel sont difficilement conciliables avec le maintien du caractère résidentiel du secteur. Il faut alors considérer soit le recyclage d'un type de bâtiment construit à d'autres fins (commerciales, industrielles, etc.) ou construire à neuf un nouveau lieu de culte, ce qui requiert non seulement l'approbation des autorités locales mais aussi un financement considérable.

Dans la majorité des pays, et pour plusieurs groupes ethnoreligieux, la séquence d'aménagement de lieux de culte est essentiellement la même : dans un premier temps, un petit groupe de fidèles, souvent unis par des liens de proximité géographique (même quartier, même ville) ou ethnico-familiaux se réunissent pour prier dans la résidence de l'un ou de l'autre. La recherche et l'aménagement de locaux indépendants marque un second temps dans cette séquence; on évite habituellement à cette étape les signes de visibilité extérieure qui pourraient susciter des réactions de la part du voisinage ou des autorités publiques. Une troisième étape consiste en la construction/reconstruction d'aménagements propres au lieu de culte et à sa visibilité dans le paysage urbain. Il faut dire que très souvent, l'aménagement d'un lieu de culte visible suscite la résistance du milieu local, que ce soit de la part des riverains qui trouvent à se plaindre du bruit et du dérangement associés aux activités du lieu de culte, ou des autorités publiques qui ne voient pas toujours d'un bon œil l'expression visible de la présence d'un groupe minoritaire sur leur territoire. Par ailleurs, l'aménagement de lieux de culte pour des minorités ethnoreligieuses implique le plus souvent des changements en ce qui concerne le zonage et l'intégration architecturale, des domaines réglementaires traditionnellement conservateurs.

Nous verrons toutefois que la manière dont les autorités publiques vont gérer ces demandes d'aménagement des lieux de culte minoritaires varie d'un pays à l'autre. Ces variations renvoient à la fois à des éléments du contexte macro-social de ces pays – cadres législatif et juridique (naturalisation et droit de vote, protection des droits à la liberté religieuse, etc.), rapports coloniaux, etc. – et à des éléments relevant des contextes micro-sociaux : modes d'organisation des communautés ethnoreligieuses, philosophies de gestion de la diversité culturelle, etc.

Les sections qui suivent proposent donc de présenter les acquis de cette littérature sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires en fonction des approches proposées en introduction.

3.1.1 Approches géographiques

La géographie culturelle, particulièrement dans les pays anglo-saxons, s'intéresse depuis longtemps à la manière dont la différence culturelle s'inscrit dans l'espace. Comme le souligne J. Jacobs (1996): « The contemporary city is a place of cultural negotiation [...], where differences gather and where human relations often consist of ethnoculturally constructed incremental change[s] and gentle antagonisms ». Parce qu'elle implique des valeurs et des pratiques qui s'inscrivent parfois en porte-à-faux avec celles du groupe culturel majoritaire, la spatialisation des différences peut engendrer des conflits quant à la légitimité des formes et des signes visibles associés à l'Autre.

En contexte canadien, par exemple, plusieurs travaux ont ainsi documenté les controverses au sujet d'aménagements particuliers par des groupes culturels minoritaires, des dits « monster houses » dans la région de Vancouver (Li, 1994; Ray et al., 1997; Smart et Smart, 1996; Ley, 1995) aux centres commerciaux asiatiques dans la région de Toronto (Wang, 1996; Wallace, 1999; Qadeer, 1998; Preston et Lo, 2000) en passant, bien sûr, par les controverses au sujet de l'implantation ou de l'aménagement de lieux de culte (Isin et Siemiatycki, 1999; Qadeer et Chaudhry, 2000). Règle générale, ces développements suscitent des réactions négatives particulièrement lorsqu'ils se situent dans des secteurs où le groupe ethnoreligieux n'est pas très présent. Ces controverses impliquent donc généralement des situations où l'on retrouve des résidents établis et des nouveaux venus, le plus souvent issus de l'immigration ou des minorités visibles. Les quartiers où ces controverses se déroulent tendent aussi à être des secteurs partagés, symboliquement et/ou matériellement, entre plusieurs groupes. Par exemple, certains auteurs (Hiebert, 2000; Blomley, 1997; Ley, 1998) ont constaté dans les quartiers en voie d'embourgeoisement l'intolérance des gentrificateurs à la diversité culturelle.

Ces travaux illustrent bien la manière dont les formes architecturales qui expriment la présence de l'Autre cristallisent les réactions du groupe majoritaire à l'endroit du groupe

minoritaire. Ces nouvelles formes peuvent être perçues comme étrangères, inédites, incompatibles avec le paysage urbain et culturel du groupe majoritaire. Cette différenciation permet de rejeter les expressions concrètes de la présence du groupe minoritaire par le biais des règlements de zonage et d'urbanisme. Dans le sillage des travaux fondateurs de K. Anderson sur la spatialisation du racisme envers les Chinois de Vancouver (1991), plusieurs recherches ont établi un parallèle entre ces controverses locales d'aménagement et le racisme historique exprimé à l'endroit des immigrants d'origine asiatique. Ley (1997) et Rose (1999; 2001) remettent toutefois en cause cette interprétation, dans la mesure où il s'avère très difficile d'établir avec certitude les motivations derrière la réaction des riverains. Dans le cas de l'opposition à la construction des méga-maisons en banlieue de Vancouver, Ley évoque aussi une longue tradition anti-développement urbain (*anti-growth*) chez les résidents de ces quartiers, qui contribue à nourrir l'hostilité des riverains tout autant, sinon plus, que le racisme. En s'appuyant sur une analyse d'entretiens avec des résidents établis de longue date dans ces secteurs, Rose (2001) avance aussi que les opinions privées de ces résidents sont à la fois plus nuancées et plus complexes que ce qui transparaît dans le discours public sur ces controverses d'aménagement. Par ailleurs, des résidents établis mais issus des minorités visibles ou de l'immigration partageaient aussi les points de vue des résidents d'origine européenne (de « race blanche ») concernant à la fois les immigrants chinois et les transformations du paysage urbain. Il ne s'agit donc pas d'un simple réflexe de la part des Canadiens de naissance envers les immigrants, mais plutôt d'une dynamique complexe qui fait appel à une différenciation basée sur la légitimité d'appartenance au milieu local.

Ces constats sur les limites de l'analyse de controverses dans une perspective de racisme renvoient aux travaux de N. Elias (Elias et Scotson, 1965) qui ont mis en lumière la manière dont se construisent les dynamiques d'exclusion spatiale et sociale dans un contexte d'homogénéité culturelle et raciale. Dans ce contexte, c'est-à-dire un quartier populaire anglais, la dynamique d'exclusion s'opérait plutôt entre les *insiders*, les résidents établis, et les *outsiders*, ou nouveaux venus. Dans une perspective similaire, K. Dunn (2001) a étudié la manière dont se construit la dichotomie entre deux groupes de population dans le cadre d'un conflit au sujet de l'aménagement d'une mosquée dans la ville de Sydney en Australie. En empruntant aux travaux de G. Hage (1998), Dunn explique comment, dans le cadre de ce débat, émerge un discours dans

lequel se construisent deux catégories sociales à partir de la légitimité des uns (*spatial managers*) à exprimer leur opinion quant à la détermination de qui « appartient » à la nation australienne, et de l'exclusion des autres (*spatially managed*), ceux qui devraient en être exclus. Cette dichotomie entre *insiders* et *outsiders* permet donc de rejeter ce que l'on considère comme la manifestation visuelle de cet Autre qui, parce qu'il « n'est pas d'ici », ne se voit pas accorder la légitimité nécessaire à sa visibilité.

C'est dire que la différence culturelle et les mécanismes d'exclusion, comme le racisme, qui y sont associés n'expliquent pas toujours les controverses impliquant le partage d'un espace commun. Au-delà du constat général que les aménagements de groupes immigrants ou ethniques suscitent souvent la controverse, les causes et les mécanismes en jeu dans ces conflits ne s'offrent donc pas toujours facilement à la lecture. On en retient que les modalités locales d'appartenance et de légitimation sont donc centrales pour comprendre ces dynamiques, comme nous le verrons.

C'est souvent à partir du moment où le lieu de culte cherche à obtenir la permission d'agrandir ou de rénover que les réactions des riverains ou des autorités locales vont se manifester. La volonté de consolidation de la présence du lieu de culte entraîne souvent non seulement un débat au sujet de l'agrandissement proposé, mais au sujet de la légitimité même de sa présence (Naylor et Ryan, 2002).

La visibilité du lieu de culte est généralement une étape plus avancée du processus d'enracinement et de consolidation d'un groupe ethno-religieux à l'échelle locale. Dans nombre de cas, tout se passe comme si la tolérance à l'endroit des lieux de culte minoritaires prenait fin dès lors que celui-ci cherche à rendre public sa présence, soit par le biais d'une reconnaissance officielle du statut de leur lieu de culte, soit par l'affichage de signes extérieurs. En Suède, un pays traditionnellement homogène du point de vue ethnique et religieux, l'aménagement d'une mosquée turque soulève aussi un débat d'envergure nationale quant au droit des populations musulmanes immigrantes d'utiliser l'espace public (Kuusela, 1993). D'autres types de manifestations de l'identité ethno-religieuse minoritaire dans l'espace public suscitent aussi la controverse. En France, par exemple, le port du voile islamique a engendré un débat public aboutissant à l'interdiction des signes religieux ostentatoires à l'école; en Grande-Bretagne, l'aménagement d'érouvs, sorte de périmètre symbolique érigé par les juifs orthodoxes,

soulève les passions des riverains (Valins, 2003; Cooper, 2000); enfin, d'autres ont documenté des festivals, processions et manifestations religieuses hindoues en Allemagne et en Grande-Bretagne qui se sont attiré les foudres des autorités locales (Baumann, 2001; Nye, 1996).

Les enjeux liés à la visibilité engendrent dans plusieurs pays une marginalisation spatiale des lieux de culte minoritaires, qui dès lors se voient contraints de s'installer en périphérie, là où leurs fidèles sont suffisamment nombreux pour que la présence du lieu de culte se justifie aux yeux des autres résidants. La contrainte d'invisibilité devient aussi moins lourde quand on est « entre soi »; c'est ainsi qu'en Grande-Bretagne, de somptueux temples (hindous, sikhs et bouddhistes), impressionnants à la fois par leur grandeur et le raffinement de leur décor, se retrouvent dans d'anciennes banlieues industrielles, des sites souvent moins qu'attrayants (Peach, 2002). Dans un cas limite, R. Mandel (1996) évoque l'invisibilité des mosquées et institutions turques de Berlin qui, le plus souvent, sont confinées aux arrières cours (*hinterhöfe*) du quartier immigrant de Kreuzberg.

Les réactions négatives des riverains à ce que l'on conçoit comme les signes visibles d'une culture étrangère ne sont pas sans lien avec des éléments du contexte géopolitique et social plus général. Par exemple, Naylor et Ryan (2002) ont retracé l'historique de l'aménagement de la première mosquée de la ville de Londres, fondée en banlieue au début des années 1920. À l'époque, l'architecture exotique du bâtiment n'avait pas suscité la controverse; son style architectural élaboré, qualifié de pittoresque exotique (*picturesque exotic*), avait plutôt suscité la curiosité et l'intérêt. Les auteurs attribuent cette réaction modérée au fait que le public londonien de l'époque, imbibé de la culture impérialiste britannique, était habitué aux styles, produits et croyances importées des colonies britanniques. Le contexte géopolitique des liens coloniaux servant de cadre aux rapports sociaux entre Britanniques et colonisés, il n'y avait donc pas lieu de s'opposer à ce qui sera pourtant considéré, quelques décennies plus tard, comme « l'intrusion visuelle » de la mosquée dans le paysage urbain londonien.

À l'inverse, la visibilité peut contribuer à rendre accessibles, d'une certaine manière, des éléments d'une tradition religieuse à la communauté extérieure. Peach (2002) évoque d'ailleurs à ce sujet les « nouvelles cathédrales » des groupes ethnoreligieux sud-asiatiques musulmans, hindous et sikhs. Ces temples nouvellement construits et qui

affichent une architecture traditionnelle somptueuse attirent parfois autant de touristes « étrangers » à cette culture que de membres du groupe ethnoreligieux en question. En ce sens, ces temples jouent à la fois un rôle de marqueur symbolique pour leurs communautés et celui de « vitrine » pour la tradition religieuse à laquelle ils appartiennent. De la même façon, les formes architecturales des lieux de culte peuvent être adaptées au contexte local et produire des formes originales et plus facilement acceptables pour le groupe culturel majoritaire (Nasser, 2003). Cet auteur décrit les compromis stylistiques auxquels en viennent les communautés ethnoreligieuses sud-asiatiques en Grande-Bretagne et qui résultent du processus de négociation entre les autorités locales et ces communautés. Par exemple, deux traditions complètement différentes se rencontrent dans l'architecture de la mosquée principale d'Edinburgh, en Écosse, qui marie le style « château écossais » et les influences stylistiques islamiques. Parce qu'il intègre le respect du bâti existant, ce type de compromis favorise aussi le recyclage d'édifices à valeur patrimoniale, ce qui peut s'avérer avantageux à la fois pour les communautés ethnoreligieuses et les autorités locales.

La question du patrimoine bâti peut être, en effet, d'une sensibilité particulière dans certains cas, comme le rappelle Eade au sujet du réaménagement de la Brick Lane Mosque de Londres (1996). Lors de la présentation en assemblée municipale du projet d'agrandissement de cette mosquée, située dans une ancienne chapelle construite par des Huguenots français et subséquemment utilisée comme synagogue, le voisinage s'oppose à l'altération de ce qu'ils conçoivent comme le caractère patrimonial géorgien de l'intérieur de l'édifice : « A Huguenot refugees' chapel was now defined by the conservationist lobby as a vital expression of an indigenous urban culture and landscape – its exterior *and* interior were the concern of more than just its current users » (1996 : 31).

3.1.2 L'approche du *Multicultural Planning*

L'impact des migrations internationales sur le paysage urbain des villes multiculturelles a donné lieu au développement d'une littérature de plus en plus abondante sur la prise en compte des différences culturelles dans le processus d'aménagement urbain. Cette littérature est tributaire des nouveaux paradigmes qui tentent de renouveler la théorie de la planification urbaine dans la foulée, entre autres, des travaux de J. Friedmann (1992, 1987) et de J. Forester (1989; 1999). C'est que l'urbanisme moderne conçoit la

planification urbaine comme étant fondée sur les principes d'efficacité, de pragmatisme, de fonctionnalité et d'ordre. La planification moderniste tend aussi à centraliser les décisions afin de mieux servir l'intérêt public, plus souvent qu'autrement celui du groupe culturel majoritaire. Pour L. Sandercock (1997), les migrations transnationales, le post-colonialisme et la montée en force de la société civile remettent en cause ce paradigme de l'urbanisme moderne. Dans le sillage de cette réflexion, une série d'études tant en Grande-Bretagne (Krishnarayan et Thomas, 1998) qu'en Amérique (Quadeer, 1997; Wallace et Milroy Moore, 1999) et en Australie (Watson et McGillivray, 1995; Sandercock et Kliger, 1998) ont fait ressortir les enjeux que pose la diversité culturelle à la profession urbanistique. Ces auteurs ont, entre autres, mis en lumière les limites de la planification urbaine traditionnelle pour répondre aux besoins d'une clientèle aux origines et aux pratiques culturelles diversifiées, de même que la difficulté de concevoir et de mettre en œuvre des processus participatifs inclusifs des différents groupes ethniques et raciaux.

Développée en réponse à cette remise en question de l'urbanisme moderne, l'approche du *multicultural planning* situe plutôt la différence culturelle au cœur du processus de planification urbaine. Cette démarche suppose que la culture cesse d'être considérée comme un secteur particulier de la réalité urbaine mais participe d'une dimension identitaire fondamentale façonnant les besoins et aspirations des citoyens ainsi que leurs rapports à l'espace. C'est du même coup toute la tradition de la planification urbaine définie au service de l'intérêt public qui doit être déconstruite et rompre avec une image unifiée de la ville et du bien commun; elle doit aussi renoncer à une définition rationnelle de la planification pour plutôt mettre de l'avant l'idée d'un processus continu de collaboration au sein duquel le planificateur agit surtout comme un médiateur (Healey, 1997). Parmi les nouvelles compétences que doit développer ce dernier, les auteurs soulignent notamment une sensibilité culturelle (Burayidi, 2000) et la compréhension des mécanismes régissant la construction et la négociation des identités (Fincher et Jacobs, 1998).

Pour L. Sandercock (2000), quatre constats principaux se dégagent de la littérature sur le *multicultural planning*. En premier lieu, les valeurs et les normes du groupe culturel dominant sont généralement imbriquées dans les cadres juridiques qui gouvernent le processus d'aménagement, de même que dans les règlements de zonage et

d'urbanisme. Au Canada, les travaux de M. Qadeer (1997) sont éloquentes à cet égard. En second lieu, les valeurs et les normes associées à la culture dominante sont également véhiculées dans les pratiques et les attitudes des professionnels de l'aménagement. Au Canada, dans leur étude sur les pratiques de planification urbaine dans la région torontoise, Frisken et Wallace (2000) ont ainsi trouvé que, parmi les différents domaines d'activité municipale, le domaine de l'aménagement et de l'urbanisme est celui pour lequel les défis associés à la diversité ethn raciale sont les plus saillants. Siemiatycki et Isin (1997) et Wallace et Moore Milroy (2002) en arrivent à la même conclusion. Troisième constat, le processus d'aménagement, outre ses propres limites quant à la prise en compte de la diversité culturelle, peut servir à cristalliser les réactions xénophobes et/ou racistes de certaines communautés locales, particulièrement dans le cadre de controverses d'aménagement. Par exemple, K. Dunn (2001) a bien montré comment les sentiments xénophobes des riverains se manifestent autour de la controverse au sujet de l'aménagement d'une mosquée en banlieue de Sydney. En Grande-Bretagne, les réticences découlant de la différence religieuse d'avec la majorité chrétienne se doublent aussi de préjugés raciaux, dans la mesure où les principaux groupes ethno religieux minoritaires sont aussi le plus souvent des populations immigrantes et/ou issues des minorités visibles. Enfin, le quatrième constat de Sandercock concerne la difficulté de concilier les pratiques culturelles de certains groupes ethnoculturels lorsque celles-ci entrent en contradiction avec les valeurs du groupe culturel majoritaire.

Ce dernier point renvoie notamment à l'opposition entre valeurs séculières et valeurs religieuses dans le processus d'aménagement étudiées par Kong (1993). Celle-ci s'est intéressée à la manière dont se construisent les rapports de pouvoir entre des valeurs séculières et religieuses dans le contexte de la ville État de Singapour. Cette auteure met en relief les contrastes entre les impératifs de la localisation et de l'aménagement des lieux de culte, d'une part et, de l'autre, les forces séculières incarnées dans les principes de planification urbaine rationnels, les valeurs foncières associées au zonage et celles découlant des politiques multiculturalistes des gouvernements supérieurs. En effet, les communautés ethno religieuses qui demandent un permis peuvent envisager dans une toute autre perspective la mise sur pied d'un lieu de culte, qu'elles investissent souvent d'un sens du sacré et de la communauté qui colle mal avec la vision utilitaire de l'État ou de la municipalité. Mais Kong rappelle que le sacré constitue aussi un champ

de signification négocié, et que les valeurs attribuées à un site ou un lieu donné peuvent varier selon les individus et selon les interprétations doctrinales. Par exemple, certains groupes comme les bouddhistes ou les protestants, entretiennent des rapports plutôt pragmatiques au lieu de culte; celui-ci ne représente souvent qu'un cadre pour le rassemblement de la communauté et pour le déroulement du rituel religieux. En contraste, pour les hindous comme pour les catholiques, l'église ou le temple peut être investi d'une valeur symbolique très élevée puisque le bâtiment est généralement considéré comme la demeure des dieux dont il abrite les représentations. Ces interprétations interviennent dans le processus de négociation avec les autorités au sujet de l'aménagement/réaménagement des lieux de culte. Autre exemple, dans un article sur l'aménagement d'un temple bouddhiste en Australie, Waitt (2003) explique aussi comment des critères religieux peuvent influencer la localisation d'un lieu de culte. Dans le cas d'une secte bouddhiste nouvellement installée dans une banlieue de New South Wales, ce sont ainsi les principes du *Fengshui* qui ont guidé la localisation du temple sur un site qui lui permettait de relier le ciel et la terre, agissant ainsi comme lieu sacré.

Certains urbanistes, tout en étant sympathiques à la cause, entrevoyent des difficultés inhérentes au relativisme absolu sur lequel pourrait déboucher le *multicultural planning*. Comment dans les faits arbitrer entre des valeurs parfois mutuellement exclusives mais sur un même pied d'égalité ? Le *multicultural planning* peut apparaître alors comme un concept de combat plus que comme un concept opératoire, ou pire, comme un discours alimentant la bonne conscience des urbanistes face aux pressions que la rectitude politique fait peser sur les acteurs publics. Mais il s'agit peut-être moins d'un modèle de planification urbaine en tant que tel que d'une réflexion sur les éléments de la ville propices au vivre ensemble en contexte urbain.

3.1.3 Gestion locale de la diversité et citoyenneté urbaine

Deux courants d'analyse complémentaires nous invitent à aborder la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires dans sa dimension plus politique: un premier sur la gestion locale de la diversité s'intéresse à la manière dont les politiques des administrations locales s'adaptent à la réalité ethnoculturelle de leurs populations, alors que le second sur la citoyenneté urbaine vise à comprendre comment les groupes

minoritaires en viennent à intégrer la scène politique locale. Si la littérature sur la gestion locale de la diversité nous permet d'appréhender cette question du point de vue des administrations locales, celle sur la citoyenneté urbaine met plus l'accent sur les stratégies des acteurs sociaux.

3.1.3.1 La gestion locale de la diversité

On entend par gestion de la diversité la manière dont les instances locales (municipalités ou autres) font face à la différenciation ethnoculturelle croissante de leurs administrés, à la fois au niveau de leurs politiques et de leurs pratiques. Autrement dit, comment les instances locales intègrent-elles (ou non) les besoins et les demandes formulées par différents groupes culturels et religieux à leur planification et à la fourniture des services publics ? Les politiques officielles incluent des énoncés ou politiques concernant la lutte à la discrimination raciale, la valorisation de la diversité culturelle et le maintien de l'égalité des chances pour tous. Ces orientations en matière de gestion de la diversité devraient aussi se traduire dans des pratiques concrètes des municipalités dans le cadre de leurs activités courantes. Ces politiques et pratiques municipales touchent des secteurs tels que le logement, les équipements et services culturels et récréatifs, et l'aménagement urbain qui comportent tous, à des degrés divers, des implications pour les différents groupes minoritaires sur le territoire.

Plusieurs projets de recherche, particulièrement en Europe, ont mis en relief la variété des politiques locales en matière de gestion de la diversité (Rogers et Tillie, 2001; Lapeyronnie, 1992; Moore, 2001; Alexander, 2001; Garbaye, 2000). Outre la variété des cas de figure, les résultats de ces recherches illustrent notamment la distance qu'il peut y avoir entre une orientation normative affichée au niveau national et la réalité des politiques locales. Par exemple, des recherches françaises ont montré comment, dans un pays dominé par une philosophie républicaine universaliste, des municipalités en viennent à poser des gestes qui s'éloignent considérablement du modèle national (Moore, 2001). Des travaux australiens (Thompson et al., 1998) et canadiens (Friskin et Wallace, 2000; Edgington et Hutton, 2002; Germain et al., 2003), faisant écho à ces recherches, ont trouvé que, généralement, les municipalités les plus actives en matière de gestion de la diversité étaient celles qui sont les plus riches et/ou celles qui ont une forte proportion d'immigrants (dont notamment, de minorités visibles). Il n'existe pas par

contre de lien mécanique entre ces facteurs, comme le précisent Germain et al. (2003), et l'attitude des municipalités renvoie aussi à d'autres éléments de contexte, telles les dynamiques politiques locales, notamment celles impliquant les groupes minoritaires.

Dans tous les cas, le degré d'ouverture des gouvernements locaux à l'égard de la différence culturelle et religieuse n'est pas sans lien avec la manière dont les décisions sont prises pour faciliter ou non, voire pour contester les efforts des communautés ethno-religieuses dans leur processus d'institutionnalisation. Quelques travaux se sont penchés plus spécifiquement sur l'attitude des gouvernements locaux vis-à-vis des organismes ethno-religieux, en général des associations islamiques fondées par des immigrants. Par exemple, en France, quelques travaux ont analysé l'évolution du traitement des demandes d'aménagement de mosquées par des associations musulmanes en fonction du degré d'institutionnalisation de cette population à différentes échelles (Césari, 2001; De Galembert, 1995). Ces travaux révèlent que, jusqu'au début des années 1990, la majorité de la population musulmane de France ne possédait pas la citoyenneté française, ce qui a permis à un grand nombre de gouvernements locaux d'user d'artifices variés afin de prévenir l'édification d'une mosquée dans leur commune. Le plus souvent, il s'agissait de donner suite aux doléances des comités « anti-mosquée », constitués de riverains des sites concernés, qui eux étaient citoyens et électeurs. Cette tendance trouve son expression la plus dramatique dans l'affaire Charvieu-Chavagneux en 1989, alors que le maire d'une petite ville industrielle avait fait raser au bulldozer la mosquée locale, installée dans une usine désaffectée. Pourtant, à la même date, le maire de la ville de Lyon adoptait une tout autre approche à cette question en plaçant au centre de sa stratégie politique un projet de « mosquée-cathédrale » sur un site prestigieux (Kepel, 1994). D'autres municipalités soutiendront aussi l'aménagement de mosquées officielles, comme à Mantes-la-Jolie, Lyon ou Évry; celles-ci font toutefois encore figure d'exception (De Galembert, 2004).

Aux Pays-Bas, J. Rath et ses collaborateurs (1999) ont analysé le traitement des associations islamiques par les gouvernements locaux aux Pays-Bas, en Grande-Bretagne et en Belgique. Ils ont ainsi trouvé que les différentes attitudes affichées par les municipalités renvoient à des facteurs relevant à la fois des contextes locaux eux-mêmes, mais également des contextes politiques et sociaux à plus grande échelle. Il s'agit, en premier lieu, des cadres juridiques et politiques dans lesquels s'enchaînent les

politiques et pratiques des municipalités, telles que les lois régissant la citoyenneté, les droits et les libertés personnelles, mais aussi les modalités d'association au niveau local. Il faut rappeler qu'en Europe, la différence culturelle et religieuse est souvent associée au statut d'immigrant et à un régime différencié de citoyenneté. Par exemple, dans une étude de cas portant sur deux villes néerlandaises, Feirabend et Rath (1996) ont fait ressortir comment, à Rotterdam, les associations islamiques ont été intégrées au processus politique local à partir du milieu des années 1980. Cette intégration s'est effectuée par le biais de leur incorporation au réseau officiel des organismes immigrants reconnus par la Ville, qui sert d'organe consultatif pour le conseil municipal. De cette manière, plutôt que d'être considérées comme des institutions religieuses, les associations islamiques ont été appréhendées comme des organismes représentatifs d'une catégorie de population immigrante particulière. À l'inverse, dans le cas de la ville d'Utrecht, les associations musulmanes n'ont pas réussi à pénétrer le comité consultatif sur les communautés culturelles formé en 1990 par la fusion des deux anciens comités de travailleurs étrangers (dont les membres sont principalement d'origine méditerranéenne). Les associations islamiques ont été de facto exclues de l'arène politique dans la mesure où seules les associations subventionnées par la Ville y étaient admises. Dans le cadre de la compétition qui se développe entre les associations pour les ressources symboliques et matérielles offertes, ce sont les associations séculières de travailleurs qui ont réussi à monopoliser les canaux politiques, avec par ailleurs la complicité des élus locaux. Incapables de réagir en raison de problèmes d'organisation, les associations islamiques n'ont pas réussi à obtenir la reconnaissance politique nécessaire à leur pleine participation à la scène politique locale.

Le contexte idéologique dans lequel viennent s'insérer les groupes immigrants influence aussi la manière dont leurs demandes sont traitées. Constitué d'un ensemble de lignes directrices régissant les interactions sociales entre les groupes sociaux, ce contexte idéologique encadre la manière dont sont allouées les ressources matérielles et symboliques dans cette société. Par exemple, dans le cas des Pays-Bas, l'existence d'un cadre juridique (et d'un consensus social) protégeant la liberté religieuse des individus a favorisé l'insertion collective des musulmans au sein de la société d'accueil. F. Dassetto (1990) constate une situation similaire du côté de la Belgique, où la reconnaissance de l'islam par l'État est la plus ancienne d'Europe et aurait même précédé toute véritable tentative de revendication de la part de la population

musulmane. À l'inverse, en Suède (Kuusela, 1993), les difficultés de mobilisation et l'incapacité des musulmans de s'exprimer collectivement sur la scène politique entrave le plus souvent leurs démarches de demande de reconnaissance et d'intégration au processus politique. Enfin, comme le montrent Gale et Naylor (2002), la protection inadéquate des minorités religieuses en Grande-Bretagne a plutôt alimenté les conflits locaux entre populations blanches et sud-asiatiques musulmanes. Il faut dire que, dans le contexte britannique, les relations interethniques sont avant tout conçues sur une base raciale, comme le suggère l'adoption d'une politique nationale sur les relations interraciales (*Race Relations Act*). Par contre, cette politique n'est pas définie de façon suffisamment large pour protéger aussi les minorités se définissant en fonction de critères ethnoreligieux.

Un autre facteur identifié par Rath et ses collègues est lié au contexte institutionnel de la société d'accueil; par exemple, dans le cas des Pays-Bas, la segmentation institutionnelle et politique historique entre les différents groupes religieux (le système des « piliers » religieux) constitue une toile de fond propice à l'organisation communautaire des groupes immigrants et ethnoreligieux dans la mesure où ceux-ci reprennent, à leur manière, le mode d'organisation dominant de la société d'accueil. Toutefois, ces auteurs ont trouvé que le traitement des minorités religieuses au niveau national et local contraste souvent avec les positions officielles des gouvernements. Malgré leur longue histoire de « pilarisation » religieuse, les Pays-Bas sont aujourd'hui un État officiellement laïque; mais, comme c'est le cas en France (Bréchon, 2001), cette position officielle n'empêche pas l'État de financer des écoles religieuses ou d'autres types d'associations volontaires à caractère culturel et/ou religieux. Certaines institutions et certains organismes religieux s'insèrent donc d'autant plus facilement dans ce contexte que leurs demandes sont compatibles avec le système en place et les façons de faire d'autres communautés; à l'inverse, il semble que ces demandes soient accueillies avec moins d'empressement lorsqu'elles entraînent une remise en cause des règles du jeu.

D'autres facteurs peuvent susciter la méfiance des autorités de la société d'accueil à l'endroit des organismes religieux immigrants, comme par exemple les rapports qu'entretiennent ces organismes locaux avec des pouvoirs étrangers. Dans le cas des musulmans, la crainte de voir des autorités religieuses étrangères s'immiscer dans les

affaires des mosquées implantées dans le pays d'accueil (par le biais du financement et/ou du contrôle idéologique exercé par un imam envoyé par le pays d'origine) est un facteur prépondérant dans le traitement politique des dossiers de mosquées, notamment en France et en Grande-Bretagne (Kepel, 1994).

On assiste toutefois depuis quelques années à une transformation progressive du rapport entre les communautés ethno-religieuses minoritaires et les gouvernements locaux. Ce contexte renvoie d'une part à la consolidation de ces populations dans le pays d'accueil, mais aussi à leur incorporation progressive dans l'appareil politique local. En France, dans des villes comme Lyon et Marseille, où la population musulmane et maghrébine est fortement implantée et où elle représente au fil des générations un potentiel électoral de plus en plus important, la question des mosquées et de la représentation politique sont en voie de devenir des enjeux électoraux de taille à l'échelle locale. Aussi, pour J. Césari (1994) dont les travaux ont porté sur la communauté musulmane de Marseille, les ouvertures faites par le maire à propos de la mosquée s'inscrivent-elles dans une stratégie politique visant à intégrer la minorité franco-maghrébine au processus administratif municipal de la ville.

Signalons aussi que les relations interpersonnelles entre leaders communautaires chargés des dossiers d'aménagement de lieux de culte et autorités publiques ne sont pas sans incidence sur le succès de ces démarches, comme le souligne Kraal (2002). Gale et Naylor (2002) ont aussi fait ressortir l'importance de la crédibilité et de la finesse politique des acteurs communautaires impliqués dans l'aménagement de lieux de culte. Leurs travaux sur deux municipalités des *East Midlands* anglais mettent en lumière le succès grandissant des communautés ethno-religieuses dans leurs négociations avec les autorités locales grâce à une meilleure compréhension des mécanismes et des processus impliqués dans l'aménagement urbain. La situation est similaire en France, où l'émergence d'une nouvelle génération d'élites musulmanes plus investie dans les affaires publiques et mieux armée pour la négociation avec les pouvoirs publics contribue à favoriser l'acceptation des projets de mosquées (Baragach, Césari et Moore, 2001; de Galembert, 2004; Amiraux, 2001).

En Grande-Bretagne comme en France, les gouvernements locaux et centraux commencent même à participer au financement des lieux de culte de groupes

ethnoreligieux minoritaires : Gale et Naylor (2002) évoquent la construction d'un centre culturel et récréatif hindou (qui comprend aussi un espace réservé au culte) par les fonds publics britanniques, par le biais de la *Millenium Commission*, un fonds qui soutient des projets communautaires à partir des recettes du système de loterie britannique. Cette fondation a d'ailleurs financé la construction de deux autres lieux de culte sud-asiatiques : une gurdwara/centre communautaire sikh et un autre temple hindou multifonctionnel¹. Gale et Naylor soulignent aussi que le soutien financier des autorités locales est de plus en plus fréquent dans les villes britanniques, particulièrement lorsque ces lieux de culte/centres communautaires sont reconnus comme fournisseurs de services pour un grand nombre de résidants locaux. L'ancrage de ces lieux de culte dans leurs milieux locaux et la communication engagée avec les autres résidants du secteur contribuent au succès des cas étudiés par ces auteurs. L'exemple de la mosquée d'Amiens par V. Amiraux (2001) va dans le même sens; la mairie de cette municipalité, en plus d'approuver le projet de mosquée, accorde aussi une subvention pour l'installation d'un système de chauffage. Le traitement favorable de cette demande tient en partie à la pluralité des missions assumées par la mosquée : lieu de culte, formation, aide aux devoirs scolaires, etc. En tant que lieu central de l'animation communautaire au sein de la communauté musulmane, la mosquée intervient aussi activement dans la gestion locale des problématiques d'exclusion et de violence.

Il est vrai que la paix sociale qui entoure les mosquées existantes et la redécouverte de l'utilité sociale de la religion, surtout dans les quartiers défavorisés, ne sont pas étrangères à ce changement d'attitude de la part des municipalités (de Galembert, 1995). Face à la décentralisation croissante des responsabilités sociales qui se manifeste dans plusieurs pays, les municipalités tendent à repenser leur choix de partenaires communautaires en fonction de leur capacité d'intervention auprès de certains groupes de population plus difficile à atteindre par les moyens traditionnels. On soulignera à ce chapitre les mesures récentes adoptées par l'administration fédérale américaine pour reconnaître les organismes ethnoreligieux (*faith-based organizations*) en tant que partenaires communautaires légitimes et leur permettre l'accès aux subventions fédérales².

¹ Voir <http://www.millennium.gov.uk/index.html>.

² Pour l'instant, cette initiative semble surtout viser les organismes chrétiens et juifs; il faudra donc surveiller les développements en ce sens pour voir si les organismes d'autres groupes

Pourtant, dans son analyse de la sociogenèse de l'aménagement de la mosquée de Mantes-la-Jolie, de Galembert constate que l'ouverture croissante des municipalités françaises aux « demandes d'islam » tiennent plus du trompe l'œil que du reflet fidèle de la réalité : en effet, la reconnaissance officielle et l'autorisation de construction d'une mosquée s'accompagne le plus souvent en France d'une relégation géographique qui cantonne le fait islamique à un espace de relégation urbain et social. Cette position suggère que la question de l'aménagement des mosquées renvoie à une problématique plus large concernant la revendication et l'exercice d'une citoyenneté différenciée pour les groupes ethnoreligieux minoritaires.

3.1.3.2 Citoyenneté urbaine (*Urban Citizenship*)

Au cours de la dernière décennie, nombre de travaux, particulièrement en Europe, ont exploré les multiples dimensions de la notion de citoyenneté afin de comprendre le processus d'incorporation politique des groupes immigrants dans les villes européennes (Rogers et Tillie, 2001). Ces travaux, en s'intéressant à la fois aux initiatives relevant des autorités publiques (*top-down*) et à celles des groupes communautaires (*bottom-up*), introduisent une approche qui reconnaît le rôle des dynamiques et des contextes locaux dans la recomposition de la citoyenneté. Cette approche par la citoyenneté met donc l'accent sur la participation des individus et des groupes issus des minorités culturelles et sur la représentation de leurs intérêts dans l'appareil politique et de l'État.

Dans le sillage de ces travaux, Isin (2000) a exploré la manière dont la citoyenneté, avec les droits et les devoirs qu'elle implique, se renouvelle dans son expression spécifiquement urbaine, c'est-à-dire par le biais de revendications collectives de différents groupes pour faire « leur place » dans la cité. Pour lui, la ville se situe ainsi au cœur du débat contemporain sur l'identité collective et l'appartenance: « [cities are the] battleground through which groups define their identities, stake their claims, wage their battles and articulate citizenship rights and obligations » (Isin, 2002: 50). Au-delà des dimensions formelles identifiées par Rogers et Tillie, Isin et Siemiatycki (2002) insistent pour leur part sur les dimensions informelles (ou sociologiques) de la citoyenneté urbaine, qui comprennent « [...] those practices of immigrants that claim

ethnoreligieux seront éventuellement ciblés par ces programmes. Voir <http://usinfo.state.gov/usa/faith/> pour plus d'informations.

public space as their own to foster the formation of new group identities. Records of street parades, demonstrations, media presence, park and civic square permits portray diaspora groups actively staking claims in their new urban milieu ».

L'aménagement de lieux de culte, qui servent non seulement à la prière collective et aux activités communautaires, mais aussi comme marqueur symbolique de l'identité collective, se présente ainsi comme une demande de légitimation de la présence du groupe dans l'espace public. Isin et Siemiatycki (2002) ont étudié deux cas d'aménagement de mosquées en banlieue de Toronto qui mettent en lumière les stratégies spatiales des communautés musulmanes dans la manière dont elles se constituent en tant que groupes sociaux et dans l'articulation de leur présence dans l'espace civique et politique de la métropole. Leur recherche révèle aussi que les controverses d'aménagement sont les conflits les plus fréquents entre des groupes immigrants et les gouvernements locaux dans la région métropolitaine de Toronto. Pour ces auteurs, les controverses d'aménagement illustrent les efforts des groupes musulmans pour la reconnaissance de leur identité collective et constituent des indicateurs d'une société cosmopolite en devenir, dans le sens où les confrontations et les conflits renforcent la capacité des groupes musulmans à négocier avec la société dite d'accueil.

On peut aussi classer sous la rubrique de la citoyenneté urbaine la littérature, surtout française, qui traite de l'incorporation publique de l'islam par le biais de sa visibilité dans l'espace urbain. En effet, le contexte français illustre bien la manière dont les controverses au sujet de l'aménagement des lieux de culte musulmans renvoient aux débats plus larges sur la citoyenneté. La visibilité et le rôle des acteurs sociaux sont au cœur de cette problématique sur la manière dont les lieux de culte illustrent les revendications des groupes musulmans pour la reconnaissance de leur identité collective et l'extension des droits civiques à cette identité.

La visibilité se présente comme une dimension névralgique de la reconnaissance symbolique accordée aux groupes ethnoreligieux minoritaires, particulièrement dans les pays où un seul modèle culturel est reconnu comme légitime (Césari, 2001). Plusieurs auteurs ont ainsi commenté le rôle des lieux de culte dans l'articulation politique d'une identité musulmane, que ce soit en France ou ailleurs (Dassetto, 1990; Kepel, 1994;

Césari, 1994; Lewis, 1994, etc.). Dans un article récent, C. de Galembert (2004) avance que la « demande d'islam » en France aujourd'hui participe d'une requête de visibilité qui reflète un déplacement analysé par A. Sayad (1987) dans le rapport des immigrés à la tradition islamique : à un islam vécu dans la discrétion, voire la honte sociale, se substitue un islam « avoué et proclamé, un islam qui s'affirme et se revendique, religieusement bien sûr, mais aussi, au-delà de l'affirmation et de la revendication religieuses – et peut-être essentiellement – culturellement et politiquement » (de Galembert, 2004 : 391). Ce processus s'inscrit dans le sillage d'une contestation d'un rapport de domination qui relègue l'islam à l'espace privé et qui nie le référent islamique comme outil de positionnement dans la cité. Autrement dit, de la non-demande d'islam qui caractérise la première phase de l'islam en France, on passe à l'islam invisible des salles de prières anonymes puis à l'islam indésiré, symbolisé par la résistance des instances politiques locales à l'inscription de l'islam dans l'espace public (Césari, 2001).

Au-delà de la reconnaissance que confère la visibilité dans l'espace urbain, celle-ci se présente aussi pour certains auteurs comme une étape nécessaire dans le processus d'intégration des groupes minoritaires à l'espace social et politique local. Le projet de grande mosquée de Lyon se présente comme un projet pilote à cet égard : celle-ci se veut une « mosquée de l'intégration », ouverte sur la ville dans une forme de reconnaissance mutuelle. Non seulement le lieu de culte se visite-t-il (il figure sur le sommaire des visites de l'Office de tourisme de la ville), mais ses responsables caressent aussi le projet de fonder un Institut franco-musulman qui offrirait la possibilité de développer les échanges et, à terme, de former des imams (Kepel, 1994). Ce que l'inauguration de la grande mosquée de Lyon symbolise aussi, c'est l'émergence d'une forme « vernaculaire » de l'islam, détachée de l'islam des pays musulmans.

Pour leur part, les pouvoirs centraux français veulent encourager cette « gallicanisation » de l'islam et vont introduire des mesures politiques conséquentes. Il s'agit notamment de la mise sur pied d'un Conseil de réflexion sur l'islam en France, qui vise à assurer une certaine représentativité des musulmans français, mais aussi par des interventions plus fréquentes face aux attitudes discriminatoires de plusieurs municipalités sur la question des lieux de culte musulmans. Mais l'incorporation publique de l'islam ne va pas de soi dans un pays en voie de réaffirmer la laïcité comme principe fondateur d'intégration sociale. Cette revendication de citoyenneté différenciée implique

que les droits individuels relatifs à la liberté de culte et de conscience, par exemple, soient reconnus dans leur dimension collective.

En plus d'être minoritaires culturellement, les groupes ethnoreligieux sont confrontés à une double contrainte en raison de leur référent religieux : la plupart des États occidentaux ont adopté, officiellement ou non et à des degrés divers, un principe de séparation entre l'Église et l'État qui confine la religion à la sphère du privé. Cette position complique dès lors la reconnaissance d'organismes religieux minoritaires en tant qu'acteurs sociaux et politiques légitimes. La problématique est quelque peu différente dans les sociétés dites multiculturelles, où la reconnaissance des groupes ethnoreligieux minoritaires par l'État ne pose pas particulièrement problème. C'est que, cette reconnaissance des identités collectives risque alors de verser dans une réification de la différence qui a pour effet de crispier les identités et de marginaliser davantage les minorités de la scène politique, sociale et culturelle (Vertovec, 1996). Le risque se pose alors que la mosquée, en tant qu'espace de médiation entre les autorités publiques et les musulmans, représente un espace de repli identitaire plutôt qu'un espace d'intégration.

Un autre effet pervers associé à la reconnaissance officielle se rapporte à la question de la représentation des communautés ethnoreligieuses minoritaires. Comme l'avait souligné Dassetto (1990) dans le cas de la Belgique, l'institutionnalisation des musulmans de France est d'une certaine manière prise en charge par les autorités françaises, qui désignent directement un porte-parole « légitime », habilité à parler au nom de cette population. Mais la reconnaissance officielle ne signale toutefois pas la fin des difficultés, dans la mesure où cette intervention de l'État engendre le plus souvent la compétition entre les organismes minoritaires afin de s'approprier une part des ressources symboliques et matérielles qui l'accompagnent. Si la résistance des municipalités n'est plus à l'ordre du jour, ce sont les rivalités et l'impossible mobilisation collective au sein de la population musulmane qui contribuent parfois à entraver la réalisation de ces lieux de culte officiels. En effet, dans le cas de Marseille, c'est avant tout l'opposition des présidents d'associations islamiques locaux au projet soumis par l'un d'entre eux qui a fait bloqué le dossier (Kepel, 1994). Le projet de mosquée de Toulouse connaît aussi du retard en raison de la compétition entre les associations musulmanes (Césari, 2001).

Ce tour d'horizon de la littérature sur l'aménagement des lieux de culte minoritaire nous invite donc à poser quelques constats qui nous amèneront à présenter notre problématique de recherche, ainsi que les principaux éléments de notre méthodologie.

3.2 Énoncé de problématique et stratégie de recherche

3.2.1 Énoncé de problématique

Notre revue de littérature sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires révèle que peu de travaux ont abordé cette question dans une perspective plus proprement sociologique, c'est-à-dire qui porte spécifiquement sur les dynamiques d'échanges entre les acteurs sociaux impliqués. L'intérêt sociologique de l'étude de l'aménagement des lieux de culte minoritaires se situe pour nous dans la manière dont les échanges se construisent autour des enjeux qu'implique cette démarche d'aménagement : à partir de quelles représentations de soi et de l'Autre ces échanges se développent-ils ? Comment les parties impliquées en viennent-elles à s'entendre (ou pas) sur une forme de compromis ? Dans sa réflexion sur l'étude de la cohabitation interethnique, V. de Rudder (1991) avait proposé d'aborder ce type de questionnement par le biais des stratégies utilisées par les acteurs sociaux impliqués, approche qui permet de positionner l'analyse au carrefour du discours et des pratiques. Ce sont dès lors les accommodements, les compromis, mais aussi les évitements et les confrontations qui constituent l'objet de recherche.

Par ailleurs, même dans les travaux de géographie culturelle, le rôle de l'espace dans ces controverses d'aménagement a été traité de manière relativement superficielle. Au-delà du constat que les lieux de culte représentent des lieux investis de significations différentes par différents groupes, peu de recherches ont exploré la dimension proprement spatiale de ces controverses; plus particulièrement, le rapport à l'espace des acteurs sociaux, c'est-à-dire la manière dont ceux-ci perçoivent, se représentent et investissent l'espace urbain matériellement, socialement et symboliquement, a peu été

abordé. Nous ferons pour notre part de cet élément une hypothèse centrale de notre recherche, à savoir que le rapport à l'espace, qui s'exprime principalement à travers le mode de territorialisation des groupes ethnoreligieux (c'est-à-dire la manière dont ils s'organisent dans l'espace urbain), est un élément significatif dans la détermination du type d'enjeu que soulève la démarche d'aménagement, mais aussi dans la manière dont s'élabore la dynamique d'échange avec l'Autre.

Enfin, notre dernier constat porte sur le fait que la littérature sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires se présente comme un corpus relativement disparate d'études de cas particuliers. Force est de constater que, dans la plupart des cas, l'aménagement des lieux de culte se présente comme un objet de recherche construit *a posteriori* : l'intérêt des chercheurs découle souvent en partie des réactions parfois vives et du malaise que cette question suscite au sein de la population et pour les autorités locales. Peu d'efforts ont été investis pour théoriser cet objet de recherche et dégager, au-delà des limites disciplinaires, un modèle d'analyse qui puisse contribuer à nourrir une réflexion plus générale sur les modalités du vivre-ensemble à l'échelle urbaine, particulièrement lorsqu'il est question de différences à la fois ethniques et religieuses. Il faut dire que la manière dont cet objet de recherche a été abordé jusqu'à maintenant, soit à partir des controverses d'aménagement et des conflits, introduit un défi supplémentaire quant à cet effort de théorisation. En effet, afin d'élargir la réflexion, il est nécessaire de dépasser le constat de ressemblances/différences et des conflits qui en découlent en étudiant non plus les conflits en eux-mêmes, mais plutôt les dynamiques qui sous-tendent leur construction. C'est ce que nous proposons de faire dans le cadre de cette recherche.

3.2.2 Stratégie de recherche

En fonction des constats que nous venons de faire et de notre positionnement quant à la manière d'aborder notre objet d'étude, certaines hypothèses de travail se dégagent d'emblée de notre réflexion et serviront à construire notre modèle d'analyse.

Notre approche est fondée sur une prémisse de base qui concerne l'épaisseur sociologique de l'aménagement des lieux de culte minoritaires : nous supposons que, dans la plupart des cas, du moins des cas problématiques, ces demandes et la réaction

qu'ils suscitent renvoient à des dynamiques qui dépassent le cadre de l'aménagement et de l'urbanisme. Cela suppose que ces demandes d'aménagement de lieux de culte et les négociations à leur sujet renvoient à des dynamiques de cohabitation entre des groupes aux valeurs et aux pratiques culturelles différenciées. Précisons que la cohabitation interethnique dont il est question ici se différencie de la simple coexistence, entendue comme le fait pour des groupes d'occuper les mêmes espaces, en ce qu'elle implique une dynamique d'échange entre les acteurs sociaux. Ces échanges peuvent être de nature et d'intensité diverses, mais ils impliquent une forme de réciprocité entre les acteurs. La cohabitation interethnique implique ainsi que se développent différentes stratégies de gestion de la co-présence dans un même espace, telles que l'accommodement, l'évitement, l'affrontement, etc. C'est dire que nous avons appréhendé les cas de controverse d'aménagement abordés dans le cadre de cette recherche en tant que situations particulières de cohabitation interethnique entre des groupes aux valeurs, aux origines et aux pratiques contrastantes. Contrairement aux perspectives plus spécialisées présentées dans la revue de littérature des sections précédentes, cette approche par la cohabitation interethnique qui nous a permis de considérer un ensemble de facteurs (sociaux, géographiques, politiques, symboliques, etc.) contribuant au développement et au dénouement de ces controverses. Cette considération au sujet de l'épaisseur sociologique des dossiers abordés a nécessairement guidé le choix de nos cas, en ce que nous avons écarté d'emblée les dossiers d'aménagement qui se présentaient essentiellement comme des démarches simplement administratives.

Notre première hypothèse porte sur l'importance des dynamiques locales dans le développement et le dénouement des dossiers de demandes d'aménagement de lieux de culte minoritaires. Nous avons vu, notamment dans la littérature sur la gestion locale de la diversité et la citoyenneté urbaine, comment les contextes juridiques et idéologiques de la société dite d'accueil (citoyenneté, protection des minorités religieuses, multiculturalisme, etc.) contribuent à la définition des paramètres des rapports sociaux entre les groupes. La revue de littérature dans le domaine de la cohabitation interethnique nous a également permis d'explorer la manière dont ces contextes idéologiques et les phénomènes macro-sociaux se traduisent dans l'établissement des relations sociales entre différents groupes dans un contexte social et géographique donné. La cohabitation interethnique se présente ainsi comme la

résultante d'une certaine « chimie sociale », pour reprendre l'expression de A. Germain (1995), comme le produit des effets de composition issu de l'intersection entre les vecteurs de la distance sociale et la distance spatiale (Grafmeyer, 1999). Dans la continuité de cette approche par la cohabitation interethnique, nous considérerons donc que ces contextes idéologiques et sociaux constituent la toile de fond sur laquelle s'effectue le traitement des demandes d'aménagement de lieux de culte par les autorités locales. Autrement dit, nous ferons l'hypothèse que c'est la manière dont ces cadres et dynamiques se traduisent à l'échelle locale qui s'avère déterminante dans le développement et le dénouement de ces dossiers.

En ce qui concerne la situation qui nous intéresse plus particulièrement, à savoir l'aménagement de lieux de culte minoritaires, ce sont les municipalités qui accueillent et traitent les demandes mises de l'avant par les groupes ethno-religieux pour des espaces voués à la prière et au culte. Aussi l'échelle municipale s'est-elle présentée d'emblée comme la plus pertinente pour l'analyse de nos cas. En effet, si les cadres formels qui régissent le traitement des demandes d'aménagement (c'est-à-dire le plus souvent les règlements de zonage) varient peu d'une municipalité ou d'un quartier à l'autre, les pratiques de gestion de ces dossiers peuvent présenter des différences substantielles. Ces différences renvoient en partie aux philosophies des municipalités en matière de développement urbain, mais aussi par rapport à la gestion de la diversité culturelle. Le caractère plus ou moins politique (et public) du processus de négociation entourant l'aménagement du lieu de culte est également un facteur à considérer dans l'analyse de nos cas, tout comme le sont les caractéristiques de l'appareil municipal (taille, complexité, etc.) et de la culture politique locale. Afin de vérifier cette hypothèse, nous avons cherché à varier les caractéristiques des contextes municipaux et des milieux locaux, ce qui nous permettait de mieux cerner la manière dont les municipalités traitent les dossiers d'aménagement de lieux de culte, mais aussi la manière dont elles gèrent leurs relations avec les groupes ethno-religieux minoritaires établis sur leur territoire.

Notre deuxième hypothèse s'inspire des réflexions de P. Simon (1992) dans le cadre de son étude du quartier multiethnique de Belleville à Paris et, en particulier, sur la notion d'ordre social local développée à l'origine par G. Suttles (1968). Pour Simon, le partage de l'espace entre différents groupes en situation de cohabitation implique le partage d'un espace physique, d'un espace politique et associatif, et d'un espace symbolique. Simon

explique que la constitution et le maintien d'un ordre social passe par la recherche d'un équilibre entre ces trois dimensions, c'est-à-dire qu'aucun groupe ne peut dominer les trois registres à la fois, et que le degré d'expression de la présence d'un groupe dans l'une ou l'autre de ces dimensions doit s'équilibrer avec celle des autres groupes.

En transposant cette réflexion à l'analyse de controverses d'aménagement, nous proposons donc que les enjeux soulevés peuvent être de nature urbaine/économique, sociaux (ou de cohabitation), et politiques/symboliques, et que ces enjeux sont le plus souvent interreliés. Les enjeux urbains et économiques sont ceux qui relèvent directement de l'aménagement et du cadre de vie des résidants; il peut s'agir par exemple de questions de patrimoine bâti, de qualité de vie, mais aussi des modes de vie urbains qui caractérisent certains quartiers. Ces derniers, parce qu'ils touchent aussi la question des valeurs immobilières et la taxation municipales, comportent également une dimension économique. Ce que nous désignons comme des enjeux sociaux – ou plus particulièrement, de cohabitation – renvoient à la dynamique d'échanges qui se joue entre des acteurs sociaux qui se distinguent notamment du point de vue de leurs appartenances et pratiques ethniques et religieuses. Nous sommes conscientes que tous les acteurs sociaux impliqués dans nos dossiers ne se définissent pas en fonction de critères identitaires (dont ethnique et/ou religieux), bien que ce soit certainement le cas pour les communautés ethnoreligieuses qui sollicitent un permis. Or notre intérêt pour la dimension interethnique de cette dynamique nous amène à choisir des cas d'étude dans des quartiers ou des municipalités qu'on pourrait qualifier de multiethniques, c'est-à-dire qui présentent un pourcentage significatif d'immigrants (plus de 30% de la population totale) de même qu'un éventail assez large d'origines, puisque ce sont dans ces milieux que la cohabitation interethnique s'avère un enjeu pertinent. Enfin, les enjeux politiques et symboliques sont ceux qui touchent les rapports de pouvoir entre les groupes impliqués dans nos dossiers d'aménagement et les représentations sociales qui sous-tendent ces rapports.

Afin de vérifier cette hypothèse, nous avons développé une grille d'analyse (voir section 3.3.3) nous permettant de considérer plusieurs types de variables renvoyant aux types d'enjeux que nous avons identifiés : pour cerner les enjeux urbains et économiques, nous avons considéré plusieurs caractéristiques des municipalités à l'étude, tant du point de vue de l'organisation municipale (notamment en ce qui concerne le traitement

des demandes d'aménagement et la gestion de la diversité culturelle) que des dynamiques politiques locales. Nous avons aussi tenté de saisir les éléments du contexte urbanistique en considérant les caractéristiques du milieu urbain comme tel en termes de densité, de type de cadre bâti, des principales fonctions économiques, etc. Étant donné la centralité de la dimension sociale de notre approche, nous avons porté une grande attention aux éléments identifiés dans la littérature comme des variables-clés dans l'analyse des dynamiques de cohabitation (Grafmeyer, 1994), soit les configurations spatiales des relations entre les groupes, la nature et l'ampleur de ces relations, et les caractéristiques objectives qui définissent les positions des individus et des groupes dans l'espace sociale. Enfin, c'est surtout à travers l'analyse des discours et des représentations que nous avons cherché à saisir les enjeux de nature symbolique ou politiques.

Notre troisième hypothèse est au cœur de l'originalité de ce projet et porte sur le rôle du rapport à l'espace et des stratégies spatiales des groupes ethnoreligieux dans la dynamique de cohabitation. Nous ferons à cet effet l'hypothèse que, dans nos cas de controverses d'aménagement, les enjeux ne sont pas les mêmes selon les ancrages et les stratégies territoriales des groupes ethnoreligieux concernés. Nous avons ainsi sélectionné nos études de cas au sein de groupes dont les rapports à l'espace et les stratégies de construction communautaire sont contrastés : d'une part, il s'agit de communautés juives hassidiques qui présentent un rapport à l'espace caractérisé par une forte territorialisation, qui se manifeste à travers la concentration résidentielle prononcée et la superposition des structures institutionnelles à ces espaces résidentiels. D'autre part, nous avons choisi deux cas de lieux de culte musulmans (sunnites) dont l'ancrage territorial est plus flexible, autrement dit qui n'impliquent ni une concentration résidentielle prédominante des membres, ni celle des institutions (voir chapitre 4 et l'appendice 3). Soulignons d'emblée que ces deux communautés sont difficilement comparables tant au point de vue culturel que religieux; il n'est pas question ici de comparer les pratiques ou les croyances de l'une et de l'autre, mais plutôt de choisir des cas d'aménagement de lieux de culte récents (ce qui limite quelque peu notre choix de communauté ethnoreligieuse), ayant suscité une réaction dans leur milieu local, et qui présentent des rapports à l'espace et des stratégies spatiales contrastés.

Parce qu'ils impliquent des groupes qui se définissent en fonction de critères à la fois ethniques et religieux, les controverses au sujet de l'aménagement de lieux de culte minoritaires représentent d'une certaine manière des cas limites : nos cas ne prétendent pas illustrer l'ensemble ni même la variété des situations d'aménagement de lieux de culte (car toutes les demandes ne résultent pas nécessairement dans un conflit). Il est en effet difficile d'estimer la proportion des dossiers d'aménagements de lieux de culte qui impliquent une certaine controverse, puisque chaque municipalité est responsable de ses décisions d'aménagement et du degré de transparence de son processus décisionnel en la matière. Or ce sont les demandes d'aménagement qui font l'objet d'une résistance particulière de la part de la municipalité et/des milieux qui sont rapportées dans les médias et identifiées comme dossiers problématiques. Nous avons constaté dans le cadre des démarches préliminaires à cette recherche que les controverses d'aménagement impliquant des groupes religieux minoritaires suscitent un malaise particulier auprès des intervenants municipaux.

Partir des situations conflictuelles nous permet d'interroger, d'une part, les enjeux que cette question soulève et, de l'autre, la manière dont on en vient à développer des accommodements et des compromis en situation de conflit d'intérêts et/ou de valeurs. Afin d'explorer dans toute sa richesse la dimension interactionnelle de ces controverses d'aménagement, nous avons utilisé la notion de transaction sociale développée par Jean Remy et ses collaborateurs (1978). Avant de présenter, à la section suivante, les éléments de méthodologie de notre démarche, quelques notions de base quant à cette approche par la transaction sociale se doivent d'être explicitées.

3.2.2.1 Cohabitation interethnique et transaction sociale

La notion de transaction sociale est née dans le cadre d'une reformulation théorique visant l'articulation entre la liberté de l'acteur et les contraintes du système. Dans leur ouvrage intitulé *Produire ou Reproduire?*, Jean Remy et ses collaborateurs (Remy et al., 1978) s'interrogent sur le statut de la vie quotidienne pour expliquer des transformations sociales globales. Au cœur de leur articulation théorique, la transaction représente les effets de composition sur la structure des interactions sociales entre les individus, cette marge de manœuvre dont disposent les acteurs sociaux. Dans son acceptation factuelle, le terme de transaction désigne « un type de relations sociales qui met en

avant un accord entre deux partenaires, accord qui résulte de leur action et de leur interaction, accord qui débouche sur un produit original qui n'aurait pas été possible sans cette interaction » (Mormont, 1992). La transaction *sociale* pour sa part prend davantage en compte les conditions d'élaboration de l'accord entre les parties. Elle prend donc la forme d' « un processus permanent de régulation qui aboutit à des compromis provisoires et toujours renégociables »; elle ne comporte ainsi pas de finalité bien définie dans le temps.

La transaction sociale peut donc être comprise comme un processus séquentiel d'ajustements réciproques (Blanc, 1998). Elle implique une séquence temporelle (elle se déploie dans le temps) et fait intervenir le temps et l'espace (ne peut être dissociée de son contexte). Elle suppose une inégalité de départ dans la distribution des ressources et dans les positions des acteurs, et se déroule sur un fond de non-transparence : c'est dire que les atouts et les enjeux de chacun ne se révèlent pas nécessairement d'emblée. Enfin, et il s'agit d'un point important, la transaction sociale prend place dans un contexte où le dénouement n'est pas prédéterminé et dans lequel différents scénarios sont possibles.

La transaction sociale telle que proposée par J. Remy compose les deux notions constitutives que sont pour lui la négociation et l'échange, dont l'articulation se présente comme un élément clé pour comprendre les processus de la vie quotidienne (Remy, 1996 : 15). La négociation se comprend comme l'ensemble des interactions se déroulant entre des acteurs sociaux afin d'aboutir à un accord sur les problèmes posés. La négociation part ainsi d'un conflit et se pose comme modalité de résolution de ce conflit entre deux pouvoirs concurrents. Elle suppose que l'on se trouve dans une situation semi-structurée, où tout n'est pas compatible mais plusieurs réactions sont possibles. Enfin, La négociation suppose la prédominance du registre utilitariste; car, pour citer J. Remy, on ne négocie pas les valeurs sans les dénaturer.

En contraste, l'échange se conçoit de manière plus informelle, en ce sens que les interactions se déroulent dans un flux continu et souple. À l'inverse de la négociation, dont l'accord constitue la finalité, la réciprocité nécessaire du geste dans le contexte de l'échange se voit différée : la compensation n'est pas immédiate et nécessairement équivalente, comme dans le cas de la négociation. Les gains, pour ainsi dire, sont

cumulatifs et l'échange se conçoit comme un jeu à somme croissante. Par ailleurs, l'échange comprend le plus souvent la référence à des valeurs, au sens de principes moraux, et à des représentations de l'Autre qui renvoient une dimension symbolique. Enfin, comme le rappelle encore Remy, la réciprocité différée implique le risque d'être trompé, et de ce fait renvoie à la confiance nécessaire entre les acteurs sociaux.

Si la transaction sociale combine les deux perspectives, celle de l'échange se présente comme la notion englobante : il s'agit de deux pôles de l'agir social qui demeurent en tension dialectique. L'imbrication de ces deux dimensions se réalise dans la complexité des pratiques quotidiennes. Ce métissage s'effectue aussi selon des modalités multiples, qui dépendent principalement « du mode d'interférence entre l'affirmation du sens et le calcul d'intérêt, ainsi que la manière dont s'entremêlent le collectif et le personnel » (Remy, 1996 : 18).

Table 3.1 Tableau comparatif des caractéristiques de la négociation et de l'échange

Négociation	Échange
Finalité définie	Réciprocité continue
Obligation formelle (juridique)	Obligation morale
Deux pouvoirs concurrents	Pluralité d'acteurs
Prédominance du registre utilitariste	Prédominance du registre des valeurs
Calcul de l'intérêt	Affirmation du sens

La transaction sociale n'est donc pas une interaction sociale isolée, mais bien un ensemble plus ou moins cohérent d'interactions obéissant à certaines règles qui peuvent évoluer dans le temps et en fonction des enjeux et des acteurs impliqués. Autrement dit, celle-ci peut être conçue comme « une dynamique sociale qui permet d'analyser les effets multiples des pratiques mises en œuvre sur le territoire et de voir comment les acteurs finissent par transiger afin d'établir par la recherche d'une solution négociée et calculée un autre système de rapport durable » (Mormont, 1992).

Parce qu'elle s'attache à décrire l'implicite, le non-dit et l'informel, la transaction sociale se prête bien, comme le souligne M. Blanc (1994), à l'étude « [...] des conflits de rationalité et les situations de cohabitation pluri-ethnique ou pluri-culturelle ». En effet, la cohabitation interethnique peut se concevoir comme un système social ouvert (c'est-à-

dire capable de changement) et semi-structuré (par opposition à un système fermé et fortement structuré par des règles définies – par exemple l'école ou le monde du travail –). Le nombre et la définition des acteurs sociaux impliqués dans la situation de cohabitation varient en fonction des enjeux particuliers, et le résultat des jeux sociaux qui animent la dynamique entre ces acteurs peut avoir une incidence sur leurs rapports sociaux plus globaux. Plutôt que d'envisager la finalité à partir d'un idéal fusionnel, assimilateur, dans lequel se dissout toute différence et tout différend, le paradigme de la transaction sociale nous permet d'envisager la cohabitation interethnique comme un processus visant à « trouver un mode de régulation des tensions dans une perspective innovatrice » (Remy, 1990).

Nous proposons ainsi d'aborder l'analyse de nos cas d'aménagement à partir de ce paradigme de la transaction sociale. Dans cette perspective, nous avons pris pour point de départ une controverse d'une intensité plus ou moins grande, impliquant des acteurs sociaux, au sujet de l'aménagement d'un lieu de culte par une communauté ethnoreligieuse minoritaire. Rappelons que nous entendons par controverse une discussion suivie sur une question, motivée par des opinions ou des interprétations divergentes. Dans ce contexte, ce terme renvoie moins au dénouement qu'au processus comme tel de la transaction sociale : il est donc nécessaire qu'il y ait eu des échanges sociaux significatifs entre les parties et non pas qu'il s'agisse simplement d'une démarche administrative. Nous avons cherché à identifier les enjeux particuliers autour desquels se construisent des conflits entre les intérêts et/ou les valeurs portés par différents groupes dans le contexte de la transaction sociale en fonction des deux registres identifiés par J. Remy : au niveau de la négociation, en ce qui concerne concrètement la démarche auprès de la municipalité du point de vue des permissions nécessaires, et au niveau des échanges entre les groupes impliqués, notamment du point de vue de la cohabitation interethnique.

Ainsi, la démarche d'aménagement dans sa dimension plus concrète se présente-t-elle comme une négociation entre deux parties, soit les représentants de la municipalité et ceux de la communauté ethnoreligieuse, qui a pour finalité l'obtention des permissions nécessaires à la réalisation du projet de lieu de culte. Cette négociation implique deux parties actives; même si d'autres acteurs participent à la dynamique qui entoure ces négociations, ceux-ci n'ont pas officiellement de rôle dans la demande de permis. La

dynamique d'échanges qui prend place entre les différents acteurs sociaux constitue le second niveau de l'analyse. Nous nous intéresserons à celui-ci tout particulièrement dans sa dimension interethnique, suivant les hypothèses posées plus tôt. Ces deux dimensions se conjuguent donc pour former une séquence temporelle d'échanges autour des négociations au sujet de l'aménagement du lieu de culte qui forment la transaction sociale au sens où l'entend Jean Remy.

3.3 Éléments de méthodologie

De nature essentiellement exploratoire, ce projet de recherche résulte de l'intérêt suscité par l'observation sur le terrain de controverses entourant l'aménagement de lieux de culte minoritaires. Notre point de départ se situe donc au niveau du phénomène observé, que nous avons ensuite cherché à problématiser. Pour cette raison, nous avons adopté une stratégie d'enquête et d'analyse s'inspirant de la *grounded theory*: une cueillette de données progressive nous a permis de raffiner les grilles d'entrevues et de préciser les questionnements et hypothèses au fur et à mesure du déroulement de la recherche (Glaser et Strauss, 1967). Notre méthodologie fait appel à plusieurs techniques qualitatives : entretiens, repérage sur le terrain, revue de presse, cartographie, profils socio-économiques, etc. qui reflètent à la fois le caractère interdisciplinaire de ce projet et la complexité de son objet d'étude. Précisons également que cette recherche doctorale s'inscrit dans un programme de recherche plus large sur les pratiques municipales de gestion de la diversité culturelle sous la direction d'Annick Germain, de l'INRS-UCS. Outre les études de cas choisies dans le cadre de notre propre démarche, nous avons aussi pu profiter des observations et des données découlant de l'étude d'une douzaine d'autres lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise, ce qui enrichit substantiellement notre matériel empirique (voir notamment Germain et al., 2003).

Partant ainsi de l'observation des réactions provoquées dans les milieux locaux par l'aménagement de certains lieux de culte associés à des groupes ethnoreligieux minoritaires, notre objectif général était d'identifier les différents types d'enjeux impliqués dans ces controverses, de même que la manière dont on arrive (ou non) à une forme de compromis au sujet du projet d'aménagement. Nous avons donc appréhendé ces

controverses d'aménagement en tant que situations dans lesquelles les acteurs sont confrontés à un conflit de valeurs et/ou d'intérêts; la combinaison variable de ces deux registres se traduit dans la nature des enjeux associés à ces controverses, en ce sens que certains enjeux, parce qu'ils relèvent du registre des intérêts, sont plus concrets, alors que d'autres, à caractère plus symbolique, relèvent plutôt du registre des valeurs. Pour ce faire, nous avons analysé chaque cas dans une perspective de transaction sociale en portant une attention particulière, selon la distinction apportée par Remy, entre le registre de la négociation (la démarche d'aménagement comme telle) et celui de l'échange (qui relève de la dynamique de cohabitation entre les groupes). Vu la nature exploratoire de cette recherche, il s'agissait moins de tester un modèle défini a priori que de raffiner des hypothèses de travail en les confrontant aux observations découlant de l'analyse de nos cas. Ces hypothèses portent avant tout, rappelons-le, sur le rôle des dynamiques locales dans la manière dont se construisent les échanges et sur celui des modes de territorialisation des communautés ethnoreligieuses dans leurs rapports de cohabitation avec d'autres groupes. Nous avons également choisi de procéder par cas de figure, ce qui nous permettait à la fois de faire ressortir la variété et la contextualité des enjeux et des acteurs, mais aussi de dégager des éléments de réflexion qui pourront éventuellement servir à formuler des hypothèses plus précises à tester dans le cadre de recherches ultérieures.

3.3.1 Démarches préliminaires

Très peu de travaux ont été réalisés au préalable sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires; aussi avons-nous dû effectuer un important travail préliminaire avant de pouvoir sélectionner nos cas et déterminer les paramètres de l'analyse. Dans un premier temps, il nous a été nécessaire de dégager les grands traits d'une géographie des lieux de culte dans la région montréalaise pour pouvoir réfléchir à la spécificité de celle associée aux communautés ethnoreligieuses minoritaires. Dans la mesure où il n'existait aucune liste unifiée et à jour de l'ensemble des lieux de culte dans la région, nous avons dû partir de différentes sources afin de compiler notre propre banque de données en 1999-2000. Il s'agit principalement d'extraits du rôle foncier de la Communauté urbaine de Montréal et d'inscriptions aux annuaires téléphoniques, ainsi que de listes compilées par les communautés ethnoreligieuses elles-mêmes. Nous avons ensuite fait faire une cartographie préliminaire de la géographie de certains

groupes ethnoreligieux. Plusieurs séances de repérage sur terrain, de même que des entretiens informels avec des intervenants clés dans différentes communautés ethnoreligieuses de la région, nous ont aiguillées quant aux logiques de distribution spatiale et aux facteurs de localisation des lieux de culte de ces communautés. Nous avons également rencontré un certain nombre d'intervenants municipaux et effectué des recherches documentaires (documents officiels et coupures de presse) afin d'identifier les principaux enjeux et défis au sujet de l'aménagement de lieux de culte (Gagnon et Germain, 2001; Germain et Gagnon, 2003).

Malgré le soin apporté à la vérification des données, il est possible que l'inventaire compilé ne soit pas exhaustif pour deux raisons principales : d'une part, la grande mobilité de certains groupes de prière, surtout ceux de petite taille, résulte en une géographie fluide et changeante pour certains groupes. En particulier, les données sur les communautés protestantes réformées doivent faire l'objet d'une réserve particulière. De l'autre, il n'existait pas de source officielle et unique de données, ce qui entraîne des risques d'erreur. Il s'agit donc d'un outil qui aurait avantage à être raffinée dans le cadre de recherches subséquentes.

3.3.2 Sélection des cas

Nos objectifs et la nature exploratoire de notre démarche ont été déterminants dans la sélection des cas à l'étude. Nous avons ainsi choisi nos cas en fonction d'une double exigence du point de vue du rapport à l'espace des groupes ethnoreligieux sélectionnés et de la variation des milieux locaux. Étant donné le rôle central de la proximité spatiale dans les questions de cohabitation interethnique, nous avons sélectionné, en partant de notre travail préliminaire sur la géographie des lieux de culte, deux groupes ethnoreligieux se distinguant par des modes de territorialisation contrastés : d'une part, les communautés juives présentent un mode d'organisation socio-spatiale fortement ancré dans l'espace local; dans ce cas, la continuité résidentielle des membres se superpose à la concentration spatiale des infrastructures communautaires (lieux de culte, commerces, écoles, etc.). D'autre part, nous avons choisi des groupes musulmans sunnites qui affichent un mode de territorialisation plus flexible que celles des juifs hassidiques : on ne peut véritablement parler de concentration résidentielle, et la correspondance entre les espaces résidentiels et les pôles institutionnels se présente

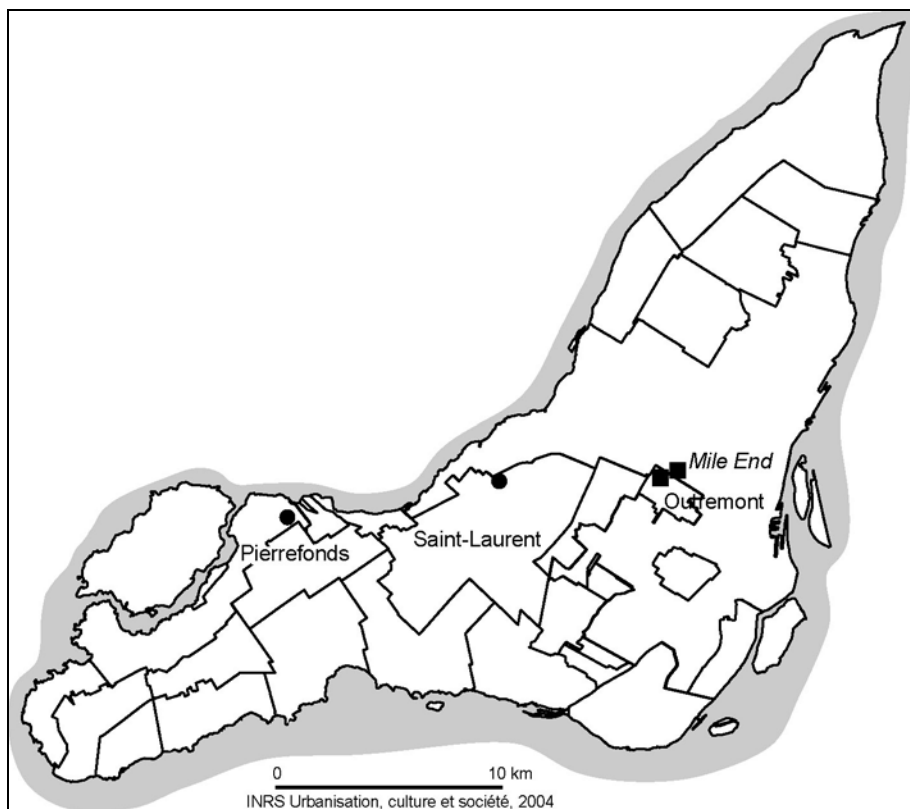
plus sous la forme d'un réseau articulé autour de pôles structurants au nord-ouest et à l'est d'île de Montréal (Gagnon et Germain, 2002).

Puisque nous avons décidé de partir de cas de controverse, il nous fallait ensuite repérer des cas d'aménagements récents qui avaient suscité une réaction de la part des milieux locaux, c'est-à-dire une forme de résistance symbolique ou matérielle de la part des riverains et/ou des autorités municipales. Deux cas ont donc été identifiés au sein des communautés juives hassidiques, qui se caractérisent par un rapport à l'espace fortement marqué par la concentration spatiale résidentielle et institutionnelle (voir chapitre 4). Ces communautés étant enracinées dans certains quartiers bien précis de la région métropolitaine, le choix des milieux s'est trouvé limité par cette contrainte. Un premier cas d'aménagement de synagogue a donc été choisi dans la municipalité d'Outremont, une ancienne banlieue à l'image surtout francophone et cossue, dans le secteur urbain situé à la limite nord-est de la municipalité. Notre second cas est une autre synagogue située dans le quartier montréalais adjacent du Mile-End, quartier cosmopolite et ancien foyer d'immigration juive est-européenne. Deux autres cas ont été identifiés au sein de la communauté musulmane sunnite; un premier cas dans la municipalité de Saint-Laurent, proche-banlieue industrielle aisée fortement multiethnique, et un second à Pierrefonds, dans un secteur plus modeste de cette banlieue-dortoir de l'ouest de l'île. Le choix de la mosquée de Saint-Laurent, qui est le plus ancien lieu de culte musulman de la région montréalaise, avait également été motivé par souci d'inclure un cas de lieu de culte bien établi et officiellement reconnu par la municipalité.

Dans la mesure du possible et étant donné les contraintes évoquées, nous avons aussi cherché à varier les milieux afin de bien faire ressortir le rôle des dynamiques locales dans le développement et le dénouement de ces controverses d'aménagement.

Tableau 3.2 Caractéristiques choisies des cas à l'étude

	Outremont	Mile-End	Pierrefonds	Saint-Laurent
<i>Organisation spatiale de la communauté</i>	Basée sur la proximité	Basée sur la proximité	Réseau (local étendu)	Réseau (régional)
<i>Localisation</i>	Centrale (ancienne banlieue)	Centrale	Banlieue résidentielle	Proche-banlieue
<i>Valeur symbolique du milieu</i>	Élevée	Élevée	Faible	Faible
<i>Composition sociale du milieu</i>	Gentrifié à dominance francophone	Cosmopolite	Modeste	Multiethnique
<i>Dynamique de cohabitation</i>	Conflit	Accommodement	Évitement	Cohabitation pacifique mais distante

Carte 3.1 Localisation des cas sélectionnés

3.3.3 Démarche de recherche

Chacun des cas abordés dans le cadre de cette étude consiste en un lieu de culte pour lequel une demande d'aménagement ou d'agrandissement a été déposée auprès des autorités municipales, de même que les négociations et les échanges qui se déploient autour de cette démarche d'aménagement. Il s'agissait donc dans un premier temps de reconstituer le dossier d'urbanisme et les différentes étapes de la négociation entre les représentants de la municipalité et ceux de la communauté ethnoreligieuse à l'origine de la demande. Pour ce faire, nous avons dû recourir à différentes sources officielles (demandes de permis de construction, compte-rendus de séances de comités municipaux, lettres et correspondances diverses, plans de zonage et règlements municipaux, etc.) et non officielles (coupures de presse, entretiens, documents

administratifs, etc.) Nous avons ensuite procédé à des entretiens avec les principaux acteurs sociaux impliqués dans nos cas d'aménagement. Il s'agissait selon le cas de fonctionnaires municipaux (des services de l'urbanisme, de ceux de l'unité administrative responsable des affaires interculturelles ou communautaires) d'élus (des conseillers municipaux, des membres du CCU), des leaders ethnoreligieux et des membres de la communauté à l'étude, des riverains et résidents locaux, et de représentants d'associations locales.

À partir de cette situation concrète, c'est-à-dire la démarche d'aménagement, nous avons ensuite cherché à situer ce conflit dans son contexte propre afin de pouvoir en dégager les enjeux. Nous avons donc documenté, pour chaque cas, les éléments de contexte susceptibles de nous renseigner sur la nature de ces enjeux. En fonction des éléments identifiés dans la littérature sur la cohabitation interethnique et sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires, trois dimensions s'avèrent tout particulièrement utiles pour l'analyse de nos cas : une première dimension, plus factuelle, se rapporte aux caractéristiques du milieu du point de vue du milieu urbain (fonctions urbaines, densité, distance du centre, qualité du cadre bâti, etc.) et des logiques de population (degré de diversité culturelle, profil socio-économique de la population, ancienneté de l'immigration, etc.). Pour chaque secteur à l'étude, nous avons donc compilé un profil descriptif à partir de différentes sources documentaires et statistiques. Une seconde dimension s'intéresse aux dynamiques de population et en particulier celles des groupes ethnoreligieux dans la municipalité ou le secteur choisi, du point de vue notamment de leur inscription territoriale et des rapports entre les groupes, surtout dans une perspective de cohabitation interethnique. Encore ici, des recherches documentaires et statistiques, de même que des relevés sur le terrain et des entretiens avec des intervenants clés, ont contribué à notre compréhension des principaux acteurs et dynamiques à l'œuvre dans l'espace local. Enfin, une troisième dimension porte sur le contexte municipal du point de vue des politiques et pratiques en matière d'aménagement, mais aussi du point de vue de la gestion des relations interethniques. La taille, la complexité de l'appareil bureaucratique, les ressources et les priorités de développement, mais aussi la composition de la population et les dynamiques politiques locales sont tous des éléments susceptibles de se traduire dans la manière dont les municipalités accueillent et traitent les demandes d'aménagement de lieux de culte. En plus des entretiens avec des intervenants clés, nous avons également effectué des

recherches documentaires et un certain nombre d'entretiens afin de bien saisir, d'une part, le contexte urbanistique du milieu et, de l'autre, les orientations de la municipalité en matière de gestion de la diversité culturelle.

Notons par ailleurs que depuis le 1er janvier 2002, les 29 municipalités de l'île de Montréal ont été fusionnées pour ne former qu'une seule municipalité, la nouvelle Ville de Montréal. Les anciennes municipalités de l'île, dont celles que nous avons choisi d'étudier dans le cadre de cette recherche, ont donc été abolies alors que de nouvelles structures administratives, les arrondissements, sont venues prendre leur place. Puisque, d'une part, nous avons débuté ce projet bien avant les fusions municipales et que, d'autre part, les politiques et pratiques relatives à l'aménagement urbain demeurent relativement inchangées pour l'heure, nous continuerons à nous référer à ces anciens découpages administratifs.

Au total, 37 entretiens semi-directifs ont été effectués en 2000-2001 avec des personnes en lien direct avec nos cas (18 entrevues pour les lieux de culte de la communauté juive hassidique, et 19 pour les lieux de culte musulmans). Les autres entretiens ont été effectués principalement avec des représentants municipaux d'autres municipalités (élus et fonctionnaires des services d'urbanisme) afin de mieux cerner la problématique des lieux de culte dans une perspective municipale à l'échelle métropolitaine.

La structuration des chapitres 5 et 6, qui présentent nos études de cas, reflète les éléments du modèle d'analyse proposé ici. Chaque chapitre débute par une introduction générale qui permet de situer nos cas d'aménagement de lieux de culte minoritaires dans le contexte de leurs communautés ethnoreligieuses respectives. Des données démographiques et contextuelles y sont présentées, en insistant sur les dimensions du rapport à l'espace entretenu par ces groupes. Suivant une brève introduction contextuelle au début de chaque chapitre, chacune des études de cas débute par une présentation du développement du dossier urbanistique, qui permet de retracer les faits relatifs à la demande et d'identifier les acteurs sociaux impliqués. Vient ensuite une présentation des dimensions pertinentes des milieux locaux, dont les contextes historiques et municipaux, les caractéristiques démographiques et urbaines des secteurs à l'étude et un bref portrait des dynamiques territoriales et de peuplement. Vient ensuite une analyse des transactions sociales s'étant déroulées entre les acteurs

impliqués. Chaque chapitre comprend ensuite une section commune où les deux cas sont mis en parallèle afin de discuter des représentations, enjeux et perspectives se dégageant des cas étudiés.

Chapitre 4

Contexte de l'étude : la région montréalaise

Avant d'entreprendre la présentation et l'analyse de nos études de cas aux chapitres 5 et 6, il nous a paru important de revenir sur trois éléments du contexte montréalais qui nous aideront à situer la question de l'aménagement des lieux de culte dans son contexte social et géographique propre. La première section brosse donc un portrait rapide de la diversité ethnoreligieuse dans la région montréalaise et des modalités historiques du rapport entre cette diversité et le paysage urbain. La seconde section présente une esquisse de géographie des lieux de culte dans la région montréalaise en insistant sur la spatialisation des lieux de culte juifs et musulmans. Enfin, la troisième section expose quelques points de repères quant au cadre juridique et réglementaire régissant l'aménagement des lieux de culte dans une perspective municipale.

4.1 Aperçu de la diversité ethnoreligieuse montréalaise

Au Québec plus qu'ailleurs, l'immigration internationale se présente essentiellement comme un phénomène métropolitain, peut-être en raison des particularités linguistique et culturelle de la province. Des 706 965 immigrants recensés au Québec en 2001, plus de 88% résidaient dans la région métropolitaine de Montréal. Le poids relatif de la population immigrée dans l'ensemble de la population québécoise a connu un accroissement depuis le début des années 1990, et atteint tout près de 10% au recensement de 2001. Bien que ce poids relatif soit le plus important de toute l'histoire de la province, les immigrants représentent néanmoins une part moins importante de la population totale au Québec que dans l'ensemble du Canada (la moyenne nationale est de 18,4%).

Les immigrants de la région montréalaise présentent aussi certaines particularités par rapport à ceux des autres régions métropolitaines, notamment en ce qu'on y retrouve une plus grande proportion de francophones (24% pour les immigrants de la région montréalaise admis en 2002, contre 4,6% pour le reste du Canada). Par ailleurs, la

région montréalaise compte une proportion plus importante d'immigrants en provenance de l'Afrique : près d'un cinquième (18 %) des immigrants récents montréalais venaient d'Afrique, comparativement à 6 % à Toronto et à 3 % à Vancouver. Par rapport à Toronto et Vancouver, Montréal compte aussi significativement moins d'immigrants récents originaires de l'Asie du Sud, ainsi qu'une proportion plus importante de personnes originaires du Moyen-Orient et de l'Asie occidentale. Enfin, il est intéressant de noter que, dans l'ensemble, la population immigrante de Montréal compte moins de nouveaux immigrants que celles de Toronto ou Vancouver, et que près de 40% de ses immigrants sont de souche européenne d'après le dernier recensement. Du point de vue de l'origine ethnique¹, outre les origines canadienne (45%) et française (21,5%), ce sont les origines italienne, irlandaise, anglaise, écossaise, et juive qui sont évoquées le plus souvent par les Montréalais.

En ce qui concerne les appartenances religieuses, le recensement de 2001 dénombre encore un forte majorité de catholiques dans la région montréalaise, soit tout près de 75% (voir table 4.1). On y retrouve aussi quelques groupes minoritaires, dont les protestants (6,2%), les orthodoxes (2,8%), les musulmans (3%) et les juifs (2,6%). C'est dire que la diversité religieuse est encore un phénomène relativement discret au Québec, du moins dans les statistiques officielles. Il y a lieu de souligner également l'augmentation remarquable des Québécois (nés ici ou ailleurs) s'identifiant à certaines traditions religieuses non chrétiennes, dont l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme. L'augmentation des effectifs de ces groupes s'effectue d'ailleurs en contraste avec le déclin progressif des confessions chrétiennes traditionnelles et du judaïsme, lui aussi implanté de longue date au Québec. Enfin, il faut souligner aussi l'accroissement progressif du nombre de personnes ne déclarant aucune affiliation religieuse, qui représentent en 2001 7,6% de la population totale, alors qu'ils comptaient pour un peu plus de 5% en 1991.

¹ Origines ethniques uniques et multiples.

Table 4.1 Population selon les principales religions, RMR de Montréal et Île de Montréal, 2001.

	RMR		Île de Montréal	
	Nombre	% pop. totale	Nombre	% pop. totale
<i>Population totale selon certaines religions</i>	3377775	100,0%	1782815	100,0%
Catholique romaine	2509115	74,3%	1134560	63,6%
Aucune religion	249690	7,4%	171580	9,6%
Musulmane	99925	3,0%	85485	4,8%
Juive	88660	2,6%	81870	4,6%
Protestante non incluse ailleurs	48930	1,4%	35360	2,0%
Orthodoxe grecque	48425	1,4%	32385	1,8%
Anglicane	43895	1,3%	31035	1,7%
Bouddhiste	37790	1,1%	29860	1,7%
Chrétienne non incluse ailleurs	37370	1,1%	25510	1,4%
Orthodoxe non incluse ailleurs	34240	1,0%	23895	1,3%
Église unie	32420	1,0%	22455	1,3%
Hindoue	24060	0,7%	22305	1,3%
Baptiste	22205	0,7%	14930	0,8%
Témoins de Jéhovah	15250	0,5%	8290	0,5%
Pentecôtiste	13145	0,4%	9045	0,5%
Sikh	7910	0,2%	7150	0,4%
Luthérienne	7130	0,2%	5065	0,3%
Presbytérienne	6100	0,2%	4495	0,3%
Adventiste	5815	0,2%	4845	0,3%
Église missionnaire évangélique	4110	0,1%	2290	0,1%
Catholique ukrainienne	3215	0,1%	2765	0,2%

Source : Recensement de la population, Statistique Canada, 2001 (données échantillon 20%).

Ayant brossé ce rapide portrait statistique, voyons maintenant comment la diversité ethnoreligieuse s'est constituée historiquement et la manière dont elle se déploie dans l'espace urbain.

4.2 Diversité ethnoculturelle et espace urbain à Montréal : perspective historique

Montréal est depuis longtemps une ville aux références culturelles multiples, et la manière dont s'exprime aujourd'hui la pluralité culturelle montréalaise n'est pas étrangère aux modalités historiques de cette diversité. De la Conquête et des efforts de peuplement du gouvernement britannique ont résulté l'émergence de deux groupes définis principalement en fonction des origines ethnolinguistiques et religieuses, soit les francophones catholiques et les anglo-protestants², qui ont coexisté tant bien que mal dans leurs quartiers respectifs de la ville jusqu'au tournant du dix-neuvième siècle. Ce n'est seulement en effet qu'à la moitié du dix-neuvième siècle que se mettent en place les fondements du Montréal cosmopolite, notamment avec l'arrivée régulière de vagues d'immigration en provenance, dans un premier temps, des Îles britanniques (Irlande, Écosse, Angleterre), puis de L'Europe du Nord et de l'Est (Allemagne, Scandinavie, Ukraine, Pologne, etc.). Ce sont les immigrants juifs d'origine est-européenne qui vont constituer la première véritable minorité ethnoreligieuse montréalaise vis-à-vis des deux principaux groupes ethnoreligieux que représentent les catholiques (surtout francophones) et les protestants britanniques. Après un temps d'arrêt imposé par les deux guerres mondiales, la diversification de la société montréalaise se poursuit, notamment avec l'arrivée de nouvelles vagues d'immigration en provenance de l'Europe méridionale (Grèce, Portugal, Italie, etc.).

Le brassage des populations immigrantes et des migrants issus des régions rurales avec celles déjà en place va contribuer au renouvellement de la population montréalaise dans son ensemble. La segmentation des espaces urbains, qui se traduit par la différenciation croissante des espaces résidentiels en fonction de facteurs socio-économiques et culturels, s'intensifie afin d'accommoder le plus confortablement possible les différences (McNicoll, 1993). La dualité ethnolinguistique et religieuse a donné lieu, dans un premier temps, au développement de deux réseaux sociaux et institutionnels parallèles, celui des catholiques (surtout francophones) et celui des protestants (surtout anglophones). À l'intérieur de chacun de ces réseaux s'organisent plusieurs unités fonctionnelles (paroisses, écoles, associations culturelles et nationales, sociétés charitables, etc.) qui regroupent les fidèles en fonction de la langue et de

² Exception faite toutefois des Irlandais catholiques.

l'origine ethnique (Linteau, 1982). Reproduisant ce cloisonnement ethnoreligieux initial, un réseau parallèle visant à desservir la communauté juive s'organise aussi dans le premier quart du vingtième siècle. Ce cloisonnement institutionnel permet, d'une part le maintien des spécificités culturelles et, de l'autre, de minimiser les risques de friction et caractérise le paysage social de la ville jusqu'au milieu du vingtième siècle (Linteau, 1981).

Ce rapport étroit entre structuration communautaire et différenciation ethnique et religieuse caractérise le paysage social de la ville jusqu'à la Révolution tranquille. Or ce processus de différenciation sociale a aussi des incidences spatiales : les groupes ethnoreligieux montréalais, immigrés ou non, ont développé des rapports particuliers à l'espace urbain. Ces rapports se traduisent, d'une part, par des trajectoires et des territorialités différenciées et de l'autre, par une organisation matérielle qui passe par la structuration d'un espace local relativement hermétique, articulé le plus souvent autour de l'église paroissiale, du temple ou de la synagogue (Linteau, 1992; Rousseau et Remiggi, 1998; Lavigne, 1992).

L'espace social montréalais s'est longtemps organisé en fonction de la présence de deux grandes « aires culturelles », pour reprendre l'expression de C. McNicoll (1993), de part et d'autre de l'île de Montréal : un côté ouest plus fortement anglophone et allophone, caractérisé par la concentration de groupes d'origine britannique et, dans une moindre mesure, d'autres groupes minoritaires et un côté est plus massivement francophone et homogène du point de vue de l'origine ethnique. En ce qui concerne les immigrants, la majorité d'entre eux, jusque dans les années 1960 environ, se sont installés dans la zone frontière entre les aires culturelles francophone et anglophone qui longe le boulevard Saint-Laurent. Ce couloir traditionnel d'immigration traverse la partie centrale de l'île du sud au nord et constitue un lieu important d'accueil des immigrants (McNicoll, 1993). Il regroupe en fait d'anciennes banlieues ouvrières offrant des logements abordables et situées à proximité du bassin d'emploi que représentent les industries légères et les manufactures de vêtement. Dans la mesure où les juifs forment une proportion importante des nouveaux Montréalais au cours des premières décennies du vingtième siècle, il n'est pas étonnant de constater la superposition des zones de concentration immigrante et des secteurs résidentiels juifs. D'autres groupes immigrants, tels que les Italiens, les Grecs et les Portugais, affichent aussi une certaine

concentration résidentielle qui leur a permis de mettre sur pied des structures communautaires autonomes.

Mais le « couloir d'immigration » n'est pas un passage obligé pour tous. On constate que d'autres populations immigrantes, comme les Allemands, les Hollandais ainsi que les Nord-Européens de façon plus générale, ont plutôt tendance à s'insérer de façon relativement discrète au sein de la population montréalaise, surtout du côté ouest de l'île. Puis, avec le temps, plusieurs groupes immigrants autrefois très concentrés dans les parties centrales de l'île se sont peu à peu déplacés vers la périphérie. Plus récemment, soit depuis les années 1980, certains groupes vont même s'implanter directement dans les quartiers de la banlieue ouest de l'île, au nord sur l'île de Laval ou encore sur la Rive-Sud de Montréal. Les statistiques du recensement de 2001 révèlent néanmoins que les ménages immigrés sont toujours surreprésentés dans la région centrale de l'île, et plus encore dans les quartiers centraux de la ville-centre elle-même.

Il est clair toutefois que la géographie résidentielle montréalaise des « natifs » comme des immigrants est également tributaire de l'évolution urbaine plus générale de la région montréalaise (Germain et Rose, 2000). En effet, l'espace urbain montréalais subit des transformations importantes depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, sous l'effet conjugué d'un mouvement de suburbanisation de la population et de la concentration spatiale des activités économiques. La ville-centre est appelée à subir des transformations importantes depuis les années 1960 : démolitions massives d'habitations dans des quartiers résidentiels plus anciens, réaménagement du centre des affaires, constructions de plus en plus en hauteur, gentrification et redéveloppement des anciennes banlieues industrielles en bordure du centre-ville, etc.

Dans les années 1960, les quartiers centraux se sont donc à la fois dépeuplés et paupérisés, en raison des déplacements de population causés par la rénovation urbaine et par l'exode des ménages plus aisés vers la banlieue. C'est ce contexte d'expansion et de repli qui a offert, d'une certaine façon, l'occasion à plusieurs immigrants de s'insérer dans l'espace urbain en accédant à la propriété résidentielle (Lavigne, 1992). Les immigrants ont alors pu racheter, souvent à prix réduit, le vieux stock de logements des quartiers centraux et les rénover par eux-mêmes. Dans certains cas, l'appropriation du sol se conjugue avec l'organisation socio-économique du groupe immigrant, en

termes d'implantation de structures communautaires, commerciales et financières, à l'instar des Portugais dans le quartier Saint-Jean-Baptiste (Lavigne, 1987).

Mais on peut aussi parler des Grecs, des Italiens ou des Chinois qui ont également contribué à réanimer certains quartiers centraux, notamment par le biais de leur investissement dans les artères commerciales : en font foi la rue Saint-Denis, le boulevard Saint-Laurent, l'avenue du Parc et la rue Jean-Talon. (Lam, 1997). À travers leur appropriation de l'espace urbain, certains groupes immigrants ont également pu acquérir des équipements collectifs délaissés par les classes moyennes : écoles, centres communautaires, lieux de culte, etc. qui ont ensuite servi de trame à l'élaboration d'un réseau communautaire et d'entraide (Lavigne, 1992). Enfin, d'autres groupes immigrants ont préféré construire à neuf leurs propres quartiers et institutions, comme les Italiens à Saint-Léonard, par exemple. Que ce soit à partir de la réhabilitation d'espaces urbains délaissés par les groupes majoritaires ou par la construction de nouveaux édifices dans les quartiers centraux, ces immigrants ont visiblement contribué à la viabilité résidentielle et au maintien d'une certaine mixité sociale dans les espaces centraux de l'île (Germain et Rose, 2000).

Si la structuration de l'espace urbain montréalais est avant tout tributaire des caractéristiques socio-économiques de la population, certaines caractéristiques ethnoculturelles, dont principalement la langue, continuent d'être des éléments structurants de l'espace métropolitain (Drouilly, 1996). De nombreuses études suggèrent d'ailleurs que la ségrégation résidentielle en fonction de l'origine nationale et/ou des caractéristiques ethniques est une réalité persistante au sein des métropoles canadiennes, et en particulier à Montréal (Kobayashi, 1997; Balakrishnan et Gyimah, 2003). Depuis une dizaine d'années, on constate toutefois l'émergence, un peu partout dans l'espace métropolitain, de nouvelles formes de territorialités, souvent plus flexibles dans leur rapport à l'espace local et moins exclusives dans leurs modes d'appropriation. C'est le cas notamment des quartiers multiethniques qu'ont étudiés Germain et al. (1995). En témoignent aussi les travaux de Renaud et al. (1997) sur les structures de voisinages ethniques. Ces travaux mettent en lumière le fait que l'espace résidentiel s'articule à partir de grandes structures de voisinage pluriethniques, définies à partir de la combinaison de facteurs linguistiques, religieux et de ceux liés à l'origine ethnique et nationale. Par ailleurs, si le nombre de quartiers multiethniques augmente, les formes

qu'ils peuvent revêtir se diversifient également. Annick Germain (1995) souligne en effet que tous les quartiers multiethniques ne se ressemblent pas, et que leur multiethnicité n'est pas toujours affichée, voire même apparente. En effet, si certains quartiers valorisent leur multiethnicité et que s'y développent un esprit d'accueil et une ouverture à la pluralité bien réels, d'autres quartiers cherchent plus à affirmer la réussite socio-économique de leurs résidents, la multiethnicité y étant quasi invisible dans les espaces résidentiels. À ces cas de figures différents correspondent des stratégies collectives et des contraintes qui caractérisent l'insertion urbaine des immigrants et des groupes ethniques montréalais (McNicoll, 1993; Charbonneau et Germain, 1998).

C'est donc dans ce contexte que les groupes ethnoreligieux montréalaise s'organisent et « font leur place » dans le paysage urbain de la ville. Notons également que la répartition spatiale de la population en fonction de l'appartenance religieuse n'est pas uniforme sur le territoire, et que cette caractéristique se combine avec un ensemble de facteurs (socio-économiques et linguistiques) pour contribuer à la configuration particulière de l'espace sociale montréalais. L'appendice 3 présente les quotients de localisation pour les principales affiliations religieuses déclarées lors du recensement de 2001³. Il en ressort que certains groupes religieux, comme les juifs, présentent un degré important de concentration résidentielle, alors que d'autres, dont les musulmans, présentent une répartition spatiale plus semblable à celle de l'ensemble de la population⁴.

Nous verrons dans la prochaine section comment ce contexte donne forme à la géographie des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise.

³ Cette mesure reflète la sur- ou la sous-représentation relative d'un groupe une unité spatiale donnée par rapport à la proportion relative de ce groupe au sein de la population générale sur l'ensemble du territoire.

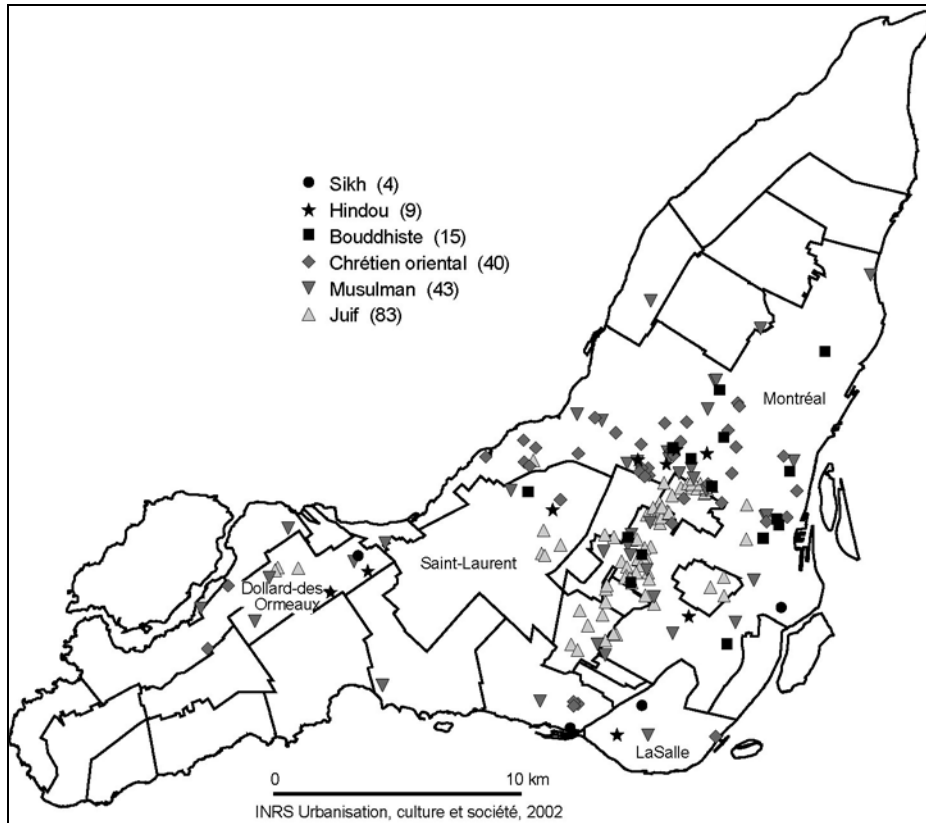
⁴ Nous avons vérifié ces interprétations à l'aide du calcul de l'indice de ségrégation (IS) dont le calcul est présenté à l'appendice 4. Pour les musulmans, IS = 0,264 et pour les juifs, IS = 0,698.

4.3 Esquisse de géographie des lieux de culte dans la région montréalaise

Le territoire de la ville de Montréal compte au tournant du millénaire près de 500 lieux de culte, dont environ la moitié sont des églises implantées de longue date au Québec, soit celles des confessions catholique (romaine) et protestantes. Le reste de l'île en compte tout près de 300 de plus, pour un total d'environ 800 lieux de culte pour l'île de Montréal dans son ensemble. Les lieux de culte minoritaires, c'est-à-dire associés à des groupes immigrants ou ethnoreligieux particuliers (excluant ceux des catholiques romains et des protestants), représentent environ le quart de l'ensemble des lieux de culte sur l'île de Montréal. On en retrouve environ 130 à Montréal et 65 dans le reste de l'île [voir carte 1]. On constate que parmi les lieux de culte minoritaires, ce sont les lieux de culte juifs qui sont les plus nombreux tant dans la ville de Montréal qu'en banlieue. Les lieux de culte musulmans arrivent au troisième rang, juste derrière les chrétiens orientaux.

La répartition géographique des lieux de culte minoritaires n'est pas uniforme sur le territoire, que ce soit à travers les différents quartiers de la ville de Montréal ou à travers les municipalités de banlieue du reste de l'île. En général, ces lieux de culte ont tendance à se concentrer dans certains quartiers ou secteurs à forte proportion d'immigrants ou de communautés culturelles. On retrouve aussi des variations significatives d'un groupe religieux à un autre dans la façon dont ces lieux de culte se localisent, variations qui renvoient à d'autres facteurs tels que: les ressources financières disponibles, le degré de mobilité spatiale des membres, les préférences du groupe et/ou les caractéristiques particulières du culte, la disponibilité des espaces et des équipements pouvant accueillir ce type d'activité, et les politiques et les règlements d'urbanisme des municipalités. Autrement dit, les lieux de culte, et particulièrement les lieux de culte minoritaires, ne semblent pas obéir à une seule et même logique de localisation comme le feraient, par exemple, d'autres catégories d'équipements collectifs ou d'entreprises.

Carte 4.1. Localisation des lieux de culte minoritaires, île de Montréal.



Source : Cartographie réalisée à partir des données compilées par l'auteure⁵.

C'est que, d'une tradition religieuse à l'autre (et souvent, d'un groupe ethnoreligieux à l'autre), les facteurs de localisation et les modes d'implantation varient en fonction des besoins, des ressources et des contraintes. Dans le cas des temples sikhs (la région en compte 6 ou 7 à l'heure actuelle), on constate que ceux-ci sont presque tous situés en banlieue, surtout dans la partie ouest de l'île où la population originaire de l'Asie du Sud est de plus en plus importante ; presque tous les temples recensés sont situés dans des édifices construits à cette fin ou du moins reconnus pour fins de culte par les autorités municipales concernées. Ces deux facteurs traduisent la capacité de mobilisation de la communauté sikhe montréalaise, dans la mesure où l'aménagement de ces lieux de culte implique des coûts importants et des démarches parfois longues et difficiles avec les autorités municipales. À l'inverse, tous les temples bouddhistes recensés sur l'île

⁵ voir section 3.3.1 au chapitre précédent.

sont situés sur le territoire de la ville de Montréal, à l'exception d'un seul (à Saint-Laurent). On retrouve par contre des temples bouddhistes sur la Rive-Sud (Brossard et Longueuil), ce qui reflète la localisation des populations originaires des régions du monde où le bouddhisme est prédominant.

Nous nous intéresserons de plus près dans les lignes qui suivent à la géographie des lieux de culte appartenant aux deux communautés ethnoreligieuses étudiées dans le cadre de cette recherche, soit les juifs et les musulmans.

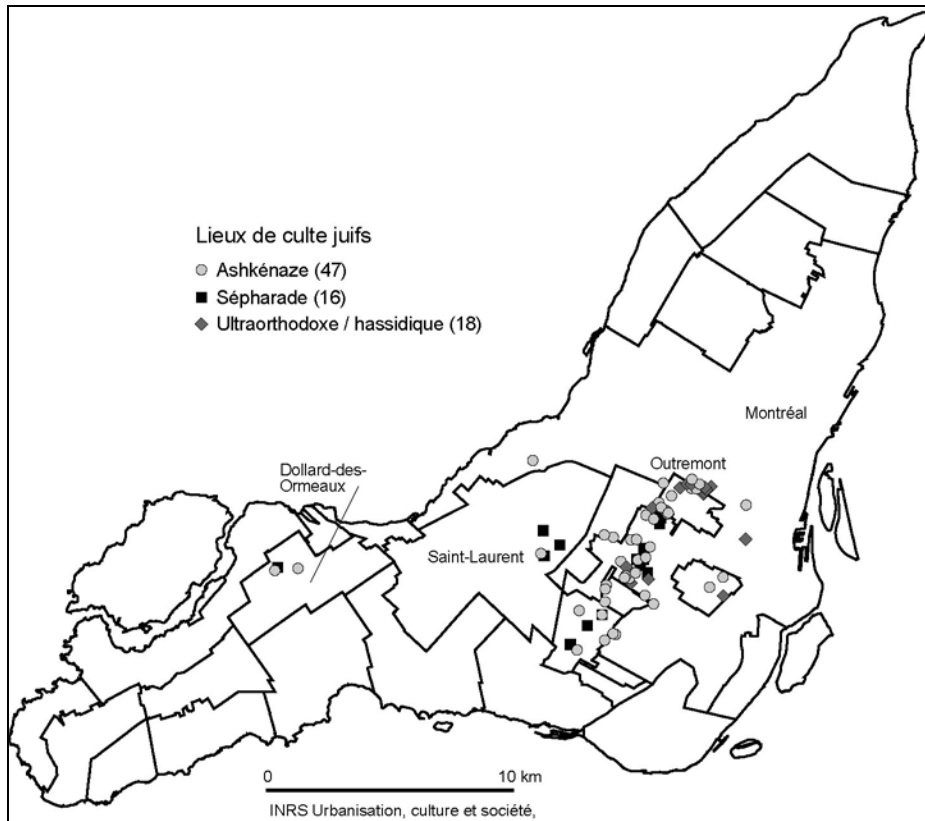
4.3.1 Les lieux de culte juifs

On retrouve environ 80 lieux de culte juifs sur le territoire de l'île de Montréal dans son ensemble (voir Carte 2). Les juifs sont l'un des groupes ethnoreligieux les plus fortement institutionnalisés de la région montréalaise ; cette communauté a développé au fil des décennies un grand nombre d'associations culturelles, sportives et sociales, d'organismes de représentation et de défense de droits, de même que divers réseaux nationaux et internationaux. En ce qui concerne les lieux de culte, nous distinguerons trois grands sous-groupes rituels : les synagogues ashkénazes, les synagogues sépharades et les synagogues ultraorthodoxes et hassidiques. Dans la ville de Montréal, les synagogues ashkénazes et sépharades sont à peu près exclusivement localisées dans le secteur Côte-des-Neiges/Notre-Dame-de-Grâce, alors que dans les municipalités de banlieue apparaissent des distinctions dans la répartition spatiale des synagogues ashkénazes et sépharades. En effet, les synagogues ashkénazes, plus nombreuses, sont surtout concentrées dans les municipalités de la proche banlieue ouest : Côte-Saint-Luc, Hampstead, Westmount, Ville Mont-Royal. Les synagogues sépharades ont tendance à se retrouver plus au nord, à Saint-Laurent et à Laval, bien qu'également à Côte-Saint-Luc. Enfin, les lieux de culte des communautés ultra-orthodoxes et hassidiques sont fortement concentrés dans le cœur de l'ancien secteur résidentiel des immigrants juifs, soit dans le quartier Mile-End et la section est de la municipalité d'Outremont. Les lieux de culte d'affiliation hassidique situés à l'extérieur de ce périmètre sont essentiellement ceux associés au mouvement Chabad Lubavitch.

Pour ces trois types de lieux de culte juifs, il est clair que leur répartition géographique correspond étroitement à celle des populations juives montréalaises; ceci est dû au

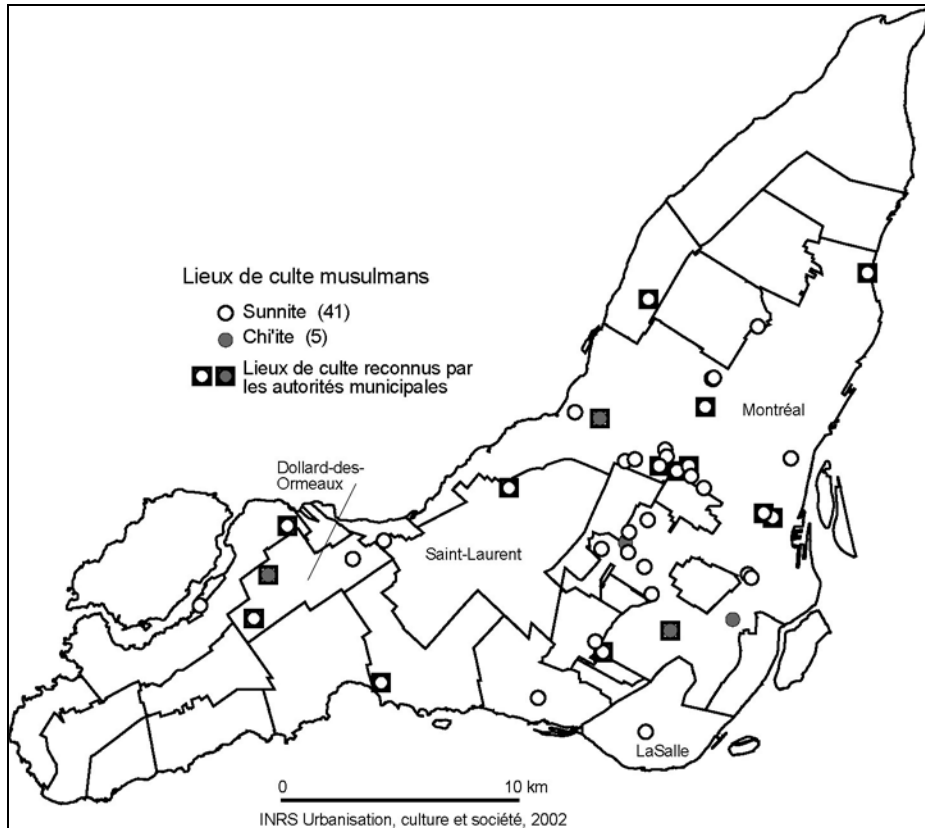
moins en partie au fait que les juifs religieux ne peuvent se déplacer en voiture le jour du Sabbat (samedi), ce qui fait que la synagogue doit être située à distance de marche des résidences. Pierre Anctil (1997) a d'ailleurs souligné les caractéristiques particulières du secteur urbain qui chevauche le quartier montréalais du Mile-End et la partie est de la municipalité d'Outremont et où sont installées des communautés juives hassidiques depuis les années 1950 : la forte intégration spatiale des activités, l'enchevêtrement constant des sphères du privé et du public, et l'extrême densité des établissements juifs. Cette forme urbaine spécifique a certainement contribué au maintien de la vitalité de la communauté chez les juifs hassidiques montréalais.

Les différents noyaux institutionnels dont font partie les lieux de culte de la région illustrent aussi la trajectoire résidentielle des collectivités juives dans l'espace métropolitain: les familles juives d'origine ashkénaze ont, au cours des années 1940 et 1950, quitté les quartiers urbains denses au pied du Mont Royal pour aller s'installer dans les quartiers et les banlieues plus à l'ouest; les juifs sépharades, majoritairement francophones et d'installation plus récente à Montréal, ont quant à eux graduellement investi les banlieues plus au nord, comme Laval et Saint-Laurent, où les institutions ashkénazes sont peu présentes. Enfin, les juifs ultra-orthodoxes et hassidiques sont demeurés dans ou à proximité des anciens quartiers immigrants après le départ des familles ashkénazes dans les années 1950.

Carte 4.2 Localisation des lieux de culte juifs, île de Montréal.

Source : Cartographie réalisée à partir des données compilées par l'auteur.

Carte 4.3 Localisation des lieux de culte musulmans, île de Montréal.



Source : Cartographie réalisée à partir des données compilées par l'auteur.

4.3.2 Les lieux de culte musulmans

Si la région montréalaise ne compte à l'heure actuelle qu'un nombre limité de mosquées officielles⁶, c'est-à-dire reconnues par les autorités publiques et disposant de locaux et de personnel relativement permanent, les salles de prière sont par contre nombreuses et leur nombre continue d'augmenter au rythme des vagues migratoires. Celles-ci ont aussi tendance à se relocaliser relativement souvent au gré des opportunités qui se présentent (en termes de locaux ou de terrains disponibles) mais aussi en fonction des ressources et des contraintes propres à leurs membres. Par ailleurs, la plupart des établissements d'enseignement universitaire (de même que quelques collèges) comportent une association d'étudiants musulmans et une salle de prière sur le campus.

La carte 4.3 nous offre un aperçu de la localisation des lieux de culte musulmans dans la région montréalaise; on y distingue les institutions chiites et sunnites, qui sont les deux principaux courants de l'islam présents à Montréal. On peut voir aussi que la répartition spatiale des lieux de culte n'est pas spécialement concentrée dans l'espace urbain, même si quelques axes plus importants se démarquent, notamment le long du boulevard Saint-Laurent et le long de la rue Jean-Talon. L'espace musulman montréalais se présente donc sous la forme d'un réseau organisé autour de pôles géographiques centrés sur la présence de marqueurs géographiques d'institutions (principalement les mosquées et salles de prière) et des commerces spécifiques (alimentation *halal*, cafés, etc.) Ces marqueurs géographiques s'inscrivent de manière plus ou moins visible dans l'espace urbain et forment, avec les poches de population résidentielle qui l'accompagnent, des pôles structurants qui donnent sa forme à l'espace musulman montréalais (Gagnon et Germain, 2001).

Ces pôles reflètent une certaine agrégation basée sur des affinités culturelles au sein de la population musulmane en fonction de l'origine nationale, de la langue et de la

⁶ La distinction entre mosquée et simple salle de prière, si elle peut sembler aller de soi, fait l'objet d'un certain débat au sein de la littérature. La distinction utilisée par H. Vieillard-Baron (2002) nous paraît toutefois recouper plusieurs des éléments considérés ailleurs : pour lui, le titre de mosquée sera donné seulement aux établissements qui rassemblent quatre fonctions principales : une fonction religieuse (accomplissement du rite et transmission du dogme), une fonction culturelle (diffusion et visibilité de la culture musulmane), une fonction intellectuelle (enseignement du Coran et interprétation des textes) et une fonction sociale représentée par la solidarité communautaire.

confession religieuse: un pôle est, plus fortement investi par des musulmans d'origine maghrébine, majoritairement francophone ou francophile, d'implantation plus récente à Montréal; un pôle nord, au cœur de ville Saint-Laurent, en complémentarité économique avec celui de la communauté libanaise (chrétienne et musulmane); un pôle ouest, plus étroitement associé à une communauté musulmane d'implantation plus ancienne, souvent anglophone et d'origine surtout indo-pakistanaise. Enfin, un pôle central, au centre-ville, où l'on retrouve principalement des commerces et institutions.

La séquence d'aménagement des lieux de culte musulmans suit de près celle des communautés musulmanes ailleurs qu'à Montréal (voir chapitre 3) : en fonction des besoins et des ressources disponibles au sein du cercle de croyants, il arrive souvent qu'un local commercial ou une résidence soit loué pour accueillir les activités de prière et d'étude religieuse. Avec le temps, et suite à des démarches auprès des autorités, la salle de prière pourra éventuellement se relocaliser dans des lieux plus permanents et obtenir une reconnaissance officielle en tant que lieu de culte (c'est-à-dire être reconnu comme organisme à but non lucratif par le gouvernement provincial et obtenir de la part de la municipalité une exemption de taxes foncières et un statut d'usage du sol en conformité avec les règlements de zonage en vigueur). Il faut souligner que dans la région métropolitaine de Montréal, il n'existe pas à l'heure actuelle de mosquée construite à cette fin; tous les lieux de culte musulmans sont actuellement situés dans des édifices construits à d'autres fins. Il peut s'agir d'édifices commerciaux, industriels ou résidentiels, ou même d'autres types de lieux de culte, églises ou synagogue (un cas à Dollard-des-Ormeaux).

D'après nos recherches, les lieux de culte musulmans se localisent d'une part en fonction de l'accessibilité géographique et de la disponibilité de locaux adéquats (notamment du point de vue du zonage) mais aussi en fonction de la localisation des espaces résidentiels investis par certains groupes de cette population. Il ne semble pas par contre y avoir de superposition étroite entre les espaces résidentiels et l'infrastructure communautaire musulmane. Par contre, comme l'avait souligné Chantal Goyette (2000) dans son mémoire sur le regroupement résidentiel de la population arabe, le fait de fréquenter régulièrement un lieu de culte a une incidence sur le regroupement des ménages; et bien que ce constat ne s'applique pas seulement aux musulmans (c'est d'ailleurs particulièrement vrai selon Goyette dans le cas des

chrétiens arabes), il nous invite néanmoins à réfléchir à l'articulation entre pratique religieuse et structuration communautaire.

Il existe donc un contraste important entre les musulmans et les juifs sur le plan de la localisation des lieux de culte : si les premiers s'organisent sur un mode plutôt régional et délocalisé par rapport à l'espace résidentiel, les seconds ont plutôt tendance à superposer les espaces institutionnels et résidentiels. Dans les deux cas, il faut rappeler qu'il s'agit de groupes relativement hétérogènes du point de vue des origines nationales et des pratiques culturelles et religieuses, ce qui contribue également à la configuration institutionnelle de ces communautés. Précisons enfin qu'entre ces modes de localisation contrastés, il existe d'autres types de géographie de lieux de culte, en fonction des caractéristiques propres aux groupes eux-mêmes, mais aussi en fonction des contraintes et des opportunités qui relèvent du contexte urbain en soi.

La dernière section de ce chapitre présente enfin le cadre réglementaire et juridique régissant l'aménagement de lieux de culte, notamment par le biais des règlements municipaux de zonage.

4.4 L'aménagement des lieux de culte : cadre juridique et réglementaire

Au Québec (comme généralement dans le reste du Canada), l'aménagement urbain et l'urbanisme sont des responsabilités municipales. Ce sont toutefois des lois provinciales qui accordent ces pouvoirs aux municipalités et qui constituent le cadre législatif dans lequel celles-ci doivent opérer, principalement par le biais de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme. En vertu de cette loi, les municipalités peuvent se doter d'outils de gestion des utilisations du sol sur leur territoire, le plus souvent sous la forme d'un plan d'urbanisme et des règlements qui en découlent. Le plan d'urbanisme doit comprendre « les grandes orientations d'aménagement du territoire de la municipalité; les grandes affectations du sol et les densités de son occupation; et le tracé projeté et le type des principales voies de circulation et des réseaux de transport » (Loi sur l'aménagement et l'urbanisme (LAU), section II, article 83). Le plan d'urbanisme peut aussi comprendre des indications sur « la nature, la localisation et le type des équipements et

infrastructures destinés à l'usage de la vie communautaire », dont notamment les lieux de culte.

Les règlements d'urbanisme découlant de ce plan d'urbanisme permettent à la municipalité de régir différents aspects du zonage, du lotissement et de la construction sur son territoire par le biais de règlements spécifiques à ces secteurs. Par exemple, le règlement de zonage permet de « spécifier, pour chaque zone [du territoire municipal], les constructions ou les usages qui sont autorisés et ceux qui sont prohibés, y compris les usages et édifices publics, ainsi que les densités d'occupation du sol ». (LAU, Ch. IV, section I, art. 113). Le règlement d'urbanisme peut aussi contenir des indications concernant l'architecture, l'apparence extérieure et l'aménagement (y compris l'affichage), la distance devant être laissée libre entre les lots et/ou les bâtiments, le nombre requis de places de stationnement, la modification ou l'altération d'édifices existants, etc. En somme, parmi les outils administratifs associés au plan d'urbanisme, le règlement de zonage permet aux municipalités de déterminer, si elles le désirent, où et comment les lieux de culte peuvent ou ne peuvent pas s'implanter. La Loi confère d'ailleurs aux municipalités une marge de manœuvre très grande quant au degré de contrôle que celles-ci désirent exercer sur l'aménagement de leur territoire, sur l'utilisation du sol et sur le type et la qualité des bâtiments qui y seront permis. Les municipalités exercent ce contrôle en assujettissant toute construction ou aménagement à l'obtention d'un permis d'occupation et/ou d'un permis de construction, le premier permettant de contrôler le type d'usage qui sera fait du bâtiment (résidentiel, commercial, etc.), alors que le second permet de régir la forme et l'apparence des édifices et aménagements.

Comme les municipalités québécoises sont entièrement responsables des questions de d'aménagement sur leur territoire, les règlements d'urbanisme et de zonage peuvent varier considérablement d'une municipalité à l'autre. Aussi, certaines municipalités, comme la ville de Montréal, possèdent-elles des outils de gestion urbanistique sophistiqués, qui comprennent plusieurs catégories d'usages spécifiques ainsi qu'un appareil administratif complexe pour gérer les demandes de permis et de dérogation. Dans d'autres municipalités plus petites, les catégories d'usages peuvent être définies de façon plus large et les règlements être plus simples. En fait, outre d'accorder aux municipalités le pouvoir de réglementer ce domaine d'activité, la Loi sur l'aménagement

et l'urbanisme ne s'avère normative qu'en ce qui concerne les procédures d'adoption, de modification et de gestion de ces outils urbanistiques (plan d'urbanisme, règlement de zonage, etc.).

Du point de vue de l'aménagement des lieux de culte, les règlements de zonage applicables varient aussi d'une municipalité à l'autre. Certaines municipalités définissent des catégories d'usages spécifiques pour les lieux de culte, alors que d'autres les classent dans des catégories plus générales telles que les équipements collectifs ou les usages institutionnels. Le degré de contrôle exercé (nombre, emplacement, traitement architectural, etc.) varie également entre les municipalités. Par exemple, la ville de Montréal, dans le cadre de la révision de son plan d'urbanisme de 1992, a créé une nouvelle catégorie d'usage pour légitimer les lieux de culte existants et protéger ainsi le patrimoine religieux de la démolition ou de la conversion abusive à d'autres usages (Arteau, 2000). Ce règlement constitue par contre un obstacle à l'aménagement de nouveaux lieux de culte parce qu'il limite les emplacements où peuvent s'implanter de plein droit les lieux de culte aux endroits où un lieu de culte existe déjà. Toute communauté désirant établir un nouveau lieu de culte sur le territoire de la ville doit donc obtenir une permission spéciale, qui permet à son détenteur d'occuper un emplacement à des fins de lieux de culte et ce, même si cette utilisation contrevient au règlement de zonage en vigueur. La ville de Montréal connaît ainsi un problème de disponibilité pour des espaces où est autorisée de plein droit l'implantation de lieux de culte, situation qui se conjugue avec une augmentation de la demande pour de tels aménagements depuis le début des années 1990⁷.

Dans les autres municipalités de la région métropolitaine, le contexte d'aménagement des lieux de culte varie en fonction des règlements d'urbanisme en vigueur; même si le règlement de zonage ne comporte pas de catégorie spécifique pour les lieux de culte (c'est-à-dire des espaces réservés à ce type d'usage), ceux-ci peuvent souvent s'établir dans des secteurs autorisés pour d'autres catégories d'usage (commerciaux ou industriels, par exemple). Dans ce cas, un changement de zonage n'est pas nécessaire parce que l'aménagement d'un lieu de culte sur le site n'est pas prohibé. On retrouve ainsi certains établissements culturels dans des zones industrielles ou commerciales.

⁷ La Ville a néanmoins adopté certains assouplissements de son règlement afin de compenser pour cette contrainte.

Plusieurs municipalités de la région se sont toutefois dotées au cours de dernières années de règlements spécifiques pour les lieux de culte, le plus souvent pour contrôler leur implantation. À l'exception de la ville de Montréal, qui s'est dotée d'un mécanisme réglementaire pour gérer certains usages qui ne se conforment pas à son règlement de zonage, les autres municipalités de l'île doivent suivre la procédure dictée par le gouvernement provincial pour effectuer ce type de changement. Un avis public est émis et, le plus souvent, une consultation publique sondera l'opinion des riverains par rapport au projet d'amendement au règlement de zonage. Cette consultation peut être suivie de l'ouverture d'un registre où seront consignées les signatures des résidents locaux opposés au projet. Si le nombre de signatures est suffisant, un référendum peut être tenu pour déterminer par voie de vote la position des résidents.

Il faut savoir aussi que les lieux de culte, comme certaines autres catégories de bâtiments consacrés à des services publics, bénéficient en vertu de la Loi sur la fiscalité municipale d'une exemption de taxes foncières⁸. Cette exemption de taxes s'applique non seulement à l'immeuble servant au culte, mais aussi aux autres terrains et immeubles appartenant à une communauté religieuse reconnue comme telle par le gouvernement québécois. Imposée par une loi provinciale, cette exemption de taxes concerne de près les municipalités parce qu'elle représente une perte de revenus qui varie en fonction du nombre et de l'importance des avoirs immobiliers des communautés religieuses implantées sur leur territoire.

⁸ « Sont exempts de toute taxe foncière, municipale ou scolaire [...] un immeuble appartenant à une institution religieuse ou à une fabrique, utilisé par elle ou gratuitement par une autre institution religieuse ou une autre fabrique, non en vue d'un revenu mais dans la poursuite immédiate de ses objets constitutifs de nature religieuse ou charitable, de même que ses dépendances immédiates utilisées aux mêmes fins ». Loi sur la fiscalité municipale, Ch. XVIII, section I, article 204.

Chapitre 5

L'aménagement de lieux de culte minoritaires en contexte de proximité résidentielle: études de cas

Le présent chapitre a pour objet la présentation de deux études de cas d'aménagement de lieux de culte minoritaires en contexte de proximité résidentielle, c'est-à-dire où la cohabitation entre les acteurs sociaux se réalise dans les espaces de la vie quotidienne. Les cas choisis mettent en relief les transactions sociales entourant l'aménagement de synagogues par des communautés juives hassidiques dans des quartiers urbains denses et relativement centraux. Nous verrons que les rapports à l'espace des acteurs sociaux impliqués dans ces controverses y jouent un rôle prépondérant; cette spatialisation de la dynamique de cohabitation nous permettra de réfléchir aux implications et enjeux liés au partage de l'espace urbain en situation de pluralité ethnoreligieuse.

Ce chapitre se subdivise en six parties : l'introduction permet de brosser un tableau rapide du judaïsme ultraorthodoxe dans la région montréalaise. Vient ensuite la présentation et l'analyse de nos études de cas, qui se composent chacune de trois sections : la première nous permet de résumer l'évolution du dossier urbanistique, la deuxième de discuter des éléments contextuels pertinents, et la troisième de faire l'analyse des transactions sociales qui sous-tendent ces controverses. La troisième partie du chapitre propose une lecture en parallèle des deux cas afin d'en dégager les représentations, perspectives et enjeux. Une quatrième partie discute du rôle et des positions des municipalités impliquées, alors que la conclusion reprend les principaux constats se dégageant de notre analyse.

Introduction : judaïsme et ultraorthodoxie à Montréal

Les communautés juives hassidiques dont il est question ici constituent une minorité au sein d'une minorité : en effet, les juifs ultraorthodoxes et hassidiques ne représentent qu'une fraction de la communauté juive montréalaise dans son ensemble : alors que la région métropolitaine de Montréal compte en 2001 environ 96 600 personnes se

déclarant de religion juive, les communautés ultraorthodoxes et hassidiques de la région ne représentent qu'un peu plus de 6 000 personnes en 1997 (Shahar et al., 1997)¹. Le hassidisme est un courant du judaïsme orthodoxe né en Europe de l'est au XVIII^e siècle. Ce mouvement se fonde sur un grand élan de piété juive populaire, dirigé par quelques leaders charismatiques. Les juifs hassidiques sont donc des juifs pieux², c'est-à-dire qu'ils vivent le plus possible en accord avec les 613 lois du judaïsme. Le hassidisme en soi ne modifie pas l'interprétation orthodoxe de base du judaïsme et n'introduit pas non plus de changements notables dans les rituels acceptés par les rabbins. Ce qui distingue plutôt le hassidisme des autres courants de l'orthodoxie juive renvoie surtout l'accent mis sur « la réaction enthousiaste de l'individu face à la révélation divine, ce à travers la danse et le chant exclusivement réservé aux hommes, et par le biais d'un certain mysticisme » (Anctil, 1997a : 155). Les membres de cette communauté (surtout les hommes et les garçons) affichent une différence audible (leur langue d'usage est généralement le yiddish) et visible, en raison de leur apparence physique (barbe et papillotes, chapeau, vêtements sombres traditionnels, etc.), qui est étroitement liée à leur affiliation religieuse. Les communautés hassidiques possèdent leurs propres institutions sociales qui se distinguent de celles de la communauté juive montréalaise dans son ensemble (qui se subdivise principalement entre les communautés de tradition ashkénaze, originaires de l'Europe du nord et de l'est, et sépharade, c'est-à-dire de l'Espagne et de l'Afrique du nord). Les juifs hassidiques se caractérisent donc par une certaine autonomie du point de vue de l'organisation sociale et communautaire (Anctil, 1997a). Ils utilisent par contre plusieurs services qui ne leur sont pas exclusifs, comme pour les soins de santé (CLSC, hôpitaux, cliniques, etc.), des installations récréatives et sportives, des commerces de proximité (pharmacie, vêtements, garages, quincaillerie...), transport en commun, etc.

Les communautés juives hassidiques se caractérisent aussi par une géographie résidentielle particulière, cette population étant concentrée essentiellement dans certains secteurs de la municipalité d'Outremont et des quartiers montréalais adjacents

¹ Les données compilées par Shahar et al. portent sur la population juive hassidique et ultraorthodoxe, alors que nos études de cas s'intéressent seulement à des communautés hassidiques. La différence entre ces deux catégories est complexe, mais le hassidisme implique comme critère principal l'affiliation à une dynastie traditionnelle hassidique et à un maître spirituel (*rebbe*) issu de cette tradition.

² Ceux-ci sont d'ailleurs désignés comme *Haredim* en Israël (terme qui signifie pieux en hébreu), le terme hassidim étant utilisé plutôt en Amérique du Nord.

(principalement le quartier Mile-End), de même que dans le quartier Côte-des-Neiges³. La présence des communautés juives hassidiques dans ces secteurs succède à celle des immigrants juifs arrivés à Montréal dans les premières décennies du XXe siècle. Il faut rappeler que cette zone⁴ constituait jusqu'à la fin des années 1940 le cœur du quartier résidentiel des immigrants juifs montréalais. À une certaine époque, près de trois-quarts des juifs montréalais y habitaient (Légaré, 1965), et le Mile-End constituait un haut lieu de la vie intellectuelle, politique et culturelle juive à l'échelle canadienne (Weintraub, 1996). Ces immigrants juifs étaient arrivés à Montréal par vagues successives entre 1905 et 1945, au plus fort du formidable courant migratoire qui caractérise les premières décennies du XXe siècle. Ces vagues d'immigration nourrissent une seconde phase dans le développement de l'histoire juive montréalaise, car il existait la fin du XVIIIe siècle une petite colonie juive composée en grande partie de sujets britanniques, immigrés en Amérique du Nord à la faveur de la Conquête et de l'élargissement du commerce entre la Grande-Bretagne et le Bas-Canada (Ancil, [1989] 1997). Or, de 1901 à 1931, la population juive au Québec (essentiellement concentrée à Montréal) passe de 7600 à 60 000 personnes, propulsant le pourcentage de citoyens d'origine juive au sein de l'ensemble québécois de 0,46% à 2,09%, soit la proportion la plus élevée du XXe siècle (Ancil, [1989] 1997). Cette poussée fut suivie d'une période de tarissement avec les restrictions à l'immigration imposées par le gouvernement fédéral à partir de 1933 (Abella et Troper, 1983).

L'immigration juive reprend avec la réouverture des frontières canadiennes après la Seconde Guerre mondiale, bien que les premiers juifs hassidiques soient arrivés à Montréal en 1941. Il faut attendre la fin de la guerre avant que ne se consolide le noyau juif hassidique montréalais, qui compte notamment des survivants de l'Holocauste. En effet, avant la fin des années 1950, l'ancien quartier juif montréalais ne comptait que peu de juifs hassidiques; le caractère « ultraorthodoxe » de la communauté juive locale commence surtout à s'affirmer dans les années 1980, en s'appuyant sur la croissance démographique rapide de cette population et suite au départ des familles juives plus séculières vers les banlieues plus à l'ouest. Aujourd'hui,

³ Essentiellement dans le cas d'un groupe particulier, d'affiliation Lubavitch étudiés par Shaffir (1974, 1997).

⁴ Ancil [1989] 1997 délimite cette zone de résidence juif par l'avenue des Pins au sud, à l'ouest par le mont Royal et la municipalité d'Outremont, à l'est par la rue Saint-Denis et au nord par l'avenue Van Horne.

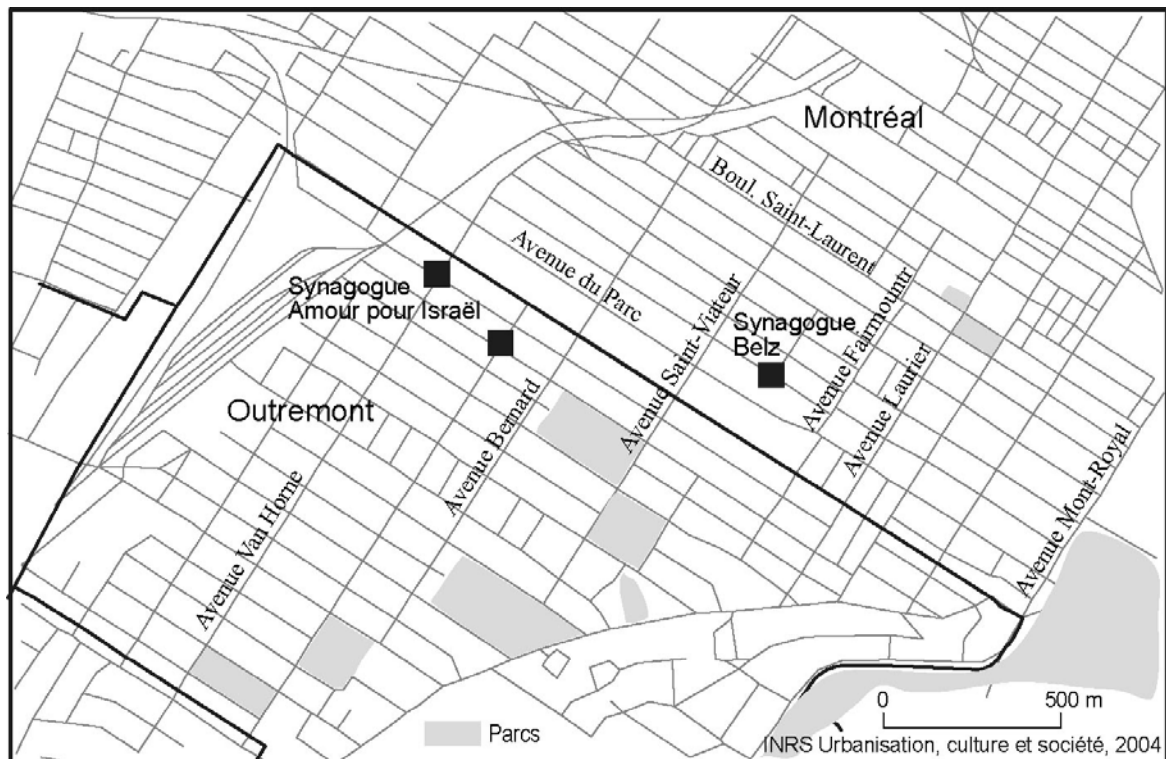
la grande majorité des juifs hassidiques et ultraorthodoxes vivent dans le secteur Mile-End/Bas-Outremont et quelques secteurs adjacents de la ville de Montréal.

« La » communauté juive hassidique de Montréal est en fait composée de plusieurs sous-groupes se définissant principalement en fonction d'une affiliation avec un leader spirituel particulier, lui-même affilié à l'une ou l'autre des grandes dynasties du hassidisme. La multiplicité des groupes et des affiliations renvoie aussi à des divergences idéologiques au sein de cette communauté à Montréal; les intérêts ne sont pas forcément les mêmes d'une congrégation à l'autre, et ces variations reflètent des différences importantes dans les caractéristiques du leadership de chaque groupe. Somme toute, il ne s'agit pas d'une communauté homogène du point de vue des origines et des intérêts, malgré le partage de valeurs et d'un mode de vie commun. Ces communautés de taille variées entretiennent le plus souvent des liens étroits avec d'autres groupes établis dans les centres du hassidisme des États-Unis et d'Israël. Plusieurs de ces communautés possèdent leurs propres lieux de culte, leurs écoles (pour les filles et les garçons) et leurs groupes d'études religieuses pour les hommes.

Le mode de vie des communautés hassidiques est fortement dépendant de la proximité résidentielle des membres, ainsi que de la proximité des institutions et services spécialisés exclusifs (notamment par rapport à l'alimentation). En effet, les hommes se rendent généralement deux fois par jour à la synagogue pour effectuer les prières quotidiennes, alors que les femmes et les enfants s'y rendent pour le sabbat (du vendredi soir au samedi soir). Lors de ce jour de repos, les juifs observants ne peuvent utiliser leur voiture ni se déplacer au-delà d'une certaine distance, ce qui explique la nécessité que leurs lieux de culte soient situés à distance de marche. En ce qui concerne les femmes, leur vie quotidienne déborde rarement les limites de ce secteur : elles font leurs courses à pied (souvent accompagnées de leurs enfants d'âge préscolaire), socialisent entre elles, amènent les enfants au parc; la plupart ne conduisent d'ailleurs pas d'automobile. Enfin, la vie communautaire intense des juifs hassidiques, ainsi que la spécificité de leur mode de vie religieux, font que la contiguïté résidentielle est très importante. Ceci se traduit par une volonté souvent très ferme de s'installer et/ou de demeurer dans le quartier, à proximité des institutions religieuses, de la famille et des amis.

Du point de l'espace urbain, il existe un marquage « ethnique » discret associé à la communauté juive hassidique qui aurait pour fonction de servir de repère aux membres de la communauté. Les signes visibles de la présence de cette communauté (outre la présence de ses membres) sont plutôt discrets: leurs lieux de culte ou les écoles s'insèrent dans la trame résidentielle existante avec un minimum d'ornementation ou d'affichage extérieur; les commerces sont souvent effacés derrière une vitrine typiquement encombrée, les enseignes et affiches sont soit absentes ou rédigées en yiddish ou en hébreu traditionnel (du moins dans les établissements fréquentés quasi exclusivement par les membres de la communauté). Les résidences des juifs religieux affichent généralement la *mezouza* traditionnelle sur le côté droit du cadre de la porte, ou encore des ornements en verre ou en miroir avec une inscription en caractères hébraïques. Ces marqueurs utilisent des codes culturels qui sont internes à la communauté juive et qui sont difficilement « décodables » par d'autres individus ou groupes.

Carte 5.1 Localisation des lieux de culte juifs à l'étude.



5.1 La congrégation Belz du Mile-End (Montréal)

La congrégation hassidique *Hassidei Belz Umahzik Hadath* (Hassidiques de Belz et défenseurs de la Foi) est affiliée à la dynastie Belz du mouvement hassidique, fondée au 19^e siècle par Rabbi Sholom Rokeach de Belz en Galicie (Pologne). À l'échelle internationale, les disciples de Belz sont établis principalement en Israël. Dans les années 1980, leur leader spirituel (le *rebbe*) a initié l'un des plus importants projets d'aménagement hassidique au monde en faisant construire une immense synagogue dans le quartier Kiryat Belz de Jerusalem (Shneider, 2001). La communauté Belz compte aussi d'autres communautés locales importantes, dont celle d'Anvers, en Belgique, fortement impliquée dans l'industrie diamantaire (Gutwirth, 1969) et dans le quartier Williamsburg de New York, aux États-Unis (Gutwirth, 1972). La communauté Belz montréalaise compte environ 250 familles, dont la plupart sont d'origine hongroise. En plus de la synagogue de la rue Jeanne-Mance, la communauté Belz possède aussi plusieurs institutions qui lui sont propres, dont une école pour filles (sur l'avenue Ducharme à Outremont) et une école pour garçons (*Yeshivah*) (dans la section nord de l'avenue Durocher), de même qu'un *Kollel* (salle d'étude de la Torah pour les hommes adultes de la communauté). Elle fait donc preuve d'un degré significatif de complétude institutionnelle, pour reprendre l'expression de R. Breton (1964).

5.1.1 Présentation du dossier urbanistique (voir table 5.1)

La synagogue de la communauté Belz dans le quartier Mile-End occupe le même emplacement depuis le début des années 1950 dans une rue à caractère exclusivement résidentiel. À l'origine, cette congrégation hassidique avait acheté deux duplex qui servaient de synagogue à une autre communauté juive orthodoxe depuis les années 1930. Un premier agrandissement fut autorisé par la ville de Montréal en 1971, permettant à la congrégation de construire une extension à l'arrière des bâtiments portant les numéros 5336 et 5340 de la rue Jeanne-Mance.

En mars 1989, la congrégation achète le duplex adjacent au complexe existant, soit l'édifice situé au 5344-5346A rue Jeanne-Mance. En plus d'accorder la permission à la communauté Belz d'utiliser les locaux de l'ancienne résidence en tant que lieu de culte,

la ville de Montréal permet aussi un agrandissement vers le nord et un second agrandissement à l'arrière. Les résidants de la rue Jeanne-Mance, soucieux de préserver la quiétude et le caractère résidentiel de la rue, s'opposent au projet d'agrandissement et s'adressent à la Ville pour faire valoir leur point de vue. Un certain nombre de résidants, membres du Comité des citoyens du Mile-End, un organisme semi-formel voué à l'amélioration de la qualité de vie dans le quartier, rencontrent aussi les représentants de la communauté Belz afin de discuter des paramètres du projet d'agrandissement. Le permis d'agrandissement est par la suite accordé à la congrégation Belz; cependant, un certain nombre de conditions sont fixées dans l'espoir de réduire les inconvénients pour les riverains. Ces conditions touchent l'aménagement extérieur de la synagogue afin de préserver le caractère résidentiel de la rue, le contrôle du stationnement et de la circulation automobile devant la synagogue, l'installation de climatiseurs sur le toit afin de permettre la fermeture des fenêtres et, par conséquent, la réduction du bruit, etc. De plus, la municipalité décrète à ce moment un moratoire sur toute expansion future de la synagogue pour une période de 10 ans.

En avril et en juin 1999, à la suite des démarches des citoyens qui voient approcher l'échéance du moratoire imposé en 1989, un conseiller spécial à la Ville de Montréal demande à la congrégation Belz de confirmer qu'aucune expansion n'est prévue, ce que les représentants de la communauté refusent de faire. De fait, le 19 novembre 1999, le 5348 rue Jeanne-Mance, un duplex adjacent au complexe existant, est vendu à une tierce partie d'origine portugaise et la propriété est transférée le même jour au nom d'un des administrateurs de la synagogue Belz. Ce dernier accorde par la suite ses droits de propriété à la congrégation Belz. Au printemps 2000, la congrégation dépose alors une demande de permission spéciale auprès des autorités de la Ville de Montréal pour utiliser l'édifice nouvellement acquis comme lieu de culte. Le projet d'agrandissement prévu par la congrégation vise à augmenter la superficie de plancher de 17,4% de plus que la superficie du complexe existant.

Figure 5.1 Synagogue Belz, rue Jeanne-Mance, quartier Mile-End.



(Photo : E. Ste-Marie)

En dépit des avis négatifs émis par le Service du développement économique et urbain, le projet d'agrandissement de la congrégation Belz est soumis à la Commission du développement urbain, chargée de faire ses recommandations au conseil exécutif. Une première séance publique est tenue le 2 novembre 2000, à laquelle tous les riverains sont conviés. Par ailleurs, un nombre important de membres de la congrégation Belz, ainsi que d'autres communautés hassidiques locales, se présentent à l'Hôtel de Ville afin de faire valoir leur position. Une seconde séance publique est également tenue par la Ville le 13 novembre 2000, et la Commission décide à cette occasion de ne pas recommander le projet de la congrégation à trois voix contre deux⁵.

⁵ Deux absences et deux absentions expliquent les quatre votes manquants.

Table 5.1 Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Synagogue Belz, Mile-End (Montréal).

Date	Évènement
Mars 1989	Premier agrandissement (ajout du 5344-5346A Jeanne-Mance au complexe)
Printemps 1999	Rencontres informelles entre représentants du Comité de rue Jeanne-Mance, de la Ville de Montréal, et de la congrégation Belz
Novembre 1999	Achat du 5348 Jeanne-Mance par la congrégation Belz
Printemps 2000	Dépôt de la demande de permis d'agrandissement
Novembre 2000	Autorisation du projet d'agrandissement par le Comité exécutif de la ville de Montréal

Lors de la séance du comité exécutif de la Ville du 17 novembre 2000, le projet d'agrandissement de la synagogue est à l'ordre du jour; toutefois, les deux conseillères membres de la CDU s'étant opposées au projet (de même que la présidente, qui s'était abstenue de voter), étaient absentes de la salle lors du vote. Le projet, présenté au comité exécutif par le conseiller municipal chargé des dossiers d'urbanisme, a été approuvé à l'unanimité. Le président du comité exécutif explique aux médias que la décision de la Ville s'appuyait sur des considérations qui dépassent le champ de compétences de la CDU et qui relèvent plutôt des droits de la personne, de la qualité de vie et des modes de vie (Fidelman, 2000).

Les riverains, rassemblés sous la bannière du Comité de rue Jeanne-Mance, considèrent que cette proposition va à l'encontre de la procédure régulière en matière d'aménagement et d'urbanisme de la Ville, de même qu'à l'encontre de ses règles de régie interne. Ceux-ci mandatent donc une firme d'avocats afin d'exprimer à la ville de Montréal leur opinion qui veut que « le règlement d'exemption que la Ville s'apprête à adopter, sera illégal et ultra vires des pouvoirs de la Ville ». Les signataires de la lettre (16 riverains de la synagogue) concluent en mettant en garde la Ville contre une poursuite éventuelle de leur part : « Soyez donc formellement avisés que l'adoption de tout règlement visant à accorder une exemption spéciale pour fins de culte concernant le 5348 de la rue Jeanne-Mance, sera vivement contestée devant les tribunaux ». Les membres du Comité sont toutefois conscients que leurs possibilités de recours sont limitées; ils avisent néanmoins la ministre de la Métropole de la situation et l'enjoignent

d'intervenir afin de renverser la décision de la Ville. Cette décision du comité exécutif est finalement entérinée lors de la séance du 28 novembre 2000 du Conseil municipal.

Ce tour d'horizon des positions respectives des acteurs sociaux impliqués étant fait, la prochaine section nous permettra de discuter des caractéristiques du milieu urbain afin de mieux situer à la fois cette controverse d'aménagement mais aussi les dynamiques sociales l'entourant dans leur contexte propre. Nous chercherons donc à comprendre comment les dynamiques locales, notamment en ce qui concerne les relations interethniques et le caractère cosmopolite du quartier, vont inciter les acteurs sociaux impliqués dans cette controverse à chercher, du moins au départ, à s'accommoder mutuellement.

5.1.2 Milieu local et éléments contextuels⁶

5.1.2.1 Contexte historique et urbain

À l'origine, le quartier Mile-End est une banlieue industrielle datant de la dernière moitié du dix-neuvième siècle à laquelle vient se greffer au début 1900 une banlieue de tramway pour les nouvelles couches moyennes-inférieures (Rose, 1995). Son cadre bâti très dense, avec peu d'espaces verts, témoigne de ce passé modeste et se compose principalement de duplex et de triplex en rangs serrés. Situé en bordure du corridor traditionnel d'immigration que représente le boulevard Saint-Laurent, le quartier Mile-End est l'un des plus anciens quartiers d'immigration de Montréal. Jusqu'aux années 1970 environ, les immigrants qui s'y établissent sont originaires principalement de l'Europe de l'Est et du Sud (Pologne, Hongrie, Ukraine, Grèce, Italie, Portugal, etc.) alors que s'y établissent par la suite, un nombre croissant d'immigrants d'Amérique latine, mais aussi d'Inde et d'Asie⁷.

Le Mile-End représente également le cœur de l'ancien quartier juif, où entre 1920 et 1945 la majorité des immigrants juifs originaires de l'Europe de l'Est viennent s'installer.

⁶ Pour les fins de cette étude, nous avons défini les limites géographiques du quartier Mile-End comme suit : le boulevard Saint-Laurent à l'est, la rue Hutchison à l'ouest, le chemin de fer du CP au nord, et la rue Laurier au sud. Les données statistiques présentées ici reflètent ce découpage.

⁷ Mentionnons toutefois qu'une petite communauté chinoise est implantée depuis longtemps dans le quartier.

Cet héritage s'exprime aujourd'hui à travers la présence de plusieurs anciens lieux de culte et d'institutions juives dans le secteur, dont plusieurs ont été reconverties à d'autres fonctions (Bronson, 2002). Anctil décrit ainsi l'enchevêtrement des fonctions urbaines qui caractérise le *shtetl*, quartier traditionnel juif, transposé en milieu montréalais : « L'habitat juif est-européen était aussi marqué par la superposition désordonnée des fonctions économiques, religieuses et culturelles, lesquelles s'entremêlaient dans un fouillis parfois inextricable, du moins aux yeux des témoins étrangers à cette tradition urbaine spécifique. » (1997 : 70)

Ce contexte historique n'est sans doute pas étranger à l'ambiance contemporaine du Mile-End, caractérisée par une certaine effervescence d'activités et une mixité des origines. Germain et al. (1995) y décèlent un amalgame d'éléments qui renvoient à ce que certains conçoivent comme une véritable « vie de quartier » : avec sa trame résidentielle dense et serrée doublée d'une armature commerciale très achalandée, le Mile-End « favorise le croisement des trajectoires quotidiennes car les occasions de rencontre y sont nombreuses » (p. 271). En effet, surtout sur la rue Saint-Viateur, la présence de nombreux commerces de proximité à saveur « ethnique » ou « européenne » encourage la fréquentation quotidienne et la sociabilité publique. Les commerces, les nombreux cafés et la rue elle-même servent à soutenir cette sociabilité.

5.1.2.2 Caractéristiques démographiques et urbaines⁸

Le quartier Mile-End représente d'une certaine manière un modèle de quartier cosmopolite où se côtoient anciens et nouveaux immigrants (Rose, 1995), qui représentent plus de 30% de la population totale du secteur en 2001. Aussi fonctionne-t-il à la fois comme une enclave, soit un lieu charnière entre le pays d'origine et le pays d'accueil, et comme lieu d'enracinement plus permanent pour certains groupes (dont les juifs hassidiques) (Charbonneau et Germain, 1998). Outre l'immigration comme telle, la diversité des origines culturelles s'exprime aussi par le fait que plus de la moitié des résidents du Mile-End déclarent une origine ethnique autre que britannique, française, canadienne, québécoise ou autochtone. À cette diversité des origines s'ajoute une composante linguistique, dans la mesure où, si près de la moitié des habitants du Mile-

⁸ Les données présentées ici sont issues du Recensement de la population de Statistique Canada, 2001. Voir le tableau des caractéristiques socioéconomiques du quartier à l'étude à l'appendice 2.

End déclarent parler le français à la maison et 26% l'anglais, un quart des résidants (25%) utilisent une langue non officielle (principalement le yiddish, le portugais et le grec). Enfin, le Mile-End se distingue aussi par une certaine diversité du point de vue des appartenances religieuses. Le recensement de 2001 indique que le secteur compte encore une majorité de résidants se déclarant de confession catholique (près de 47%); la proportion de personnes appartenant à une religion autre que chrétienne (catholique ou protestante) représente environ 14% de la population totale, alors que celles déclarant n'être affiliées à aucune religion comptent pour plus du quart (25,5%) de la population du secteur. Les groupes autres que catholique et protestant les plus importants numériquement sont les juifs (8,5% de la population totale) et les chrétiens orthodoxes (environ 5%).

Le Mile-End comptait en 2001 une population juive d'environ 1460 personnes, dont plus des trois-quarts (75%) réside à l'intérieur de deux secteurs de recensements particuliers (165 et 168). Les données du recensement ne permettent pas de distinguer les juifs hassidiques de ceux issus d'autres courants du judaïsme; toutefois, la forte concentration résidentielle de cette population à l'intérieur de ces deux secteurs où les familles et institutions juives hassidiques sont nombreuses laisse croire à une certaine correspondance. Les données du recensement concernant le yiddish, qui représente la *lingua franca* du judaïsme hassidique, indiquent un total d'environ 1060 personnes parlant principalement cette langue à la maison. Cette population est également concentrée dans les secteurs de recensement 165 et 168, ce qui nous permet d'estimer le nombre de juifs hassidiques entre 1000 et 1400 personnes en 2001. Précisons aussi qu'entre 1991 et 2001, le pourcentage de la population juive a doublé (passant de 10% à 19% de la population totale) dans le secteur 165, alors que dans le secteur 168 ce pourcentage est passé de 22% à 26%.

Si la diversité religieuse est peu significative à l'échelle du quartier, elle le devient à l'échelle du milieu local. En effet, la concentration résidentielle et institutionnelle de la population juive hassidique sur quelques rues dans le quartier Mile-End est un élément significatif du contexte urbain dans lequel la controverse de l'aménagement de la synagogue Belz se déroule. On retrouve en effet des familles et institutions hassidiques sur les rues Jeanne-Mance et Hutchison, qui comptent collectivement une dizaine de lieux de culte et institutions hassidiques, alors que ceux-ci sont littéralement absents des

autres rues du Mile-End. Ces deux rues sont par ailleurs entièrement résidentielles et, dans la mesure où la majorité des immeubles sont contigus, l'activité générée par la présence d'un lieu de culte ne passe pas inaperçue aux yeux des voisins.

Il faut dire aussi que, outre ceux de la communauté juive, le Mile-End compte déjà un grand nombre de lieux de culte appartenant à une variété importante de groupes religieux, dont plusieurs minoritaires. Le Mile-End est l'un des districts identifiés par le Service du développement économique et urbain de la Ville de Montréal dans le cadre d'une évaluation des problèmes d'implantation et de concentration des lieux de culte dans la ville (Arteau, 2000a). Cette analyse identifie les secteurs où l'on retrouve une concentration de lieux de culte marquée sur le plan géographique, où ceux-ci sont implantés majoritairement dans des secteurs résidentiels ou commerciaux, où on note des conflits d'appropriation entre voisins, et caractérisés par la rareté des espaces disponibles.

5.1.2.3 Dynamiques territoriales

Le Mile-End se présente d'emblée comme un quartier multiethnique, et plusieurs groupes ont tendance à exprimer leur identité collective de manière visible dans le paysage urbain. En effet, le cosmopolitisme et la diversité culturelle y sont « mis en scène » et valorisés en tant qu'éléments de l'identité collective du quartier (Germain et al., 1995). En témoigne par exemple la fête multiculturelle de la Saint-Jean-Baptiste organisée chaque année et qui se veut une célébration des nombreuses cultures qui se côtoient dans le quartier. D'autres célébrations annuelles, telles que la fête de la San Marziale (Italiens) ou le festival grec organisé par l'église Sainte-Irénée et Sainte-Markella, ajoutent à la saveur cosmopolite du quartier. Ces fêtes sont généralement ouvertes à tous les citoyens du quartier, qui participent beaucoup à ce type d'activité.

Le quartier exhibe aussi des marqueurs identitaires d'autres communautés culturelles et religieuses, que ce soit dans les formes architecturales (les lieux de culte, maisons peintes en teintes méditerranéennes), l'aménagement (jardins méditerranéens ou asiatiques, fontaines et meubles d'extérieur), ou les éléments décoratifs (*mezouzas*, icônes religieuses portugaises, bannières et drapeaux aux couleurs du pays d'origine) (Gagnon et Germain, 1999). Du point de vue des lieux de culte, toutes religions confondues, le quartier en compte plus que sa part avec un peu plus d'une vingtaine,

dont plusieurs sont implantés en milieu résidentiel. Somme toute, le Mile-End s'affiche comme un quartier où il fait bon être différent, et où la diversité culturelle trouve son expression dans le paysage urbain. Aussi, les tensions qui se manifestent autour de l'aménagement de la synagogue de la rue Jeanne-Mance sont-elles plutôt atypiques de la dynamique de cohabitation interculturelle qui prévaut dans le quartier.

Par ailleurs, les membres de la communauté juive hassidique possèdent un certain nombre de petits commerces dans le Mile-End, principalement le long des artères commerciales et semi-commerciales du secteur (Saint-Viateur, Bernard, avenue du Parc). Il s'agit surtout de commerces liés à l'alimentation cachet (épiceries, traiteur), mais aussi des magasins de vêtements ou d'articles de maison. Ces commerces desservent une clientèle composée essentiellement de membres de la communauté hassidique en raison de la spécificité des produits offerts en vente. Mentionnons toutefois que, si les autres résidents du quartier ne fréquentent pas les commerces juifs, les juifs hassidiques eux font souvent leurs emplettes dans bon nombre de commerces « mainstream » (pharmacie, boutique du dollar, quincaillerie, etc.).

Quant à la rue Jeanne-Mance où se situe la synagogue des Belz, celle-ci se présente de manière générale comme une rue résidentielle plutôt coquette et propre; les demeures sont généralement bien entretenues et fleuries. Plusieurs résidents se plaignent toutefois que les familles hassidiques ne font aucun effort pour se conformer à cette image. Par exemple, une résidente de longue date de la rue explique que :

« Ça ne les dérange pas [que les terrains autour de leurs maisons soient sales]; ils ont d'autres préoccupations. [...] il y a vingt ans quand on est arrivé dans la rue, il y avait moins de fleurs qu'il y en a; depuis dix ans, toutes les maisons sont fleuries. Chez les hassidiques, les maisons ne sont pas entretenues [...] ils sont pauvres; ils ont pas d'argent, pis cultiver des fleurs, ça [ne] les intéresse pas, ils ont la tête à autre chose... »
(Résidente du Mile-End, juin 2000).

Certains commentaires plus précis concernent l'aménagement et l'état de la synagogue, qui occupe aujourd'hui quatre bâtiments contigus au milieu de l'îlot résidentiel de la rue Jeanne-Mance⁹.

⁹ Fait à noter, J. Gutwirth (1972) pose un constat similaire lorsqu'il fait état de leurs lieux de culte à Anvers et à New York.

Quoi qu'il en soit, on en retient que le Mile-End dans son ensemble se présente comme un quartier cosmopolite qui affiche sa diversité culturelle. L'origine ethnique et le statut relativement modeste des résidants se traduisent dans l'apparence physique des résidences de plusieurs rues du quartier, témoignant du passé fortement immigré du Mile-End.

Depuis le début des années 1980, le Mile-End attire toutefois de nouvelles populations, très scolarisées, d'expression anglaise et française, principalement non immigrées mais comprenant aussi un nombre significatif d'Européens (Rose, 1995). La compétition sur le marché immobilier est devenue féroce, le Mile-End étant reconnu comme parmi les plus prisés de la ville d'après une compilation du quotidien anglophone *The Gazette*. L'embourgeoisement graduel du secteur, dont font état plusieurs des entretiens que nous avons effectués, se traduit par la présence de gentrificateurs sur plusieurs rues résidentielles telles que Jeanne-Mance, Waverly et de l'Esplanade.

Il s'agit donc d'un quartier en transformation, où la présence de groupes d'implantation plus ancienne tels que les Italiens et les Grecs s'efface au profit d'autres groupes, dont les juifs hassidiques et des gentrificateurs anglophones et francophones.

5.1.3 Acteurs locaux et transactions sociales

Voyons à présent quels sont les acteurs impliqués dans cette controverse d'aménagement, de même que leurs positions respectives tout au long du développement de ce dossier d'aménagement. Nous porterons une attention particulière dans cette section à la manière dont se construisent les échanges entre ces acteurs. Nos observations portent surtout sur la demande d'aménagement déposée à la Ville au printemps 2000, mais nous ferons également référence aux démarches entourant l'agrandissement de la synagogue dix ans plus tôt.

Dans le cadre de nos entretiens, une riveraine de longue date de la synagogue explique que pendant de nombreuses années, les membres de la congrégation hassidique et les autres résidants de la rue Jeanne-Mance ont eu très peu de contacts. Pour l'essentiel, ces contacts se limitaient à des salutations ou des échanges informels principalement entre voisins; les contacts entre les hommes hassidiques et les autres résidants

(homme ou femme) étaient à peu près inexistantes. Les choses commencent à changer lorsque la congrégation Belz fait l'achat d'une troisième maison dans le but d'agrandir la synagogue (qui en comptait déjà deux) en 1989. Suite à l'implication des représentants du cabinet du maire, une série de rencontres est organisée entre les riverains de la synagogue et les représentants de la congrégation Belz pour discuter des modalités d'expansion du lieu de culte. Bien que, du point de vue rétrospectif, les négociations aient partiellement échoué pour les riverains (le projet d'expansion qu'ils cherchaient à bloquer a quand même été approuvé par la Ville), ces démarches ont néanmoins engendré certains effets jugés positifs, comme l'explique une riveraine: « [...] puis, au bout de la ligne, on a quelque peu perdu notre cause, car la Ville a quand même donné le permis d'expansion, mais on a gagné quelque chose, on a gagné de les connaître. Et eux nous connaissent un peu mieux; et on a commencé à se respecter un petit peu plus, mutuellement » (Entretien, juin 2000).

Suite à ces discussions initiales, quelques riverains et un représentant de la communauté Belz¹⁰ ont établi ce que nous qualifierons de relations de bon voisinage : on pouvait ainsi communiquer les demandes et les informations, faire part des insatisfactions, négocier des compromis. Par exemple, cette riveraine explique : « et puis moi pendant dix ans j'appelais régulièrement aussi M. X [représentant de la congrégation Belz], j'avais son numéro de téléphone et puis je lui disais, bon bien : "M. X, les voitures en double file [devant la synagogue], ça ne va vraiment plus, il faut faire quelque chose", puis là il faisait quelque chose et puis ça allait un peu mieux. ». Du côté de la communauté hassidique, on apprécie aussi ce contact qui permet d'éviter les problèmes avant qu'ils n'apparaissent et de discuter de ceux qui se développent au fur et à mesure. Par exemple, avant la visite d'un important rabbin de New York, le représentant de la communauté Belz pouvait téléphoner à cette riveraine et l'aviser de l'événement et du fait qu'il y aurait sans doute plus de circulation et de bruit au cours de la fin de semaine. La riveraine pouvait alors transmettre l'information aux autres voisins, les disposant ainsi à une plus grande tolérance.

¹⁰ Dans son étude sur la communauté hassidique Belz d'Anvers, Gutwirth (1969) parle aussi d'un médiateur informel au sein de la communauté chargé des relations avec la communauté extérieure; en yiddish, cette personne est désignée sous le nom de *chtadlan*. Le terme est emprunté à la fonction de représentant officiel de la communauté juive en Allemagne et en France qui naît au seizième siècle.

Un autre exemple de collaboration entre les juifs hassidiques et leurs voisins concerne la participation, à quelques occasions, des femmes de la communauté hassidique à des revendications collectives entreprises par le Comité des citoyens du Mile-End. Il s'agissait de contester l'aménagement d'une voie réservée aux autobus sur l'avenue du Parc, puis de protester contre l'émission d'un permis d'alcool pour l'aménagement d'une discothèque dans un ancien théâtre sur cette même artère. Dans les deux cas, les participantes issues de la communauté hassidique se sont senties personnellement impliquées, dans la mesure où ces causes affectaient la qualité de vie de leur famille et de leur communauté.

Les relations entre les représentants de la congrégation Belz et les riverains sont toutefois fondées sur les relations interpersonnelles entre certains individus directement impliqués dans cette situation de cohabitation. De part et d'autre, les individus qui jouent le rôle de point de contact sont des personnes profondément impliquées dans leurs communautés respectives et sont sensibles à l'importance de la communication dans une telle situation. Au-delà de leurs différences culturelles et religieuses, on peut penser que ces individus partagent certaines valeurs communes : une ouverture sur l'autre, le pragmatisme, et un certain sens du civisme. C'est que, de part et d'autre, on accepte la légitimité de la présence de l'autre et on reconnaît le défi que pose la proximité physique. La majorité des riverains sont venus s'établir sur la rue Jeanne-Mance en sachant qu'il y avait là une synagogue, et se disent ouverts à l'idée de cohabiter. Cette cohabitation implique une certaine tolérance à l'égard du bruit et de la circulation engendrés par la présence d'un lieu d'usage communautaire sur la rue. On retrouve un pragmatisme similaire du côté des membres de la communauté Belz, qui pour la plupart ont des voisins non juifs (ou du moins non hassidiques) avec qui ils entretiennent le plus souvent des rapports cordiaux.

Les relations qu'entretiennent les représentants de la communauté Belz et du Comité de rue Jeanne-Mance sont de nature essentiellement informelle, et il s'agit là d'un point important. Plus précisément, c'est une tentative de formaliser ces relations intercommunautaires qui va contribuer à mettre un terme aux bonnes relations de voisinage. En effet, en janvier 1999, avant la fin du moratoire de 10 ans imposé par la Ville en 1989, quelques riverains membres du Comité de rue Jeanne-Mance invitent les représentants de la congrégation Belz à participer à une rencontre. D'après l'un des

organisateurs, cette rencontre visait à faire le point sur la situation de la congrégation et à faire un suivi sur les conditions imposées par la Ville lors de l'agrandissement de 1989. Les riverains s'étaient rencontrés au préalable afin de rédiger une lettre collective à l'intention des responsables de la communauté Belz. Cette lettre faisait état des conditions qui n'avaient pas été remplies suite à l'entente avec la Ville lors de l'agrandissement de 1989, demandait à la congrégation d'expliquer comment elle comptait corriger la situation et, surtout, lui demandait de s'engager par écrit à ne pas chercher à agrandir davantage la synagogue après la fin du moratoire. Copie de cette lettre avait d'ailleurs été envoyée au maire et au Service du développement économique et urbain de la ville de Montréal. Deux représentants de la congrégation se sont présentés à la résidence d'une des riveraines pour la réunion, et c'est à ce moment que la lettre leur a été remise et qu'on leur a demandé une réponse écrite. Ulcérés, les membres de la communauté Belz ont quitté la réunion sur-le-champ. Pour un représentant à qui nous avons parlé, il s'agissait de la rupture du lien de confiance qui s'était établi entre les personnes impliquées; il considérait comme injuste de se faire présenter sur papier un ensemble de demandes et de plaintes qui auraient pu être réglées autrement, grâce au contact informel qu'il entretenait avec des membres du Comité de rue Jeanne-Mance. Il considérait par ailleurs certaines de ces demandes et plaintes comme déraisonnables, notamment le dernier paragraphe de la lettre qui exigeait l'engagement de la congrégation à ne plus agrandir la synagogue.

En somme, en voulant imposer de nouvelles règles du jeu et forcer les représentants de la communauté hassidique à s'engager par écrit, les membres du Comité de rue Jeanne-Mance ont provoqué une rupture dans la communication entre les parties. C'est également à partir de ce moment que les interactions entre les différents acteurs impliqués portent non plus sur la gestion des frictions quotidiennes résultant du partage d'un espace commun, mais bien sur l'enjeu plus pointu de l'agrandissement éventuel de la synagogue. C'est du moins la perception qu'en ont eu les représentants de la communauté Belz, pour qui l'incident de la lettre marque un changement d'attitude de la part des riverains et une hostilité nouvelle à l'endroit de la communauté. Du point de vue des riverains, ce geste résulte d'une insatisfaction quant au cheminement des demandes formulées oralement :

« Le problème avec cette communauté, c'est qu'ils n'agissent que lorsqu'ils sont poussés à la limite... que lorsque la Ville [...] les oblige à faire quelque chose, par écrit. Alors là ils vont faire quelque chose, mais

d'eux même, ils vont toujours dire oui, oui, oui... et ils ne font rien. »
(Membre fondateur du Comité de rue, juin 2000).

Autrement dit, les interactions entre les représentants des deux groupes quittent le registre de l'accommodement pour passer en mode conflictuel autour de l'agrandissement de la synagogue. À partir du moment où la question de l'aménagement de la synagogue devient l'enjeu principal, d'autres acteurs sociaux vont faire leur entrée en jeu : des élus municipaux (la conseillère municipale du secteur et le responsable des dossiers d'aménagement au conseil exécutif de la Ville) et des représentants du Service du développement économique et urbain de la ville de Montréal. Les transactions sociales se déroulent maintenant sur une scène beaucoup plus vaste et sont plus sujettes aux influences politiques.

Voyons maintenant un peu plus en détail les positions respectives des différents acteurs sociaux impliqués dans ce dossier.

5.1.3.1 Le Comité de rue Jeanne-Mance

Le Comité de rue Jeanne-Mance regroupe une quinzaine de personnes résidant à proximité de la synagogue et qui, pour la plupart, sont aussi impliquées dans le Comité des citoyens du Mile-End. D'après nos entretiens, la dynamique associative du Mile-End est ainsi fragmentée, formée de petits comités très locaux, plutôt que de se regrouper en organismes parapluies comme c'est le cas par exemple dans le quartier Côte-des-Neiges. Fait à noter, les leaders du Comité de rue et du Comité de citoyens sont à peu près les mêmes, ce qui témoigne de l'implication de ces personnes dans leur milieu de vie. Le Comité de rue Jeanne-Mance regroupe des individus qui sont d'origines culturelles, religieuses et linguistiques variées, mais qui sont en général propriétaires de leur résidence. Par ailleurs, un des membres du Comité de rue est également impliqué de près dans la Société d'histoire du Mile-End, un organisme qui, comme son nom l'indique, s'intéresse à l'histoire et au patrimoine bâti du quartier. D'après nos entretiens, le Comité de rue est un organisme informel, dont les membres se rencontrent sporadiquement, pour discuter de leurs préoccupations relatives à la qualité de vie sur la rue et à la question de l'agrandissement de la synagogue. C'est dans le cadre des démarches entourant le premier agrandissement de la synagogue en 1988-1989 que les activités du Comité se sont structurées. Malgré leur implication dans

d'autres organismes locaux, les membres du Comité de rue Jeanne-Mance ont pris grand soin de ne pas laisser la question de l'agrandissement de la synagogue déborder dans les préoccupations de ces autres organismes. Du point de vue des membres du Comité de rue, il n'était donc pas question de faire d'un problème de voisinage un enjeu pour l'ensemble du quartier.

Les démarches du Comité à l'égard du projet pour le second agrandissement de la synagogue ont tout d'abord visé les représentants de la communauté hassidique. Nous avons vu qu'une réunion avait été organisée avec deux représentants de la congrégation Belz en janvier 1999, et qu'une lettre leur avait été remise leur demandant de s'engager par écrit à ne pas chercher à agrandir davantage la synagogue. Cette intervention ayant échoué, les représentants du Comité s'adressent à la Ville de Montréal afin de faire valoir leur point de vue quant à une éventuelle demande d'agrandissement de la part de la congrégation Belz. En fait, ces démarches se sont effectuées à titre de mesure préventive, car l'achat de la quatrième maison adjacente n'aura lieu qu'à l'automne suivant. Les membres du Comité de rue Jeanne-Mance ont aussi rencontré des représentants de la communauté juive organisée, dont le Congrès juif canadien et B'Nai Brith, afin de faire connaître leur position. Ces démarches visaient à prévenir d'éventuelles accusations d'antisémitisme mais aussi d'enjoindre ces organismes à intervenir afin de trouver un compromis acceptable pour tous.

À partir du moment où la controverse devient publique, c'est-à-dire lorsque la ville de Montréal annonce que le dossier sera présenté à la Commission du développement urbain en novembre 2000, le Comité de rue modifie sa stratégie. D'une part, le Comité cherche à mobiliser les résidents de la rue afin de donner plus de poids à leurs revendications auprès de la municipalité. Ils font circuler au printemps 2000 une pétition demandant à la Ville de ne pas autoriser le projet d'agrandissement de la synagogue, pétition qui sera signée par plus de 100 résidents de la rue Jeanne-Mance, entre les rues Fairmount et Saint-Viateur. La pétition est ensuite remise au maire de Montréal lors de sa visite dans le quartier en juillet 2000. Plusieurs résidents participent aussi à une campagne visuelle en affichant des banderoles et bannières sur leur demeure demandant à la Ville de protéger le zonage résidentiel sur la rue et au maire d'écouter l'avis de ses fonctionnaires (qui, rappelons-le, n'avaient pas recommandé le projet

d'agrandissement). Fait à noter, aucune des affiches ni aucun autre commentaire public de la part des membres du Comité de rue ne vise les membres de la congrégation Belz. Suivant l'annonce de la présentation du projet à la CDU, les médias commencent à s'intéresser au dossier. Encore ici, les représentants du Comité de rue sont très prudents dans leurs commentaires, qui visent essentiellement à exprimer leur frustration par rapport à l'administration municipale.

La position du Comité de rue Jeanne-Mance dans ce dossier se résume donc comme suit : les résidents de la rue se disent des gens tolérants et ouverts, pleinement conscients qu'une synagogue hassidique était présente sur la rue lorsqu'ils ont décidé de s'y installer. Ils estiment qu'ils ont fait les compromis nécessaires pour l'établissement d'une cohabitation pacifique avec leurs voisins hassidiques. Ils ont dû subir les inconvénients découlant de l'agrandissement de 1989, surtout dans la mesure où toutes les conditions de l'entente avec la Ville et la congrégation Belz n'ont pas été respectées par ces derniers. Les membres du Comité de rue trouvent que la situation est sur le point de devenir intolérable, que l'expansion de la synagogue n'est plus possible en raison de l'incompatibilité des usages résidentiels et institutionnels. Leurs revendications se basent sur les nuisances qu'ils doivent subir, du fait de la présence d'une institution communautaire au beau milieu d'une rue résidentielle. Ils déplorent aussi l'effet négatif de l'agrandissement progressif de la synagogue sur le patrimoine bâti du quartier, en raison de l'incorporation de plusieurs résidences de valeur patrimoniale au complexe de la synagogue sans aucun souci de préservation. Ils sont conscients des besoins croissants en espace de la communauté hassidique, elle-même en croissance, mais sont d'avis qu'une solution alternative à une nouvelle expansion de la synagogue doit être mise de l'avant par la Ville. Il n'est donc plus possible de permettre l'expansion de la synagogue. L'administration municipale aurait aussi la responsabilité de protéger l'investissement et la qualité de vie des autres résidents de la rue comme le suppose le règlement de zonage.

Pour eux, la question se pose donc ainsi : la Ville doit faire en sorte que les droits des résidents de la rue soient respectés, et ne doit pas leur faire payer le prix du privilège accordé à la communauté Belz dans l'éventualité d'une nouvelle permission spéciale qui lui permettrait de déroger davantage au règlement de zonage. La situation dans laquelle se trouvent les résidents de la rue est le résultat du laxisme de l'administration

municipale qui contrevient à ses propres règlements et règles de régie interne. Cette situation résulte de la crainte des politiciens de faire face au lobby juif montréalais, sachant que la communauté juive hassidique se mobilise rapidement et peut exercer des moyens de pressions électoraux fort efficaces. Enfin, le Comité de rue est prêt à collaborer avec les autorités publiques et la communauté hassidique afin de trouver une solution acceptable pour tous; ils sont toutefois conscients que, à moins que la Ville n'applique son règlement et refuse le projet, il y a peu de chances que la congrégation Belz voit un avantage à parvenir à un compromis.

5.1.3.2 La Congrégation Belz

Pour les représentants de la congrégation Belz, la situation est relativement simple : comme tout autre citoyen, ils ont le droit de faire des demandes et acceptent de se conformer aux exigences de la Ville afin d'aller de l'avant avec le projet d'expansion. Ils ont fait les demandes de permis, soumis un dossier en bonne et due forme, présenté le dossier devant la CDU, négocié avec les représentants du SDÉU, etc. Comme l'affirme un représentant de la communauté, la congrégation ne fait rien d'illégal, et cherche simplement à obtenir la permission d'agrandir ses installations pour répondre à de nouveaux besoins. La congrégation n'est pas d'accord avec l'argument soulevé par le Comité de rue Jeanne-Mance en ce que le problème résulte de la localisation de la synagogue en milieu résidentiel : « Houses of prayers were always in residential areas, not in commercial areas, and you see churches are built in very residential areas; unfortunately, they are not being used much anymore, but that's the nature of houses of prayer... » (Leader, congrégation Belz, novembre 2000). Par ailleurs, le projet d'agrandissement affecterait un très petit nombre de résidants de la rue, principalement ceux dont la résidence est contiguë avec le complexe de la synagogue. Les représentants de la congrégation ne comprennent pas pourquoi d'autres résidants de la rue s'opposent au projet. Dans un article de presse, le porte-parole de la congrégation affirme que « [...] la situation n'énerve qu'une poignée de personnes. La majorité des gens du quartier à qui j'ai parlé ne comprend même pas où est le problème » (cité dans Galipeau, 2000). Il n'est par ailleurs pas envisageable pour la congrégation de déménager la synagogue ailleurs en raison des contraintes de proximité, mais aussi parce que la congrégation a déjà beaucoup investi dans le complexe existant : « it doesn't make sense that we should just waste three locations that we've already

invested so much in and start from scratch somewhere else » (cité dans Hittz, 2000). Ce même porte-parole reconnaît toutefois que si la communauté Belz continue de prendre de l'expansion, d'autres mesures devront être envisagées; il croit toutefois qu'ils n'en sont pas encore arrivés à cette étape.

Du point de vue des représentants de la congrégation Belz, le problème à l'origine de la controverse autour de l'agrandissement se situe plus au niveau de ce qu'ils conçoivent comme l'équilibre démographique entre les différents groupes culturels et religieux dans le quartier. La croissance démographique de la population juive hassidique dans le secteur, de même que leur détermination à demeurer dans le quartier, peuvent avoir pour effet de susciter des craintes auprès des autres groupes de population :

« Because the numbers multiply and it's fear, they are scared. And some of them have even said it, you know, "you are going to take over". I mean, we are not invading anything! [...] You see, what is happening now, what you see happening in this area here has happened in New York 40 years ago; it's when a visible community starts to multiply in an area, some people have reservations on that, for different reasons, but we are not going to go into that. And of course, the needs of that community multiply, to have synagogues and schools in the area, there's always opposition and all that. » (Leader, congrégation Belz, novembre 2000)

Sans pour autant que des accusations de discrimination et de racisme soient mises de l'avant, le porte-parole de la congrégation laisse planer la possibilité que certains des opposants nourrissent des sentiments antisémites (voir notamment Galipeau, 2000).

Il est clair que les membres de la communauté hassidique avec qui nous nous sommes entretenus sont conscients que leur différence culturelle et religieuse peut susciter des réactions basées sur la crainte de l'inconnu. Certains groupes ont même pris des mesures afin que leurs voisins et concitoyens d'autres origines puissent mieux comprendre leur mode de vie et leurs valeurs. La congrégation Belz, soucieuse de préserver de bonnes relations avec son voisinage, a même participé à la production d'un documentaire sur les communautés juives hassidiques du Mile-End et d'Outremont. Réalisé par un cinéaste résidant du quartier de longue date, le film, intitulé *Bonjour! Shalom!* (1989), propose un regard intimiste sur les traditions, coutumes et valeurs de ce groupe religieux. Le succès de ce documentaire et son rayonnement à l'extérieur du Québec attestent de la pertinence d'une telle démarche.

L'approche de la congrégation Belz quant à ses relations avec la communauté extérieure demeure toutefois pragmatique : la synagogue, de même que les membres de la congrégation, sont établis dans le quartier et entendent y rester. Ils se désolent de l'opposition de certains riverains à leur projet d'expansion, mais iront de l'avant avec le projet tant que la ville de Montréal le leur permettra. Les mots d'un membre de la congrégation illustrent bien ce pragmatisme : « If I don't like my area, I will still live there because I am bound by my religion, by my synagogue. [...] Even if somebody doesn't like you, you have to live side by side and we do that. » (Membre, congrégation Belz, novembre 2000).

5.1.3.3 Les représentants de la Ville de Montréal

Des représentants des services administratifs de la ville de Montréal ont été impliqués de près dans ce dossier, plus particulièrement ceux du Service du développement économique et urbain (SDÉU), du Bureau des affaires interculturelles (BAI), et ceux du cabinet du maire.

Du point de vue technique, l'agrandissement de la synagogue requiert l'obtention d'une permission spéciale, et dont la procédure est administrée par le SDÉU. Les représentants du SDÉU ont eu plusieurs contacts avec les membres de la congrégation Belz et les riverains, et ont tenté d'intervenir afin de faire respecter les conditions stipulées dans l'entente avec la Ville conclue lors de l'agrandissement de 1989. Les rapports entre les professionnels du SDÉU et ceux du service des permis de la Ville avec les membres de la congrégation ont été plutôt froids, dans la mesure où les représentants de la Ville étaient des femmes, ce qui complique quelque peu les interactions (par exemple, les membres de la communauté religieuse ont refusé de serrer la main des représentantes de la Ville, qui ont été un peu froissées). Par ailleurs, le SDÉU, de même que le Bureau des affaires interculturelles, ont émis des recommandations négatives quant au projet d'agrandissement de la congrégation Belz sur la rue Jeanne-Mance. Il faut dire que, depuis juin 1999, un moratoire avait été imposé par le comité exécutif concernant l'examen de toute nouvelle demande d'autorisation d'occupation à des fins de lieu de culte. Le moratoire avait été adopté suivant la recommandation de la CDU afin que le SDÉU puisse étudier la problématique de l'implantation des lieux de culte sur le territoire de la ville et proposer des mesures

d'encadrement. Une seconde résolution à cet effet est adoptée par le conseil exécutif le 16 août 2000 afin de « [...] refuser toute demande de permission spéciale pour des lieux de culte situés dans un secteur où seule l'habitation est autorisée; [et] de maintenir un moratoire sur les permissions spéciales pour les lieux de culte situés dans un local adjacent à un logement, en attendant que des normes et critères d'évaluation soient établis » (CDU, 2000). Aussi le SDÉU se trouve-t-il dans une position délicate lorsque, en dépit de sa recommandation négative, le conseil exécutif lui demande en octobre 2000 de préparer un projet de règlement pour permettre l'agrandissement de la synagogue.

Pour sa part, le Bureau des affaires interculturelles de la ville de Montréal avait effectué un suivi ponctuel du dossier de la synagogue Belz depuis les événements de 1989. L'agente du BAI affectée au dossier, une résidente de longue date du quartier, avait d'ailleurs été personnellement impliquée dans l'affaire : celle-ci avait vendu sa propre maison, contiguë à la synagogue, à la congrégation Belz en 1988. Dans un avis présenté au SDÉU en août 2000 au sujet de la deuxième demande d'agrandissement, les dimensions sociales, culturelles, et religieuses du dossier sont mises en relief : l'avis recommande de manière générale que : « le maintien de l'équilibre de la cohabitation entre ces différents groupes soit considéré comme une priorité dans le traitement de ce dossier » (BAI, 2000). La recommandation spécifique du BAI était toutefois que : « le comité exécutif acquiesce à l'avis émis par le Service du développement économique et urbain, à savoir de refuser la permission spéciale pour l'occupation et l'agrandissement à l'arrière, à des fins de culte – Bâtiment 5348 Jeanne-Mance ». Ce sont d'ailleurs les représentants du BAI qui annoncent le 25 septembre 2000 aux représentants de la congrégation Belz que, le SDÉU n'ayant pas recommandé le projet, la Ville n'avait pas l'intention d'émettre le permis pour l'agrandissement. (Cette décision sera toutefois renversée, comme nous le verrons). Les représentants de la Ville proposent d'envisager des alternatives pour répondre aux besoins de la congrégation, mais les représentants de la communauté refusent d'en discuter, arguant que l'agrandissement de la synagogue était la seule solution possible à leurs problèmes d'espace.

Ce dossier implique également des élus municipaux, dont le maire de Montréal qui, à deux reprises, en décembre 1999 et en juillet 2000, se rend sur place et rencontre les membres du Comité de rue Jeanne-Mance ainsi que les représentants de la

congrégation Belz. Un conseiller spécial du cabinet du maire assurera aussi un suivi ponctuel dans ce dossier.

Enfin, ce dossier implique aussi de près un élu municipal en particulier, qui aura mis beaucoup d'efforts pour que les projets d'agrandissement de la synagogue Belz soient approuvés par la ville de Montréal. Depuis l'expansion de 1989, la communauté Belz a pu compter sur l'appui d'un conseiller municipal lui-même juif orthodoxe, bien que celui-ci n'ait jamais représenté le secteur du Mile-End¹¹. Lors de cette première demande d'expansion, ce conseiller avait joué le rôle de porte-parole de la communauté Belz auprès du conseil municipal. Au cours de son mandat au pouvoir de 1998-2001, ce conseiller municipal était membre du comité exécutif de la ville de Montréal, et chargé des dossiers du développement économique, du cinéma, du tourisme, de l'urbanisme et de la Société de développement de Montréal. Son implication dans le dossier pour la seconde expansion de la synagogue Belz a soulevé la controverse en raison du conflit d'intérêt dont plusieurs l'ont accusé en raison de son implication passée avec la congrégation. À titre de membre du conseil exécutif, et surtout en tant que chargé des dossiers d'urbanisme, plusieurs observateurs ont avancé que le conseiller aurait dû se retirer du dossier, ce qu'il a refusé de faire.

En août 2000, suivant la recommandation négative de la SDÉU et du BAI, le conseiller municipal rend visite aux représentants du Comité de rue Jeanne-Mance et propose un compromis : si le permis d'agrandissement est accordé à la congrégation Belz, il promet l'adoption d'un moratoire de cinq ans sur tout autre agrandissement de la synagogue (le conseiller omet de mentionner au Comité de rue qu'un moratoire sur toute nouvelle demande de permission spéciale avait été adopté quelques jours plus tôt par le conseil exécutif de la Ville). En plus de tenter de convaincre la conseillère municipale du district Mile-End¹² de se rallier en faveur de l'expansion de la synagogue, le conseiller est intervenu pour défendre le projet au cours de la séance du 2 novembre 2000 de la Commission du développement urbain (CDU) de la Ville afin d'en convaincre les membres de son bien-fondé.

¹¹ Conseiller municipal depuis 1986, il avait été élu sous la bannière du parti Vision Montréal en 1994 et en 1998 dans le district Victoria, puis en 2001 dans le district Darlington.

¹² Cette dernière faisant partie de l'opposition, son soutien n'aurait pas pu contribuer à faire avancer la cause de l'un ou l'autre des partis impliqués. Néanmoins, la conseillère s'est ouvertement déclarée opposée au projet d'agrandissement de la synagogue.

Nous avons exposé dans les sections précédentes les principales étapes du développement d'une controverse au sujet de l'agrandissement de la synagogue de la communauté hassidique de Belz dans le quartier Mile-End. Il s'agit donc pour l'essentiel d'un conflit qui naît entre les représentants de la congrégation hassidique Belz et des riverains rassemblés sous la bannière du Comité de rue Jeanne-Mance et qui met un terme aux relations de voisinage qui existaient avant que le projet d'agrandissement ne soit déposé pour autorisation à la Ville de Montréal. Ce sont les pressions du Comité de rue pour formaliser les relations interpersonnelles qui avaient permis une gestion ad hoc des frictions quotidiennes entre les deux groupes qui signale le passage du mode d'accommodement des différences à celui de conflit formalisé au sujet du projet d'agrandissement. Les revendications du Comité de rue visent essentiellement l'administration municipale et les membres du Comité vont faire beaucoup d'efforts pour éviter que ce conflit de voisinage se transforme en controverse publique. C'est pourtant ce qui va arriver dans le cas que nous présentons à la section suivante à propos de l'aménagement d'une synagogue dans la municipalité voisine d'Outremont, comme nous le verrons.

5.2 La congrégation Amour pour Israël d'Outremont

Notre deuxième étude de cas concerne la communauté hassidique Amour pour Israël (*Ahavath Israel*) établie dans le secteur est de la municipalité d'Outremont (Bas-Outremont) et qui regroupe environ 80 familles (voir carte 5.1). La communauté Amour pour Israël est affiliée à la dynastie Wiznitz, dont le fondateur est le descendant d'une des grandes familles de *Tzadikim* du mouvement hassidique en Ukraine (Gelber, 1958). Les membres d'Amour pour Israël sont pour la plupart des immigrants arrivés au Canada après la Deuxième Guerre mondiale et originaires de la Pologne, de la Hongrie et de la Roumanie. Contrairement à d'autres communautés hassidiques implantées dans le secteur, les Wiznitz ne possèdent pas leurs propres écoles et leurs enfants fréquentent les institutions d'autres groupes. La communauté Wiznitz est également très présente aux États-Unis et en Israël, et un de ses dirigeants est connu pour son implication dans un parti politique mineur ultraorthodoxe (*Agudas Yisrael*).

5.2.1 Présentation du dossier urbanistique (voir table 5.2)

Comme plusieurs autres communautés juives hassidiques, la communauté Amour pour Israël a débuté en tant que groupe de prière se rassemblant lors du sabbat dans la résidence d'un des membres. Après avoir occupé tour à tour quelques locaux dans le quartier voisin du Mile-End, un groupe de fidèles de la tradition Wiznitz installe une salle de prière à Outremont au milieu des années 1960, au rez-de-chaussée d'un édifice modeste de l'avenue Champagneur. Au début des années 1970, une division s'effectue au sein de la communauté et le nouveau groupe s'installe dans un édifice résidentiel de la rue Hutchison. Le groupe d'origine, qui adopte le nom d'Amour pour Israël, déménage sa salle de prière sur l'avenue de l'Épée puis, en raison de difficultés financières, dans un local commercial de l'avenue Bernard.

En 1988, la communauté entame des démarches pour faire l'acquisition d'un terrain sur l'avenue Saint-Viateur afin d'y construire une synagogue. D'autres lieux de culte, dont une église presbytérienne chinoise et une autre salle de prière juive hassidique, occupaient déjà ce tronçon de l'avenue Saint-Viateur à l'est du parc Outremont. Le projet de synagogue avait été soumis une première fois à la Commission municipale d'urbanisme pour évaluation en janvier 1988, et avait été refusé. La deuxième version

du projet, modifiée pour répondre aux critiques concernant l'intégration architecturale du bâtiment, avait ensuite été recommandée pour approbation au conseil municipal. Celui-ci a toutefois refusé la demande de changement de zonage qui aurait permis la construction de la nouvelle synagogue. Fait à noter, le maire de l'époque est défait par ses propres conseillers (vote de 7 contre 3) sur ce vote. Le chef du parti de l'opposition à l'époque explique ce refus par leur opposition à l'utilisation du *spot zoning*¹³ au profit d'intérêts particuliers (Desnoyers, 1988).

Suite à ce refus, un membre de la congrégation fait l'acquisition au début 1990 d'un immeuble résidentiel situé au 6010 de la rue Durocher, dont le rez-de-chaussée comporte un local où sont autorisées les activités commerciales. Le local, qui devait servir à l'aménagement d'une croissanterie caché, a plutôt été converti en salle de prière. Toutefois, le droit acquis pour les activités commerciales est révoqué¹⁴ et la salle de prière, en tant que lieu de fréquentation publique, se retrouve en situation d'irrégularité par rapport aux règlements de zonage. Ceux-ci prévoyaient en fait un nombre limité d'emplacements où les activités culturelles sont permises, et ces emplacements se situent pour la plupart sur les artères commerciales principales de la municipalité, soit les rues Laurier, Bernard et l'avenue Van Horne. La congrégation entame des démarches en mars 1992 pour régulariser la situation de la salle de prière et un dossier est déposé pour étude auprès de la Commission d'urbanisme d'Outremont. Il s'agit notamment d'un projet de transformation de l'édifice, dont la première version n'a toutefois pas été jugée conforme aux normes architecturales de la municipalité d'Outremont. Le projet est de nouveau soumis pour examen en avril 1992 est retourné au requérant qui devra revenir à la Commission avec « des plans améliorés, retravaillés, des échantillons de matériaux, de couleurs, etc. » (Courtemanche, 1992 : 4).

¹³ Le zonage parcellaire (*spot zoning*) morcelle le développement en réservant un territoire de dimensions très réduites (parfois même un seul terrain) à un usage non prévu par le règlement général, et ce, souvent au profit des utilisateurs particuliers. (Caron et al., 1995)

¹⁴ L'autorisation d'utiliser le site à des fins commerciales dans ce cas était un droit acquis qui contrastait avec le zonage actuel de l'édifice. Toutefois, ce droit acquis est retiré si le local cesse pendant une période de six mois ou plus ses activités commerciales.

Table 5.2 Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Synagogue Amour pour Israël, Outremont.

Date	Évènement
Janvier 1988	La congrégation Amour pour Israël dépose auprès de la ville d'Outremont un projet de construction de synagogue sur la rue Saint-Viateur (le projet est refusé par le comité d'urbanisme, sera re-soumis, puis accepté)
Mai 1988	Le conseil municipal refuse d'envisager un changement de zonage qui aurait permis à la congrégation Amour pour Israël de construire sa nouvelle synagogue sur la rue Saint-Viateur
Printemps 1990	La congrégation Amour pour Israël fait l'achat de l'immeuble situé au 6010 rue Durocher
Mars 1992	La congrégation Amour pour Israël soumet un projet de transformation de l'édifice situé au 6010 rue Durocher, qui comprend une demande de changement de zonage (le projet est refusé)
Avril 1997	Après des plaintes répétées auprès des autorités municipales, une résidante du 6010 Durocher entame des procédures judiciaires contre la congrégation Amour pour Israël
Septembre 1998	Une motion est déposée à l'assemblée du conseil municipal d'Outremont visant à modifier le zonage de l'immeuble du 6010 Durocher et d'y autoriser les activités de culte (la motion est retirée au cours de la même séance)
Mars 1999	La congrégation Amour pour Israël acquiert l'édifice situé au 1042 avenue Van Horne et obtient un permis d'occupation de la ville d'Outremont
Juin 1999	La congrégation Amour pour Israël quitte l'édifice situé au 6010 rue Durocher la veille du jugement dans la cause intentée par la résidante de l'immeuble
Novembre 1999	Céline Forget est élue comme conseillère municipale du district numéro 1 d'Outremont
Février 2000	Céline Forget intente une première poursuite en justice contre la municipalité d'Outremont parce que celle-ci n'aurait pas fait appliquer son propre règlement de zonage (la poursuite est rejetée par la Cour)
Mars 2000	La ville d'Outremont émet un permis de construction à la congrégation Amour pour Israël pour l'édifice situé au 1042 avenue Van Horne
Mai 2000	Céline Forget demande à la Cour supérieure du Québec d'intervenir pour déclarer nul et illégal le permis de construction émis par la ville d'Outremont à la congrégation Amour pour Israël pour le réaménagement de son édifice situé au 1041 avenue Van Horne (la Cour tranche en faveur de la municipalité)

Le bruit et l'activité générés par la salle de prière vont toutefois susciter des réactions de la part de certains résidents de l'immeuble et du voisinage. Une résidente de l'immeuble, après des plaintes répétées auprès de la Ville, intente en avril 1997 une poursuite en Cour supérieure du Québec contre la communauté Amour pour Israël afin de faire cesser les activités du lieu de culte. La municipalité d'Outremont, pour sa part, avait refusé de s'associer à la poursuite intentée par la citoyenne; elle s'était plutôt fixé jusqu'au mois de mai 1999 avant d'entreprendre des démarches légales pour forcer la relocalisation de la salle de prière là où le zonage permettait ce genre d'usage (Bédard, 1999).

Le 14 septembre 1998, lors de l'assemblée du conseil municipal d'Outremont, une motion est déposée proposant de modifier le zonage du site de l'immeuble appartenant à la congrégation sur la rue Durocher. Cette démarche vise à régulariser la situation de la salle de prière, en activité depuis environ 9 ans dans la semi-clandestinité, puisque les activités de culte n'étaient pas permises par le règlement de zonage à cet endroit. Face aux protestations de nombreux citoyens présents à l'assemblée, la motion est retirée et le projet de changement de zonage abandonné. Moins d'un an plus tard, en raison des pressions exercées par le biais de la poursuite judiciaire intentée par la résidente de l'immeuble, la congrégation Amour pour Israël accepte finalement de quitter l'immeuble.

Parallèlement aux développements dans ce dossier, la ville d'Outremont adopte le 11 janvier 1999 un nouveau règlement de zonage (règlement no. 1283) pour encadrer le développement de la partie nord de la municipalité. Assez curieusement, le nouveau règlement de zonage omet de désigner (comme le faisait l'ancien règlement de zonage) les endroits où peuvent être établis les lieux de culte; ceci fait en sorte qu'à partir de l'entrée en vigueur du règlement, aucun nouveau lieu de culte ne pourrait s'établir dans tout le secteur nord de la municipalité (Trudel, 1999). Afin de corriger la situation, le Conseil a dû réintroduire une disposition sur les lieux de culte par voie d'amendement, et profite de l'occasion pour resserrer la zone d'inclusion pour les lieux de culte dans le secteur nord de la municipalité. Ce resserrement du règlement de zonage vise, selon le conseiller municipal responsable du dossier à soutenir la revitalisation résidentielle du secteur en limitant l'établissement des commerces (et des éventuels lieux de culte) aux seuls bâtiments ayant façade et numéro civique sur l'artère commerciale Van Horne

(Lalonde, 1999). Peu après l'adoption de ce projet d'amendement au règlement de zonage, la congrégation hassidique acquiert un édifice situé au 1042 Van Horne afin de réaménager le bâtiment commercial/résidentiel en synagogue.

La congrégation demande donc et obtient de la municipalité en mars 1999 un permis d'occupation, première étape dans les démarches d'aménagement du site. En principe, étant donné que le permis avait été délivré avant l'entrée en vigueur du nouveau règlement de zonage (adopté par le conseil municipal en janvier 1999), la congrégation jouissait de droits acquis lui permettant d'utiliser le bâtiment à des fins culturelles. Le 20 mars 2000, le Service de construction et d'aménagement de la ville d'Outremont octroie un permis de construction à la congrégation Amour pour Israël pour l'agrandissement de ses installations au 1042 de la rue Van Horne et les travaux débutent quelques jours plus tard.

Figure 5.2 Emplacement de la future synagogue Amour pour Israël, rue Van Horne, Outremont.



(Photo : E. Ste-Marie)

L'émission du permis de construction ne met toutefois pas fin aux difficultés auxquelles fait face Amour pour Israël pour l'aménagement de sa nouvelle synagogue. En effet, la même résidante ayant intenté une poursuite contre la congrégation en 1999 (et depuis lors élue comme conseillère municipale) demande à la Ville d'annuler le permis; elle prétend dans un premier temps que la demande de permis pour la synagogue n'a pas été faite selon les règles puisque la demande était incomplète et que la congrégation n'était pas encore propriétaire de l'immeuble au moment du dépôt. Dans un deuxième temps, la requête de la résidante conteste la validité du permis parce qu'il autorise l'agrandissement de l'immeuble vers l'arrière sur un lot vacant zoné résidentiel. Face au refus de la municipalité d'annuler le permis, la résidante demande en mai 2000 à la Cour supérieure du Québec d'intervenir pour déclarer nul et illégal le permis de construction émis par la Ville. Elle intente aussi une poursuite contre la municipalité d'Outremont pour non-respect de son propre règlement de zonage afin de « promouvoir l'application des lois et des règlements de façon juste et équitable pour tous », un argument qui fait d'ailleurs partie de sa plate-forme électorale.

Suivant cette présentation des principales étapes du développement de ce dossier d'aménagement, nous allons évoquer rapidement les caractéristiques du milieu urbain qui sont susceptibles de contribuer à donner une forme particulière à cette controverse d'aménagement. Il s'agira, en particulier, de voir comment ce conflit à propos d'un projet d'aménagement cristallise les tensions pré-existantes entre les juifs hassidiques et certains autres groupes de population du point de vue du partage de l'espace urbain.

5.2.2 Éléments contextuels et milieu local

5.2.2.1 Contexte historique

C'est en 1875 que naît la municipalité du village d'Outremont, qui devient en 1915 la Cité d'Outremont. Lorsque au tournant du siècle la ville de Montréal commence à absorber les municipalités voisines plus petites, Outremont, massivement appuyée par ses citoyens, résiste. Montréal s'adresse même à deux reprises directement à la

législature de Québec afin de forcer l'annexion d'Outremont¹⁵. À compter des années 1830, Montréal s'industrialise et s'urbanise à un rythme accéléré. Désirant s'éloigner de l'agitation du centre-ville, la bourgeoisie (surtout anglophone au départ) se réfugie sur les flancs du mont Royal, où le village d'Outremont conserve longtemps son charme bucolique, ses terres en friche, ses vergers fleuris.

En 1941, la population atteint 30 000 âmes, dont une proportion toujours grandissante de Canadiens-français. C'est dorénavant « un signe de promotion sociale que de déménager de l'Est de Montréal vers Outremont, considérée comme le site résidentiel le plus chic de l'île » (Deslauriers, 1995). Dans les années 1970 et 1980, Outremont abrite une proportion importante de l'intelligentsia indépendantiste québécoise (Germain et Rose, 2000).

Aujourd'hui, si la réalité démographique ne correspond pas nécessairement avec l'image qu'elle projette, Outremont demeure perçue comme un bastion de la « bourgeoisie » canadienne-française. La municipalité compte bon nombre de membres des professions libérales, de gens d'affaires, d'intellectuels et d'artistes, et la présence de cette population confère à Outremont un caractère particulier, qui s'exprime notamment à travers une vie culturelle riche et la vigilance de nombreux citoyens quant au maintien de la qualité de vie dans leur municipalité.

5.2.2.2 Caractéristiques démographiques et urbaines¹⁶

« Y'a, sur la montagne, Outremont, "ma chère"; près de Van Horne, ça c'est Outremont pas cher, et entre les deux, c'est Outremont cachère ! »
(Résidente Mile-End, juin 2000)

Outremont comptait en 2001 une population de près de 23 000 personnes. Fait à noter, pour l'ensemble de la population de la municipalité, les ménages d'une seule personne sont les plus nombreux et représentent plus du tiers (36%) de tous les ménages. On y

¹⁵ La municipalité opposera une résistance tout aussi farouche à la fusion avec Montréal imposée par le gouvernement provincial en 2002. Lors du mouvement de défusion en 2004, la municipalité demeurera toutefois au sein de la nouvelle Ville de Montréal.

¹⁶ Les données présentées dans cette section sont tirées du *Profil de l'arrondissement Outremont* (janvier 2004) compilé par le Service du développement économique et urbain de la Ville de Montréal et du Recensement de la population de Statistique Canada, 2001. Voir aussi le tableau des caractéristiques socioéconomiques du quartier à l'étude à l'appendice 2.

retrouve une proportion à peu près égale de locataires et de propriétaires de logements. La population outremontaise présente un niveau de scolarisation très élevé : près de 63% des résidants âgés de 20 ans plus ont effectué des études universitaires (pour l'ensemble de la ville de Montréal, cette proportion est de 30%). Le revenu des individus et des ménages d'Outremont sont également supérieurs à ceux des Montréalais dans l'ensemble, reflétant leur niveau élevé de scolarité¹⁷.

Du point de vue des caractéristiques culturelles, la population d'Outremont est majoritairement francophone : 74% de ses résidants déclarent parler uniquement le français à la maison. Une minorité de résidants parlent l'anglais (10%), alors que les langues non officielles (en particulier le yiddish et le grec) sont parlées par 16% de la population. Outremont compte 22% d'immigrants, ce qui est inférieur à la moyenne pour l'ensemble de la ville de Montréal. Fait à noter, près du quart des immigrants d'Outremont sont nés en France. Du point de vue de l'appartenance religieuse, la population d'Outremont s'affirme dans 58% des cas d'appartenance religieuse catholique romaine. Les juifs représentent à l'échelle de la municipalité 15% de la population totale, alors qu'une proportion à peu près égale dit n'être rattachée à aucune religion. Ces pourcentages n'ont que légèrement évolué depuis 1991.

La section est de la municipalité, surnommé le Bas-Outremont, présente un profil démographique et urbain quelque peu différent de celui du reste de la ville. Il s'agit d'un des premiers secteurs d'Outremont à s'urbaniser, ayant connu une vague de développement importante entre 1900 et 1920. Son cadre bâti se compose surtout de triplex et contraste avec celui d'autres secteurs de la municipalité, où les résidences semi-détachées et unifamiliales des années 1930 et 1940 prévalent. On y retrouve donc une densité résidentielle plus élevée, et le revenu moyen y est plus faible que dans l'ensemble de la municipalité. Il est également intéressant de noter que, dans certains secteurs du Bas-Outremont, la population de religion juive représente plus de 30% de la population totale en 2001. Ceci n'est pas sans incidence sur la dynamique de cohabitation entre les groupes, comme nous le verrons.

¹⁷ L'arrondissement d'Outremont est au cinquième rang des arrondissements montréalais pour les revenus des ménages les plus élevés.

5.2.2.3 Dynamiques territoriales

En contraste avec le quartier montréalais voisin du Mile-End, Outremont tend à mettre de l'avant une image plus axée sur un statut socio-économique moyen-supérieur que sur la diversité culturelle. Ses rues commerçantes, notamment Laurier et Bernard, comptent bon nombre de commerces offrant des produits de luxe et des restaurants et bistrot « bon chic, bon genre ». On n'assiste pas, comme dans le Mile-End, à une mise en scène de la diversité culturelle et à la promotion du cosmopolitisme comme image de marque. Dans le Bas-Outremont, la présence juive est toutefois plus marquée. Sur l'avenue Saint-Viateur, le marquage ethnique y est plus prononcé en raison de la présence de quelques commerces appartenant à la communauté juive hassidique. On y trouve notamment une épicerie-boulangerie, un traiteur caché, un magasin d'articles religieux, et un autre de vêtements pour enfants. On retrouve par ailleurs très peu de commerces ou de restaurants s'affichant comme ethniques, ce qui a pour effet de faire ressortir davantage la spécificité de ceux de la communauté juive. Le secteur du Bas-Outremont compte aussi bon nombre de lieux de culte, surtout le long de la rue Saint-Viateur. Certaines rues résidentielles, dont Hutchison, comptent aussi des synagogues juives hassidiques, mais essentiellement du côté de la ville de Montréal. Au coin de la rue Saint-Viateur se trouve aussi l'imposant édifice de la synagogue de la communauté hassidique Satmar¹⁸, dont la présence engendre un va-et-vient continu de membres de la congrégation, surtout des hommes.

En ce qui concerne les milieux résidentiels, outre quelques lieux de culte sur des rues résidentielles telles que Hutchison, la présence juive se fait sentir principalement par la visibilité de ses membres. La concentration résidentielle de cette population y est plus importante que dans les rues du Mile-End. Dans certains secteurs, les juifs comptent pour environ un tiers de la population totale, dont la grande majorité sont des juifs hassidiques. Le contraste avec d'autres secteurs d'Outremont où cette population est absente en est d'autant plus marqué. De la même manière que dans le Mile-End, les résidences juives hassidiques sont discrètement marquées par une *mezouza* et des ornements avec des inscriptions en caractères hébraïques. Fait à noter, nous avons

¹⁸ On retrouve du côté est de la rue Hutchison, c'est-à-dire du côté de la ville de Montréal, deux synagogues hassidiques : celle, imposante, de la congrégation Satmar, et une autre salle de prière un peu plus haut sur la rue, qui venait d'ailleurs de recevoir la permission d'agrandir, au grand dam des riverains.

recueilli des commentaires similaires à ceux du Mile-End au sujet de l'état des institutions et résidences juives hassidiques eu égard à la propreté et au manque d'entretien.

5.2.3 Acteurs locaux et transactions sociales

Cette section nous permettra de passer en revue la position des différents acteurs sociaux impliqués dans la controverse au sujet de l'aménagement de la synagogue Amour pour Israël.

Comme c'était le cas pour la synagogue de la congrégation Belz, les acteurs sociaux impliqués dans cette controverse d'aménagement sont les représentants de la municipalité (principalement les élus), les représentants de la congrégation Amour pour Israël, et les riverains opposés à la présence de la synagogue. La différence principale avec l'étude de cas des Belz est qu'il n'y a peu ou pas de contacts entre les membres de la congrégation Amour pour Israël et les opposants au projet. Il n'y a pas non plus d'historique de contacts entre les parties. Tout se joue donc autour des élus municipaux, qui se trouvent coincés entre les demandes des uns (qui exigent la l'application stricte du règlement de zonage et qui bloquent les projets d'aménagement de la congrégation) et des autres (qui demandent la légitimation de leur lieu de culte). Le rôle des fonctionnaires municipaux se limite dans ce cas à fournir une expertise technique afin de faciliter la prise de décision des élus du point de vue de l'urbanisme. Mais il faut dire qu'il n'y a pas à Outremont de service municipal voué aux relations interethniques, bien que le conseil municipal ait tenté à quelques reprises, toujours sans succès, de relancer les activités d'un comité sur les relations intercommunautaires.

Fait à noter, les médias ont ici un rôle beaucoup plus important à jouer que dans notre étude de cas du Mile-End. En effet, les tensions entre les juifs hassidiques et leurs voisins ont d'ailleurs été commentées *ad nauseam* dans les médias locaux, qui ont été littéralement inondés de lettres ouvertes sur le sujet. On accusera même *l'Express d'Outremont* d'avoir mis le feu aux poudres en publiant certaines lettres à caractère incendiaire dans sa tribune libre. Les grands quotidiens de la province et même le *Globe and Mail* se sont aussi intéressés à l'affaire, mais plutôt pour accuser Outremont

de faire « le procès de sa minorité¹⁹ » et pour permettre aux représentants de la communauté juive organisée (dont B'nai Brith et le Congrès juif canadien) de défendre la cause des juifs hassidiques au nom des droits et libertés de l'Homme. Comme se défend l'éditeur de *l'Express d'Outremont*, cette tempête médiatique au sujet des tensions entre les juifs hassidiques et leurs voisins à Outremont a néanmoins eu pour effet de « crever l'abcès » et de permettre à certaines frustrations de s'exprimer ouvertement.

Ce qui caractérise le jeu transactionnel autour de l'aménagement de la synagogue d'Amour pour Israël, c'est la polarisation des interactions entre deux groupes, soit la congrégation Amour pour Israël et les opposants au projet, dont principalement une résidente de l'immeuble de la rue Durocher. C'est l'implication personnelle de cette personne, agissant au nom de convictions personnelles (bien qu'elle soit soutenue activement par une cinquantaine d'autres citoyens), qui vient en effet remettre en question le mode d'accommodement informel et discret des demandes de la communauté juive qu'appliquait la municipalité depuis plusieurs années. Cette situation contraste avec le jeu transactionnel multilatéral qui caractérise le cas du Mile-End, et qui a permis de nuancer quelque peu les positions. La cause sera de plus récupérée à des fins politiques par l'opposition au parti au pouvoir à l'Hôtel de ville, ce qui aura pour effet d'intensifier l'incohérence des actions du conseil municipal. Enfin, d'autres groupes externes à l'affaire viendront s'en mêler ponctuellement, dont des organismes de défense des droits de la communauté juive et le Mouvement laïque québécois, ce qui contribue à brouiller davantage les cartes.

Par ailleurs, contrairement à ce qui se passe dans le Mile-End où les intérêts des uns et des autres entrent en contradiction, les revendications des opposants dans le Bas-Outremont, particulièrement à partir du moment où la congrégation emménage sur l'avenue Van Horne, ne portent pas sur un préjudice direct; il s'agit plutôt d'une application particulière d'une démarche globale visant à faire appliquer la réglementation municipale à la lettre, quitte à ce que cela s'effectue au détriment de la communauté juive. Le cas de l'aménagement de la synagogue sur l'avenue Van Horne devient ainsi le symbole de la résistance des résidents d'Outremont aux privilèges que certains leur

¹⁹ Nous reprenons ici le titre d'un éditorial de Lysiane Gagnon publié dans *La Presse* du 24 septembre 1988.

voient attribués par la municipalité. La réalisation ou non du projet dans ce cas particulier ne change donc rien à l'enjeu plus large concernant les présumés privilèges accordés à la communauté juive.

5.2.3.1 Les représentants de la municipalité d'Outremont

Nous avons vu que la congrégation Amour pour Israël cherche depuis la fin des années 1980 un local permanent. Avant que ne soit approuvé son projet sur l'avenue Van Horne, toutes les tentatives pour légitimer sa présence, soit en obtenant un changement de zonage ou en aménagement de nouveaux locaux, ont échoué. Tout au long de ces démarches, les leaders de la congrégation entretiennent des rapports fréquents avec les élus municipaux, de même que des contacts ponctuels avec ceux de la Commission d'urbanisme et du Service d'urbanisme de la municipalité. Trois maires se sont succédés à la tête du conseil municipal au cours de cette période, et ont tous été impliqués plus ou moins directement dans ce dossier. La petite taille de la municipalité (par rapport à la taille de l'appareil municipal de sa voisine, Montréal) ainsi que les rapports plus directs entre les élus et la population ne sont sans doute pas étrangers à cette situation. Il faut dire que l'importance numérique de la population juive hassidique est suffisante pour que ses demandes soient prises au sérieux par le parti politique au pouvoir à l'Hôtel de ville.

Par ailleurs, Outremont ne dispose pas de ressources humaines comparables à celles du service de l'urbanisme professionnel de la ville de Montréal. Sa commission d'urbanisme se compose de membres à temps partiel et qui ne sont pas nécessairement tous des spécialistes des questions d'aménagement urbain. Aussi les dossiers d'aménagement plus complexes, impliquant des considérations sociales et/ou culturelles significatives, sont-ils donc souvent suivis de près par les élus municipaux et le maire lui-même. Ces dossiers tendent donc à être plus ouvertement politiques que ce n'est le cas à Montréal, les membres du conseil municipal participant plus directement aux décisions prises en matière d'aménagement. De manière générale, l'aménagement de synagogues hassidiques est une question que la municipalité associe le plus souvent avec celle des droits et libertés de la personne. Les politiciens y sont sensibles, et les maires successifs ont eu tendance à appuyer les demandes mises de l'avant par les communautés juives hassidiques.

En 1988, on se souviendra que le maire de l'époque (en poste de 1983 à 1991) s'était prononcé en faveur du changement de zonage qui aurait permis la construction d'une nouvelle synagogue pour la congrégation sur la rue Saint-Viateur. Pour lui, cette question renvoyait à la dynamique de cohabitation entre majoritaires et minoritaires dans la ville, qui s'appuie sur la « largesse d'esprit et de cœur des Outremontais ». Le maire explique encore que « Outremont a toujours été une société éclairée, avec une forte proportion d'intellectuels et de leaders, et il faut que la Ville montre qu'elle peut accepter la présence de représentants de cultures différentes » (Desnoyers, 1988a). Celui-ci avait toutefois perdu le contrôle de son parti et avait été défait par ses propres conseillers lors du vote au sujet du changement de zonage proposé pour les deux synagogues de la rue Saint-Viateur. Notons aussi qu'en plus de celle mise de l'avant par la congrégation Amour pour Israël, la proposition refusée par le Conseil visait en fait deux autres demandes de changement de zonage dont une visait une autre synagogue déjà établie sur la rue Saint-Viateur. Celle-ci fonctionnait en fait sous couverture d'une salle de lecture et avait dû s'adresser à la Cour supérieure du Québec à la fin des années 1970 afin de faire renverser la décision de la Ville de lui refuser la permission de construire un lieu de culte à cet endroit. À ce sujet, le chef de l'opposition déclarait aux médias qu'il s'attendait à ce que la Ville prenne les moyens nécessaires pour que cette synagogue cesse ces activités (Desnoyers, 1988).

Il faut dire que, depuis quelque temps, la question des lieux de culte « illégaux », c'est-à-dire installés dans des secteurs où le zonage ne permet pas les activités de culte, soulève de plus en plus l'ire de certains citoyens. Ceux-ci surveillent donc activement le quartier pour toute nouvelle activité suspecte. Par exemple, en première page de l'hebdomadaire local *La Semaine d'Outremont* du mardi 20 septembre 1988, sous le titre « Pseudo synagogue rue Saint-Viateur ? », on relate les questions adressées au conseil municipal lors de la dernière assemblée du conseil concernant une présumée synagogue sur la rue Saint-Viateur : « [...] il a entre autres été question des supposés travaux de rénovation que l'on effectue présentement au 1158 Saint-Viateur. De nombreux citoyens présents ont posé des questions à savoir si l'on n'était pas plutôt en train de transformer cette maison en synagogue ? ».

Le maire suivant, en poste de 1991 à 1995, hérite du dossier alors que la congrégation Amour pour Israël entame des démarches en 1992 pour obtenir un changement de

zonage qui légitimerait sa présence au rez-de-chaussée d'un édifice résidentiel dont elle est propriétaire sur la rue Durocher. Sydney Pfeiffer, conseiller municipal du district no. 2 d'Outremont et membre respecté de la communauté juive orthodoxe, appuie la demande de la communauté hassidique. Pour lui, cette demande s'appuie sur un argument très pragmatique : « Tout le monde sait ce qui se passe. Cette synagogue est là. Ce qu'ils [la congrégation Amour pour Israël] désirent faire, c'est régulariser la situation » (cité dans *La Presse*, 30 mars 1992, p. A3). Le maire aurait été quant à lui prêt à soumettre au conseil municipal un règlement limité qui ne modifierait que le zonage de l'immeuble ou du lot (*spot zoning*). Malgré l'engagement renouvelé du maire à régulariser la situation en 1995, rien ne sera fait avant le changement de parti au pouvoir à l'Hôtel de ville plus tard cette même année.

Le nouveau maire, au pouvoir de 1995 à 2001, tente de nouveau à l'automne 1998 de faire adopter un changement de zonage pour l'édifice du 6010 Durocher où se situe la synagogue. C'est le conseiller municipal Sydney Pfeiffer qui présente l'avis de motion lors de l'assemblée du conseil municipal du 14 septembre 1998. Cette démarche aurait permis de légaliser la présence de la synagogue à cet endroit après 9 ans d'opération plus ou moins clandestine. Mais les protestations renouvelées des citoyens présents à l'assemblée auront pour effet de forcer l'administration municipale à reporter le vote sur cette question. Le maire expliquera plus tard que la proposition du conseiller visait essentiellement à susciter le débat et à enclencher un processus de consultation qui aboutirait vraisemblablement sur le refus massif du projet de la part des résidants du secteur. Cette mesure permettrait alors à la Ville de fermer le dossier et fournirait les arguments politiques pour forcer la congrégation à relocaliser la synagogue ailleurs.

Cette démarche donne à penser que la municipalité cherche à éviter de se positionner dans ce dossier; plusieurs citoyens et les médias locaux ont d'ailleurs déjà dénoncé « la lenteur voire le laxisme, des trois dernières administrations municipales d'Outremont dans ce dossier » (Bédard, 1998). En réponse à des plaintes répétées concernant la synagogue située au rez-de-chaussée de son immeuble, la municipalité a même encouragé la résidante à entreprendre une poursuite légale à son propre compte contre

la congrégation Amour pour Israël²⁰. Sous la pression continue d'un groupe de citoyens et de l'opposition politique, la Ville tente par la suite de récupérer la poursuite à son compte et de s'entendre avec la résidante pour entreprendre des démarches conjointes. Celle-ci exige toutefois que la Ville rembourse l'ensemble de ses frais légaux depuis le début de l'affaire, et le refus de la municipalité d'acquiescer à cette exigence signifie la fin des pourparlers entre les deux parties.

Dès le printemps 1999, les représentants de l'Hôtel de ville, dont le maire, tiennent un discours « dur » afin de rassurer la population s'opposant au projet : « Les membres de la congrégation sont adéquatement informés de la situation. Ils ont eu suffisamment de temps pour réagir, ils doivent maintenant se conformer [au règlement de zonage]. » Mais si celle-ci ne se conformait pas, « on va procéder, mais pas sans avoir tout tenté de gré à gré. La façon dont on s'y prend est secondaire, l'important c'est que le règlement soit appliqué », déclare le maire en clôturant l'assemblée du conseil de mai 1999 (cité dans Lalonde, 1999a). Il faut dire que le maire avait déjà rencontré les représentants de la communauté Amour pour Israël à plusieurs reprises au cours de l'automne 1998 afin de tenter de les convaincre de relocaliser la synagogue. Face au refus de la petite communauté hassidique de déménager la synagogue, la Ville avoue qu'elle désire attendre le verdict de la Cour, prévu pour juin 1999, avant d'entreprendre des démarches en ce sens.

En somme, les élus d'Outremont, dont le maire lui-même, reconnaissent que la question de l'aménagement des lieux de culte à Outremont est sensible. La Ville a toujours privilégié la voie politique plutôt que judiciaire dans le traitement des dossiers de lieux de culte, dont en particulier ceux de la communauté juive hassidique. Comme l'explique le maire à la presse locale, il est délicat d'intervenir pour déloger la congrégation Amour pour Israël de son emplacement sur la rue Durocher dans la mesure où la dérogation existe depuis plus de 9 ans. Pour lui, la seule manière de régler la question passe par un débat public qui permettrait « de respecter les positions de toutes les personnes concernées » (le maire d'Outremont, cité dans Bédard, 1998). La position de la Ville dans ce dossier s'appuie sur des considérations relatives à la cohabitation harmonieuse des différents groupes de population sur son territoire. Aussi, les mesures prises par le

²⁰ Les avocats mandatés par la Ville ont répondu à la résidante que « la Ville n'avait aucune obligation légale de faire respecter sa réglementation, et que Mme [X.] pouvait, si elle le

Conseil de ville pour faciliter la relocalisation de la synagogue sur l'avenue Van Horne traduisent-elles « une volonté d'être accommodante à l'intention des membres de la Congrégation et non leur transmettre un message d'intolérance et tenter de limiter nécessairement leur accès au culte » (Forget c. Outremont, 2000). Dans son jugement, la Cour reconnaît la validité de cet accommodement en soulignant que « [...] les élus au Conseil de la Ville d'Outremont, la défenderesse, n'ont pas exercé leur discrétion de façon arbitraire. Ils ont tenu compte de considérations religieuses et sociales qui prévalaient dans le quartier visé. Il ne pouvait s'agir que de motifs raisonnables et corrects. » (ibid.) Pourtant, s'il exprime sa satisfaction quant au jugement devant les médias, le maire insiste plutôt sur la reconnaissance de la Cour que « [...] la Ville a respecté la procédure à la lettre. Le jugement vient démontrer que la Congrégation était tout à fait dans son droit quant elle a obtenu son permis pour la synagogue. » (Leduc, 2001).

5.2.3.2 La congrégation Amour pour Israël

La petite communauté religieuse Amour pour Israël entretient des relations cordiales avec l'Hôtel de ville d'Outremont pendant plusieurs années. La communauté est installée à Outremont de longue date, et les difficultés dans ses négociations avec la Ville ne débutent qu'à partir du moment où elle entreprend des démarches pour faire construire une synagogue. C'est que, comme l'explique un représentant de la congrégation, pendant quelques décennies, la communauté religieuse est petite et ne possède pas les ressources financières pour établir une synagogue permanente. Le groupe de prière occupe donc une série de locaux temporaires tout d'abord dans le quartier voisin du Mile-End puis à différents endroits dans le Bas-Outremont.

Leurs rapports avec les représentants de la municipalité d'Outremont vont évoluer au fur et à mesure que le dossier d'aménagement de la synagogue se développe. Dans un premier temps, lors des démarches avortées pour construire une nouvelle synagogue sur Saint-Viateur en 1988, la position mise de l'avant par la congrégation est à la fois conciliante et pragmatique. En effet, lorsque le conseil municipal refuse le changement de zonage qui aurait permis la réalisation du projet, les représentants de la congrégation se disent surpris et déçus; déçus, parce qu'il semble que les représentants de

désirait, entreprendre une action devant les tribunaux.» (voir Bédard, 1998).

l'administration municipale leur aient toujours assuré que le projet de changement de zonage était recevable. Interrogés par les médias en juin 1988, les représentants de la communauté se refusent à y voir une indication de racisme ou de discrimination. Toutefois, comme le souligne le promoteur du projet pour la congrégation Amour pour Israël, la ville d'Outremont avait adopté son plan de zonage en 1969, faisant de la rue Saint-Viateur une zone résidentielle d'où sont exclus les édifices à vocation culturelle. Or il n'y avait à l'époque selon notre interlocuteur que quelques centaines de résidents d'origine juive, alors qu'en 1988, ceux-ci représentaient environ 10% de la population d'Outremont. Le nombre de synagogues officielles (quatre) n'a toutefois pas évolué depuis ce temps, ce qui donne à penser que la communauté juive est mal desservie du point de vue des équipements culturels. L'aménagement de la synagogue relève donc pour eux de l'équité dans l'accès aux espaces culturels de la municipalité entre les différents groupes ethnoreligieux. Par ailleurs, à l'argument de la municipalité que les lieux de culte ne sont pas permis en zone résidentielle, les représentants de la congrégation répondent que les lieux de culte chrétiens se sont toujours localisés en milieu résidentiel. Ils considèrent aussi que la localisation d'une synagogue sur une artère commerciale comme le prévoit le plan de zonage n'est pas idéale : « il y aurait une contradiction entre le mode de vie qu'on enseigne à nos enfants et ce qu'ils verraient, à la sortie de la synagogue, sur la rue, sur les terrasses, dans les restaurants et dans les bars » (cité dans Desnoyers, 1988a). C'est pourquoi l'emplacement de la rue Saint-Viateur, situé à la limite de la zone résidentielle, leur paraît idéal. Ceux-ci ont d'ailleurs rappelé que la congrégation était à Outremont depuis plusieurs années, et qu'il n'était pas leur intention de quitter la ville. Ce pragmatisme est exprimé ainsi par un autre membre de la communauté : « [...] le refus de la ville de nous permettre de construire une synagogue sur Saint-Viateur ne va pas nous empêcher de grandir, de rester ici et d'avoir une synagogue » (ibid.).

La position de la congrégation quant à l'occupation du rez-de-chaussée de l'immeuble de la rue Durocher se durcit suivant la poursuite judiciaire entamée en avril 1997 par une résidente de l'immeuble. Engagée dans un bras-de-fer juridique avec cette dernière, un représentant de la congrégation estime que « [...] la congrégation n'avait pas d'autre alternative que de se défendre devant la poursuite dont elle faisait l'objet » (voir Colbert, 1999). La congrégation doit aussi faire face aux pressions exercées par la municipalité qui cherche à la convaincre de se relocaliser dans un milieu non résidentiel.

Amour pour Israël cède enfin quelques jours avant la date prévue pour le jugement du dossier en Cour supérieure et s'entend avec la plaignante pour quitter les locaux du 6010 Durocher. Ce changement de stratégie n'est pas sans lien avec l'arrivée d'un nouveau rabbin au sein de la communauté, qui cherchera d'ailleurs à refaire l'image de la congrégation par le biais des médias locaux. Par exemple, un article paru dans *Le Point d'Outremont* en septembre 1999, peu après le déménagement de la congrégation sur l'avenue Van Horne, a pour titre une citation du rabbin « Vivre en paix avec nos voisins ». L'article fait l'éloge du nouveau projet de synagogue et présente quelques reproductions des plans pour le nouvel édifice. Le nouveau rabbin explique que, lorsqu'il s'est joint à la congrégation Amour pour Israël, il aurait fait « le bilan des nombreuses procédures juridiques, des coûts que ça engendrait et a décidé qu'assez, c'était assez ». Le rabbin conclut en exprimant que « Nous sommes très heureux que le dossier soit clos et espérons pouvoir vivre tranquilles, en harmonie avec nos voisins » (cité dans Colbert, 1999). Au printemps 2000, les administrateurs de la congrégation hassidique se sont même prêtés au jeu des caméras des journalistes et cette photo illustre un autre article intitulé « On veut tourner la page » dans lequel les représentants de la congrégation tentent de faire le point sur la situation. Enfin, les représentants de la communauté affirment que le projet de synagogue sur l'avenue Van Horne sera beaucoup plus imposant et réussi que ce qui aurait été possible sur la rue Durocher. « La nouvelle synagogue, c'est un beau projet. La Ville va être fière », affirme un membre du conseil d'administration de la congrégation (Boulangier, 2000a). Précisons que le maire d'Outremont aurait prêté main forte à Amour pour Israël dans ses recherches pour un nouvel emplacement pour la synagogue (Arnold, 2001).

En général, les représentants de la congrégation estiment néanmoins avoir été traités correctement et justement par la Ville, tant par les élus que les employés; ils croient également que leurs relations avec leurs voisins non juifs n'ont pas trop été perturbées par l'affaire (voir Boulangier, 2000a). C'est plutôt sur l'acharnement de la résidente devenue depuis conseillère municipale du district où se situe la synagogue, que la congrégation rejette la faute dans toute cette histoire. Les interventions de la conseillère ont poussé les membres de la congrégation à porter plainte auprès de la Ligue des droits de la personne de B'nai Brith, un organisme de la communauté juive organisée montréalaise, fait rarissime pour une communauté religieuse habituellement repliée sur elle-même, au dire du représentant de l'organisme : « [...] for the first time in the 18-

year history of the Audit [of Antisemitic Incidents]²¹, the Hasidic [sic] community of Outremont lodged a complaint with B'Nai Brith. Their grievance concerned Outremont city councillor [X.], who evicted them from a building she owned (sic) where they had established a small ground-floor synagogue. » (S. Slimovitch, cité dans Preville, 2000). Les choses continuent de se gâter même après la relocalisation de la synagogue, comme nous l'avons vu, et les relations entre la conseillère et les membres de la communauté hassidique d'Outremont vont frôler la violence physique. Des accusations menant à des poursuites judiciaires sont portées contre l'un et l'autre : les membres de la congrégation Amour pour Israël se disent harcelés par la conseillère et ses complices, qui de leur côté portent plainte auprès de la police pour la moindre infraction au règlement ou à la loi (bruit, pollution, stationnement, etc.). Pour sa part, la conseillère s'est plaint de harcèlement téléphonique et de menaces, de même que d'actes de vandalisme contre sa propriété; ce climat d'insécurité l'a incitée à chercher le secours du service de la protection civile d'Outremont qui l'escortent matin et soir vers son domicile pendant plusieurs semaines.

Quoi qu'il en soit, la petite congrégation Amour pour Israël, au fil de ses démarches pour établir un lieu de culte permanent, a dû sortir de l'ombre et affirmer sa présence plus ouvertement auprès de la Ville et faire affaire avec les médias. Par exemple, des membres de la congrégation se présentent à quelques assemblées du conseil municipal afin de faire valoir leur point de vue, et participent à des rencontres privées avec des citoyens et des élus municipaux. Ce type d'interaction avec la communauté extérieure est relativement rare pour les communautés juives hassidiques, qui évitent habituellement les contacts avec des organismes à l'extérieur de leur propre communauté. Ils ont aussi forgé des alliances temporaires avec des organismes juifs organisés tels que B'nai Brith et le Congrès juif canadien, qui sont intervenus pour mettre en garde les citoyens d'Outremont, dont la conseillère qui mène l'opposition au projet de synagogue, et les représentants de la ville d'Outremont contre toute forme d'antisémitisme et de discrimination. Ce sont enfin les interventions d'un groupe de citoyens s'opposant à la présence de la synagogue au rez-de-chaussée du 6010 Durocher qui finiront par avoir raison de la volonté de la congrégation de continuer à occuper illégalement ces locaux.

²¹ Cet organisme effectue annuellement une revue des incidents à caractère antisémite.

5.2.3.3 La conseillère municipale du district no. 1 d'Outremont

Une personne en particulier s'est démarquée par son implication active dans ce dossier : la résidante du 6010 Durocher devenue conseillère municipale. Après des années de plaintes répétées auprès des autorités municipales au sujet des nuisances engendrées par les activités de la synagogue au rez-de-chaussée de l'immeuble, cette dernière décide en 1997 d'entamer une poursuite judiciaire pour faire cesser les activités de la synagogue. Bien que la Congrégation ait finalement accepté de quitter les lieux avant la date fixée pour le procès, un jugement a été prononcé en Cour supérieure du Québec le 14 juin 1999 ordonnant à la Congrégation Amour pour Israël de cesser l'usage non résidentiel de l'immeuble de la rue Durocher²². Peu après le déménagement de la congrégation dans un autre édifice situé sur la rue Van Horne, la résidante de l'immeuble remporte les élections municipales de novembre 1999 et devient la conseillère municipale indépendante du district no.1 d'Outremont. Son élection suscite d'ailleurs des inquiétudes au sein de la communauté juive organisée; la Ligue des droits de la personne de B'nai Brith a même émis un communiqué de presse exhortant « [...] Madame [X.] à user de ses nouvelles responsabilités afin de promouvoir le rapprochement entre les groupes »²³.

À titre de conseillère municipale, cette personne continue de faire pression sur le parti au pouvoir à l'Hôtel de ville au sujet des questions de zonage et des lieux de culte, et utilise de nouveau des mesures légales pour obtenir les résultats désirés. En janvier 2000, la conseillère entame une poursuite judiciaire contre la municipalité d'Outremont pour la somme de 49 455\$. La poursuite sera toutefois rejetée par la Cour le 23 février 2000 en raison d'une technicalité²⁴. En mars 2000, la conseillère municipale demande ensuite à la Cour d'intervenir pour déclarer nul et illégal le permis de construction émis par la Ville à la congrégation Amour pour Israël et la démolition des travaux effectués à l'édifice situé sur l'avenue Van Horne. Elle intente parallèlement une seconde poursuite contre la municipalité d'Outremont, cette fois à titre de conseillère municipale et non pas

²² Requête pour ordonnance en vertu de l'article 227 et suivants de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme contre la Congrégation Amour pour Israël Inc., 21 avril 1997.

²³ Voir leur communiqué de presse à l'adresse suivante : <http://www.bnaibrith.ca/press2/c-991108.html>

²⁴ *Forget c. Outremont (Ville)*, C.S. Montréal 500-17-007183-992, 23 février 2000, Juge Courteau. Sa demande est rejetée car la plaignante avait dépassé le délai de prescription de six mois pour porter plainte.

en tant que simple citoyenne. La conseillère municipale justifie son action en justice par sa motivation à «promouvoir l'application des lois et des règlements de façon juste et équitable pour tous », un argument qui fait d'ailleurs partie de sa plate-forme électorale. (Une autre de ses priorités était de « promouvoir des règlements de zonage qui maintiendront le caractère d'Outremont »²⁵).

La Cour supérieure du Québec tranche en faveur de la Ville d'Outremont²⁶. Dans sa décision, le juge note que l'implantation d'une synagogue ne causera aucun préjudice à la plaignante et qu'il n'existe aucune preuve au dossier que la synagogue déprécierait de façon objective la valeur des propriétés voisines. La conseillère déclare néanmoins avoir atteint ses objectifs visant à permettre le respect du règlement de zonage et déclare qu'elle ne portera pas la décision en appel. « J'espère que le maire et les conseillers de la Ville d'Outremont auront compris le message et qu'ils ne laisseront pas aux citoyens l'énorme fardeau de faire appliquer eux-mêmes la réglementation municipale, à leurs propres frais, pour la simple raison qu'ils n'osent pas prendre leurs responsabilités administratives et politiques » (citée dans Langlais, 2000).

Les jugements rendus en Cour supérieure sont toutefois loin de clore le débat et les revendications de la conseillère vis-à-vis ce qu'elle considère comme le traitement privilégié accordé à la communauté juive hassidique par la municipalité d'Outremont²⁷. Pour elle, la manière dont la Ville accorde des privilèges et passe-droits à la communauté juive orthodoxe engendre la création de deux catégories inégales de citoyens : par exemple, alors que les non juifs doivent se soumettre au règlement municipal sur le stationnement, la Ville accorde une tolérance aux juifs orthodoxes sur certaines rues, ce qui fait en sorte qu'ils ne reçoivent pas de contravention en cas de stationnement fautif²⁸. Il existerait aussi un règlement municipal à Outremont autorisant l'érection de « cabanes » lors de la fête annuelle de Sukkoth à l'automne, alors que les

²⁵ Voir le site web de la conseillère pour plus de détails : www.celineforget.com

²⁶ *Forget c. Outremont (Ville)*, Montréal, 500-05-057436-006, 4 mai 2001, Juge Crêteau.

²⁷ Cette personne sera impliquée dans plusieurs dossiers ayant trait à la communauté juive hassidique, dont la question du stationnement durant les heures de prière, le rétablissement des activités de culte sur l'avenue Van Horne, la controverse au sujet de l'érouv, l'aménagement d'autres synagogues hassidiques sur le territoire de la ville de Montréal, ainsi que la question du transport nolisé par autobus pour la communauté hassidique.

²⁸ Abolie suite à cette controverse, la tolérance pour le stationnement s'appliquait en fait à tous les établissements religieux, dont les églises chrétiennes et les synagogues. Cette tolérance visait simplement à faciliter la vie des fidèles lors des offices et des fêtes religieuses.

autres citoyens sont soumis à un contrôle relativement serré concernant l'apparence extérieure et l'entretien de leur propriété. Elle est soutenue dans cette démarche de manière plus ou moins discrète par l'Association des citoyens d'Outremont, dont elle a fait partie de l'exécutif avant son élection à titre de conseillère municipale.

La controverse au sujet de l'aménagement de la synagogue de la congrégation hassidique Amour pour Israël se développe donc de manière différente de ce que nous avons constaté dans le cas du Mile-End. À Outremont, ce conflit se nourrit de tensions pré-existantes au sein de la population qui vont finalement dominer les négociations au sujet de l'aménagement de ce lieu de culte. Suite à l'intervention des médias, la controverse devient publique et se transforme en débat au sujet des rapports majoritaires-minoritaires dans la municipalité. Nous avons présenté pour chacun de ces cas les principaux acteurs sociaux impliqués dans ces dossiers d'aménagement ainsi que les éléments contextuels qui nous permettront, à la prochaine section, de dégager les principaux enjeux liés à ces controverses d'aménagement.

5.3 Représentations, enjeux et perspectives

Les deux dossiers d'aménagement que nous venons de présenter sont similaires à plusieurs points de vue : ils impliquent tous deux une communauté hassidique installée depuis longtemps dans le quartier et des résidents locaux qui contestent l'aménagement (ou l'agrandissement) d'un lieu de culte appartenant à cette communauté. Les griefs exprimés par les riverains sont également similaires : la présence de ces lieux de culte dans des environnements exclusivement résidentiels entraînerait des « nuisances » telles que l'augmentation de la circulation automobile, des problèmes de stationnement, du bruit (chants, systèmes de ventilation), etc. Ces synagogues, qui servent à la fois pour la prière, les études religieuses, la célébration de fêtes religieuses et d'autres activités communautaires, sont fréquentées intensivement lors du sabbat (bien que généralement moins en semaine). Outre les inconvénients résultant directement de la présence de ces lieux de culte, plusieurs personnes craignent que cette présence puisse avoir un effet négatif sur la valeur de leur propriété de même que sur la qualité de

vie dans le secteur. Néanmoins, ces dossiers ont évolué de manière fort différente de part et d'autre de l'avenue du Parc. Ces différences résultent de l'effet combiné de mécanismes structuraux (réglementation municipale et structure de pouvoir au sein de la municipalité) et des interactions entre les acteurs sociaux impliqués dans les cas à l'étude. La section qui suit aborde les principaux enjeux (économiques/urbains, de cohabitation et symboliques) qui se situent au cœur de ces controverses d'aménagement et les représentations qui les sous-tendent.

5.3.1 Enjeux urbains : Le jeu du marché et du nombre

Les observations que nous avons faites dans les sections précédentes nous amènent à constater que les communautés hassidiques et d'autres groupes, dont les gentrificateurs représentent peut-être l'autre extrême, ont des perceptions et des représentations fort différentes de leur espace de vie commun. En premier lieu, du côté des juifs hassidiques, la distinction entre Mile-End et Bas-Outremont n'existe pour ainsi dire pas; les résidents de ces secteurs sont conscients de relever de l'une ou l'autre administration municipale (Montréal ou Outremont), mais il ne semble pas que ces secteurs représentent pour eux des quartiers distincts. En contraste, particulièrement du côté du Mile-End, le sens d'identité locale est beaucoup plus développé; les gens réfèrent au quartier par son nom, et celui-ci possède d'ailleurs une certaine culture locale célébrée par les artistes et écrivains qui y vivent. Du côté du Bas-Outremont, particulièrement sur la rue frontalière Hutchison, on tend à s'identifier soit avec Outremont, le plus souvent en tant que quartier francophone aisée, ou avec le Mile-End, de l'autre côté de l'avenue du Parc.

Ces perceptions contrastées sont liées à la manière dont les groupes investissent l'espace urbain. Pour d'autres catégories de résidents d'Outremont, dont certains gentrificateurs, on apprécie la tranquillité et la qualité de vie du milieu résidentiel, de même que le sentiment « d'entre soi » associé à l'idée de vivre dans une ville que l'on conçoit a priori comme francophone. Même si l'on reconnaît la diversité des origines culturelles, le facteur linguistique agit comme un référent commun : « Le critère commun, c'est que il n'y a pas d'unilingues anglophones; ce sont tous des parlants francophones, de près ou de loin; il y a des fois c'est de loin. S'il y a des anglophones c'est des anglophones qui acceptent d'utiliser le français comme langue d'échanges, de

communication. Un milieu francophone. » (Entretien, juin 2000). C'est oublier que les francophones étaient eux-mêmes minoritaires dans une municipalité où les anglophones ont longtemps constitué le groupe majoritaire : en 1880, 80% des résidents d'Outremont sont anglophones; il faut attendre 1925 avant que ne soit élu le premier conseil municipal à majorité canadienne-française et 1967 pour que les procès-verbaux soient rédigés en français (Deslauriers, 1995).

Du côté des juifs hassidiques, l'attachement au quartier se fonde sur des critères d'ordre plus pragmatique. Comme l'exprime un membre d'une communauté hassidique du Bas-Outremont : « I'm stuck there. I mean, I'm stuck there! My kids go to school there, I go to synagogue there, I mean, where am I going to go? I grew up there; where am I going to go? » (Membre, congrégation Amour pour Israël, décembre 2000). C'est que, pour les communautés juives hassidiques, la concentration résidentielle et institutionnelle, le fait de vivre à proximité des autres membres de la communauté et de pouvoir prendre part à la vie communautaire, constituent des éléments fondamentaux pour assurer la survie culturelle du groupe (Shaffir, 1981). Cet ancrage dans l'espace local des communautés juives implique une mobilité limitée par les exigences liées à la pratique religieuse.

D'envisager la relocalisation de la synagogue, par exemple, implique le plus souvent la relocalisation de la communauté dans son ensemble, ce qui n'est pas une mince affaire. Le choix d'un autre quartier ne va pas de soi dans la mesure où il est difficile de se réinsérer dans le tissu urbain de manière à préserver un degré élevé de concentration résidentielle. Pour ce faire, certains groupes, comme la communauté hassidique Tosh, ont choisi de se relocaliser à Boisbriand dans un espace qui, à l'époque, était à toute fin pratique vierge. Ils ont dû repartir à zéro et construire à neuf les écoles, synagogue et commerces qui soutiennent leur mode de vie. Quant à une insertion en milieu urbain, celle-ci implique de trouver un milieu qui puisse accueillir et tolérer la différence culturelle et religieuse; le Mile-End/Bas-Outremont, ayant servi de foyer du judaïsme à Montréal, se présente naturellement comme une aire de continuité pour ces communautés.

Enfin, les répondants hassidiques à qui nous avons parlé envisagent la présence de leurs communautés dans le secteur dans une perspective à long terme : ils sont établis dans le secteur pour y rester, coûte que coûte. Leurs discours à ce sujet traduisent un

pragmatisme qui s'appuie sur le poids du nombre : vu la croissance numérique de la communauté hassidique, et étant donné le degré de rétention des jeunes au sein de la communauté, leur poids démographique a de fortes chances de continuer à croître à l'échelle locale. Par exemple, lors du mariage des jeunes femmes hassidiques, la tradition veut que le nouveau couple s'établisse à proximité de la résidence de la mère de la mariée. Une résidante du secteur membre de la communauté hassidique m'explique que, lors du mariage de sa fille, la famille a dû faire d'immenses efforts pour trouver un logement à proximité, idéalement sur la même rue que la demeure familiale. En effet, il était hors de question pour le nouveau ménage d'habiter sur une rue où il n'y aurait peu ou pas d'autres familles juives hassidiques (résidante hassidique, Bas-Outremont, décembre 2000). Cette résidante m'explique qu'étant donné la visibilité relative des juifs hassidiques et leur mode de vie particulier, il peut être très inconfortable pour eux de vivre au milieu de voisins qu'ils considèrent (et qui les considèrent) comme très différents. Cette contrainte de proximité contribue à faire grimper davantage la valeur tant symbolique que marchande des logements disponibles sur les rues où les familles et institutions juives sont présentes, particulièrement dans le contexte actuel de la crise du logement qui frappe l'ensemble de la ville de Montréal.

Aussi, pour un leader communautaire à qui nous avons parlé, les tensions qui se manifestent entre les juifs hassidiques et leurs voisins expriment le malaise de ces derniers face à une transition démographique que l'un et l'autre perçoivent comme quasi inévitable. Il y voit par ailleurs un reflet des tensions qui ont animé, il y a quelques décennies, les quartiers de la banlieue new-yorkaise qui aujourd'hui forment de véritables enclaves juives hassidiques. Ces tensions donnent à penser que l'espace urbain en lui-même constitue un enjeu important. C'est dire que, dans les quartiers à l'étude, la densité résidentielle élevée, conjuguée à la rareté des espaces véritablement publics (outre la rue elle-même et les ruelles) et à celle des logements disponibles, contribue à nourrir des tensions liées au partage de cet espace entre différents groupes de population.

Cet enjeu territorial s'exprime notamment à travers la compétition pour le logement, et nos entretiens avec des résidents non hassidiques ont fait ressortir la pression exercée sur les propriétaires actuels par des membres de la communauté juive cherchant à acheter une propriété à proximité des lieux de culte. Il est entre autre question de visites

et d'appels téléphoniques pour vérifier si la propriété ne serait pas à vendre et ce, auprès de propriétaires n'ayant exprimé aucune intention de vendre. On se coopte aussi entre soi pour la vente et l'achat des propriétés disponibles. Par exemple, dans le Mile-End, plusieurs riverains de la synagogue déplorent les stratégies immobilières jugées agressives des membres de la communauté Belz. Ainsi, certains riverains accusent-ils les membres de la congrégation d'avoir harcelé sans relâche la propriétaire du duplex adjacent au complexe de la synagogue, une dame âgée dont le mari était décédé l'année précédente. On se souviendra par ailleurs que cette même résidence a finalement été acquise par la congrégation par l'entremise d'une tierce partie, cette mesure ayant été jugée nécessaire par les représentants de la congrégation pour acquérir la maison. Du côté du Bas-Outremont, certains résidants plus engagés parlent de mettre en place des stratégies pour freiner l'achat de propriétés par les membres de la communauté hassidique :

« [...] pour le moment il n'y a pas grand chose qui est fait de ce côté-là, mais ça passe dans l'idée des gens de faire quelque chose, et ce qu'on peut faire c'est, premièrement demander aux résidants qui vendent de ne pas vendre [aux juifs hassidiques] sur une base volontaire, et faire comme eux, c'est-à-dire s'organiser un fonds pour un achat de maisons qui serait fait par un citoyen qui est laïque, qui n'est pas un religieux ultraorthodoxe; on paierait comme une espèce de différence qui serait celle qu'acceptent de payer les juifs hassidiques parce qu'ils acceptent d'acheter les maisons assez cher; disons, au sommet des valeurs du marché. »
(Riverain Bas-Outremont, juin 2000).

Dans une moindre mesure, cette compétition pour l'espace s'exprime aussi dans les lieux publics de nos secteurs à l'étude, notamment les trottoirs, la rue elle-même, la ruelle et les espaces de loisirs. Une plainte répétée dans nos entretiens avec des résidants non juifs concerne le fait que, lors de leurs déplacements à pieds, les juifs hassidiques « monopolisent » les trottoirs et ne laissent pas passer les autres (qu'il s'agisse d'hommes en route vers la synagogue ou de femmes avec poussette et plusieurs enfants). On leur reproche aussi « d'envahir » la rue et l'espace public à l'occasion de certaines fêtes religieuses ou célébrations (mariages, visite d'un grand rabbin, etc.), ou lors des attroupements autour de la synagogue et des voitures stationnées un peu partout en semaine. Dans le cas des ruelles ou des mini parcs, certaines personnes nous ont fait part de ce qu'elles perçoivent comme l'omniprésence des enfants hassidiques, qui seraient par ailleurs fort peu supervisés par des adultes.

Un autre commentaire, à l'instar de ceux qu'on entend au sujet des adultes, concerne leur appropriation parfois « agressive » des aires de jeu et des équipements :

« Tu vois dans le parc, c'est incroyable comment ça ce passe. Les hosties de balançoires, c'est la guerre des balançoires; quand il y a deux petits Québécois qui ont les balançoires, [...] les juifs se mettent tous autour et ils font le piquet et attendent qu'ils laissent les balançoires; et s'il reste juste une balançoire pis [qu'il y en a un qui] veut débarquer de la balançoire et qu'il n'y a personne qui la veut autour, il va la garder pour ne pas la donner au petit Québécois qui l'attend. Québécois, enfin on s'entend, non juif [...] Il y a une guerre de territoire, carrément. » (Résidante Bas-Outremont, septembre 2000).

Si ce genre de friction n'est pas hors du commun dans un quartier urbain dense comme celui-ci, il se conjugue dans le Bas-Outremont avec un ensemble d'autres facteurs pour faire ressortir des contrastes importants du point de vue des valeurs et de l'éducation des enfants.

Il y a lieu de soupçonner, face à cette « résistance » à la présence de plus en plus sentie de la communauté juive hassidique, une certaine insécurité quant à l'évolution des rapports majoritaires-minoritaires à l'échelle locale. Cette réaction n'est pas surprenante et ses manifestations dans des contextes semblables sont bien documentées dans la littérature. Par contre, ce type de réaction se présente souvent dans des secteurs où un groupe bien implanté réagit à l'arrivée massive de nouveaux résidents, le plus souvent des immigrants aux caractéristiques raciales ou ethniques différentes. Dans le cas du Bas-Outremont, il s'agit plutôt de la croissance démographique d'un groupe déjà en place, mais qui fait néanmoins figure *d'outsider* (Elias et Scotson, 1965). Tout se passe comme si les résidents établis se sentent dorénavant comme minoritaires sur ce qu'ils considèrent comme leur propre territoire : on ne se sent plus « chez soi », on craint de perdre « sa place », de se faire imposer un mode de vie qui n'est pas en accord avec celui de la majorité.

Il faut dire que, pour plusieurs interlocuteurs, les juifs hassidiques ne se conforment pas à l'image que l'on se fait d'une « bonne » minorité, c'est-à-dire une minorité reconnaissante des concessions que lui accorde la majorité et soucieuse de minimiser la visibilité de sa différence. La société québécoise majoritaire, qui « accueille » les communautés juives hassidiques en son sein, s'attend aussi à ce que ses membres adoptent sans questionner ses us et coutumes, particulièrement en ce qui concerne

l'utilisation de l'espace public. Ces revendications s'appuient sur la légitimité que confère l'appartenance au groupe majoritaire à l'échelle de la société; que se passe-t-il lorsque, à l'échelle du quartier ou même à une échelle plus micro, ce rapport est renversé ? Nous verrons dans les sections qui suivent comment ce renversement des rôles entre majoritaires et minoritaires à l'échelle locale et surtout, la spatialisation de cette dynamique, donne forme aux rapports de cohabitation particuliers qui se développent entre les groupes impliqués.

5.3.2 Enjeux de cohabitation: La communauté: incivile?

Nous avons vu que, de part et d'autre de l'avenue du Parc, les secteurs à l'étude se caractérisent par un degré significatif de diversité socio-économique et culturelle. Il semble toutefois que cette diversité s'efface progressivement avec le degré d'avancement du processus de gentrification. Plusieurs de nos entretiens avec des résidents (y compris avec des membres de la communauté hassidique) et des élus locaux révèlent que depuis cinq ou sept ans, cet embourgeoisement du secteur se serait amplifié avec la montée en flèche des prix des propriétés. L'accélération de la gentrification aurait pour plusieurs un impact sur certains aspects de la cohabitation. Notamment, selon nos entretiens, les propriétaires résidentiels associés à ce phénomène auraient plus tendance à se préoccuper de la valeur de leur propriété (apparence extérieure, rénovations, aménagement paysager, propreté, etc.) et seraient peut-être moins « tolérants » à l'égard de modes de vie ou de comportements qui diffèrent des leurs. Un membre de la communauté hassidique exprime ainsi sa perception des choses :

« Lower Outremont has traditionally been...it's more working-class neighbourhood, and now, it's more of...it's a mixture between immigrants who are here of second generation, and uh, if I can say, WASPs...French WASPs...[rires] yeah...I say WASPs, but I mean...more bourgeois, people who are full of themselves... [...] yes, for the past ten or fifteen years, that these...maybe a little more of these have started to come into the area a lot. Because they are authors and writers and whatever, they think the world of themselves, and they think, you know, that things have to be exactly the way they want it to be...and I don't know what your background is, but they would probably be just as happy living next to me as living next to you if you were not the same, you know, pure... pure whatever credentials that they are » (Membre, congregation Amour pour Israël, décembre 2000).

Ce commentaire illustre la dimension socio-économique des tensions intergroupes dans nos secteurs à l'étude et vient quelque peu nuancer la perception qu'il s'agit essentiellement d'un conflit « ethnique ».

Du point de vue de la sociabilité publique dans nos quartiers, le peu d'interaction entre les juifs hassidiques et leurs voisins dans l'espace public renforce la perception que ces groupes vivent en parallèle. Les trajectoires quotidiennes des uns et des autres se superposent d'ailleurs plus qu'elles ne s'entrecroisent; le parcours quotidien des premiers s'effectue généralement entre la résidence, le lieu de culte, le lieu de travail (pour ceux qui travaillent sur place), quelques commerces et parcs. Ces pôles de la vie quotidienne sont aussi concentrés dans l'espace, ce qui fait que certaines rues (Jeanne-Mance, Hutchison, Saint-Viateur) sont fortement investies alors que sur d'autres, la présence des membres de ce groupe est rare (surtout du côté Mile-End, où les résidences et institutions de la communauté hassidique se concentrent sur les rues Jeanne-Mance et Esplanade). Ces groupes parcourent aussi le secteur selon des horaires différents : la vie quotidienne des juifs religieux est réglée sur le rythme des prières journalières (généralement très tôt le matin et après la tombée de la nuit) et du calendrier des fêtes religieuses; le samedi, alors que le monde séculier bouillonne d'activités, celui des juifs hassidiques baigne dans l'ambiance toute particulière du sabbat.

Cette absence de sociabilité publique s'explique aussi en partie par les règles de conduite dans l'espace public dérivées de l'interprétation des lois du judaïsme. Deux principes centraux contribuent à définir ces règles : la séparation des sexes et la modestie. Aussi serait-il mal vu qu'une femme juive hassidique sorte en public avec un homme autre qu'un parent immédiat ou son mari. De la même manière, les hommes et les femmes de cette communauté ne se saluent pas entre eux dans l'espace public (on remarque même que les hommes ne se saluent pas tous entre eux, à moins de se connaître). Cette attitude de réserve découle d'une nécessité de modestie qui contribue également au mode vestimentaire des juifs hassidiques (en particulier les femmes). Quoi qu'il en soit, ces principes s'appliquent généralement aussi aux rapports dans l'espace public avec des individus extérieurs à la communauté. Il s'agit là par contre d'un choix personnel; certains membres de la communauté hassidique à qui nous avons parlé ont expliqué qu'ils n'agissaient pas en fonction des mêmes principes selon la

personne à laquelle ils ont à faire : « I have a neighbour, she's French from France and he is from the [United] States, and on the other side, it's a hasidic neighbour that I have. I will talk to the lady ...the French lady at the one side, but I won't talk to the hasidic lady, because you know, it's not proper to talk to someone else's wife. » (Membre, congrégation Belz, novembre 2000). Tout dépend donc de l'interprétation et du degré d'orthodoxie des répondants; si certains acceptent « d'adapter » leur comportement au cadre des rapports avec la communauté externe, d'autres refusent de déroger aux principes et aux codes de leur mode de vie religieux.

Ce type d'adaptation représente d'une certaine manière un « interstice » dans le « mur » qui sépare les juifs hassidiques des autres; ceux qui pratiquent ces rapports différenciés reconnaissent d'ailleurs l'importance de ce geste dans les rapports de cohabitation. Comme l'explique une femme hassidique, ce sont particulièrement les jeunes hommes qui refusent les compromis; en effet, cette génération a grandi dans le quartier alors que la communauté est suffisamment nombreuse pour assurer un degré important de complétude institutionnelle. Ayant fréquenté des écoles exclusivement juives, ayant grandi dans des environnements quasi exclusivement juifs, ces jeunes seraient moins habitués (et moins disposés) à interagir avec la communauté extérieure. Cette attitude serait moins fréquente chez les membres de la génération précédente, qui ont grandi dans le Mile-End et le Bas-Outremont à une époque où la communauté hassidique était moins nombreuse. En tant qu'immigrants (ou enfants d'immigrants), cette génération était peut-être plus consciente de son statut de minorité culturelle et religieuse encore fragile, et cette sensibilité se traduisait par un souci de discrétion, d'invisibilité parmi le groupe culturel majoritaire. Aujourd'hui, avec la consolidation de la communauté hassidique à l'échelle locale, les nouvelles générations, le plus souvent nées au Canada, ont plus tendance à revendiquer leur droit à la différence.

Ces codes de conduite dans l'espace public ont donc des répercussions sur la manière dont les membres de la communauté juive hassidique interagissent avec les autres résidents du Mile-End et d'Outremont. La sociabilité publique est considérablement réduite entre les membres de ces deux groupes; toutefois, cela n'empêche pas que la plupart des juifs hassidiques semblent entretenir des rapports cordiaux avec leurs voisins non hassidiques. Nos entretiens révèlent que les échanges cordiaux, voire parfois franchement amicaux, sont courants entre voisins, et plus particulièrement entre

voisines : on se salue, on échange sur la température, sur la santé des membres de la famille, etc. On a parfois aussi recours à de menus services: par exemple, lors du sabbat, il n'est pas rare que les juifs demandent à leurs voisins de venir allumer ou fermer un appareil électrique (ce qui est interdit pour eux lors du sabbat). Ces échanges, toutefois, ont tendance à se dérouler dans des lieux semi privés tels que le palier de porte, la cour ou la ruelle plutôt qu'en pleine rue (espace public). Nous avons vu que, dans le Mile-End, la sociabilité publique est un élément important dans l'identité du quartier et que nombre de résidants considèrent celle-ci comme un atout pour la qualité de vie.

Dans le cadre de ses recherches pour la réalisation de *Bonjour! Shalom!*, Gary Beitel a été amené à discuter avec un grand nombre de résidants du Mile-End et du Bas-Outremont. Il distingue trois types de réaction à la présence juive hassidique dans le secteur : de part et d'autre d'une majorité indifférente, on retrouve 15% de la population qui a envers eux une réaction négative, alors qu'un autre 10-15% aurait plutôt la réaction inverse : « Je dirais qu'il y a un 10-15% qui, dans une autre vie, qui étaient des anthropologues, parce qu'ils sont tellement fiers de *leurs* Hassidim ! [...] ils ont appris tout ce qu'il y a à apprendre sur l'histoire juive, sur l'histoire des Hassidim, qui sont ouverts, qui sont en amour avec la communauté juive. Qui vraiment, sont fascinés, ils sont touchés... » (Entretien, juillet 2000).

Dans l'imaginaire collectif, les relations entre les juifs hassidiques et les Autres font néanmoins l'objet de perceptions négatives et de préjugés. Tant dans nos entretiens que dans les médias locaux, certains résidants du secteur se plaignent que les juifs hassidiques « les ignorent », « sont impolis », « ne sont pas amicaux », voire franchement « hostiles »; on les accuse aussi souvent de ne pas respecter les règles élémentaires du civisme: les hommes hassidiques ne descendront pas du trottoir pour laisser passer les dames, leur conduite automobile n'est pas courtoise envers les piétons, ils se stationnent souvent en double file (particulièrement autour des synagogues), ne respectent pas les horaires de sortie des ordures ménagères, etc. Leurs témoignages traduisent par ailleurs une composante émotive à leurs doléances : on se dit « choqué », « blessé », « rejeté »...

On attribue le plus souvent les comportements « fautifs » de la part des juifs hassidiques à un manque de civisme, c'est-à-dire au non-respect des règles du vivre-ensemble qu'impose la coexistence en milieu urbain. Pourtant, du côté des juifs hassidiques, on se considère plutôt comme de bons voisins : on fait état de la stabilité et des valeurs familiales qu'ils apportent à l'environnement local, à la diminution de la criminalité dans les secteurs où sont concentrées les familles juives, à l'absence de drogue et d'alcoolisme au sein de la communauté, etc. En ce qui concerne les relations de voisinage, il s'agit le plus souvent d'une affaire personnelle, qui ne relève pas toujours d'une dimension culturelle ou religieuse : certaines personnes préfèrent entretenir des liens plus amicaux avec leurs voisins, d'autre pas... Certains de nos entretiens révèlent toutefois que la situation serait différente aujourd'hui d'il y a 30 ou 40 ans. Un membre de la communauté hassidique évoque le Bas-Outremont où il a grandi, peuplé principalement de familles ouvrières dont plusieurs étaient québécoises. Mais les relations entre les communautés juive et québécoise étaient différentes à cette époque et pouvaient s'appuyer sur une certaine convergence dans le statut socio-économique et les valeurs: « [...] At that time, my mother knew everyone [on the street]...we didn't know, you know, what their situation was, but she saw a father and a mother, both hard-working, either he was working and she was home with the kids, or whatever....what bad influence could she see there, you know? » (Membre, congrégation Amour pour Israël, décembre 2000). Mais les choses aujourd'hui ont changé, et cette dégradation des valeurs morales au sein de la société québécoise contribue à élargir le fossé entre les juifs hassidiques et leurs voisins. Ce même intervenant poursuit: « Today, how can I allow my child to go into a house when I don't know what they have in their video machine or on their internet and so on, and I don't know what the family is, is there a father? Is there a mother? You know, the breakdown of moral values [...] it has nothing to do with Jew and non-Jew... » (Ibid.).

On retrouve ainsi une certaine catégorisation ethnique de part et d'autre : d'une part, nous l'avons vu, les juifs hassidiques sont perçus comme formant une communauté rétrograde, repliée sur elle-même, qui vit dans la négation du groupe culturel majoritaire. D'autre part, il ressort de nos entretiens que les Québécois sont eux aussi appréhendés à partir de certains stéréotypes : ils sont de souche catholique, bons vivants (un intervenant me présente ainsi la chose : « French Canadians will work with you from 9 to 5 and party with you from 5 to 9 ») et sociables. Mais ils peuvent aussi être perçus

comme intolérants (voire antisémites) et obsédés par le maintien de leur identité et de leur culture francophone. C'est que, ce qui semble le plus déranger les Québécois dans la manière d'être des juifs hassidiques, ce sont justement les attributs qui vont à l'encontre des valeurs fondamentales sur lesquelles s'édifie le projet de société de la nation québécoise, soit la laïcité et la langue française. C'est aussi ce qui portera plusieurs commentateurs sociaux à faire l'hypothèse que les juifs hassidiques dérangent parce qu'ils renvoient à la société québécoise une image d'elle-même dans un passé pas si éloigné et duquel elle a encore du mal à se remettre : la condition de minorité linguistique et religieuse au sein de la confédération canadienne, la domination de la religion et des institutions religieuses jusqu'au milieu du vingtième siècle, la marginalisation économique et sociale, etc. D'une certaine manière, on se retrouve avec deux groupes culturellement définis qui, par souci de survivance culturelle, se sentent contraints d'adopter une position d'incivilité face à l'autre, un refus de compromis : pour les Québécois d'origine « canadienne-française », la langue et la participation de tous au projet de société du Québec sont des conditions *sine qua non* de survie culturelle; pour les juifs hassidiques, la préservation des traditions et le repli sur la communauté représentent la seule manière de résister au mouvement d'assimilation et de laïcisation qui affecte massivement la population juive nord-américaine (Falk, 1995).

Quoi qu'il en soit, la distance qui sépare les juifs hassidiques des autres résidants du secteur reflète des différences beaucoup plus profondes, qui touchent les valeurs fondamentales, et non plus seulement les modes de vie (sociabilité publique, civisme, etc.). Comme l'explique Gary Beitel, les hassidim ont établi des frontières, un « mur » autour de leur communauté, qui leur permet de se protéger des influences extérieures et ainsi d'assurer la survie du groupe. Leur identité est largement fondée sur l'opposition entre leurs valeurs et leur mode de vie et ceux des autres groupes. Mais, vu de l'extérieur, c'est aussi ce mur qui constitue un obstacle à leur pleine intégration à la société québécoise et qui suscite des réactions. La question de la sociabilité enfantine illustre bien ce constat. Il s'agit d'un point particulièrement sensible qui revient souvent dans nos entretiens avec les résidants non hassidiques. Cette question cristallise d'une certaine manière le rejet dont se sentent victimes certains individus de la part de la communauté hassidique. Plusieurs répondants ont affirmé que les juifs hassidiques refusent que leurs enfants se mêlent à ceux d'autres origines, ce qui

renforce la perception que cette communauté désire maintenir la distance qui existe entre les groupes : ils transmettent en fait ce désir de vivre séparé du groupe majoritaire à leurs enfants, perpétuant ainsi une différence culturelle et religieuse qui apparaît pour certains de plus en plus clairement comme « inassimilable ».

Pour Beitel, l'atteinte d'une cohabitation harmonieuse entre les juifs hassidiques et leurs voisins passe donc en partie par la reconnaissance et l'acceptation de cette distance en tant que composante légitime de la relation. Plutôt que de chercher à faire tomber le mur, ceux qui vivent des rapports positifs avec les juifs hassidiques ont plutôt trouvé « [...] toutes sortes de façons de traverser le mur; d'aller au-dessus, de monter, d'aller à côté... » (G. Beitel, juillet 2000). Cet avis est partagé par des représentants de la communauté hassidique à qui nous avons parlé, qui continuent de croire qu'une meilleure compréhension des valeurs et du mode de vie des juifs hassidiques de la part d'autres groupes améliorerait les relations entre les deux groupes en diminuant les préjugés négatifs. Ceux-ci reconnaissent toutefois aussi que des efforts sont nécessaires de la part des membres de la communauté hassidique pour adapter leur comportement au contexte de cohabitation avec d'autres groupes culturels.

5.3.3 Enjeux symboliques

5.3.3.1 La règle et l'exception : zonage et régulation de l'espace urbain

Une autre dimension qui ressort de nos études de cas concerne la manière dont se construisent les rapports de force entre les groupes impliqués dans les controverses à l'étude. En effet, on peut penser que la controverse au sujet de l'aménagement des lieux de culte résulte en partie d'une remise en question de l'ordre établi tel que constitué par les normes et règles d'utilisation de l'espace public. Tant à Outremont que dans le Mile-End, ce sont les règlements de zonage et leur application, en tant qu'instruments de régulation de l'espace public, qui font l'objet de revendications par des riverains opposés aux projets étudiés. Mais, au-delà des règlements à proprement parler, ces litiges renvoient aussi plus fondamentalement à la définition même de l'espace public et à l'établissement des normes de comportement dans cet espace.

Nous avons vu que l'objet des revendications des opposants aux projets de synagogues n'est pas la modification des règlements de zonage, mais bien leur mise en application par la municipalité. C'est que, dans le discours des riverains, le droit des citoyens à la protection que leur confère le règlement de zonage (protection de leur investissement financier, de leur qualité de vie et de jouissance paisible des lieux, etc.) doit avoir préséance sur les privilèges accordés à un groupe afin de servir des intérêts particuliers. De même, les règles de zonage sous-tendent une organisation de l'espace urbain qui permet le maintien d'un ordre établi en divisant l'espace urbain en différentes aires urbaines constituant des unités relativement homogènes de fonctions et, plus indirectement, de groupes de population (Germain, 2001). En séparant les éléments et les fonctions jugés incompatibles, le zonage permettrait le maintien d'une certaine « paix sociale », un terme qui revient souvent dans le discours des opposants. Aussi la transgression, et plus encore la remise en question des règlements de zonage (comme par exemple l'implantation de lieux de culte en milieu résidentiel) se présente-t-elle comme un élément de perturbation de l'ordre urbain (et social) établi, une menace à la tranquillité et à la qualité de vie des résidants. Il semble qu'on ait longtemps toléré, tant du côté d'Outremont que de celui du Mile-End, certains écarts à la règle, particulièrement lorsque ceux-ci sont enracinés dans le temps et qu'ils ne s'inscrivent pas dans l'ordre de la permanence des choses. Par exemple, à Outremont, la salle de prière installée au rez-de-chaussée d'un immeuble résidentiel pendant près de 10 ans de manière plus ou moins clandestine gêne quelques riverains en raison du bruit et de l'achalandage; on tolère toutefois cet écart dans la mesure où l'on se sait protégé par un recours possible aux instruments réglementaires pour faire cesser l'activité dérogatoire. Mais c'est à partir du moment où l'on cherche à légitimer la présence de cette institution, c'est-à-dire lui accorder un statut de permanence qui s'inscrit dans l'ordre établi, que l'opposition se manifeste. Autrement dit, la controverse débute lorsque le *statu quo* est remis en cause : la tolérance de la situation atteint sa limite lorsqu'on remet en question la règle plutôt que de simplement la contourner.

Sur ce point cependant un contraste apparaît entre nos deux cas : si du côté du Mile-End les résidants sont prêts à tolérer la situation telle qu'elle se présente avant l'agrandissement, dans le Bas-Outremont, certains riverains s'opposent à la légitimation de la synagogue Amour pour Israël, que ce soit à l'emplacement de la rue Durocher ou celui de l'avenue Van Horne (malgré que celui-ci soit à l'extérieur du milieu résidentiel).

Comme l'affirmait déjà un représentant du Comité des citoyens d'Outremont en 1992 au quotidien de langue anglaise *The Gazette*²⁹, la ville compterait déjà (avec cinq à l'époque) assez de synagogues. D'après celui-ci, le nombre de synagogues se serait multiplié au cours des dernières années et « les gens sont contre ce type de prolifération ». (cité dans Boulanger, 1992). Les synagogues et les activités que celles-ci génèrent menaceraient l'essence même du caractère d'Outremont, prisée pour la qualité de son cadre de vie, selon plusieurs de nos entretiens et de nombreuses coupures de presse. Cette attitude tend à caractériser les municipalités de banlieue, où ces éléments sont plus importants que dans les quartiers plus centraux (Collin, 1984). Il y a lieu de se demander si, dans le cas de l'aménagement des lieux de culte hassidiques, le zonage ne sert pas comme instrument de relégation, voire de rejet des différences. En contraste, dans le Mile-End, le caractère du quartier se définit en fonction de son héritage juif et de son cosmopolitisme; aussi la présence visible des lieux de culte et des communautés hassidiques ne remet-elle pas en cause cette identité, mais vient plutôt la nourrir. L'enracinement de longue date de la synagogue sur cette rue et le fait qu'elle y soit depuis plus longtemps que plusieurs des familles demeurant sur la rue Jeanne-Mance contribuent à la reconnaissance de la légitimité de sa présence dans le secteur. Les actions des citoyens visent à limiter les développements ultérieurs de la synagogue sur la rue Jeanne-Mance, mais pas nécessairement sa relocalisation si elle choisit de conserver sa taille actuelle (acceptation du *statu quo*). Dans ce cas, le règlement de zonage sert plus à baliser les limites de la cohabitation qu'à exclure les différences.

5.3.3.2 Rapports majoritaires-minoritaires: qui intègre qui?

La paix sociale à laquelle nous avons fait référence dans la section précédente dépend aussi du maintien d'un *statu quo* dans les relations de pouvoir entre les groupes impliqués. Dans des contextes pluriels comme ceux du Québec et du Canada, les rapports entre groupes majoritaires et minoritaires sont le plus souvent régis par une philosophie d'accommodement, un principe qui est d'ailleurs inscrit dans la loi (Woehrling, 1998). Autrement dit, dans les démocraties libérales, la majorité doit faire preuve de tolérance à l'égard de ses minorités et à l'obligation de leur permettre de s'épanouir. Ces principes sont inscrits dans la Charte des droits et des libertés de la

²⁹ Cette citation sera reprise dans *La Presse* du lundi 5 mars 1992, p. A3

personne enchâssée dans la constitution canadienne. Or ces principes, s'ils font partie d'une idéologie politique largement consensuelle au sein de la population, se voient mis à l'épreuve lorsqu'on en considère l'application à une échelle locale. Si à l'échelle de la municipalité il demeure clair que la population juive (et à plus forte raison la population juive hassidique) représente une minorité au sein des populations dites « de souche » québécoise ou canadienne, ce rapport devient plus flou lorsqu'on le considère à l'échelle plus fine des rues et des bouts de rue du Mile-End et d'Outremont. En effet, la concentration résidentielle des membres des communautés juives hassidiques à l'échelle résidentielle leur confère un certain pouvoir lorsqu'il s'agit d'élire, par exemple, un conseiller municipal. Leur capacité à faire compter leur opinion politique en tant que communauté s'est d'ailleurs accrue au fil des ans. Celle-ci découle, d'une part, de l'augmentation de leurs contingents au sein d'un espace municipal donné et, de l'autre, d'une grande capacité de mobilisation du vote en fonction des orientations tracées par les leaders communautaires.

Dans un espace politique démocratique où le nombre fait la force, les juifs hassidiques ont su jusqu'à présent, et assez discrètement, tirer leur épingle du jeu. L'implication active de certains membres de la communauté hassidique en politique est toutefois récente, et vise à répondre aux besoins d'une communauté grandissante. Par exemple, la communauté hassidique dispose depuis 1995 de son propre organisme de promotion socio-économique, la *Coalition des organismes hassidiques d'Outremont* (COHO), qui a reçu de nombreuses subventions de la part d'organismes fédéraux, provinciaux et municipaux. Son président fondateur, membre de la congrégation hassidique Satmar, a aussi été un membre de l'exécutif du Parti libéral du Canada dans la circonscription d'Outremont. Les membres de la communauté hassidique ont ainsi activement soutenu l'élection d'un candidat membre du Parti libéral lors des élections fédérales de novembre 2000³⁰. Au niveau municipal, les leaders de la communauté hassidique ont encouragé et soutenu la candidature d'un membre respecté de la communauté juive orthodoxe dans le district électoral no. 2 d'Outremont. D'après nos entretiens, il y avait fort longtemps que la communauté juive d'Outremont n'avait pas compté de représentant au conseil municipal. Enfin, depuis la fin des années 1980, des membres de la communauté hassidique n'hésitent pas à se présenter aux assemblées du conseil municipal

d'Outremont afin de faire valoir leur point de vue. Précisons que, de manière générale, les juifs hassidiques préfèrent ne pas s'impliquer trop activement à l'extérieur de leur propre communauté. L'activité politique des communautés hassidiques dans le secteur Outremont dont nous faisons état ici est aussi quelque peu exceptionnelle et relativement récente.

Quoi qu'il en soit, l'augmentation de la population au sein des communautés hassidiques leur permet de mieux faire valoir leurs opinions et leurs droits, lorsque nécessaire, auprès des instances politiques des différents paliers de gouvernement. Leur nombre leur permet aussi d'exercer une influence sur le processus d'élaboration des normes d'utilisation de l'espace public, en fonction de leurs propres valeurs et normes sociales. Aussi des membres de la communauté hassidique chercheront-ils à redéfinir certaines règles du jeu lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui constitue le maintien de l'ordre et la bonne gouvernance de la part de la municipalité. Rappelons par exemple qu'en 1985, le maire avait fait adopter un règlement municipal qui interdisait le port du maillot de bain dans les parcs publics d'Outremont. Plusieurs personnes avaient associé ce geste aux pressions exercées par les représentants de la communauté hassidique afin de promouvoir une certaine pudeur dans les endroits publics³¹. Le débat s'est ensuite transposé dans les pages de grands quotidiens montréalais: en 2001, une lettre parue dans *Le Devoir* fait état de la démarche entamée par un groupe hassidique pour faire enlever quatre statues de plâtre qui ornaient la terrasse de la croissanterie Figaro, à l'angle des rues Hutchison et Fairmount:

« Au nom de la moralité, les Hassidims [sic] ont d'abord demandé que ces corps nus soient recouverts ou placés à l'intérieur du café. Cela n'ayant pas été fait, le directeur du Service de l'aménagement et de la construction (devenu depuis directeur général de la Ville) M. [X.], a fait enlever avec diligence ce que la lettre décrit comme des "dirty signs" qui empêchent de "keep Outremont clean" » (extrait de la lettre ouverte d'un citoyen d'Outremont publiée dans *Le Devoir*, 15 octobre 2001, p.A6).

Dans une autre lettre ouverte au même journal, une citoyenne du Bas-Outremont exprime son indignation de s'être fait reprocher par une dame de la communauté

³⁰ Des affiches rédigées en yiddish avaient été postées sur les portes de plusieurs commerces de la communauté hassidique de même que sur celle du bureau de circonscription du candidat libéral exprimant le soutien de la communauté pour la candidature de ce dernier.

³¹ La décision avait toutefois été renversée par la Cour supérieure du Québec en 1986 parce que le juge estimait qu'elle contrevenait au droit de liberté d'expression de la charte canadienne des droits et des libertés. Voir Hébert c. Ville d'Outremont, 1985. DLQ. 1 (C.S.)

hassidique de ne pas être habillée de façon « correcte » à proximité de la synagogue (voir l'éditorial du *Devoir*, 1er août 2001, p. A6). Enfin, les pressions exercées par certains membres de la communauté hassidique auprès du YMCA local ont aussi suscité l'ire de certains usagers et résidants du secteur. Une demande en particulier a suscité la controverse : celle-ci visait l'installation d'un rideau pour couvrir la fenêtre extérieure donnant sur la piscine afin que les jeunes juifs hassidiques ne puissent voir les corps dénudés des baigneurs à l'intérieur. En somme, ces demandes visent non plus seulement la définition et le maintien de certaines normes de conduite à l'intérieur de la communauté hassidique, mais aussi à l'ensemble de la communauté locale par le biais de l'espace public.

À ce chapitre, la controverse au sujet de l'érouv à Outremont illustre bien le refus de certains membres de la communauté locale d'accepter ce qu'ils perçoivent comme une appropriation permanente et à des fins privées de l'espace public. Constitué d'un mince fil de fer suspendu plusieurs mètres au-dessus de sol, l'érouv est un dispositif qui sert à délimiter un espace symbolique qui permet aux juifs orthodoxes d'outrepasser certaines restrictions sur les déplacements lors du sabbat et des fêtes religieuses. Bien que des érouvs aient été présents sur le territoire d'Outremont depuis plusieurs années (la municipalité avait même adopté une résolution à cet effet en 1990), la municipalité entreprit au printemps 1999 de couper ceux-ci suite à des plaintes de résidants. Celles-ci traitent de leur refus de vivre à l'intérieur d'un « ghetto volontaire » (pour reprendre le terme du président du Mouvement laïque québécois -MLQ) et de tolérer une appropriation permanente de l'espace public à des fins religieuses. Reprenant l'argument du MLQ, plusieurs résidants manifesteront leur opposition à l'érouv afin de préserver ce qu'ils conçoivent comme la neutralité et l'inclusivité de l'espace et des institutions publics.

À l'automne 1999, le maire d'Outremont, après consultation juridique, déclare en ouverture d'assemblée municipale que la Ville n'a pas la compétence pour abandonner sa propriété de la voie publique pour des motifs religieux. La Ville aurait par ailleurs une obligation de neutralité en vertu de laquelle celle-ci ne peut accepter de tolérer les érouvs sur son territoire. Des représentants de la communauté juive ont alors porté l'affaire devant la Cour supérieure, qui tranche en juin 2001 que la Ville a l'obligation d'accommoder les demandes de ses résidants dans la pratique de leur religion tant que

celle-ci ne cause pas de préjudice indu aux autres citoyens. Aussi la communauté juive d'Outremont a-t-elle le droit d'ériger et de maintenir les érouv, et la municipalité se voit interdire leur démantèlement³².

5.4 Le rôle des municipalités : gestion de l'espace ou aménagement des dynamiques sociales?

Montréal et Outremont sont des municipalités dont la taille et le degré de sophistication de l'appareil politique sont difficilement comparables. Toutefois, la mise en parallèle des controverses d'aménagement qui s'y sont déroulé nous permet de dégager certains constats quant au rôle des municipalités dans la gestion de dossiers sensibles comme le sont les cas étudiés.

Nous avons vu que le dénouement de nos deux dossiers d'aménagement de synagogues est essentiellement le même, c'est-à-dire que les demandes formulées par les communautés hassidiques ont été acceptées et les projets iront de l'avant. Toutefois, de part et d'autre de la rue Hutchison, les deux municipalités ont, d'une certaine manière, été contraintes de « fausser » les cartes pour en arriver à ce résultat : dans les deux cas, on a dû faire entorse aux règlements en faveur des communautés hassidiques. À Outremont, après avoir fermé les yeux pendant de nombreuses années sur la situation irrégulière de la synagogue sur la rue Durocher, on a ensuite cherché à l'aider à se relocaliser, puis à mettre en place des conditions propices au réaménagement de l'immeuble. Du côté de Montréal, bien que le processus démocratique soit plus élaboré et ait remis en question le bien-fondé du projet, son résultat contribue peu à la tournure des événements: le projet est accepté par le conseil municipal presque sans modification. Dans les deux cas, il y a lieu de croire que les municipalités ont fait le calcul du risque politique de leur décision : en réalité, l'impact urbanistique des deux projets affecte un nombre restreint de riverains, soit ceux qui vivent à proximité immédiate des synagogues. Encore là, du point de vue de la municipalité, l'impact n'est pas jugé sévère : à Outremont, le réaménagement de la

³² Il est toutefois intéressant de noter que la municipalité d'Outremont est mise en demeure à la même période par la Commission des droits de la personne et de la jeunesse du Québec suite à une plainte de la part du président du Mouvement laïque québécois. La plainte concerne la récitation d'une prière traditionnelle lors de l'ouverture de l'assemblée du conseil municipal, ce que la Commission estime comme une menace pour la liberté de conscience des participants.

synagogue sur une artère commerciale où les lieux de culte sont permis de plein droit répond en fait directement aux demandes faites par ceux qui s'opposent à la légitimation de l'aménageur de la rue Durocher. À Montréal, on estime que l'impact supplémentaire engendré par l'agrandissement de la synagogue n'est pas suffisant pour refuser le projet. En somme, les municipalités ont peu à perdre en acquiesçant aux demandes des communautés juives hassidiques. À l'inverse, il nous est permis de penser que le poids politique du lobby juif a contribué au dénouement en faveur des groupes à l'origine de la demande. À Montréal, l'implication personnelle d'un membre du comité exécutif, lui-même juif orthodoxe et qui s'était dans le passé fait le porte-parole de la congrégation Belz, a sans doute contribué à « faire passer » le dossier au niveau politique. À Outremont, le poids politique grandissant de la communauté juive et une longue histoire d'accommodement de la part de la municipalité ont dû peser lourd dans la décision finale du conseil municipal.

Il faut dire aussi que, dans ce dernier dossier, la municipalité aurait eu du mal à justifier sa décision de refuser les demandes de la congrégation Amour pour Israël en raison de la mauvaise presse accordée aux opposants au projet, la conseillère du district municipal no. 2 en tête. Plus d'un a accusé celle-ci et ses acolytes d'agir en fonction de motifs antisémites; aussi est-il clair que la municipalité a cherché à se distancier des actions et de la position de la conseillère. La ville d'Outremont a donc joué la carte de la neutralité, et finit par se cantonner dans une position légaliste, faisant reporter le poids de ses décisions sur la Cour.

Dans le cas de l'aménagement de lieux de culte, le recours possible à la Charte des droits et des libertés place les communautés religieuses dans une position de force par rapport aux municipalités comme Outremont, coincées sur les questions de zonage par leurs obligations de consultation découlant de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme. Montréal jouit quant à elle d'une situation plus aisée : pour faciliter les usages dérogatoires pour les lieux de culte; elle s'est dotée d'un mécanisme de permission spéciale qui, en vertu de sa non permanence (qui lui permet d'éviter le changement de zonage en bonne et due forme), lui confère une marge de manœuvre plus large que celle des autres municipalités. On pourra bien la taxer de favoriser certains groupes ethniques, la Ville peut alors référer au cadre de référence sur l'accommodement raisonnable qu'a développé son Bureau des affaires interculturelles afin de prévenir les

conflits et les litiges impliquant des pratiques culturelles et religieuses particulières. Les représentants de la ville de Montréal ont d'ailleurs été transparents quant à l'importance accordée dans leur décision à la dimension culturelle et religieuse de la demande de la congrégation Belz. La Ville a géré le dossier sur le registre des relations interculturelles plutôt que sur celui de l'urbanisme, et ses interventions directes auprès des parties impliquées et indirectes par la voie politique reflètent ce souci de prévenir l'intensification des tensions. Ceci n'est pas étonnant vu la position de la Ville en la matière; celle-ci a d'ailleurs développé un plan d'action par rapport aux relations interculturelles et possède une longue tradition d'intervention dans ce domaine, notamment par le biais de son Bureau des affaires interculturelles. Sur le plan urbanistique, Montréal s'est donné les moyens pour éviter la confrontation sur le plan juridique avec les communautés religieuses sur la question des lieux de culte. Aussi ces dernières ne voient-elles aucun avantage à négocier, dans la mesure où la Ville prend un risque politique minime en acquiesçant à leurs demandes. Les communautés religieuses ont donc la possibilité de jouer non plus seulement la carte ethnique, mais celle du droit à la liberté de culte, qui s'avère généralement un atout gagnant dans leurs transactions avec les municipalités.

Si l'affaire de la synagogue Belz finit par se dissoudre dans « l'océan démocratique » de la ville de Montréal et sombre tranquillement dans l'oubli, la situation est plus délicate à Outremont, où les tensions non seulement ont persisté, mais tournent plutôt au pire³³. Prise au dépourvu, la municipalité a eu plus de difficulté à gérer la dimension interculturelle de ce conflit. Outremont s'est de plus avérée incapable de se positionner politiquement et de servir de médiateur entre les groupes de citoyens impliqués comme l'avait fait Montréal avec un certain succès du point de vue des relations interethniques. Il faut dire que la situation est particulièrement propice au conflit : on se trouve en présence de deux grands groupes culturellement définis qui monopolisent d'une certaine manière l'espace symbolique et politique de la municipalité. Ces deux groupes n'entretiennent peu ou pas de relations officielles et leurs rapports se caractérisent par la méfiance et l'incompréhension mutuelle, de même que par un sentiment de rejet réciproque résultant de divergences au niveau des valeurs et des modes de vie. Notre

³³ Un article signé François Cardinal et publié dans *La Presse* du 15 mars 2003 fait état de menaces de mort et de vandalisme contre les élus d'Outremont et propose que les soupçons pèsent sur certains membres de la communauté hassidique. D'autres incidents, dont la disposition d'une tête de porc sanguinolente sur le palier d'une synagogue hassidique, sont venus envenimer la situation dans le secteur.

analyse donne à penser que les tensions entourant l'aménagement de la synagogue de la congrégation Amour pour Israël sont, du moins en partie, attribuables à des problèmes de cohabitation interethnique. Or, en marge de cette dynamique de cohabitation, le conflit implique aussi des individus et des groupes qui militent pour imposer leurs normes d'utilisation de l'espace public. En ce sens, en plus des tensions interethniques, la situation à Outremont relève aussi de la confrontation de positions idéologiques incompatibles, soit celles associées d'une part avec la laïcité et d'autre part avec un mode de vie religieux. À l'inverse, on peut penser que la controverse au sujet de l'agrandissement de la synagogue de la congrégation Belz constitue essentiellement un conflit d'usages plutôt banal, compliqué par l'implication d'une communauté ethnoreligieuse minoritaire. Nous ferons aussi l'hypothèse que c'est l'ethnicisation de ce dossier par la ville de Montréal qui a contribué à envenimer la situation et à cristalliser les positions des uns et des autres.

Conclusion

L'analyse de nos études de cas sur l'aménagement des synagogues hassidiques met en relief quelques constats : en premier lieu, les controverses entourant l'aménagement de lieux de culte cristallisent des tensions existantes entre des groupes dont les rapports à l'espace sont divergeants. Ces controverses impliquent des groupes aux valeurs et aux intérêts contrastés, mais c'est la spatialisation de ces différences, c'est-à-dire leur inscription dans l'espace du quotidien, qui donne lieu à des frictions et des conflits. La spatialisation de ces tensions s'exprime principalement à travers une compétition pour l'espace urbain et pour imposer ses normes et règles d'utilisation de l'espace public. En second lieu, les controverses découlant de ces dossiers d'aménagement prennent racine dans la remise en cause du *statu quo* sur lequel repose le compromis de coexistence entre les parties impliquées. Dans nos études de cas, le *statu quo* implique une certaine discrétion dans les mesures d'accommodement, qui se limitent la plupart du temps au registre de l'informel et du temporaire. En troisième lieu, l'argumentaire des opposants peut difficilement s'articuler autrement que sur le registre du zonage et de l'aménagement, alors que les communautés religieuses qui demandent un permis peuvent compter sur l'obligation d'accommodement des municipalités pour faire accepter leurs demandes. Dans une perspective juridique, les premières se retrouvent

donc dans une position de pouvoir qui peut agir comme dissuasif à la négociation d'un compromis acceptable pour tous. Ces inégalités découlent donc en grande partie de cadres juridiques et réglementaires plus larges, et font en sorte qu'il soit difficile d'éviter l'impasse d'une décision qui fait le bonheur des uns et le malheur des autres...

Chapitre 6

L'aménagement de lieux de culte minoritaires en contexte de mobilité: études de cas

Introduction : les communautés musulmanes montréalaises

Avec 3% de la population totale à l'échelle de la région métropolitaine, les musulmans forment une petite minorité religieuse, surtout en contraste avec les catholiques, qui comptent toujours une majorité écrasante avec près de 75% de la population (voir table 4.1 au chapitre 4). Les mouvements migratoires dont cette minorité est issue sont souvent liés aux conflits politico-militaires qui sévissent dans les pays d'origine. Une première vague d'immigration musulmane en provenance de l'Égypte remonte au début des années 1960, bientôt suivie d'autres contingents du sous-continent indien, c'est-à-dire principalement du Pakistan et de l'Inde (Archambault, 1996)¹. Ce sont ces immigrants installés de longue date dans la région montréalaise, particulièrement ceux d'origines pakistanaise et indienne, qui ont mis sur pied les premières structures communautaires musulmanes : la mosquée de Saint-Laurent, celle du quartier Notre-Dame-de-Grâce, puis quelques écoles. À partir du milieu des années 1970, la guerre civile au Liban provoque l'émigration d'un grand nombre de Libanais chrétiens vers le Québec, mais aussi d'un certain nombre de musulmans. Enfin, depuis le début des années 1980, l'immigration maghrébine prend de l'importance au Québec, surtout en raison des efforts déployés par la Province pour recruter des immigrants francophones (notamment dans les pays d'Afrique du Nord : Algérie, Maroc, Tunisie). On retrouve aussi à Montréal des musulmans nés dans d'autres pays, dont l'Iran, l'Irak, la Palestine, la Turquie, ainsi que certains pays du continent africain. Ces vagues successives d'immigration musulmane contribuent à la transformation progressive de la communauté musulmane montréalaise, surtout depuis les années 1990 alors qu'elle connaît un essor sans précédent.

¹ Ce n'est qu'à la fin des années 1960 que le gouvernement du Canada abolit définitivement ses politiques de quotas d'immigrants pour certains pays (principalement non-européens), ce qui dès lors contribuera à une diversification des immigrants en termes de pays d'origine mais aussi du point de vue des caractéristiques linguistiques et religieuses.

En effet, les musulmans représentent un des groupes ethnoreligieux dont la croissance a été la plus marquée au cours des dernières décennies dans la région montréalaise. Cette population a vu ses effectifs se multiplier par dix au cours des vingt dernières années. D'environ 11 000 (moins de 0,5% de la population totale) en 1981, les musulmans représentent environ 50 000 personnes (1% de la population totale) en 1991. En 2001, le recensement dénombre environ 100 000 musulmans (3% de la population totale), le double de ses effectifs de 1991. Les courants d'immigration internationale à destination de Montréal sont en grande partie responsables de l'augmentation de la population musulmane dans la région, notamment en raison d'importants contingents en provenance du Moyen-Orient et de l'Afrique. En effet, le Maroc, l'Algérie, le Pakistan, et le Liban, tous à majorité musulmane, figurent parmi les 10 pays d'origine les plus fréquents pour les immigrants de la région montréalaise. Pour l'année 2002, les ressortissants de ces pays représentent près du quart des immigrants venus s'installer à Montréal (Citoyenneté et Immigration Canada, 2002).

Les musulmans montréalais sont originaires de plusieurs pays, parlent différentes langues, et sont issus de cultures parfois très différentes les unes des autres. Les principales origines déclarées par les musulmans de la région montréalaise en 2001 : nord-africaine, libanaise, pakistanaise et iranienne (voir table 6.1). On retrouve aussi à Montréal des musulmans appartenant à différentes confessions de l'Islam, dont les principales sont les sunnites et les chiites. Dans les années 1990, la majorité des musulmans montréalais étaient de confession sunnite (environ 70%) alors qu'environ le tiers sont de confession chiite. Étant donné qu'à l'échelle mondiale les chiites représentent environ 15% des musulmans, les chiites montréalais étaient d'une certaine façon surreprésentés, ce qui colore la dynamique communautaire musulmane, d'après A. Daher (1999). Aussi la présence à Montréal d'un nombre significatif de musulmans libanais contribuerait-elle à cette surreprésentation des chiites à Montréal. Étant donné les mouvements récents d'immigration au sein de la population musulmane, il sera intéressant de voir si cette surreprésentation chiite continuera d'être une réalité au sein de la communauté musulmane montréalaise.

L'hétérogénéité des musulmans montréalais se reflète aussi dans la structuration de leur espace résidentiel et institutionnel. En contraste avec la population juive montréalaise (voir chapitre 5), les musulmans, peut-être en raison de l'hétérogénéité culturelle et socio-économique au sein de cette population, ne présentent pas un degré élevé de concentration résidentielle (voir chapitre 4). Par ailleurs, les différents groupes musulmans formés principalement (mais non exclusivement) sur la base d'affinités nationales n'ont pas tous le même degré d'organisation; par exemple, la communauté musulmane indo-pakistanaise, d'implantation plus ancienne à Montréal, est très active dans le réseau des lieux de culte. D'autres, comme les Maghrébins, d'implantation plus récente, sont encore aux premières étapes de leur structuration communautaire.

Table 6.1 Principales origines des musulmans de la région métropolitaine de Montréal, 2001.

Total selon le lieu de naissance	100185	100%
Nés à l'extérieur du Canada	78055	77.9%
Afrique	35940	35.9%
Afrique du Nord	30340	30.3%
Afrique de l'Est	1890	1.9%
Moyen Orient	14045	14.0%
Liban	6980	7.0%
Asie du Sud	12780	12.8%
Inde	1210	1.2%
Pakistan	6815	6.8%
Asie centrale et de l'Est	11050	11.0%
Iran	5805	5.8%

(Source: Recensement de la population, Statistique Canada, 2001).

La population musulmane n'est pas répartie de façon uniforme sur le territoire montréalais; les musulmans sont ainsi plus présents dans certaines municipalités et dans certains quartiers que dans d'autres. Notons d'entrée en jeu que plus de 60% de la population musulmane montréalaise de l'île réside dans la ville de Montréal, principalement dans les quartiers du nord-ouest (Ahunatic, Côte-des-Neiges, Parc-Extension). En banlieue, on retrouve des concentrations de populations musulmanes dans les municipalités de Saint-Laurent, Montréal-Nord, et Pierrefonds. Il est intéressant de constater que, dans le cas des municipalités qui nous intéressent dans

ce chapitre, la population musulmane représente une minorité significative : à Saint-Laurent, les musulmans comptent pour près de 10% de la population totale de la municipalité, et pour près de 6% à Pierrefonds; en contraste, les musulmans, pourtant beaucoup plus nombreux en termes numériques absolus, représentent 5% de la population totale de la ville de Montréal.

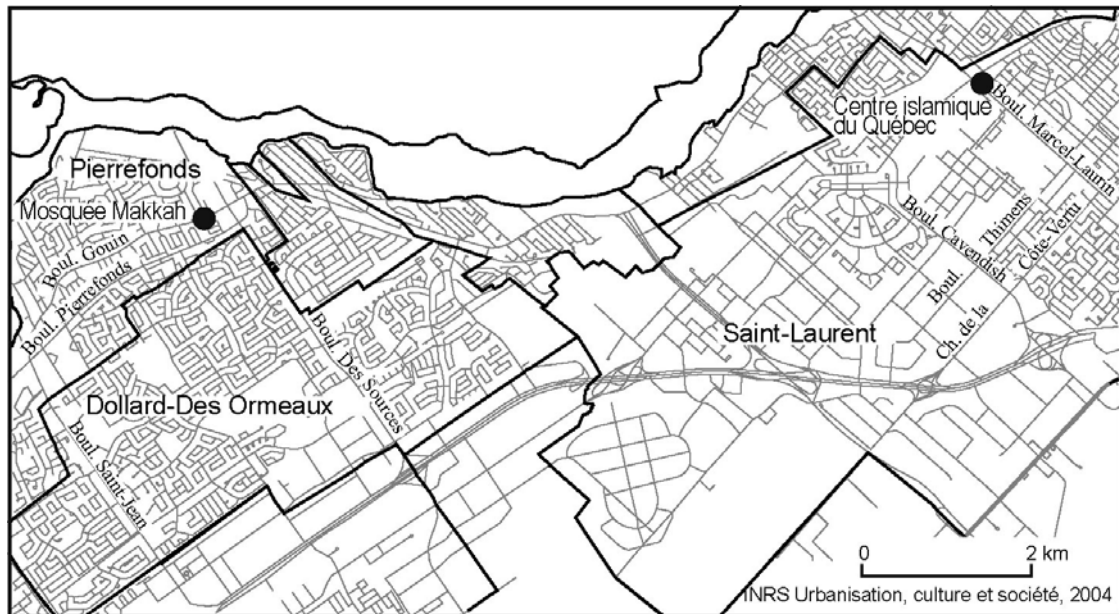
La région montréalaise ne compte à l'heure actuelle qu'un nombre limité de mosquées officielles, c'est-à-dire reconnues par les autorités publiques et disposant de locaux et de personnel relativement permanent. En contraste, les salles de prière sont nombreuses et leur nombre continue d'augmenter au rythme des vagues migratoires. Ces lieux de culte ont tendance à se relocaliser relativement souvent au gré des opportunités qui se présentent (en termes de locaux ou de terrains disponibles), mais aussi en fonction des ressources de leurs membres et des contraintes de localisation. Par ailleurs, la plupart des établissements d'enseignement universitaire et collégial comportent une association d'étudiants musulmans et une salle de prière sur le campus.

Le rapport à l'espace des musulmans montréalais se présente ainsi sous une forme plus flexible que celui des communautés juives hassidiques abordées au chapitre précédent. Nous avons vu que la localisation des lieux de culte s'effectue généralement en fonction de l'accessibilité et de la disponibilité d'un site propice aux activités de culte. Par ailleurs, les prières quotidiennes des musulmans peuvent s'effectuer à peu près n'importe où (en autant que certaines directives soient respectées), et ce n'est que celle du vendredi midi qui comporte une obligation de prière communautaire. Les musulmans ne sont pas non plus soumis à des contraintes de proximité physique avec le lieu de culte, étant donné qu'ils jouissent pleinement de leur mobilité (contrairement aux juifs lors du sabbat). Enfin, la contiguïté résidentielle ne se présente pas comme un élément fondamental pour la survie du groupe comme c'est le cas chez les Juifs hassidiques.

Ce chapitre présente l'analyse de deux cas d'aménagement de mosquées sunnites: l'agrandissement du Centre islamique du Québec, situé à Saint-Laurent, et celui de la mosquée Makkah, à Pierrefonds. Toutes deux implantées dans des municipalités de banlieue et dans des secteurs urbains en marge de quartiers résidentiels, les projets d'agrandissement de l'une et de l'autre suscitent des réactions différentes de la part des riverains et des autorités municipales. Nous montrerons que, dans les cas que nous

avons étudiés, l'aménagement des mosquées implique surtout des enjeux de nature économique et symbolique.

Carte 6.1 Localisation des lieux de culte à l'étude, Saint-Laurent et Pierrefonds.



6.1 Le Centre islamique du Québec de Saint-Laurent

Le Centre islamique du Québec (CIQ ou, en arabe, *Markaz al Islami*), fondé en 1965, est à l'heure actuelle le plus ancien et l'un des plus importants centres islamiques au Québec. L'adoption d'une loi spéciale par l'Assemblée nationale (loi 194, en 1966) a été nécessaire afin que les dirigeants du Centre islamique puissent jouir des pouvoirs généralement accordés aux ministres de culte en ce qui concerne la tenue des actes et registres de l'état civil (enregistrement des mariages, baptêmes et décès). Cette loi, qui permet la constitution en corporation religieuse du Centre islamique, autorise également l'établissement d'autres mosquées et la nomination d'imams qui pourront disposer des mêmes pouvoirs en ce qui concerne la tenue des registres d'état civil.

Le regroupement de 16 chefs de famille musulmans qui constituait le noyau initial de la communauté du Centre islamique avait à l'origine endossé collectivement l'hypothèque pour acheter en 1967 le modeste bungalow qui datait de la fin des années 1950 (Rehman, 2004). D'après un membre de longue date du Centre islamique, son établissement repose exclusivement sur les efforts de la communauté musulmane locale, aucune somme n'ayant été acceptée en provenance de l'extérieur du Canada. Le Centre islamique du Québec opère sur le principe traditionnel démocratique de la *shura*, c'est-à-dire de l'équivalent d'un conseil consultatif dont les 12 membres sont élus par l'assemblée générale des membres payants, soit environ 3 000 personnes. Mis à part un ou deux employés réguliers affectés à l'administration, l'ensemble du personnel du Centre islamique y contribue à titre bénévole. L'imam quant à lui détient le pouvoir spirituel; formé à la prestigieuse université saoudienne de Al-Madina Al-Munawara, ce dernier dirige l'enseignement et la prière, mais joue également une variété de rôles plus informels : conseiller, porte-parole, et parfois celui de juge dans l'application de la charia, la loi musulmane (Hétu, 1992).

Localisé au même endroit depuis sa fondation, le Centre islamique offre, en plus des services religieux quotidiens et des célébrations religieuses spéciales, une gamme étendue de services à ses membres. Au nombre de ces services : l'éducation religieuse des jeunes et des adultes, des activités sociales (femmes, jeunes, etc.), des services d'entraide et de dépannage, la célébration des mariages, l'administration du cimetière islamique sunnite (situé à Laval), la publication de bulletins de nouvelles et de feuillets d'information, la défense des droits des musulmans au Québec, une salle de lecture et une librairie, ainsi que la coordination des activités religieuses dans les établissements carcéraux (Services correctionnels du Canada). Si la plupart de ces services s'adressent à la communauté musulmane de la région, un autre volet de l'activité du Centre vise plutôt la communauté extérieure, soit le volet d'information et de propagation de l'islam. Le Centre islamique du Québec participe à cet effort de dissémination de l'islam en visitant les résidents des quartiers environnants et en établissant une bibliothèque éducative sur l'islam.

La communauté qui fréquente le Centre islamique du Québec se caractérise avant tout par sa diversité; elle est issue de plusieurs pays, parle de nombreuses langues et provient de traditions culturelles variées. Les activités du Centre sont d'ailleurs

conduites en plusieurs langues, dont l'anglais, l'ourdou, et l'arabe. Fondée par des membres d'origine sud-asiatique (Inde, Pakistan) et moyen-orientale (notamment égyptienne), la clientèle de la mosquée se transforme progressivement avec l'arrivée d'importants contingents d'immigrants en provenance du Maghreb (Maroc et Algérie principalement). Enfin, lors des jours de fête ou le vendredi après-midi, jour de prière communautaire, le Centre peut accueillir jusqu'à 800 personnes, ce qui exige que la prière s'effectue en deux séances successives afin que tous puissent participer.

6.1.1 Présentation du dossier urbanistique (voir table 6.2)

Le Centre islamique du Québec a été fondé en 1965 et installé dans un bungalow modeste en 1967. Après un premier réaménagement partiel en 1972, un réaménagement plus complet aurait été effectué au début des années 1980, alors que le service de l'urbanisme procédait à un changement de zonage pour le secteur où se situe le Centre islamique afin de régulariser et légitimer la présence du lieu de culte. Le règlement adopté pour modifier le zonage du site au début des années 1980 comprenait également des plans pour un éventuel agrandissement du Centre, dont la première phase fut réalisée en 1983-1984 : il s'agissait d'agrandir l'édifice original pour permettre l'aménagement de bureaux et d'une petite bibliothèque, ainsi que de salles de toilettes additionnelles. Au début des années 1990, le Centre islamique présente au service de l'urbanisme de la Ville un deuxième projet d'agrandissement qui exigeait de nouveau un changement de zonage. Cette demande de changement a été approuvée par le conseil municipal en 1992. C'est à cette étape que l'apparence du Centre islamique adopte certains signes distinctifs associés avec la religion musulmane, telle que les fenêtres en forme d'arche et le (faux) minaret (voir figure 6.1).

Figure 6.1² Centre islamique du Québec, Saint-Laurent (en cours d'agrandissement).



(Photo : E. Sainte-Marie)

Suite à cet agrandissement, l'édifice présente une superficie de 9 000 pieds carrés et comporte une salle de prière d'environ 4 000 pieds carrés pour les hommes et un espace de prière réservé aux femmes au rez-de-chaussée. On retrouve au sous-sol quelques bureaux, une bibliothèque/salle de conférence, une librairie, une salle funéraire, des salles de bains et d'ablutions.

² Noter l'ancienne structure à gauche sur la photo.

Table 6.2 Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Centre islamique du Québec, Saint-Laurent.

Date	Évènement
1967	Achat d'un ancien bungalow situé au 2520 Croissant Laval afin d'y installer la mosquée du Centre islamique du Québec
Été 1972	Premier réaménagement de l'édifice de la mosquée
1983-1984	Réaménagement complet et agrandissement de l'édifice de la mosquée (double de la superficie d'origine)
1992	Un troisième projet d'agrandissement est présenté au service d'urbanisme de Saint-Laurent (le projet est accepté, mais n'ira pas de l'avant faute de financement)
1997	Une nouvelle demande d'agrandissement est soumise au service d'urbanisme de Saint-Laurent (le projet est refusé)
2000	Un nouveau projet d'agrandissement est soumis au service d'urbanisme de Saint-Laurent (le projet est accepté par le Comité consultatif d'urbanisme)
Juin 2001	Un permis de construction est émis pour le projet autorisé en 2000

Une nouvelle demande d'agrandissement est soumise au service de l'aménagement de la Ville en 1997. Les aménagements prévus sont cette fois fort différents des plans acceptés par le conseil municipal en 1992, particulièrement en ce qui concerne le traitement architectural. Il s'agissait en effet d'accentuer davantage le caractère « musulman » de l'édifice, de même que d'agrandir de nouveau et substantiellement la mosquée. Toutefois, la zone dans laquelle se situe cette dernière est assujettie à un

Plan d'implantation et d'intégration architecturale (PIIA)³; ceci implique que tout projet doit faire l'objet d'une évaluation qualitative permettant à la municipalité d'assurer la qualité de l'implantation et de l'intégration architecturale tout en tenant compte des particularités de chaque situation. Le projet est refusé par le Comité consultatif d'urbanisme pour des raisons se rapportant à l'intégration architecturale du bâtiment à l'environnement construit.

En 2000-2001, une quatrième ronde de démarches est entamée auprès de la municipalité de Saint-Laurent afin de faire accepter un nouveau projet d'agrandissement en lieu de celui qui avait été refusé en 1997. D'après le service de l'urbanisme, il s'agissait de changements relativement mineurs par rapport aux plans originaux approuvés en 1992, dans la mesure où l'implantation au sol demeurait la même et que les modifications proposées portaient surtout sur le traitement architectural du bâtiment. Ces modifications tiennent par ailleurs compte des commentaires formulés par le Comité consultatif d'urbanisme en 1997 au sujet de l'intégration architecturale. Il n'a donc pas été nécessaire d'effectuer un changement au niveau réglementaire, c'est-à-dire de procéder en bonne et due forme à un changement de zonage.

La première phase du projet proposé vise l'ajout de deux étages supplémentaires au bâtiment actuel; cette partie du projet est d'ailleurs acceptée par le conseil municipal (voir figure 6.3). Cette nouvelle version du projet d'agrandissement a été soumise aux exigences du CCU en matière du PIIA (le Plan d'implantation et d'intégration architecturale, qui implique la présentation en séance publique du projet aux membres du CCU). Le projet a aussi requis quelques dérogations mineures, accordées sans problème et sans assemblée publique par le CCU. Ces dérogations mineures s'appliquent à des détails d'aménagement, comme par exemple l'utilisation des espaces sous les escaliers intérieurs pour y aménager des toilettes. Des négociations ont néanmoins été nécessaires entre les représentants du Centre islamique et les instances politiques de la Ville pour que le projet soit finalement accepté et que le permis de construction puisse être émis en juin 2001. Au total, le projet accepté en 2001

³ D'après nos entretiens, la zone dans laquelle se situe la mosquée avait été assujettie à un PIIA lors du changement de zonage initial afin que le conseil municipal puisse conserver un droit de

permettra à la mosquée d'agrandir ses locaux jusqu'à près de 24 000 pieds carrés. Comme l'illustre la figure 6.2, la nouvelle mosquée est beaucoup plus imposante que l'ancienne (voir figure 6.1) et, bien qu'elle présente plusieurs éléments typiquement associés à la religion musulmane (dont le seul minaret de la région montréalaise), la facture architecturale du projet demeure sobre.

À plus long terme, le Centre islamique se donnait aussi comme objectif de racheter l'édifice abritant actuellement le motel Pierre avoisinant et d'intégrer cette structure à l'édifice de la mosquée. Lorsque ces deux phases d'agrandissement auront été complétées, le Centre islamique pourra étendre la gamme d'activités offertes à sa communauté pour inclure une école, un centre pour la *Da'wah* (c'est-à-dire la propagation de la foi) et la promotion des études islamiques, une nouvelle bibliothèque, une *madrassa* (école islamique), un gymnase pour les activités sportives, un mini marché, plus d'espaces à bureaux, ainsi que des places additionnelles de stationnement. Les responsables du Centre estiment que la première phase du projet (ajout d'un deuxième et d'un troisième étage) coûtera quelque 6,6 millions de dollars, alors que la seconde phase du projet (c'est-à-dire l'incorporation du motel) devrait coûter environ 4,5 millions de plus. En tout et pour tout, la superficie du nouveau Centre islamique devrait alors atteindre quelque 80 000 pieds carrés. Rappelons toutefois que cette deuxième phase d'expansion n'a pas encore été approuvée par la municipalité et que l'acquisition des bâtiments du motel Pierre reste à faire.

Ayant exposé les principales étapes du développement de ce dossier, on en retient que les négociations entre les représentants du Centre islamique et ceux de la municipalité se sont déroulées sans trop d'anicroches. Les négociations ont porté principalement sur la visibilité du projet et sur la question de l'exemption de taxes pour les lieux de culte, le tout avec un minimum de démarches formelles ou publiques. Or on peut se demander quels sont les éléments qui, justement, ont favorisé l'atteinte d'un compromis dans ce cas d'aménagement. Avant d'aborder les positions respectives des acteurs sociaux impliqués dans ce dossier à la section 1.4, nous présenterons tout d'abord quelques

éléments contextuels qui nous semblent pertinents pour comprendre les dynamiques sociales et politiques locales.

Figure 6.2 Illustration du projet d'agrandissement soumis en 2000-20001, Centre islamique du Québec, Saint-Laurent.



(Illustration : Le Centre islamique du Québec, www.icqmontreal.com)

6.1.2 Éléments contextuels et milieu local

Saint-Laurent n'est pas une banlieue ordinaire : deuxième ville industrielle en importance au Québec, Saint-Laurent compte en 2001 un total de 77 391 habitants, ce qui en fait l'une des plus importantes municipalités de l'île de Montréal en termes de population. Ce rôle résidentiel se double d'une fonction économique indéniable tant à l'échelle de la région montréalaise que québécoise : en 1996, les entreprises de la ville généraient plus de 110 000 emplois, ce qui représente 10% du total des emplois montréalais (Ville de Montréal, 2004). Le secteur de l'industrie manufacturière y est particulièrement bien implanté et représente près de 40% des emplois de la municipalité. Saint-Laurent est également le foyer québécois de l'industrie aéronautique et de la haute technologie, ce qui contribue substantiellement à son succès économique.

6.1.2.1 Caractéristiques démographiques et urbaines⁴

De toutes les municipalités de l'île, Saint-Laurent représente la banlieue multiethnique par excellence : elle compte proportionnellement le plus d'immigrants, qui représentent la moitié (49%) de sa population totale en 2001 (en contraste avec Montréal, avec 28%). Les principaux pays de naissance de ces immigrants sont : le Liban, l'Égypte, et le Maroc, où sont nés près du tiers des immigrants de Saint-Laurent. Environ 20% de la population se compose de nouveaux immigrants⁵, principalement issus du Liban, de l'Algérie et du Sri Lanka. Enfin, la municipalité compte aussi une forte proportion de personnes appartenant au groupe des minorités visibles, et celles-ci représentent d'après le dernier recensement près de 40% de la population totale de la municipalité. Plus du quart de ces personnes s'identifient comme Arabe et le tiers comme Asiatique⁶. Cette diversité des origines ne se limite pas aux immigrants de première génération, et plus de la moitié des Laurentiens déclarent des origines culturelles autres que française, anglaise, canadienne, québécoise et autochtone. Les principales origines ethniques déclarées sont les origines ethniques libanaise, juive, chinoise et grecque. Du point de vue des langues, le français est parlé à la maison par environ 40% des résidents de la municipalité, alors que les anglophones et les allophones comptent pour près du tiers chacun.

L'appartenance religieuse est une autre dimension de la diversité qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de cette étude. À ce chapitre, 42% des résidents de Saint-Laurent déclarent en 2001 une appartenance religieuse catholique. Les juifs et les musulmans forment des minorités significatives, avec respectivement 11% et 10% de la population totale.

Le Centre islamique du Québec se situe dans un secteur urbain semi enclavé par le boulevard Laurentien et la voie de chemin de fer du train de banlieue. Le secteur se trouve à la limite d'un quartier résidentiel modeste et ses voisins sont un centre

⁴ Les données présentées ici sont tirées du recensement de la population, Statistique Canada, 2001. Voir aussi le tableau des caractéristiques socioéconomiques du quartier à l'étude à l'appendice 2.

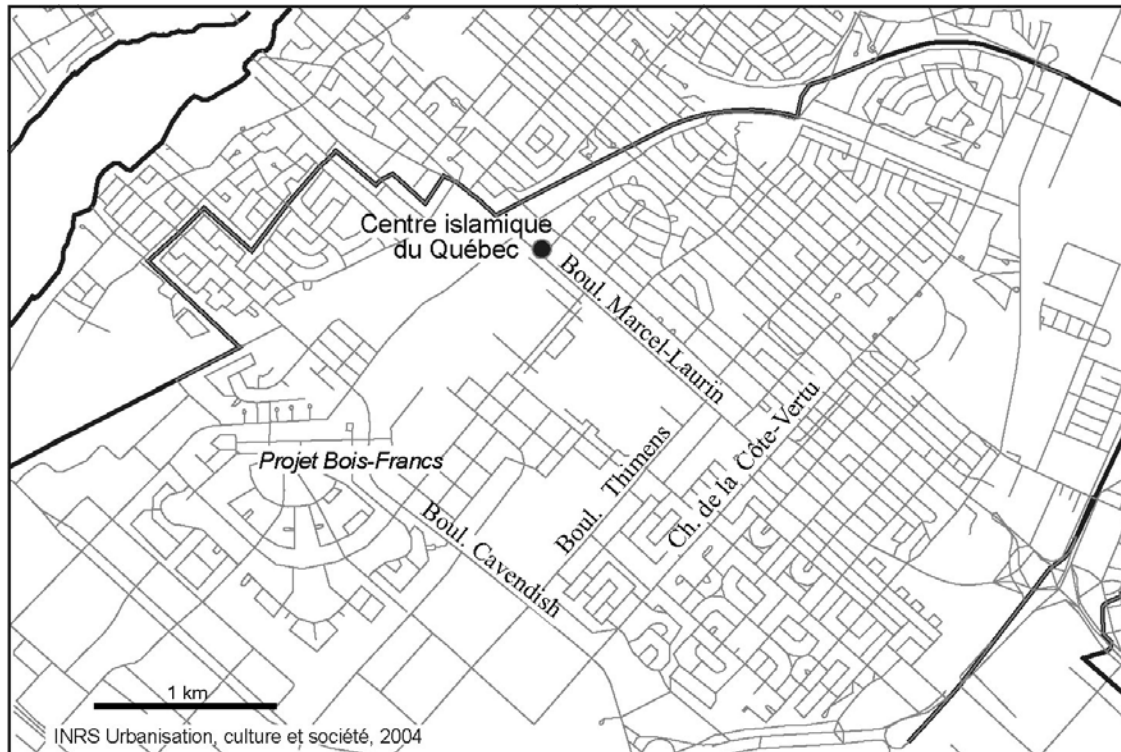
⁵ C'est-à-dire admis au Canada au cours des cinq dernières années.

commercial de taille moyenne (Les Galeries Saint-Laurent) ainsi qu'un motel d'une centaine d'unités (le motel Pierre) (voir carte 6.2). Le voisinage de la mosquée est fortement multiethnique; le quartier Norgate adjacent est d'ailleurs l'un de ceux qui présente le plus grand nombre d'immigrants de la municipalité, principalement en raison de la présence d'une importante communauté de réfugiés indochinois arrivés au début des années 1980 (Charbonneau, 1995). En 2001, dans le voisinage immédiat de la mosquée, les immigrants comptaient pour 48% de l'ensemble des résidants. Les principaux pays de naissance des résidants étaient la Chine, le Cambodge, et le Pakistan. On retrouve aussi dans le voisinage des personnes nées dans une trentaine d'autres pays (en plus de celles nées au Canada). Cette diversité des origines s'accompagne d'une forte proportion d'allophones : les personnes parlant une langue autre que l'anglais ou le français à la maison représentent 34% de la population. Du point de vue des caractéristiques religieuses, les données du recensement de 2001 indiquent que les catholiques comptent pour près de 36% de la population totale. Les musulmans représentent 19% des résidants du secteur; cette population aurait donc presque triplé depuis 1991 (6,5% de la population totale). Fait à noter, les musulmans sont donc deux fois plus présents dans ce secteur que dans l'ensemble de la municipalité⁷.

⁶ Comprend les catégories chinoise et asiatique du Sud-Est.

⁷ Ce secteur n'est pas celui qui compte le plus de musulmans en termes absolus, ni même la plus forte proportion de musulmans au sein de sa population.

Carte 6.2 Localisation du Centre islamique du Québec, Saint-Laurent.



6.1.2.2 Dynamiques territoriales

De manière générale, la diversité culturelle est présente, à différents degrés certes, dans l'ensemble des secteurs urbains de la municipalité, avec quelques concentrations plus prononcées dans certains quartiers. Il s'agit en particulier des secteur Chameran, qui présente une forte concentration d'immigrants originaires du Liban, et Norgate, où l'on retrouve principalement des immigrants originaires de l'Asie (Charbonneau, 1995). Un autre secteur, situé dans le sud-ouest de la municipalité, comporte une proportion importante de personnes déclarant une appartenance à la religion juive. On retrouve aussi à Saint-Laurent des secteurs plus franchement multiethniques, c'est-à-dire où les origines et les pays de naissance sont très variés et où l'on retrouve à la fois des immigrants et des personnes issus des groupes majoritaires « de souche ». Essentiellement, la diversité culturelle fait partie de l'expérience quotidienne de la très grande majorité des Laurentiens, qu'ils soient nés ici ou ailleurs; les caractéristiques culturelles (origine, appartenance religieuse, etc.) se reflètent également dans la structuration de l'espace résidentiel. Cette situation n'est pas typique pour une banlieue

où, de manière générale, l'espace résidentiel s'organise essentiellement en fonction de critères socio-économiques.

Malgré sa très grande diversité culturelle, la plupart des intervenants à qui nous avons parlé affirment qu'il règne dans la municipalité un climat pacifique et une certaine harmonie entre les groupes. Certains intervenants soulignent toutefois que les tensions sont inévitables au sein d'une population aussi diversifiée, particulièrement chez les populations immigrantes en provenance de régions où sévissent la guerre et l'instabilité politique :

« Oui, il y en a [des tensions], pour deux principales raisons : les deux principales c'est la société de souche et les immigrants, chacun voulant avoir sa place; [...] Mais il y a également dans Saint-Laurent des communautés qui traditionnellement, dans leurs pays d'origine, étaient en guerre, et qui arrivés ici entretiennent, consciemment ou pas, ces animosités-là ou ces vieilles rancunes » (élu municipal, octobre 2000).

Ces tensions ont tendance à se manifester dans des secteurs particuliers de la municipalité où sont concentrés des groupes de population issue d'Afrique ou du Moyen-Orient, ainsi que dans les secteurs de plus grande pauvreté.

La municipalité de Saint-Laurent compte déjà un nombre important de lieux de culte, particulièrement ceux appartenant à des communautés ethniques. Les données officielles du service d'urbanisme de la municipalité comptaient 27 lieux de culte en 2000; nos propres données indiquent qu'il y en aurait un peu plus, soit environ une trentaine. De l'ensemble des lieux de culte, la majorité sont des temples et églises chrétiennes; une dizaine (soit le tiers) de ces lieux de culte (chrétiens ou non) sont associés à des communautés ethniques et/ou immigrantes. Parmi les lieux de culte minoritaires, ce sont les synagogues juives, au nombre de quatre, qui sont les plus nombreuses. Ces lieux de culte minoritaires sont relativement dispersés sur le territoire de la municipalité et reflètent en grande partie la répartition spatiale des groupes ethnoreligieux qui les fréquentent. Notons à cet égard que, considérant qu'elle possédait suffisamment de lieux de culte sur son territoire, dont plusieurs à vocation régionale, Saint-Laurent a adopté un moratoire administratif sur l'étude de toute nouvelle demande de lieu de culte.

Du point de vue de son inscription dans l'espace, le caractère multiethnique du secteur autour de la mosquée se traduit de façon assez nette dans l'espace commercial de cette partie de Saint-Laurent, tant dans la présentation des commerces (affichage, produits, origine des commerçants, etc.) que dans les caractéristiques de la clientèle qui les fréquente. Par contre, le marquage ethnique est peu présent dans les espaces résidentiels de notre secteur d'étude; d'une part, plus de la moitié des logements sont situés dans des immeubles à appartement, ce qui favorise peu l'appropriation et le marquage extérieur. Ce parc de logement (dont des immeubles à appartements à coût relativement modique) exerce toutefois un attrait pour les musulmans de par sa proximité d'avec le Centre islamique. Du côté des maisons individuelles, quelques signes extérieurs plutôt rares trahissent les origines culturelles des résidents : par exemple, une personne propriétaire de sa maison et originaire de l'Asie du Sud-est nous explique qu'elle a agrémenté la clôture de bois qui donne sur le devant de sa maison de formes et de motifs asiatiques. Elle souligne toutefois que la conformité est la norme dans ce secteur résidentiel et que de tels efforts de personnalisation ne sont pas toujours bienvenus, si l'on se fie aux commentaires de certains riverains.

De nombreux petits commerces se retrouvent sur l'avenue Poirier, quelques rues au sud de notre secteur, entre les rues Patricia et Grenet. Environ la moitié des établissements commerciaux présents abritent des commerces ethniques (surtout des restaurants et des magasins d'alimentation), dont bon nombre affichent leur caractère sud-est asiatique et oriental. Ces commerces desservent surtout l'important bassin local de clientèle d'origine asiatique et indochinoise (Charbonneau, 1995). Notons également que quelques commerces moyen-orientaux sont installés à proximité de la mosquée, sur les rues Oxford et Patricia. Il s'agit de petits magasins d'alimentation (épiceries et boucheries) vendant des produits *halal* et dont l'affichage comporte le plus souvent un texte en arabe. On retrouve aussi bon nombre de commerces moyen-orientaux et sud-asiatiques (encore ici principalement des commerces d'alimentation et des restaurants) sur la seule artère commerçante quasi piétonnière de Saint-Laurent, soit le boulevard Décarie autour de la station de métro Côte-Vertu.

Enfin, c'est surtout à travers la présence des résidents eux-mêmes que le caractère multiethnique du secteur se manifeste : de nombreux résidents ayant l'habitude de se déplacer à pied ou encore faire des promenades dans le secteur, on aperçoit souvent

des personnes habillées de vêtements traditionnels de l'Asie du Sud ou du Moyen-Orient, dont des femmes voilées et des hommes avec la barbe et la calotte traditionnelle musulmane. Mentionnons également que les vendredi après-midi, le centre commercial les Galeries Saint-Laurent reçoit bon nombre de personnes de la mosquée qui, après la prière communautaire, auraient l'habitude de venir boire un café ou un thé et discuter entre eux. De cette manière, le centre commercial sert de lieu de rassemblement et de sociabilité informelle au sein des musulmans qui fréquentent le Centre islamique.

6.1.3 Acteurs locaux et transactions sociales

Nous nous intéresserons dans la présente section à la position des acteurs sociaux impliqués dans cette démarche d'aménagement. À la différence des autres cas abordés dans le cadre de cette recherche, l'agrandissement du Centre islamique du Québec n'implique pas de riverains ou d'autres groupes de résidants; les négociations s'effectuent essentiellement entre les représentants de la municipalité et ceux de la communauté musulmane.

6.1.3.1 Les représentants du Centre islamique du Québec

En général, les transactions sociales qui ont pris place entre les représentants du CIQ et ceux de la municipalité de Saint-Laurent furent empreints de cordialité. La mosquée est installée au même endroit depuis la fin des années 1960 et bénéficie d'un zonage approprié à ses fonctions de lieu de culte, ce qui simplifie quelque peu les choses : il n'est pas nécessaire à chaque étape de développement de la mosquée de faire une demande de changement de zonage en bonne et due forme. Les changements proposés aux plans, puisque mineurs, peuvent être effectués par le biais de dérogations mineures ou d'une demande d'étude en PIIA, procédures qui sont administrées par le CCU. L'occupation permanente des lieux n'est donc pas remise en question et le développement du dossier s'effectue plutôt par ajustements successifs.

Du point de vue des leaders du Centre islamique, les relations avec les représentants municipaux sont très bonnes, et il y a toujours moyen de s'entendre lorsque les deux parties font preuve de bonne volonté. Les négociations ont lieu principalement avec les

élus municipaux, le rôle des représentants du service de l'urbanisme se limitant à ses aspects techniques :

« From time to time, we have a little bit of difficulty, then we go to make the meeting with the mayor, M. [X], and others... they are very understanding, and most of the time, we compromise a bit here, a bit there, and we are able to get to some form of...[agreement] » (leader musulman, juillet 2000).

Le leadership laïque de la mosquée favorise d'une certaine manière les relations avec les représentants de la municipalité : la majorité des administrateurs du Centre sont établis au Québec depuis longtemps et familiers avec le fonctionnement du système politique municipal. Un membre en particulier est très impliqué dans la communauté musulmane montréalaise et agit souvent à titre de conseiller pour l'ouverture de salles de prière dans d'autres secteurs de l'île de Montréal. Ce rôle atteste d'une certaine compétence dans les négociations avec les autorités municipales et le fonctionnement du processus d'aménagement urbain.

Le Centre islamique du Québec jouit d'une reconnaissance certaine à titre de représentant de la communauté musulmane montréalaise. Au cours des dernières années, les médias ont souvent fait appel aux représentants du Centre islamique pour commenter certains événements touchant la communauté musulmane ou pour sonder l'opinion de cette communauté sur des sujets particuliers. Il faut dire aussi que le Centre islamique, de par l'implication de certains de ces leaders, est actif dans la défense des droits des musulmans au Québec. L'ancienneté de cette institution dans la région montréalaise et l'implication de ses membres dans nombre d'autres organismes musulmans de la région (dont un organisme parapluie, le Conseil musulman montréalais, qui rassemble une quarantaine d'associations et de mosquées) contribuent également à la reconnaissance du Centre en tant qu'institution clé du réseau musulman montréalais.

Vu sa localisation à la limite d'un secteur industriel, le Centre islamique compte peu de voisins résidentiels. Ceux-ci sont les résidents de quelques immeubles à appartements de trois ou quatre étages, où vivent bon nombre d'usagers de la mosquée, au dire de nos interlocuteurs. Les autres voisins du CIQ sont des commerces, soit le motel Pierre, un restaurant et le centre commercial des Galeries Saint-Laurent. Nos entretiens

indiquent que le principal point de friction avec ces voisins concerne les problèmes de stationnement occasionnés par les voitures des usagers de la mosquée. Le problème de stationnement se pose surtout lors de la prière communautaire du vendredi midi lorsqu'un nombre important de personnes fréquentent le Centre islamique. Cette situation affecte principalement les résidents des immeubles à appartement situés sur le chemin Laval.

Encore ici, les représentants du CIQ ont misé sur le civisme et la courtoisie pour essayer de trouver une solution à ce problème. Comme l'explique un représentant de la mosquée, les problèmes de stationnement périodiques font l'objet d'efforts de la part de la direction afin de trouver une solution à l'amiable avec les principaux concernés. En plus des affiches postées à l'intérieur du Centre à ce sujet, l'imam intègre régulièrement des instructions quant au stationnement dans ses sermons afin de sensibiliser les fidèles aux problèmes occasionnés aux voisins par l'affluence de voitures le vendredi :

« [...] yes, from time to time I have to admit that on Friday we have a problem which is parking; but for that fifteen minutes, sometimes it creates a problem, but in the mosque, we try in the sermon itself, to mention to the people to help us speak to the neighbors and to help to make sure that [everything is settled smoothly]. And then if the neighbours get upset, we try to apologize for them [the mosque users] and we try to work with them, we even have the parking lot here that... Galeries Saint-Laurent, we work with them, we went there, we made meetings, we tried to solve the problem together. With Ville Saint-Laurent, we got the people to put signs, for Friday... a sign that you cannot park here, in case of fire [...] some of these things we always try to...to work it out. » (dirigeant, CIQ, juillet 2000).

Mais il ajoute aussi que la plupart des prières quotidiennes se déroulent à des heures particulières, soit très tôt le matin ou très tard en soirée, et que plusieurs fidèles demeurent à distance de marche du Centre afin de pouvoir assister aux offices sans devoir prendre leur voiture. Le Centre islamique dessert un bassin de fidèles d'envergure plus régionale que locale, qui s'étend en fait jusque dans l'ouest de l'île de Montréal. Ce rayonnement régional implique toutefois qu'un certain nombre de fidèles n'ont pas d'autre choix que d'utiliser leur voiture pour participer aux offices du CIQ. Et si certaines tensions ont ponctué les relations entre les usagers du Centre islamique et les habitants des immeubles résidentiels voisins, ces querelles sont demeurées l'affaire de quelques individus et aucune manifestation collective d'insatisfaction n'a eu lieu. Les problèmes de stationnement affectent aussi les riverains commerciaux, dont notamment

le restaurant et le centre commercial des Galeries Saint-Laurent. Encore ici, les leaders du CIQ ont usé de diplomatie pour trouver une solution acceptable. On insiste sur l'importance de la politesse et de la civilité dans les relations avec les membres de la communauté locale :

« [...] some people are quite understanding, you know, like even though the restaurant there, just in back, the owner is... Lebanese Christian, he was really understanding and he came, and he sat with us, was really, really nice, really polite, we extended the same courtesy... so, it doesn't matter where you go, there are always ways to solve the problem as long as we are using this etiquette... » (ibid.).

Pourtant, les rapports qui se développent entre les usagers du Centre islamique et l'administration des Galeries Saint-Laurent seraient empreints d'une certaine hostilité. Pour les représentants des Galeries, si les dirigeants du centre islamique se sont montrés généralement courtois et polis, il demeure que les problèmes concrets continuent de se poser avec les usagers de la mosquée, qui eux n'appliquent pas la même courtoisie à l'égard du personnel du centre commercial. Une représentante des Galeries nous explique que des mesures ont été prises pour que les usagers de la mosquée cessent d'utiliser le stationnement du centre commercial, mais sans succès. L'embauche d'un préposé au stationnement qui contrôle les allées et venues des véhicules s'est donc présentée comme un dernier recours, mais les coûts inhérents à cette solution sont à la charge de l'administration du centre commercial. Par ailleurs, cette dame relate qu'elle avait elle-même tenté de faire comprendre à certains usagers utilisant le stationnement des Galeries qu'il était interdit de le faire. Pour cette représentante, la réaction des membres de la mosquée à ce type d'intervention est généralement peu courtoise, voire insolente : on fait semblant de ne pas la voir et/ou de l'entendre, on refuse de déplacer sa voiture...

Somme toute, l'administration des Galeries dispose de peu de moyens pour faire face à ces problèmes de stationnement, et les plaintes répétées auprès de la municipalité n'ont engendré aucun résultat concret; les frais imputables à l'adoption d'autres mesures doivent être assumées par l'administration des Galeries, ce qui limite leur marge de manœuvre. Cette situation engendre donc bien des frustrations pour l'administration du centre commercial, qui se réorganise d'ailleurs pour accueillir les installations d'un nouveau client gouvernemental. L'arrivée de ces nouveaux bureaux va entraîner la présence d'un nombre accru de véhicules, et les représentants de l'administration

craignent que l'utilisation illicite du stationnement par les usagers du CIQ risque d'empirer les problèmes actuels.

Curieusement, la question du stationnement ne se présente pas comme un enjeu significatif pour les représentants municipaux dans l'analyse du dossier d'aménagement du Centre islamique. Notons aussi que le projet d'agrandissement approuvé en 2001 comprend l'ajout de places de stationnement qui porteront le nombre total de places à 21, un nombre encore nettement insuffisant par rapport au nombre d'usagers.

6.1.3.2 Les représentants de la municipalité de Saint-Laurent

Pour les représentants de la municipalité, que ce soient les élus ou le personnel du service de l'urbanisme, l'agrandissement progressif du CIQ ne pose pas de problème particulier, dans la mesure où la mosquée bénéficie d'un zonage adapté à ses fonctions de lieu de culte; le zonage n'est donc pas un enjeu significatif. Par contre, deux éléments retiennent plus particulièrement l'attention des représentants municipaux : la visibilité du projet de même que la question des exemptions de taxes. En premier lieu, si le secteur dans lequel se situe le Centre islamique est relativement périphérique et désuet, et présente donc une faible valeur symbolique pour la municipalité, celui-ci se situe toutefois à proximité d'un développement résidentiel de prestige (le secteur Bois-Franc, dont la multinationale Bombardier est le promoteur immobilier) auquel la municipalité accorde une grande importance⁸. On peut dès lors se demander si la municipalité ne craindrait pas que la visibilité accrue de la mosquée suivant son agrandissement ne gêne certaines catégories de résidents de ce développement résidentiel prestigieux, ou encore nuise à sa mise en marché⁹.

⁸ Bombardier disposait d'un terrain de plus de 20 millions de pieds carrés laissé vacant par l'abandon de l'aéroport de Cartierville. Contigu au Nouveau Saint-Laurent, le développement du projet Bois-Franc a été inauguré en 1993. Le concept de base était d'offrir aux résidents une qualité de vie exceptionnelle, grâce à la présence d'espaces verts (20 000 arbres devaient y être plantés), de nombreux plans d'eau, de squares et la proximité du centre de Montréal (Ville de Saint-Laurent, s.d.)

⁹ Notons à cet effet que le minaret faisant partie du projet d'agrandissement est visible depuis le secteur Bois-Franc.

En second lieu, si la ville de Saint-Laurent a autorisé en principe l'agrandissement de la mosquée en 1992, ses représentants cherchent néanmoins, dans le cadre de la réalisation de l'agrandissement de 2001, à négocier la superficie des aménagements qui serait admissible à l'exemption de taxes. Du point de vue des élus municipaux, ce sont des considérations économiques, et plus particulièrement fiscales, qui ont orienté les discussions avec les représentants du Centre islamique. L'objectif de cette démarche est de ne reconnaître à titre de lieu de culte que l'espace voué au culte lui-même, à l'exclusion des espaces alloués aux autres activités (de nature communautaire par exemple) afin de diminuer le manque à gagner résultant de cette exemption fiscale :

« Alors nous on devient quand même un peu plus restrictif de ce côté de là, et on le fait déjà, je pense; on le vit avec des organismes, on leur dit : démontrez-nous que vous allez utiliser ces terrains dans leur ensemble pour vos besoins... si par contre vous en utilisez seulement une partie, il serait donc juste que vous soyez exonérés uniquement pour cette partie et que les autres soient sujettes à la taxation. » (Membre du CCU, décembre 2000).

Mais, pour les représentants de la mosquée, il s'agit d'une question d'équité et ils insistent qu'ils ont droit, comme tous les autres lieux de culte, à cette exemption fiscale pour l'ensemble de leurs aménagements :

« [...] The city of Saint-Laurent claims to have been giving something like a million, a million and a half [dollars], subsidy to churches for... tax-free subsidies to churches, like they don't collect taxes from churches...[...] So they give something like a million and a half to churches and synagogues, you know, all places of worship, and so... you know, Muslims, who constitute twenty percent of tax-payers in Saint-Laurent, they are actually getting 4000\$ [à titre d'exemption fiscale]! That mosque is 4000\$ and it is the only one and it is only given... that doesn't become fair ». (Représentant, communauté musulmane, juillet 2000).

Suivant cet argument axé sur la question des droits, la réponse immédiate en cas de litige est d'en appeler devant les tribunaux, si nécessaire :

« [...] Why would you let the mosque pay taxes, and... they [la municipalité] will not confer it a charitable organization when it is; so we would not allow that, and they know it. They know that if they challenge it in court they will lose. [...] We will go ahead and we will go to court and will challenge one that will stop us from [...] fulfilling our desire to live according to our religion. We would not allow this to happen, we will fight it in elections and we will fight it in the courts. » (Ibid.)

Les représentants de la municipalité sont conscients que leur approche à la question des exemptions fiscales peut susciter des réactions, et que le débat glisse vers des questions de discrimination et d'inéquité dans le traitement des différents groupes ethnoreligieux. La Ville se montre donc prudente et cherche à négocier avec les représentants du Centre islamique plutôt que de chercher à imposer ses conditions et risquer une poursuite devant les tribunaux.

Il faut dire que, de manière générale, la question de l'aménagement des lieux de culte est très politique à Saint-Laurent, comme c'est le cas dans plusieurs municipalités de l'île de Montréal. D'après un membre du conseil municipal, cette approche sensible aux dimensions politiques est caractéristique de la philosophie de la municipalité :

« Ce n'est pas qu'on est plus fins qu'ailleurs à Saint-Laurent, mais je pense qu'il y a une culture différente, il y a une approche différente, les politiciens sont beaucoup à l'écoute ici des citoyens. Donc ils veulent demeurer attentifs, on fait beaucoup de pré-consultation des fois, dans des projets. On ne veut pas juste aller par le livre, par la loi; il y a des pré-consultations qui sont faites souvent, si le conseiller sent que ce genre de projet là peut soulever des problèmes au niveau des concitoyens. Alors ils vont rencontrer les gens, rencontrer les groupes ... » (Élu municipal, octobre 2000).

Cette « écoute » se traduit également par une flexibilité dans la position de la municipalité par rapport à certains dossiers plus sensibles. Par exemple, en dépit d'un moratoire administratif sur l'étude de toute nouvelle demande, le conseil municipal accepte généralement d'étudier les dossiers émanant de groupes capables d'insister et de convaincre les élus du bien-fondé de leur demande. À l'inverse, les groupes qui n'ont pas un ancrage suffisant ne sont pas considérés. Le témoignage qui suit à propos des démarches entreprises pour l'établissement d'un lieu de culte sikh dans cette municipalité est éloquent à cet égard :

« I contacted the City Hall in Saint-Laurent, but [...] apparently, nothing happens in the City of Saint-Laurent without the blessings of... one particular individual who was the chair of the executive committee. And... he had rejected this project and he was not interested in talking, and I tried a number of meetings and brought some people to speak to him, but he just did not want to. » (Leader communautaire sikh, septembre 2002).

Aussi la municipalité n'accorderait-elle pas la même « écoute » à tous les groupes; en effet, très peu de nouveaux lieux de culte ont été autorisés au cours des dernières années, suivant l'adoption d'un moratoire administratif au début des années 1990.

Pourtant cette question constitue un enjeu très important pour certaines communautés. Rappelons à cet effet que deux conseillers de Saint-Laurent sont soupçonnés de corruption après avoir accepté un présumé pot-de-vin de 75 000\$ en échange de leur accord pour un changement de zonage qui aurait permis la construction d'une église et d'un centre communautaire copte (Trottier et Benessaïeh, 2002). L'Église aurait tenté par trois fois dans le passé de faire autoriser son projet sous une forme ou une autre, à différents endroits, sans succès; aussi ses représentants se seraient-ils sentis obligés d'assortir leur proposition d'un incitatif financier à l'endroit de ces deux membres du conseil municipal.

Un autre point sur lequel les représentants municipaux ont négocié est le traitement architectural de l'édifice. Nous avons vu que le secteur où se situe la mosquée est régi par un PIIA, ce qui confère au CCU un plus grand contrôle sur les caractéristiques esthétiques du projet. Un membre du CCU nous explique une des raisons pour laquelle la version du projet proposée en 1997 avait été refusée :

« Les changements proposés, architecturaux en quelque sorte, on jugeait qu'ils étaient peut-être un peu trop... comment je peux qualifier ça... un peu trop avant-gardiste, ça sortait un peu des normes habituelles ou conventionnelles, et on avait un peu peur que ce genre de chose puisse contrarier les citoyens aux alentours, qui devraient s'opposer, parce qu'automatiquement il s'agit d'un changement zonage quand on change les plans. Comme on change les plans... donc on s'est dit, ça peut créer de la contrariété, de l'opposition à ça, et puis de toutes les façons, l'architecture qu'on nous propose... n'est pas acceptable, donc on a dit non. » (Membre du CCU, décembre 2000)

Le dossier de demande dans le cadre du PIIA comprend une présentation du projet en assemblée publique du CCU (un avis est publié dans le journal local à cet effet), mais très peu de citoyens se sont présentés à la séance, et il n'y a pas eu d'objection de la part des riverains. La plupart des transactions concernant le traitement architectural se sont donc déroulées plus ou moins à huis clos, c'est-à-dire entre les élus ou entre les élus et les représentants de la mosquée. Il faut dire que le projet d'agrandissement de la mosquée a des visées autres que fonctionnelles, c'est-à-dire du point de vue de l'augmentation de surface de l'édifice; il s'agit aussi d'une manifestation tangible de l'affirmation identitaire de la communauté musulmane montréalaise. Rappelons en effet qu'une fois le projet réalisé, le Centre islamique du Québec comptera la plus grande et la seule mosquée construite à cette fin dans l'ensemble du Québec. Le projet comporte

donc une dimension symbolique importante, tant du point de vue de la communauté musulmane que de celle de la municipalité. Car si les représentants municipaux ont en quelque sorte dû se résoudre à devenir la première municipalité du Québec à accueillir une véritable mosquée, le conseil municipal a quand même tenu à s'assurer que l'architecture de la mosquée ne se présente pas comme une signe « ostentatoire » de l'identité collective musulmane. Aussi un premier projet d'agrandissement avait-il été refusé parce que son architecture était trop marquée, alors que la seconde version du projet est beaucoup plus sobre de facture, comme l'illustre la figure 6.3.

Pour résumer, le Centre islamique a joui de certains avantages dans ses négociations avec la Ville. Le poids démographique des musulmans dans la municipalité (près de 10% de la population totale) n'est sans doute pas étranger à l'ouverture des représentants municipaux à négocier avec la mosquée au sujet de son agrandissement. Les dirigeants du Centre islamique ont aussi compris et accepté les règles du jeu politique particulières à Saint-Laurent, et ont été reconnus comme des interlocuteurs légitimes et représentatifs par les autorités municipales. Les « perdants » au jeu sont probablement ceux qui trouvent à se plaindre de l'agrandissement de la mosquée, notamment les administrateurs du centre commercial les Galeries Saint-Laurent, qui n'ont pas eu leur mot à dire au sujet du projet. Sensibles aux dimensions politiques de ce dossier, les représentants municipaux le traitent donc avec soin et tentent aussi de minimiser les démarches formelles (par exemple, un changement de zonage). Nous avons vu en effet que l'agrandissement du Centre avait été autorisé en principe en 1992, et que les démarches subséquentes pour faire approuver de nouveaux plans se sont déroulées principalement avec les membres du CCU et avec un minimum de publicité. Sachant qu'elle ne peut plus retourner en arrière et remettre en question la présence de la mosquée, la Ville intervient donc surtout au niveau de la négociation des aspects pragmatiques du projet, notamment en ce qui concerne les exemptions fiscales et le traitement architectural de la mosquée agrandie. On peut penser que les représentants de la Ville ont aussi cherché à exercer un certain contrôle en ce qui concerne la visibilité du projet, notamment dans le contexte de la proximité de la mosquée d'un développement résidentiel de prestige.

Avant de revenir sur les enjeux se dégageant de ce dossier d'aménagement, nous allons présenter à la prochaine section notre second cas d'aménagement de lieu de culte musulman, soit celui de la mosquée de Pierrefonds.

6.2 La mosquée Makkah-al-Mukarammah de Pierrefonds

La mosquée Makkah-al-Mukarammah (en arabe, 'Mosquée de la Sainte Mecque') est le plus ancien lieu de culte musulman de l'ouest de l'île (c'est-à-dire à l'ouest de ville Saint-Laurent). Comme c'était le cas pour la mosquée du Centre islamique du Québec, un regroupement de chefs de famille est à l'origine de sa fondation et a collectivement endossé l'hypothèque. Installée depuis la fin des années 1980 dans un ancien bungalow du boulevard Gouin, sa clientèle, essentiellement sunnite, se compose surtout d'immigrants pour qui Pierrefonds et ses environs représentent une seconde (ou troisième) étape dans leur trajectoire résidentielle au Canada. Ses usagers réguliers sont principalement d'origine indo-pakistanaise et moyen-orientale. La mosquée compterait un membership assez fluide, avec une participation variable pouvant atteindre de 200 à 300 personnes lors des prières communautaires du vendredi midi et des activités communautaires du dimanche.

Malgré son nom, la mosquée Makkah est en fait plus une salle de prière qu'une véritable mosquée-centre communautaire; c'est toutefois l'objectif du projet d'agrandissement étudié dans le cadre cette recherche que d'élargir la gamme d'activités et de services offerts par celle-ci.

Figure 6.3 Mosquée Makkah-al-Mukarammah, Pierrefonds.



(Photo : E. Sainte-Marie)

6.2.1 Présentation du dossier urbanistique (voir table 6.3)

Pendant plusieurs années, la mosquée a opéré sans problème apparent dans l'ancien bungalow sommairement réaménagé pour servir de lieu de prière et de rassemblement. Nos entretiens avec des représentants de la Ville révèlent que l'ancien règlement de zonage n'interdisait pas l'établissement d'un lieu de culte en zone résidentielle lorsque la mosquée s'est installée à cet endroit en 1988. Les représentants de la mosquée avaient donc demandé un changement de zonage qui avait été accordé sans problème. Au fil des ans et avec le développement du membership de la mosquée, le bâtiment, faute de place, a de plus en plus de difficulté à accueillir les fidèles désirant participer aux offices et aux activités offertes la fin de semaine. Aussi, à partir du milieu des années 1990, les dirigeants commencent-ils à envisager différentes options pour remédier à ce problème d'espace.

Table 6.3 Résumé des principales étapes du développement du dossier urbanistique : Mosquée Makkah, Pierrefonds.

Date	Évènement
1988	La mosquée Makkah s'installe au 11900 boulevard Gouin ouest
Septembre 1999	Afin de pouvoir agrandir l'édifice actuel, la communauté musulmane dépose une offre d'achat pour des terrains résidentiels adjacents à la mosquée (la demande est refusée par la municipalité)
Octobre 1999	La communauté musulmane fait l'achat de deux terrains vacants afin de les convertir en espaces de stationnement en vue de répondre aux exigences de la municipalité quant au projet d'agrandissement de la mosquée. Le Comité consultatif d'urbanisme (CCU), après un premier refus, accepte le changement de zonage qui permettra l'aménagement des aires de stationnement en juillet 2000
Novembre 1999	Les dirigeants de la mosquée Makkah présentent un projet d'agrandissement sur le même site; le projet est discuté en assemblée publique du CCU de Pierrefonds. Une étude technique est commandée à un expert externe pour évaluer l'impact du projet sur la circulation dans le secteur
Décembre 1999- janvier 2000	Rencontres entre les représentants de la mosquée et ceux du CCU de Pierrefonds
Février 2000	Le projet d'agrandissement de la mosquée est accepté par le CCU et soumis pour approbation au conseil municipal
Mars 2000	Le projet d'agrandissement est refusé par le conseil municipal
Mai 2002	Un nouveau projet d'agrandissement est accepté par le CCU de Pierrefonds et soumis pour approbation au conseil municipal
Août 2002	Le conseil d'arrondissement refuse la dérogation mineure qui aurait permis de débiter les travaux de démolition/reconstruction pour des raisons de sécurité et de problèmes de stationnement

Une première ronde de démarches en vue d'agrandir la mosquée Makkah s'amorce à l'automne 1999. Dans un premier temps, afin de pouvoir agrandir la mosquée existante, ses responsables envisagent l'achat de terrains résidentiels non construits situés

immédiatement au sud de la mosquée, dans un développement résidentiel bordé par la rue Athéna. Les requérants déposent une première offre d'achat pour ces terrains et s'adressent à la municipalité pour s'assurer qu'un éventuel changement de zonage serait possible afin de convertir ces terrains à des usages culturels. Cette première demande est catégoriquement refusée en septembre 1999 par le Comité consultatif d'urbanisme (CCU), étant donné l'incompatibilité des usages culturels de la mosquée avec ceux de l'environnement résidentiel. Les terrains en question faisaient aussi partie d'un développement résidentiel projeté que la Ville ne semblait pas avoir l'intention de compromettre en y permettant le « débordement » de la mosquée.

Face à ce refus, les dirigeants de la mosquée ont ensuite envisagé l'achat d'un terrain résidentiel situé immédiatement à l'est de la mosquée, qui appartient à un musulman qui fréquente à l'occasion la mosquée. Le service de l'urbanisme s'est dit disposé à considérer un changement de zonage pour ce terrain si le voisin consentait à vendre sa propriété à cette fin. L'achat de la maison et du terrain adjacent aurait permis aux membres de la mosquée d'utiliser la maison comme lieu de rencontre provisoire pendant la démolition/reconstruction de la mosquée. Dans un second temps, une fois la mosquée reconstruite, ils auraient pu récupérer le nouveau terrain pour la seconde étape de l'agrandissement. Étant donné que le voisin en question refuse de vendre sa propriété, la mosquée devra être reconstruite sur le même site, ce qui limite la mesure dans laquelle on pourra agrandir les installations.

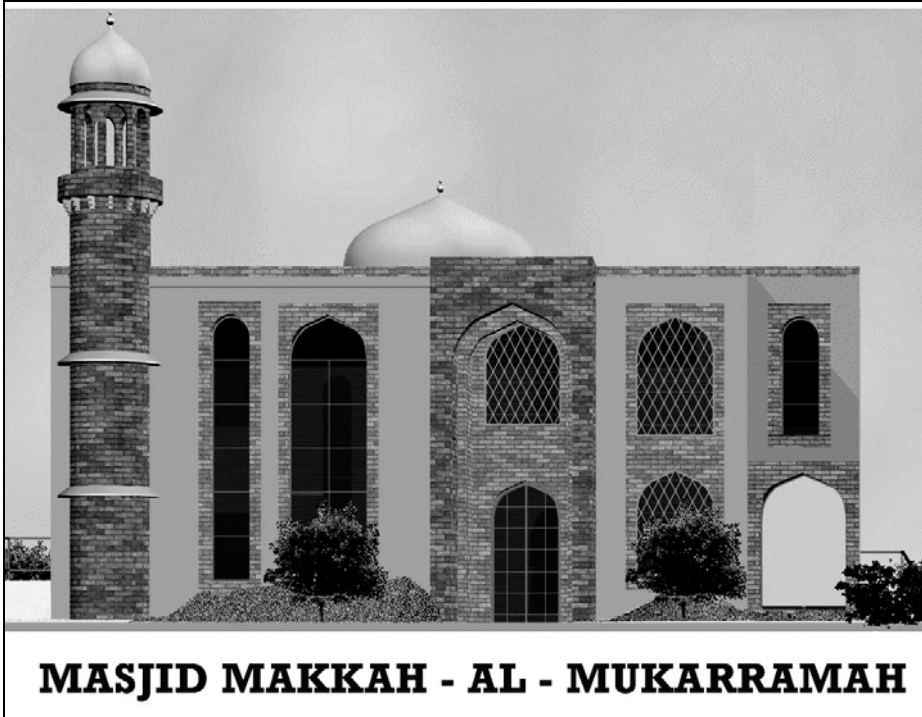
Du point de vue du service de l'urbanisme de la ville de Pierrefonds, le projet d'agrandissement de la mosquée présente dès le départ un problème majeur : il s'agit de la non-conformité du bâtiment avec les normes de sécurité prescrites par le Code national du bâtiment pour un édifice d'usage public. Tout agrandissement du bâtiment demeure donc conditionnel à sa mise aux normes, ce qui implique un investissement financier substantiel et ce, indépendamment de l'augmentation de la superficie du bâtiment. Deux autres rencontres ont lieu avec le CCU en décembre 1999 et en janvier 2000 afin que les représentants de la mosquée, le personnel du Service d'urbanisme et les membres du CCU puissent discuter du projet.

Pour les membres du CCU, un second problème se pose par rapport au stationnement; en effet, les résidents du secteur avaient déjà fait part au service d'urbanisme de la Ville

de leur mécontentement quant au « débordement » des voitures des usagers de la mosquée dans les rues avoisinantes et leur utilisation des places de stationnement des commerces situés à proximité. Suivant la recommandation formulée lors de la réunion publique du CCU en novembre 1999, un expert externe avait été mandaté pour préparer une étude d'impact de l'agrandissement de la mosquée sur la circulation locale et le stationnement dans les rues avoisinantes (Roche Deluc, 2000). Les conclusions de l'étude technique concernant l'augmentation potentielle de la circulation automobile et des problèmes de stationnement en cas d'agrandissement de la mosquée ne prédisent en fait qu'un impact minime sur l'environnement local.

Dans la foulée de ces négociations, il devient rapidement clair que les représentants de la mosquée doivent envisager l'agrandissement de la mosquée sur le même site, étant donné que le voisin refuse de vendre et qu'aucun autre terrain adjacent n'est disponible. Des mesures sont prises par les dirigeants de la mosquée pour répondre aux préoccupations exprimées par le CCU, dont le problème du stationnement : quelque 200 000\$ sont alors déboursés pour acheter deux terrains situés à quelques centaines de mètres de la mosquée afin d'y aménager une quarantaine de places de stationnement (ce qui aurait porté à 60 le nombre des places de stationnement dont disposerait la mosquée après les travaux de réaménagement). Une proposition à l'effet de convertir ces terrains en espaces de stationnement est examinée par le CCU en octobre 1999. Après un premier refus, la Ville autorise finalement le changement de zonage en juillet 2000, permettant ainsi à ses propriétaires de l'utiliser en tant que parc de stationnement. D'après les représentants de la mosquée, la Ville se serait alors engagée à réévaluer le projet d'agrandissement une fois réglé ce problème de stationnement.

Figure 6.4 **Projet de reconstruction, mosquée Makkah-al-Mukarammah, Pierrefonds.**



(Source : www.masjidmakkah-al-mukarramah.com)

Entre-temps, une nouvelle version du projet avait été présentée par le comité d'agrandissement de la mosquée afin de résoudre les problèmes de sécurité soulevés par le Service de l'urbanisme. Cette version du projet comprend un nouveau bâtiment érigé sur l'emplacement du bâtiment actuel (qui devait être démoli) et dont les caractéristiques reflètent les commentaires et critiques formulées par le CCU. Ce nouvel édifice se veut mieux adapté aux usages propres à un lieu de culte, et permettrait l'accueil d'un maximum de 350 personnes.

À l'issue de cette deuxième ronde de négociations, le CCU finit par émettre une recommandation positive pour le projet en février 2000. Toutefois, cette recommandation est conditionnelle à ce qu'une entente soit prise avec le centre commercial adjacent pour que des places de stationnement additionnelles puissent être louées lors des prières communautaires du vendredi et lors des fêtes spéciales. Or, le projet d'agrandissement recommandé par le CCU se voit par la suite refusé par le conseil municipal à sa séance du 13 mars 2000. Les membres du conseil n'ont pas avancé de raison particulière pour expliquer leur refus, bien que plus tard dans les médias les représentants municipaux attribuent cette réponse négative aux problèmes

récurrents de stationnement pour lesquels, à leur avis, une solution acceptable n'avait pas encore été trouvée.

Il faut attendre près d'un an, soit au printemps 2002, avant que ne débute une troisième ronde de négociations entre les représentants de la mosquée et le nouveau conseil d'arrondissement de Pierrefonds-Senneville, mis en place suite aux fusions municipales¹⁰. Entre-temps, un groupe ad hoc de résidants des secteurs environnants se mobilise afin de manifester leur opposition au projet. Cette opposition se fonde sur la perception que l'augmentation de la circulation automobile suite à l'agrandissement de la mosquée amplifierait les problèmes de sécurité et de stationnement qui affectaient déjà le secteur. Le projet proposé, d'une valeur totale de quelque 600 000\$, avait déjà été recommandé par le CCU en mai 2002. Aussi les représentants de la mosquée espèrent-ils que cette recommandation positive soit entérinée lors de l'assemblée du Conseil d'arrondissement le mois suivant. Précisons que l'objet principal de la demande se résume à l'approbation d'une dérogation mineure concernant la marge latérale du nouvel édifice : en effet, du côté du voisin qui avait refusé de vendre sa propriété à la mosquée, une distance de seulement 4,26 mètres sépare la nouvelle structure du lot adjacent, alors que les règlements municipaux stipulent que la distance minimale doit être de 10 mètres. Ce voisin se dit néanmoins prêt à accepter de cette situation et prête son appui à la démarche de la mosquée pour obtenir la dérogation mineure demandée. La décision du Conseil à ce sujet est toutefois remise à deux reprises, et c'est seulement en août 2002 que celui-ci se prononce enfin. Après délibération et des excuses de la part de l'ancien président du CCU aux représentants de la mosquée (« I am sorry my friends, but I cannot vote [in favor of] this », aurait-il déclaré selon les médias), la dérogation mineure qui aurait permis de débiter les travaux de démolition/reconstruction est refusée pour des raisons de sécurité et de problèmes de stationnement. Ce refus est mal reçu par les représentants de la mosquée, qui menacent alors de contester la décision devant les tribunaux.

¹⁰ À partir du 1^{er} janvier 2002, la Ville de Pierrefonds a été fusionnée avec la ville de Montréal; son territoire et celui de l'ex-municipalité voisine de Senneville deviennent l'arrondissement de Pierrefonds-Senneville. Son conseil municipal est donc aboli et l'arrondissement est doté d'un conseil d'arrondissement composé d'un maire et de deux conseillers (la Ville comptait auparavant 10 conseillers municipaux et un maire).

Ce résumé des principales étapes du développement de ce dossier d'aménagement met en lumière les efforts investis par la communauté musulmane, les représentants du service de l'urbanisme et le CCU pour en arriver à un projet conforme aux règlements municipaux. Or, à deux reprises, une version du projet est recommandée par le CCU au conseil municipal, qui refuse d'autoriser le projet d'agrandissement en évoquant des arguments liés au manque de places de stationnement et aux risques qu'entraînerait l'augmentation de la circulation dans le secteur suivant l'agrandissement de la mosquée. L'échec de la demande se situant au niveau politique (puisque c'est le conseil municipal qui refuse d'autoriser le projet), il y a lieu de s'intéresser aux éléments du contexte local qui puissent contribuer à expliquer la position du Conseil. Les prochaines sections évoqueront donc brièvement les principales caractéristiques du milieu local, puis la manière dont se construisent les interactions entre les acteurs sociaux impliqués dans cette controverse d'aménagement.

6.2.2 Éléments contextuels et milieu local

Constituée à partir de l'annexion progressive d'anciennes paroisses, Pierrefonds présente un tissu urbain fragmenté en plusieurs « noyaux » urbains intercalés entre les municipalités voisines. La municipalité se consolide à la fin des années 1950 avec l'exode de la ville vers les banlieues qui accompagne la construction de l'autoroute transcanadienne. Se confirme alors le rôle de banlieue-dortoir de Pierrefonds : un dicton local affirme « qu'on travaille à Dorval, qu'on fasse son shopping à Pointe-Claire, mais qu'on revienne dormir à Pierrefonds ». La ville connaît une expansion démographique particulièrement intense au début des années 1960, et continue aujourd'hui de se développer, notamment dans le secteur qui s'étend à l'ouest du boulevard Saint-Charles.

6.2.2.1 Caractéristiques démographiques et urbaines¹¹

Pierrefonds compte en 2001 environ 55 000 habitants. Il s'agit d'une banlieue relativement aisée, le revenu moyen des ménages étant de près de 61 000\$ (contre

¹¹ Voir le tableau des caractéristiques socioéconomiques du quartier à l'étude à l'appendice 2.

environ 41 000\$ de moyenne pour l'ensemble des municipalités de l'île de Montréal). Notons toutefois que la distribution géographique de la richesse est fort inégale sur le territoire de la municipalité : en effet, le secteur est de la municipalité présente un taux de faible revenu beaucoup plus élevé que l'ouest de la municipalité. La population immigrante représente en 2001 tout près du tiers (28%) de la population totale de Pierrefonds, mais seulement 3% de plus qu'en 1991. Le nombre et la proportion relative des immigrants sont donc demeurés relativement stables au cours de la dernière décennie. Ces immigrants proviennent d'un grand nombre de pays (plus d'une quarantaine), et aucune origine nationale étrangère ne compte pour plus de 3% de la population totale. Plus du quart (26%) des résidents de Pierrefonds sont issus des minorités visibles en 2001, dont les catégories les plus représentées sont : noire, sud-asiatique, et arabe. Ces données confirment donc le caractère résolument multiethnique de la population pierrefontaine.

Cette diversité s'exprime également dans le profil religieux de la population. Dans l'ensemble, la majorité est encore catholique, avec près de 60% des personnes ayant déclaré une appartenance religieuse en 2001. Parmi les autres religions représentées à Pierrefonds, l'Islam est la plus importante avec tout près de 6% de la population totale. Les protestants anglicans se présentant au second rang des religions minoritaires dans la municipalité avec 4% de la population. Pour l'Islam, ce pourcentage représente une modeste augmentation par rapport à la proportion de 1991, soit 4%, bien que le nombre absolu de musulmans ait pratiquement doublé (de 1770 à 3145). Bien que l'on retrouve plus de musulmans dans les secteurs est de la municipalité (à proximité de la mosquée), il n'y a pas lieu de parler de concentration résidentielle significative.

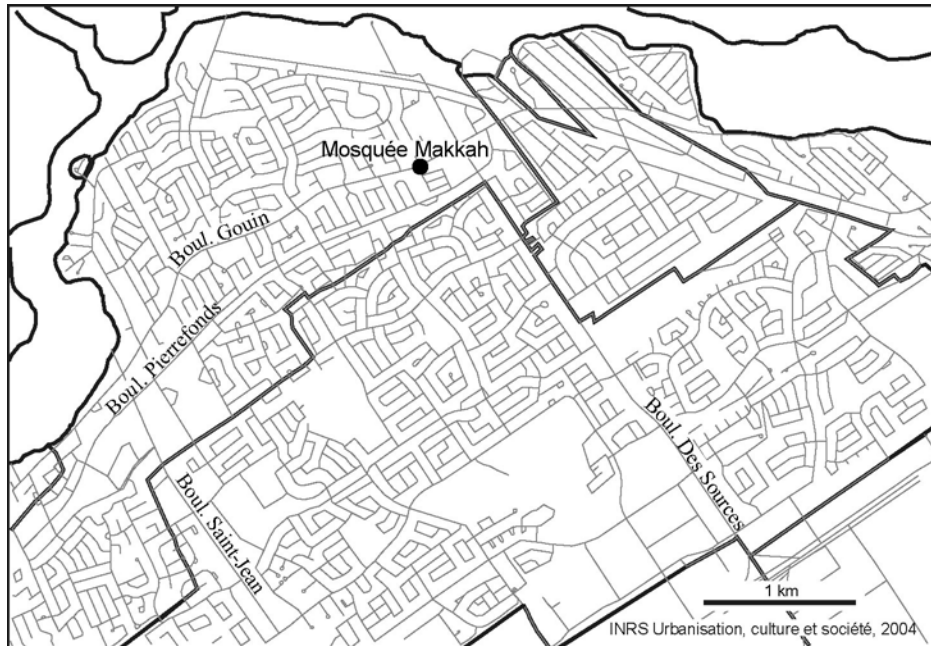
6.2.2.2 Dynamiques territoriales

Les caractéristiques socio-économiques représentent l'un des principaux éléments structurants de l'espace urbain à Pierrefonds; c'est dire que, malgré la diversité ethnoreligieuse de sa population, cette dimension ne se projette pas de manière significative dans l'espace. Par contre, la municipalité compte un nombre important de lieux de culte sur son territoire, soit une vingtaine. La majorité sont des églises catholiques et protestantes traditionnelles; Pierrefonds compte aussi plusieurs lieux de culte associés aux courants réformistes protestants. Du côté des religions minoritaires, Pierrefonds compte depuis quelques années une grande église/centre communautaire copte, qui dessert une clientèle surtout locale. La municipalité compte enfin trois lieux de culte musulmans : deux salles de prière aménagées respectivement dans un appartement résidentiel et dans un local commercial, ainsi que la mosquée Makkah du boulevard Gouin.

La mosquée Makkah se situe dans le secteur est de Pierrefonds, qui regroupe essentiellement les quartiers de la municipalité se retrouvant à l'est du boulevard Saint-Charles. Alors que les quartiers situés à l'ouest sont encore en pleine expansion (le Service d'urbanisme et de développement a émis en 2001 deux fois plus de permis de construction qu'au cours de l'année précédente pour ce secteur), la section est de la municipalité présente un cadre bâti plus ancien, sa population y est plus âgée et déclare un revenu moyen moins élevé.

Les environs de la mosquée ne présentent pas de caractéristiques particulières; il ne s'agit ni du secteur le plus pauvre, ni le plus immigrant, et son cadre bâti reflète en gros les mêmes caractéristiques que les secteurs environnants en termes de type de résidences, d'âge de construction, etc. Le long du boulevard Gouin, on retrouve quelques bungalows datant de la fin des années 1960 ainsi que quelques commerces de proximité (restaurants, crèmerie, etc.) ainsi qu'une école primaire privée. Immédiatement derrière la mosquée se situe un développement résidentiel relativement récent composé de résidences multi- et unifamiliales de classe moyenne à moyenne-supérieure.

Carte 6.3 Localisation de la mosquée Makkah, Pierrefonds.



La mosquée elle-même se démarque peu de son environnement construit, si ce n'est que par quelques signes extérieurs associés à la religion musulmane, soit l'enseigne en arabe et en anglais qui identifie le lieu comme une mosquée, un mini-dôme doré installé sur le toit ainsi qu'un croissant doré qui couronne le tout. Pour l'essentiel, la forme du bâtiment est demeurée intacte et ce sont donc surtout les symboles que nous venons de décrire ainsi que la présence de voitures stationnées un peu partout sur le terrain de la mosquée le vendredi qui trahissent son caractère institutionnel.

Ce survol rapide des caractéristiques urbaines et démographiques de la municipalité nous invite à constater que si la multiethnicité est bien réelle à Pierrefonds, celle-ci n'est pas nécessairement un élément saillant dans la géographie sociale de la municipalité. Outre les nombreux lieux de culte installés sur son territoire, on remarque peu de marquage ethnique que ce soit dans les espaces résidentiels ou même commerciaux : la diversité ethnoreligieuse est relativement absente du paysage urbain. Nous pourrions d'ailleurs conclure la même chose au sujet de la vie publique pierrefontaine, dans la mesure où la municipalité compte peu d'associations ethniques et aucune représentation politique sur le conseil municipal.

Avec ces constats en toile de fond, la prochaine section nous permettra de nous intéresser de plus près à la manière dont les échanges se construisent entre les différents acteurs sociaux.

6.2.3 Acteurs locaux et transactions sociales

La majorité des contacts entre la municipalité et les représentants de la mosquée s'effectuent par le biais du personnel du service de l'urbanisme de Pierrefonds, chargé de s'assurer de la conformité du projet d'agrandissement avec les règlements municipaux. Les transactions sociales au sujet de l'aménagement de la mosquée Makkah impliquent également des élus et des représentants des riverains de la mosquée.

6.2.3.1 Les représentants de la municipalité de Pierrefonds

Dès les premières étapes de la négociation au sujet de l'agrandissement de la mosquée, le personnel du service de l'urbanisme se positionne quant aux problèmes de sécurité qu'entraîne la tenue d'activités publiques dans la structure actuelle. Dans un rapport officiel présenté en février 2000 au directeur général de la municipalité, le responsable de l'urbanisme précise que « [...] tout agrandissement prévu à ce bâtiment demeure conditionnel à sa mise aux normes [du Code national du bâtiment] ». Cette note explique aussi qu'avant d'envisager une expansion, l'édifice actuel doit être soit démolé et remplacé par une structure neuve, ou rénové en profondeur pour répondre aux normes de sécurité du Code national du bâtiment. L'une ou l'autre de ces options implique des investissements financiers de la part de la communauté musulmane, mais sans toutefois nécessairement permettre d'y accueillir plus de fidèles.

Ce point de vue place la municipalité dans une position quelque peu inconfortable : le fait d'avoir toléré la présence de la mosquée pendant de nombreuses années dans son état actuel, c'est-à-dire dans le non-respect des normes du Code du bâtiment, a suscité des attentes auprès de la communauté musulmane. Celle-ci demande maintenant à ce que la mosquée soit reconnue à titre de lieu de culte officiel et qu'un réaménagement soit permis afin de mieux desservir les fidèles. Il faut dire qu'au départ, lorsque la municipalité avait accordé le changement de zonage permettant l'utilisation du site pour

des activités de culte, il n'était pas question d'un agrandissement éventuel. D'après les représentants de la municipalité, les gens de la mosquée leur avaient assuré que la salle de prière était vouée à un usage exclusivement local, c'est-à-dire pour desservir les fidèles habitant à proximité. On aurait aussi évoqué la construction d'une mosquée « officielle » dans la municipalité voisine de Dollard-des-Ormeaux dont le rayonnement serait plus régional et avec laquelle la mosquée de Pierrefonds s'inscrirait dans un rapport de complémentarité. Toutefois, ce projet ne sera jamais réalisé, alors que la population musulmane de Pierrefonds et des secteurs adjacents augmente substantiellement entre 1991 et 2001¹². Aussi Pierrefonds reçoit-elle plusieurs demandes de la part de communautés musulmanes pour de nouvelles salles de prière, demandes qui seront également refusées parce qu'elles ne visaient pas à desservir des résidents de la municipalité. C'est que, comme nous l'explique un fonctionnaire municipal, la municipalité se rend compte qu'elle reçoit les demandes de lieux de culte qui ont été refusées dans les villes adjacentes (Dollard-des-Ormeaux, par exemple).

D'une certaine manière, les représentants de la municipalité ont aussi l'impression de « s'être fait avoir » : en voulant se montrer accommodante à l'égard d'un groupe de résidents en leur permettant d'aménager un lieu de prière plus ou moins temporaire, ils se retrouvent coincés avec ce lieu de culte qui dérange et qui, de surcroît, cherche à s'agrandir.

Il faut dire que, du point de vue du service de l'urbanisme, les nouveaux lieux de culte sont généralement considérés comme source de problèmes; ce sont des équipements collectifs qui requièrent des aménagements particuliers, notamment du stationnement, ainsi que des démarches administratives qui impliquent le plus souvent un changement de zonage. En effet, le nouveau règlement de zonage de la Ville adopté en 1990 ne prévoit aucun espace pour de nouveaux lieux de culte, sauf dans les secteurs en développement de la municipalité, à l'ouest du boulevard Saint-Charles. Le nombre d'emplacements voués à cette fonction sera déterminé à partir de critères traditionnels, c'est-à-dire un lieu de culte par une densité prédéterminée d'habitants. Ailleurs dans la

¹² La municipalité de Dollard-des-Ormeaux refusera d'ailleurs deux autres projets de mosquée (voir notamment Germain et al., 2003 et Germain et Gagnon, 2004).

municipalité, les nouveaux lieux de culte doivent donc s'insérer dans la trame urbaine existante, ce qui pose un certain nombre de défis, surtout en milieu résidentiel. Dans une municipalité résidentielle comme celle de Pierrefonds, les riverains ont d'ailleurs très souvent tendance à contester les nouveaux développements, qu'il s'agisse de lieux de culte ou d'autres types de projets. Il est clair aussi que les dossiers d'aménagement qui suscitent une opposition de la part des riverains sont traités directement par les élus et non pas par le service de l'urbanisme. De cette manière, les considérations politiques prennent généralement plus d'importance dans ces dossiers, en contraste avec d'autres types des demandes qui, moins litigieuses, font l'objet d'un traitement plus administratif que politique. En somme, le développement d'un projet de lieu de culte représente beaucoup de travail et de démarches, qui aboutissent parfois à un refus lorsque la décision est prise au niveau politique et ce, nonobstant l'avis du service de l'urbanisme ou la recommandation du CCU.

Nous avons vu que les représentants du service de l'urbanisme ont travaillé de concert avec les représentants de la mosquée pour en arriver à un projet architectural jugé acceptable par le CCU. Toutefois, une certaine méfiance se dégage des propos du représentant du service de l'urbanisme vis-à-vis des membres de la mosquée; plusieurs personnes ont agi à titre de contact au nom du comité d'agrandissement, ce qui complique les négociations, et on constate aussi le manque d'organisation et de ressources de la petite communauté musulmane. Comme l'explique un représentant de la municipalité, toutes les demandes d'aménagement pour des lieux de culte ne présentent pas le même degré de sérieux; une demande de changement de zonage implique d'ailleurs des frais qui peuvent avoir pour effet de dissuader les groupes moins organisés : la municipalité exige des frais de 5000\$, en plus des coûts associés aux études d'impact et honoraires professionnels (architecte, ingénieur etc.) découlant du projet. Étant donné les limites des ressources humaines et matérielles, les fonctionnaires ne veulent pas « perdre leur temps » avec des groupes qui ne sont pas prêts à investir les ressources et l'énergie nécessaires.

Malgré les difficultés qui se manifestent dès le départ dans ce dossier, les représentants de la mosquée ne se laissent pas décourager et vont insister pour aller de l'avant. Mais la municipalité impose des contraintes successives au comité d'agrandissement : il s'agit au départ de la mise aux normes du bâtiment, puis de l'intégration architecturale,

du stationnement et, enfin, du problème avec la marge latérale. La position de la municipalité peut donc se résumer comme suit : la mosquée doit être reconstruite à neuf sur exactement la même superficie de terrain, sans toutefois pouvoir agrandir ses installations. De plus, les dirigeants de la mosquée doivent être en mesure de fournir des places de stationnement supplémentaires pour accueillir les voitures des fidèles ne vivant pas à distance de marche du lieu de culte. Nous avons vu que les représentants de la mosquée avaient fait l'achat à cette fin de deux terrains afin d'y aménager des places de stationnement additionnelles, et ce au coût de 200 000\$. Une fois le changement de zonage accordé pour ces terrains, les représentants municipaux reviennent sur leur décision et soutiennent que le nombre de places de stationnement n'est toujours pas suffisant. Pourtant, en vertu du règlement municipal, le lieu de culte requiert une place de stationnement par cinq fidèles; une fois les deux terrains achetés et le projet réalisé, la mosquée disposerait de 60 places de stationnement pour environ 250 fidèles, ce qui est conforme aux normes municipales.

Il faut dire que l'opposition du comité ad hoc de riverains ajoute une pression supplémentaire sur la décision du conseil municipal, qui récupère les arguments des opposants au projet concernant la sécurité des piétons et du stationnement. Suite aux représentations du comité ad hoc, les élus municipaux reviennent donc sur leur position par rapport au stationnement et refusent de permettre au projet d'aller de l'avant. En fin de compte, les autorités municipales expriment le souhait que la mosquée soit relocalisée dans un endroit plus approprié : « Nous avons suggéré de les aider à trouver un terrain plus propice qui dérangerait moins la population des alentours. On a répondu que selon leur religion, un lieu de culte une fois installé devient un lieu béni et ne se déménage pas » (La présidente de l'arrondissement Pierrefonds-Senneville citée dans René, 2002).

Il est intéressant de constater en rétrospective que, trois ans après le début des négociations, le CCU a recommandé positivement le projet à deux reprises suivant de nombreuses révisions et démarches de la part des représentants de la mosquée Makkah; pourtant, le conseil municipal refuse d'accorder l'autorisation d'agrandissement. La municipalité remet d'ailleurs à deux reprises la décision qui permettrait au comité d'agrandissement de la mosquée de débiter les travaux, une

première fois en mai et une seconde fois en juillet 2002, pour finalement aboutir à un refus.

6.2.3.2 Le Comité ad hoc d'opposition

La ville de Pierrefonds est fière des efforts qu'elle met à consulter la population en ce qui concerne l'aménagement du territoire. La municipalité est d'ailleurs l'une des premières au Québec à se doter d'un comité consultatif d'urbanisme tenant des réunions mensuelles afin d'informer ses résidants des nouveaux projets d'aménagement soumis pour étude au service de l'urbanisme. Ces assemblées publiques permettent à la municipalité de sonder l'opinion des riverains quant aux projets de développement qui lui sont soumis et d'exercer un plus grand contrôle sur l'évolution de son tissu urbain. Le comité est composé d'élus et de citoyens, dont certains sont soit d'anciens fonctionnaires municipaux ou des professionnels de l'aménagement.

Dans le cas de l'agrandissement de la mosquée du boulevard Gouin, le comité ad hoc de citoyens opposés au projet s'est formé suite à la participation des riverains aux séances du CCU depuis 1999. Deux pétitions ont été présentées à la municipalité, une première en novembre 1999 et une seconde en mai 2002. Dans ses efforts pour faire échouer le projet, le comité avait fait circuler une première pétition afin de démontrer au conseil municipal que les résidants du secteur n'acceptaient pas de subir une intensification des problèmes existants du point de vue de la circulation, du stationnement sur rue, et de la sécurité des piétons. La pétition s'accompagne de photos montrant des voitures garées de manière désordonnée le long de la voie publique afin d'illustrer la situation. Les riverains vont aussi manifester leur point de vue à différentes occasions (réunions publiques du CCU, assemblées du conseil d'arrondissement, auprès des médias, etc.). À partir du dépôt de la seconde pétition, les représentants municipaux mettent de côté les arguments concernant le zonage et le stationnement et reprendront ceux du comité ad hoc concernant la sécurité des piétons du secteur tels qu'exprimés dans cette deuxième pétition. Pourtant, les impacts en termes de circulation automobile et de problèmes de stationnement sont relativement minimes, si l'on en croit l'étude d'impact réalisée par une firme indépendante.

Pour un des élus municipaux rencontrés, cette réaction découle d'une certaine intolérance de la part des résidants du secteur : « [...] j'ai pas eu beaucoup de sympathie pour [les riverains qui se plaignaient des problèmes de stationnement] » (élu municipal, mars 2001). Du côté du service de l'urbanisme, le personnel reconnaît aussi l'intolérance des riverains; mais comme le conseil municipal est fort sensible à toute forme d'opposition, surtout lorsqu'il s'agit d'électeurs potentiels (rappelons que les usagers de la mosquée ne sont pas tous des résidants de Pierrefonds, alors que les opposants le sont).

Par ailleurs, la plupart des résidants opposés au projet d'agrandissement n'habitent pas à proximité immédiate de la mosquée, mais dans un secteur résidentiel situé de l'autre côté du boulevard Gouin. Leurs revendications ne visent pas directement les responsables de la mosquée; on se défend bien par ailleurs d'agir par intolérance envers une communauté religieuse minoritaire. Dans les mots d'un porte-parole du Comité :

« Nous le disons et le répétons, notre opposition n'est pas une question de religion ou d'intolérance. Nous nous inquiétons de l'accroissement dramatique du trafic routier et des problèmes chroniques de stationnement qui découleront de la démolition et de la reconstruction de la mosquée. Nous voulons que les autorités municipales trouvent une solution globale aux problèmes de circulation et de stationnement qui concernent aussi l'école Charles-Perrault [voisine de la mosquée]. Tant qu'il n'y aura pas de solution, nous demandons à l'arrondissement de ne pas autoriser le projet » (cité dans Picard, 2002).

Plusieurs sont en effet sceptiques quant à la responsabilité de la mosquée dans ces problèmes. D'autres éléments contribueraient d'ailleurs à cette situation, comme par exemple les parents qui garent leur voiture sur le boulevard Gouin afin de déposer leurs enfants à l'école Charles-Perreault située à côté de la mosquée. Il est également question de l'aménagement d'une station de train de banlieue à proximité, un projet qui risque fort d'avoir des impacts du point de vue de la circulation automobile. Il y a donc lieu de se demander si la communauté musulmane ne fait pas les frais de l'insatisfaction des résidants du secteur par rapport à des problèmes qui ne sont pas directement liés au projet d'agrandissement.

À quelques reprises, les représentants de la mosquée et des riverains en viennent à la confrontation; pourtant, la municipalité hésite à intervenir dans les rapports entre les

deux groupes. Le Conseil aurait refusé dans un premier temps d'organiser une rencontre pour clarifier les positions de chacun. Une telle rencontre a finalement eu lieu, sans grand résultat : d'un côté les usagers de la mosquée demandent l'autorisation d'agrandir cette dernière et, de l'autre, les riverains se disent déjà lésés par les activités de la mosquée et s'opposent au projet d'agrandissement. Suite à la décision du Conseil de refuser le projet (en n'accordant pas la dérogation mineure requise), les porte-parole du comité ad hoc de résidents se sont estimés satisfaits de la décision, mais ont souligné qu'ils chercheraient néanmoins à rencontrer les représentants de la mosquée pour trouver une solution acceptable et ce, sans passer par l'entremise des représentants municipaux (voir Lalonde, 2002).

6.2.3.3 Les représentants de la mosquée Makkah

Dans l'ensemble, les représentants de la mosquée ont accepté de bonne grâce les nombreuses contraintes imposées par la municipalité dans le cadre de leur demande d'agrandissement. Tout au long des négociations avec la ville de Pierrefonds, la mosquée est représentée par plusieurs personnes, le plus souvent des membres de son exécutif. Ces participants (mis à part un architecte professionnel impliqué dans le projet à partir de 2000) sont des bénévoles qui possèdent un degré variable de connaissances pratiques en matière d'aménagement et de « bureaucratie » municipale.

Au départ, en 1988, les représentants de la mosquée ont établi un contact direct avec les élus municipaux afin de négocier l'aménagement d'un lieu de culte. Ces premières démarches sont entreprises par un membre fondateur de la mosquée. D'origine indo-pakistanaise, installé dans le West Island de longue date, cet individu est un professionnel qui a participé au fil des ans à la mise sur pied de quelques autres mosquées dans la région. Son approche au processus d'aménagement se caractérise par le respect des règles du jeu et... de la patience. Pour cet intervenant, il est normal que les démarches pour l'aménagement d'une mosquée prennent du temps, car il n'est pas simple pour la municipalité de gérer ces dossiers, surtout lorsque les riverains manifestent de l'opposition. Les rapports entre ce leader communautaire et les représentants de Pierrefonds, tant les élus que les fonctionnaires, sont cordiaux et mènent éventuellement au changement de zonage qui a permis l'utilisation de l'ancienne résidence en tant que lieu de culte.

Puis, au fil des ans et avec l'augmentation de la population musulmane dans le secteur, les usagers de la mosquée se sentent de plus en plus à l'étroit dans l'ancienne résidence, d'ailleurs mal aménagée pour desservir une communauté qui comprend de plus en plus de familles et d'enfants. Les besoins des usagers évoluent, et on envisage de fournir de nouveaux services, dont une mini garderie et une librairie islamique. Par ailleurs, grâce aux plans dessinés par un architecte professionnel, on commence à envisager la possibilité de construire une *vraie* mosquée, dont l'architecture reflèterait à la fois la tradition islamique et l'intégration à la communauté locale.

Les rondes subséquentes de négociation avec la Ville pour établir un lieu de culte légitime se passent moins bien qu'en 1988; il faut dire qu'il est maintenant question d'un aménagement permanent et non plus simplement d'un local plus ou moins temporaire, comme c'était le cas au départ. Mais les intervenants du comité d'agrandissement n'ont peut-être pas non plus la même expérience dans ce type de négociation; ils commettent d'ailleurs une bévue en faisant parvenir à la Ville une pétition signée par bon nombre d'usagers de la mosquée, mais dont les adresses révèlent qu'ils n'habitent pas sur le territoire de la municipalité. Frustrés par la lenteur de la progression des démarches, certains représentants de la mosquée font appel aux médias afin d'augmenter la visibilité du dossier. Le débat porte dès lors plus sur le droit des musulmans de Pierrefonds à un lieu de prière convenable et sécuritaire que sur les questions techniques de zonage et de stationnement.

Les négociations avec les représentants de la municipalité deviennent encore plus tendues avec l'implication dans le dossier d'un architecte professionnel, d'origine maghrébine, spécialisé dans l'aménagement de mosquées et de salles de prière musulmanes. Cet architecte a également été impliqué dans plusieurs autres projets de mosquée dans la région montréalaise, ce qui lui confère une certaine expérience dans les démarches administratives et les négociations avec les autorités municipales. À partir de ce moment, les représentants du service de l'urbanisme de Pierrefonds vont donc travailler principalement avec cet architecte et les membres du comité d'agrandissement pour s'entendre sur les paramètres architecturaux et urbanistiques du bâtiment. Il est intéressant de constater comment l'argument de la sécurité utilisé par le service de l'urbanisme pour freiner l'expansion du bâtiment actuel est récupéré par les représentants de la mosquée à la faveur du projet : comme l'affirme l'architecte du projet

aux médias (Ouellet et Picard, 2002), le fait que 200 à 250 personnes se rassemblent pour prier les vendredis après-midi dans le sous-sol d'un ancien bungalow constitue un problème de sécurité auquel il faut remédier par un agrandissement, qui permettra avant tout de mieux desservir (et de façon plus sécuritaire) les fidèles actuels.

Le projet présenté par l'architecte et le comité d'agrandissement de la mosquée se veut donc une solution efficace et pratique aux problèmes engendrés par la croissance du nombre d'utilisateurs de la mosquée actuelle, devenue trop petite pour desservir sa communauté. En réponse au malaise évident de la municipalité et à la réaction des riverains au projet, on revient dans le discours à des arguments plus pragmatiques : il s'agit moins d'un agrandissement que d'un réaménagement nécessaire afin de répondre aux exigences de la municipalité du point de vue urbanistique et, du même coup, de contribuer à l'embellissement du secteur et à la fierté des musulmans de Pierrefonds et de l'ouest de l'île.

Un autre argument évoqué par les représentants de la mosquée concerne la fonction d'intégration sociale de la mosquée. Dans deux comptes rendus médiatiques parus dans un quotidien montréalais de langue anglaise et dans un journal local, l'agrandissement et l'enracinement de la mosquée Makkah à Pierrefonds constituent des conditions essentielles à l'intégration de la communauté musulmane : « Pour [M. X], président du projet de construction, cette maison spirituelle permettra l'intégration harmonieuse de sa communauté chez nous. Ils veulent s'intégrer ici tout en respectant leurs convictions religieuses. » (cité dans Picard, 2002). Un autre membre du comité de construction cité dans un article de *The Gazette* va dans le même sens lorsqu'il affirme que « We are here to integrate ourselves in a harmonious way with all the neighbours who live in the area. We are not asking anything out of the ordinary, nothing at all. » (cité dans Taylor, 2002). Présentée de cette manière, la demande pour l'agrandissement du lieu de culte se présente comme une demande ordinaire de la part de citoyens à part entière, qui désirent pratiquer leur foi. À plusieurs reprises dans les médias, les représentants de la mosquée affirment qu'ils ne se sentent pas victimes de discrimination, qu'ils veulent seulement être traités comme le serait tout autre groupe de citoyens.

Les propos tenus par les dirigeants et membres de la mosquée lors de nos entretiens mettent aussi l'accent sur l'intégration des membres à la société québécoise

(particulièrement du point de vue socio-économique et du nombre d'années passées au Canada) et leurs relations de voisinage généralement bonnes avec leurs voisins et concitoyens. On cherche ainsi à minimiser la dimension ethnique du dossier et à miser sur l'image de « l'honnête citoyen » et du « bon voisin » afin de favoriser l'acceptation du projet. Tous les intervenants s'entendent pour dire que les musulmans se sont pliés de bonne grâce aux exigences de la Ville. Les musulmans assurent d'ailleurs qu'ils sont prêts à prendre tous les moyens pour se conformer aux règlements municipaux et trouver une solution acceptable pour tous.

Cette volonté de jouer le « jeu » bureaucratique du processus d'aménagement perdure jusqu'au refus du conseil municipal en août 2002, refus qui sera mal accueilli par les représentants de la mosquée. C'est que, d'après ces derniers, la Ville n'aurait pas tenu parole : le conseil municipal leur aurait affirmé que, une fois le problème du stationnement réglé, le projet d'agrandissement pourrait aller de l'avant. Les représentants de la communauté musulmane a investi des efforts pour régler le problème : ils ont acheté deux terrains vacants pour les transformer en parc de stationnement, embauché des brigadiers pour contrôler la circulation le vendredi midi, pris entente avec le centre commercial Super C pour du stationnement supplémentaire, etc. Aussi les représentants de la mosquée sont-ils « choqués » lorsque la Ville change les règles du jeu : en effet, maintenant que la mosquée possède le nombre de places de stationnement requis par le règlement municipal, on doute de l'efficacité du règlement lui-même à assurer la tranquillité et la sécurité du secteur !

Jusqu'à l'été 2002, les représentants de la mosquée interrogés à ce sujet par les médias ont explicitement exclu la possibilité de discrimination pour des raisons ethniques ou religieuses : en juin, l'architecte du projet refusait publiquement de conclure que sa communauté « [...] était l'objet de racisme ou d'intolérance » (cité dans *Cité Nouvelles*, juin 2000), alors que le président du projet d'agrandissement ajoutait pour sa part que « I don't think we have been targeted necessarily, I think the citizens are genuinely concerned about traffic » (cité dans le *West Island Chronicle*, juin 2002). Soulignons au passage que cette attitude contraste avec celle des dirigeants de la communauté Dar-U-Salam qui avait eu maille à partir avec la municipalité de Pierrefonds en 1997. En effet, les leaders communautaires avaient immédiatement fait appel aux médias pour dénoncer ce qu'ils considéraient comme une injustice et de la discrimination flagrante :

« Nous avons le sentiment que nous sommes victimes de discrimination. Nous croyions que la Charte des droits garantissait la liberté religieuse », explique un des leaders de la petite communauté au journaliste de *la Presse*, qui envisageait à l'époque de mener l'affaire devant les tribunaux (Pelchat, 1997).

Le refus de la municipalité d'autoriser l'agrandissement de la mosquée mène toutefois à une impasse : la reconstruction de l'édifice sur le même site sans pouvoir agrandir ne constitue pas une alternative envisageable pour la communauté musulmane. Il s'agit d'un investissement financier important (environ 600 000\$) pour en fin du compte très peu de valeur ajoutée pour la mosquée. Pourtant, les dirigeants actuels de la mosquée refusent de considérer une relocalisation du lieu de culte et ce en raison de motifs religieux : les représentants de la communauté musulmane insistent que, une fois consacré, le lieu sur lequel se situe la mosquée ne peut être reconverti à d'autres usages¹³.

Suite au refus du conseil d'arrondissement en août 2002, la possibilité de racisme ou de discrimination est finalement évoquée par les représentants de la mosquée. En effet, ceux-ci avancent que l'opposition du Conseil au projet d'agrandissement contrevient à leur droit d'assemblée religieuse, droit garanti par la Charte des droits et des libertés tant fédérale que provinciale. Par ailleurs, certains membres de la mosquée considèrent que les opposants n'ont pas véritablement de raison de s'objecter au projet : d'une part, ceux-ci n'habitent pas à proximité immédiate de la mosquée; d'autre part, les problèmes engendrés par le stationnement et la circulation ont été considérés et on a tenté de réduire au minimum les impacts négatifs du projet d'agrandissement.

Enfin, pour l'architecte du projet, ce refus justifie des démarches juridiques pour que les musulmans fassent valoir leurs droits : « [...] car il n'y a pas moyen de discuter avec l'arrondissement. Il y a une justice dans ce pays, qu'on s'y réfère », a-t-il lancé en quittant la salle du conseil lors du vote d'août 2002 (cité dans *Cité Nouvelles*, août 2002).

¹³ Il s'agit ici d'une interprétation des rites religieux musulmans par les représentants de la mosquée Makkah.

6.3 Représentations, enjeux et perspectives

Nous avons donc présenté dans les chapitres précédents deux cas d'aménagement de mosquée dans les municipalités de banlieue de Saint-Laurent et Pierrefonds. Ayant présenté les grandes étapes du développement du dossier d'aménagement, les caractéristiques de leurs milieux locaux ainsi que discuté des positions respectives des acteurs sociaux, nous aborderons maintenant notre analyse des enjeux qui se dégagent de ces controverses.

6.3.1 Enjeux économiques et urbains

À la fois pour Pierrefonds et pour Saint-Laurent, les enjeux économiques et urbains figurent à l'avant-plan dans le discours des municipalités. Celles-ci ont d'ailleurs pris des mesures au début des années 1990 pour réduire le nombre de demandes d'aménagement de lieux de culte sur leurs territoires respectifs. Ce durcissement des positions à l'égard des lieux de culte s'est exprimé à la fois dans les politiques officielles (resserrement des règlements de zonage) et à travers les pratiques et les attitudes des conseils municipaux, notamment par l'adoption de moratoires administratifs sur l'étude de nouveaux dossiers de lieux de culte. Aussi, très peu de lieux de culte ont-ils réussi à s'établir à Pierrefonds ou à Saint-Laurent au cours des dix dernières années, et les dirigeants de quelques lieux de culte existants n'ont pas obtenu les permissions nécessaires pour réaménager et/ou agrandir leurs locaux.

De manière générale, les représentants municipaux considèrent que l'implantation de lieux de culte dans un tissu urbain déjà construit pose problème, car cela nécessite des structures et des installations qui n'existent pas, comme par exemple du stationnement.

Dans les mots d'un urbaniste municipal :

« [...] d'installer une mosquée dans un lieu urbanisé, il faut des structures, automatiquement. Mais, bon, c'est un service à rendre à la population, et puis le problème, c'est celui des structures mais il va falloir qu'on l'étudie, qu'on localise et qu'on étudie la planification des mosquées. On ne le fait pas, [...] quand on fait un nouveau milieu, automatiquement on prévoit qu'il va y avoir une nouvelle école, mais [une mosquée] c'est pas une planification comme on planifie un parc, des choses comme ça » (Fonctionnaire municipal, février 2001).

C'est que les nouveaux lieux de culte ne s'insèrent bien ni dans les milieux résidentiels (plaintes des riverains), ni dans les secteurs commerciaux ou industriels, qu'on désire plutôt réserver aux activités qui rapportent des revenus (fiscaux) à la municipalité. Dans nos deux cas, les urbanistes municipaux disent qu'il serait beaucoup plus facile d'aménager de nouveaux lieux de culte sur les sites des anciens lieux de culte, qui possèdent les surfaces de stationnement et les structures nécessaires pour que ces activités ne gênent personne; le problème, toutefois, est que ces sites sont tous déjà occupés ! Les nouvelles communautés religieuses (le plus souvent issues des communautés ethniques ou des minorités visibles) sont donc désavantagées par rapport à celles qui sont implantées de longue date dans le paysage urbain et qui souvent précédaient ou accompagnaient le processus d'urbanisation. Cette question revoie à celle de l'équité dans le traitement des groupes ethnoreligieux, notamment par rapport à l'accès à des équipements collectifs.

6.3.1.1 Fiscalité municipale et lieux de culte

La question des enjeux fiscaux est un argument central dans la position des municipalités quant à l'aménagement ou à l'agrandissement des lieux de culte. Par exemple, les représentants de Saint-Laurent, qui compte déjà une trentaine de lieux de culte sur son territoire, considèrent que la municipalité n'a pas à subir le fardeau fiscal de lieux de culte desservant la population d'autres municipalités. Comme l'explique un représentant de la Ville :

« [...] nous là-dessus ce qu'on s'est dit, c'est que quand ce sont des institutions qui sont locales, on trouve ça tout à fait normal que ces associations-là soient exonérées. Par contre, quand il s'agit de temples ou d'associations qui sont plutôt des sièges sociaux d'associations [...]. alors ça, ce sont des organisations qui couvrent l'ensemble de la province, et puis à Saint-Laurent, disons que nous, on trouve ça comme un peu injuste, ils desservent l'ensemble de notre province mais c'est nous qui portons le fardeau de l'exonération fiscale. Alors juste pour ces deux organismes, entre autres, il y avait quelque chose comme 400 000\$ de pertes de revenus » (Fonctionnaire municipal, mai 2001).

La municipalité s'est même adressée à la Commission nationale sur les finances et la fiscalité locale afin de demander à ce que soit réexaminée la question des exemptions fiscales accordées aux organismes charitables et religieux (Commission nationale sur les finances et la fiscalité locales, 1999). Dans l'attente d'une révision de la loi sur la

fiscalité municipale, la municipalité tente tant bien que mal de développer des moyens de gérer les impacts négatifs de cette législation. Nous avons vu qu'un moratoire sur l'implantation de nouveaux lieux de culte a été adopté par la municipalité à la fin des années 1990, ce qui permet de réduire le nombre de nouveaux lieux de culte sur le territoire laurentien. Mais pour les projets d'agrandissement de lieux de culte existants (qui bénéficient d'une clause 'grand-père' par rapport au moratoire), le CCU tente plutôt de négocier afin de réduire la surface admissible à l'exemption de taxes.

La question se pose aussi du côté de Pierrefonds qui compte moins de lieux de culte que Saint-Laurent, mais qui ne dispose pas de revenus industriels et commerciaux comme cette dernière. Dans les deux cas, il nous est permis de croire que les montants que représentent les exemptions fiscales pour ces mosquées ne sont pas littéralement l'objet du problème : toutes deux sont situées sur des sites résidentiels qui rapporteraient peu à la municipalité même si celle-ci pouvait prélever des taxes. L'argument au sujet de l'exemption fiscale semble plutôt justifier l'attitude des municipalités en matière d'autorisation de nouveaux lieux de culte sur leurs territoires, c'est-à-dire endiguer le plus possible de nouvelles implantations.

Il faut dire que plusieurs communautés ethnoreligieuses établies dans des secteurs de la banlieue de l'ouest de l'île fonctionnent sur une base régionale plutôt que locale, desservant les fidèles de plusieurs municipalités et ne comptant parfois qu'une faible attache locale. Les deux mosquées que nous avons abordées dans le cadre de ce chapitre desservent toutes deux, bien qu'à des degrés différents, une communauté qui n'est pas essentiellement locale. Dans le cas du Centre islamique de Saint-Laurent, cette portée régionale est explicitement reconnue et contribue à la reconnaissance de cette institution au sein de la communauté musulmane montréalaise. À Pierrefonds, si plusieurs des membres de la mosquée habitent la municipalité, d'autres viennent plutôt d'ailleurs de l'ouest de l'île, particulièrement le vendredi après-midi. Une pétition adressée à la municipalité par les responsables de la mosquée au sujet de son agrandissement en 1999 avait confirmé cette situation. Aussi nos entretiens révèlent-ils que les municipalités sont d'autant moins disposées à se montrer accommodantes que les usagers résident ailleurs, particulièrement lorsque se manifeste la résistance des riverains (eux-mêmes résidents de la ville et électeurs potentiels).

On note aussi une certaine méfiance de la part du personnel de l'urbanisme, qui a parfois l'impression de se « faire avoir » par les communautés ethnoreligieuses d'implantation plus récente quant au statut du lieu de culte et à l'exemption de taxes qui l'accompagne. Par exemple, un urbaniste municipal affirme qu'il est difficile de distinguer chez certaines communautés les centres communautaires des lieux de culte à proprement parler, puisque les fonctions religieuses et communautaires ne sont pas distinctes. Ces communautés cherchent souvent à obtenir un statut de lieu de culte pour ces centres polyfonctionnels, dans la mesure où ce statut permet d'obtenir une exemption de taxes. Autre exemple, lorsque les communautés ethnoreligieuses sentent qu'une municipalité est réticente face à l'établissement de nouveaux lieux de culte, on tente parfois d'obtenir l'autorisation pour une école ou un autre type d'institution communautaire, qu'on utilise ensuite à des fins culturelles (nous avons évoqué à ce sujet au chapitre 5 l'exemple d'une synagogue à Outremont). Si cette stratégie ne donne pas droit à l'exemption de taxes, elle permet néanmoins d'installer un local qui peut ensuite servir à d'autres types d'activités, dont des activités de culte.

6.3.1.2 Intégration architecturale et insertion urbaine

Dans nos deux cas, les projets de mosquée proposés ont été évalués sous l'angle de l'intégration architecturale des bâtiments à leur environnement urbain existant. En soi, la notion d'intégration architecturale se présente comme une manière de contrôler les éléments plus subjectifs du projet et permet à la municipalité de se positionner sur des critères essentiellement esthétiques. Ce type d'évaluation risque donc fort de pénaliser les aménagements qui sortent de l'ordinaire et qui renvoient à un contenu symbolique « étranger », comme c'est le cas pour les mosquées.

Tant à Pierrefonds qu'à Saint-Laurent, ce sont les membres du CCU (composé d'élus et de résidents) qui ont le dernier mot sur la compatibilité des nouveaux projets avec les édifices et paysages existants. Dès le départ, le CCU dans les deux municipalités avait exprimé des réticences vis-à-vis du traitement architectural des mosquées, qui intègre des éléments « typiques » d'architecture à caractère islamique (arches, minaret, etc.). À Pierrefonds, l'architecture du projet avait également dû être présentée et défendue devant le CCU en assemblée publique. Son architecte avait présenté une analyse du cadre bâti existant et avait démontré qu'il y avait en fait bien peu d'homogénéité stylistique ou de cohérence dans l'environnement construit. Pour l'architecte du projet et pour les membres du comité d'agrandissement, le projet représenterait donc une contribution positive à cet environnement urbain, grâce à des formes élégantes et harmonieuses, et c'est le message qu'ils ont tenté de mettre de l'avant dans leurs négociations avec la Ville. Cet architecte, qui a travaillé sur plusieurs projets de mosquée dans la région montréalaise, est conscient de la réticence des instances municipales face à un traitement architectural trop « exotique »; c'est pourquoi ses projets tentent d'intégrer de manière sobre et subtile des éléments architecturaux islamiques avec des matériaux plus typiquement nord-américains, afin d'en équilibrer l'effet global. L'architecte professionnel joue ici un rôle de médiateur entre les représentants municipaux et les promoteurs du projet, dans la mesure où les uns cherchent à mettre en valeur le caractère islamique de la mosquée alors que les autres cherchent généralement à les contenir. Dans les deux cas, la localisation des mosquées dans des secteurs désuets et peu prisés a probablement joué en faveur des projets, les enjeux de visibilité y étant plus limités. On se rappellera à cet égard la

controverse au sujet de l'établissement d'une grande mosquée juste en face de l'Hôtel de ville de Brossard il y a quelques années et qui avait soulevé des protestations très vives des citoyens (Ouimet, 2002). La localisation n'est pas non plus un aspect anodin à Saint-Laurent : par exemple, un projet d'église et de centre communautaire coptes avait aussi été refusé par le CCU parce que le site choisi était situé directement à l'entrée de la ville, sur le boulevard Marcel-Laurin.

Enfin, le personnel du service de l'urbanisme de nos deux municipalités de banlieue semble aussi pris de court quant à la manière de traiter ces projets qui cadrent mal avec les règlements et les normes traditionnels. Par exemple, le nombre de places de stationnement requis pour un lieu de culte se calcule habituellement en fonction du nombre de places assises; dans le cas des mosquées, les fidèles effectuent les prières à même le sol, ce qui complique le calcul du nombre de places de stationnement. Par ailleurs, comme plusieurs mosquées fonctionnent sur une base régionale et non pas locale, plus d'usagers risquent de venir en voiture plutôt qu'à pied, ce qui peut avoir un impact sur le nombre réel de places de stationnement requises. Les réticences quant à l'intégration architecturale des nouveaux lieux de culte, critère hautement subjectif s'il en est, donne également à croire que l'insertion de ces lieux de culte dans le paysage urbain représente quelque chose de nouveau pour les instances municipales et qui exige une certaine évolution dans les manières de penser l'urbain. Il faut dire que, de manière générale, le rôle du personnel des services d'urbanisme se limite à la négociation des paramètres techniques avec les communautés ethnoreligieuses. Les professionnels de l'urbanisme se retrouvent d'ailleurs souvent coincés entre le désir de répondre aux besoins des clientèles avec lesquelles ils travaillent souvent de manière très étroite, et les impératifs politiques des élus municipaux. Cette situation peut s'avérer frustrante dans la mesure où les fonctionnaires investissent parfois beaucoup de temps et d'énergie à soutenir les représentants des communautés ethnoreligieuses dans leur démarche d'aménagement.

6.3.2 Enjeux de cohabitation

De manière générale, la cohabitation interethnique dans nos deux municipalités est en lien avec la structuration de leurs espaces résidentiels respectifs. Celui de Saint-Laurent est largement segmenté en fonction de critères culturels (principalement

l'origine nationale ou ethnique et la religion) : on y retrouve des secteurs dominés numériquement par certains groupes (Libanais, juifs, Asiatiques, etc.) qui sont par ailleurs relativement bien circonscrits dans l'espace. À Pierrefonds, la structuration de l'espace résidentiel reflète avant tout une segmentation socio-économique. De plus, on constate depuis quelques années la multiethnisation de plusieurs secteurs de la municipalité.

Dans les dossiers d'aménagement des mosquées de Saint-Laurent et de Pierrefonds, les enjeux de cohabitation, tels qu'ils se cristallisent dans les interactions à l'échelle de la vie quotidienne, sont moins présents que ce que nous avons décrits au chapitre précédent. Le degré moindre de concentration résidentielle des musulmans dans ces municipalités contribue à diminuer les possibilités de friction, dans le sens où l'on est moins appelé à se côtoyer dans le quotidien. Nous l'avons vu, les usagers des deux mosquées n'habitent pas nécessairement le voisinage immédiat; ceux-ci présentent donc un degré de mobilité plus élevé, ce qui peut diminuer le risque de se sentir « envahi » pour les autres résidents du secteur. C'est que la trame urbaine plutôt lâche de Pierrefonds et, dans une moindre mesure, celle de Saint-Laurent se conjugue avec un mode de vie qui est davantage axé sur les espaces de la vie privée que sur les espaces collectifs. Chacun possède son entrée pour garer la voiture, son jardin, etc. On se préoccupe moins des espaces publics qu'on est appelé à partager moins souvent et, la plupart du temps, seulement par choix. Ainsi ce sont bien les problèmes de stationnement et de circulation – instruments de la mobilité cruciale en banlieue – dont se plaignent certains riverains. Or justement, dans ce cas, l'absence de friction révèle aussi une absence de contact qui ne contribue en rien à la cohabitation au sens plus large, c'est-à-dire au niveau des représentations.

Dans le cas de Pierrefonds, il y a lieu de se demander si la résistance à la fois des résidents des secteurs avoisinants et du conseil municipal face à l'agrandissement de la mosquée ne renvoie pas à une certaine méfiance envers les musulmans. En effet, les arguments de la municipalité et des riverains ne sont pas entièrement convaincants, ce qui laisse croire que d'autres motifs pourraient entrer en ligne de compte. Par exemple, l'enracinement de la mosquée en bordure d'un développement résidentiel suscite peut-être des appréhensions quant à l'accroissement du nombre de musulmans à proximité du lieu de culte. Une série d'articles sur les musulmans du Québec publiés dans *La*

Presse en 1992 évoquait d'ailleurs la possibilité de la création d'un « village islamique » à Pierrefonds, où vivraient entre 100 et 150 familles musulmanes (Hétu, 1992). Le projet avait été développé par les représentants de la Communauté musulmane du Québec, l'organisme à l'origine de l'école musulmane du quartier montréalais Notre-Dame-de-Grâce de même que d'une coopérative d'habitation, une compagnie d'investissement et un holding. Le village devait comporter une mosquée, une école, un centre communautaire et des commerces musulmans, en plus de résidences.

Quoi qu'il en soit, il est difficile de parler de relations intercommunautaires ou de cohabitation interethnique dans nos deux études de cas, dans la mesure où l'on ne se trouve pas en présence de groupes culturels ou ethnoreligieux identifiables et localement définis. Mis à part quelques instances à Pierrefonds lors des assemblées du conseil municipal au sujet de l'aménagement de la mosquée, les rapports entre les musulmans et les autres se limitent à des échanges interpersonnels plutôt qu'à des dynamiques de groupe à proprement parler; comme l'explique un membre fondateur de la mosquée Makkah, certains fidèles s'entendent bien avec les riverains, d'autres moins, cela varie d'un individu à l'autre. Il ne ressort pas non plus de nos entretiens de dichotomie prononcée entre le « nous » et les « autres », ni de catégorisation ethnique particulière.

6.3.3 Enjeux symboliques

Les musulmans montréalais sont des groupes ethnoreligieux d'implantation relativement récente et encore mal connus de la population majoritaire québécoise. Les incidents terroristes de septembre 2001, de même que la visibilisation croissante sur la scène internationale de groupes radicaux islamistes, ont largement contribué à accroître la méfiance générale vis-à-vis des musulmans en contexte d'immigration (Renaud, Pietrantonio, et Bourgeault, 2002). Au Canada comme au Québec, les médias ont participé à la formation et à la diffusion de stéréotypes négatifs qui ont un impact sur les relations entre les musulmans d'ici et les autres groupes de population, bien que cet effet soit moins criant qu'ailleurs.

Plus fondamentalement, la consolidation de la présence musulmane dans la société québécoise et sa visibilisation progressive ont suscité des ondes de choc périodiques

qui font écho aux débats qui se déroulent en Europe ou dans d'autres pays d'immigration. La controverse au sujet du voile islamique (Hoodfar et al., 2003) a fait couler beaucoup d'encre ici comme ailleurs et soulève des questions relatives aux fondements mêmes des valeurs de la société dite d'accueil: l'égalité des sexes, la primauté des droits et libertés individuels, la préséance des lois civiles sur les principes et les croyances religieuses (CRI, 2004).

La question de l'aménagement des lieux de culte musulmans, et particulièrement celle de leur visibilité par le biais de la localisation ou l'utilisation d'éléments architecturaux à caractère islamique, cristallise d'une certaine manière les appréhensions entourant la consolidation de la minorité musulmane au Québec. En effet, dans le discours des leaders, cette visibilité est associée avec l'acceptation par les autorités publiques de l'expression d'une identité collective musulmane. Dans cette perspective, la reconnaissance symbolique de l'identité collective musulmane contribuerait à l'insertion sociale des musulmans à la société québécoise, mais sur une base collective plutôt qu'individuelle. Les mosquées et autres institutions musulmanes ont un rôle important à jouer dans cette forme d'insertion communautaire, et la reconnaissance symbolique de la légitimité de leur rôle et de leur position se traduirait en partie par le droit de s'inscrire dans le paysage urbain (Daher, 1999; Isin et Siemiatycki, 2002).

La communauté musulmane montréalaise est en fait une mosaïque de groupes qui se différencient en fonction des origines ethniques et nationales, de la langue, etc., en plus des clivages socio-économiques associés aux différentes vagues migratoires en provenance des pays à majorité musulmane. Cette communauté en est encore aux premières étapes de son organisation communautaire, et n'a pas encore de véritable poids politique dans la région métropolitaine. Son rapport relativement fluide à l'espace n'est sans doute pas étranger à cette absence de représentation politique, dans la mesure où la population musulmane n'est pas suffisamment concentrée dans l'espace pour influencer le jeu politique local. On constate par ailleurs que certains groupes musulmans peuvent se retrouver en compétition les uns contre les autres afin d'obtenir l'autorisation d'aménager un lieu de culte, ce qui complique davantage la situation du point de vue des municipalités.

Dans nos deux cas, l'aboutissement de cette négociation pour une reconnaissance symbolique de la part des autorités municipales a des résultats différents de part et d'autre : à Saint-Laurent, cette reconnaissance sera accordée et la mosquée reconstruite sera la première véritable mosquée de la région montréalaise (c'est-à-dire construite à cette fin et arborant fièrement les caractéristiques architecturales propres à ces fonctions). À Pierrefonds, les négociations n'ont pas abouti et la communauté musulmane se retrouve dans une impasse : les autorités municipales ont assujéti toute modification à la structure à une mise aux normes, sans toutefois permettre à la mosquée d'agrandir ses locaux.

Il faut dire que, dans les deux cas, les édifices affichaient déjà une certaine allure islamique; mais leur localisation à la périphérie des zones résidentielles dans des secteurs peu attractifs contribue à diminuer les enjeux de cette visibilité. L'apparence de ces deux mosquées installées dans d'anciennes résidences renvoie par ailleurs à leur statut de précarité dans le paysage urbain. Tout se passe comme si les municipalités avaient accordé la permission à ces communautés musulmanes d'établir un lieu de culte, mais que ce geste représente une forme d'accommodement plutôt qu'une reconnaissance effective de leur légitimité dans l'espace municipal. En fait, comme l'illustre la question des exemptions fiscales, les nouveaux groupes ethnoreligieux, dont les musulmans, ne sont pas traités sur un même pied d'égalité avec les communautés établies de longue date (dont les églises chrétiennes et, dans le cas de Saint-Laurent, les synagogues). La révision du règlement de zonage afin d'assujettir tous les nouveaux lieux de culte à une étude au cas par cas (puisque ceux-ci ne peuvent s'installer nulle part de plein droit) et l'adoption d'un moratoire vont aussi en ce sens, puisque ces mesures n'affectent que les nouvelles communautés. Comme l'explique aussi un fonctionnaire municipal à Saint-Laurent, l'exemption de taxes pour tous les lieux de culte qu'impose la Loi sur la fiscalité municipale illustre d'une certaine manière le poids symbolique de l'Église catholique au Québec, qui a longtemps été perçue comme une institution fournissant des services quasi universels. Dans cette perspective, il peut sembler logique que l'ensemble de la société participe à son soutien financier par le biais de cette exemption de taxes.

Dans la société québécoise contemporaine, qui se veut de plus en plus laïque, la question se présente autrement : certains ne comprennent pas pourquoi les églises

traditionnelles, qui voient par ailleurs leurs membership baisser à vue d'œil et qui, en conséquence, ne desservent plus qu'une minorité de la population, continuent de bénéficier de ces exemptions de taxes alors que d'autres institutions religieuses en seraient privées. La question est pertinente, surtout dans la mesure où certains de ces groupes desservent des clientèles beaucoup plus importantes numériquement; or ces communautés ne sont pas toujours concentrées sur un même territoire municipal, ce qui provoque la réticence des municipalités à reconnaître leurs lieux de culte et leur permettre ainsi de bénéficier de l'exemption de taxes. Cette situation reflète également l'héritage du passé catholique québécois, alors que la paroisse constituait le plus souvent l'unité de base du territoire montréalais.

6.4 Le rôle des municipalités: La gestion municipale des dossiers sensibles

Dans les études de cas présentées dans ce chapitre, les administrations municipales ont adopté des stratégies différentes pour gérer les demandes de lieux de culte musulmans. En effet, parce que ces dossiers impliquent des communautés ethnoreligieuses dont les droits sont protégés par la Charte, les municipalités ont tendance à user de prudence, surtout lorsqu'il est question de refuser les demandes.

À Saint-Laurent, les questions de gestion de la diversité constituent des éléments centraux du programme politique de la Ville. Plusieurs des membres du conseil sont d'ailleurs issus des communautés culturelles : au moins six (sur un total de 14) des conseillers municipaux en poste lors de la période étudiée (soit 2000-2001) étaient d'origines autres que canadienne-française ou anglaise, dont la moitié d'origine ethnique juive. Par contre, le conseil municipal ne compte aucun membre de religion musulmane. Fait à noter, lors de la dernière élection partielle tenue dans le secteur où se situe la mosquée, deux candidats d'origine arabe s'étaient présentés (un musulman et un Libanais chrétien) contre une autre candidate, québécoise anglophone. C'est cette dernière qui a remporté une victoire écrasante et qui se voyait ainsi élue en remplacement de son mari, l'ancien conseiller du district.

La municipalité de Saint-Laurent a adopté en mars 2002 une politique officielle en matière de diversité culturelle, lancée à grand renfort de publicité. Les orientations de la municipalité en matière de relations interculturelles visent entre autres à favoriser le rapprochement interculturel, et à « [...] aider les nouveaux citoyens à s'adapter plus facilement et plus rapidement à leur société d'accueil et, d'autre part, de créer des occasions de rencontre entre les gens de toute origine afin de leur permettre de mieux se comprendre et de tisser des liens de respect et d'amitié » (Ville de Saint-Laurent, 2000). La Ville prévoit aussi l'adoption « d'une règle de l'accommodement raisonnable qui permettrait de mieux gérer les différentes demandes particulières émanant de groupes culturels » (Ibid.) Il faut souligner que, au sein des municipalités québécoises, une telle initiative est plutôt exceptionnelle, dans la mesure où peu d'administrations municipales ont abordé de front la question de la diversité culturelle (Laurin et Paré, 2002).

Comme l'explique un élu municipal, l'adoption de la politique interculturelle à Saint-Laurent répond aux attentes de deux groupes de population : il s'agit en premier lieu de reconnaître les besoins et les préférences de la population d'origine immigrée qui constitue près de la moitié des résidents de la ville. Mais, et certains diront surtout, la politique interculturelle dans sa formulation actuelle vise également à rassurer la population dite « de souche », particulièrement celle d'un certain âge, qui a parfois l'impression de voir s'évanouir un mode de vie qui renvoie pour eux à la culture « dominante »... Dans les mots de cet élu :

« Une des raisons pour laquelle on a fait cette politique-là, c'est pas parce qu'on se méfiait de la réaction des fils et des filles d'immigrants ou des familles immigrantes; c'est qu'on se disait, comme citoyen de souche, que sommes-nous en train de devenir? Quelle est notre identité? Et il y avait d'exprimé de toutes sortes de façons une crainte de perte d'identité, parce qu'avec 50% des immigrants composant la population de Saint-Laurent, des gens comme mon père, entre autres, disaient : mais, on a plus notre place...ce que je disais tantôt, oui, il disait dans son langage : ils en regagnent sur nous autres, ces maudits-là [sic]... » (Élu municipal, octobre 2000).

En ce qui concerne le projet d'agrandissement de la mosquée, on peut se demander si la réticence du CCU et du conseil municipal quant à la visibilité du projet ne renvoie pas au malaise de la communauté juive installée de longue date dans la municipalité par rapport à la consolidation de la population musulmane dans Saint-Laurent. Car en

effet, surtout dans le cas de Saint-Laurent, parler de la « société d'accueil » ne réfère plus seulement à la population de souche québécoise, mais aussi à des communautés immigrantes établies depuis longtemps dans la municipalité et ayant accumulé un certain capital politique. Il n'est pas toujours évident que ces communautés voient d'un bon œil la consolidation relativement rapide d'une communauté immigrante d'implantation plus récente comme les musulmans, comme l'illustre notamment la controverse au sujet de l'aménagement d'une mosquée à Dollard-des-Ormeaux (Trottier, 2002; Germain et Gagnon, 2004).

La situation est différente à Pierrefonds, où la population immigrante et celle d'origine ethnique autre que française et britannique sont moins présentes, tant numériquement que symboliquement. La Ville s'est en fait peu intéressée à la question de la diversité culturelle; celle-ci ne possède aucune politique en la matière, hormis une stratégie de communications bilingue (anglais/français). Cette absence de mesures spécifiques se reflète d'une part dans la sous-représentation des immigrants et des personnes issues des minorités ethnoculturelles dans l'appareil administratif et politique municipal et, de l'autre, dans le fait que cette population utiliserait peu les services offerts par la municipalité (notamment en ce qui concerne les sports et loisirs). Essentiellement, du point de vue de la Ville, les immigrants et les membres des communautés culturelles doivent être servis de la même manière que tout autre citoyen. Une enquête réalisée par Cloutier et al. (1996) révèle d'ailleurs que la majorité des employés municipaux étaient de l'avis que la municipalité ne devrait pas s'immiscer dans le champ de l'accueil des nouveaux arrivants, responsabilité propre aux gouvernements provincial et fédéral.

Il faut dire que la dynamique communautaire à Pierrefonds s'articule historiquement autour d'une tension entre francophones et anglophones, mais sans référence à une catégorisation ethnique plus poussée. Les transformations dans la composition ethnoculturelle de la population n'ont pas encore entraîné de revendications particulières ou une présence collective plus visible, du moins pas avant celles de groupes musulmans au sujet de l'aménagement de mosquées.

Ces contextes ne sont pas étrangers à la manière dont ces municipalités vont aborder le traitement des demandes de lieux de culte, à plus forte raison ceux de communautés musulmanes. D'une part, les instances municipales peuvent s'en remettre à la

population locale pour faire refuser ces dossiers d'aménagement, comme c'est le cas à Pierrefonds. Nous avons vu au chapitre 4 que la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme permet aux municipalités de consulter la population sur les questions d'aménagement et, lorsqu'elles le jugent nécessaire, de procéder à un référendum. On peut donc se demander si ce mécanisme démocratique ne permettrait pas à la municipalité de rejeter la responsabilité du refus sur la population. Nous avons vu qu'à Pierrefonds, l'intervention des riverains et leur opposition au projet d'agrandissement de la mosquée a, d'une certaine façon, permis au conseil municipal de refuser le projet et ce, en dépit du fait que des négociations étaient en cours depuis des années avec les représentants de la mosquée. Cette stratégie est également utilisée à Saint-Laurent lorsque nécessaire. Dans les mots d'un intervenant municipal à Saint-Laurent :

« Souvent le conseil [municipal] est un peu gêné de dire non, à l'époque en tout cas, donc ils allaient jusqu'au registre pour que les gens décident eux-mêmes. Parce que dire non dans ces cas-là, c'est toujours un peu...il y a toujours une espèce de gêne sous-jacente, c'est-à-dire qu'on a peur du racisme, on a peur de se faire traiter de xénophobe, toutes ces choses-là qui font que, malheureusement, le débat, le débat prend un mauvais tournant » (Fonctionnaire municipal, mai 2001).

Ce mode de gestion implique toutefois que la population accepte de participer aux consultations et se sente impliquée dans ces dossiers d'urbanisme, ce qui varie beaucoup d'une municipalité, voire d'un quartier à l'autre. À Pierrefonds, banlieue résidentielle où qualité de vie rime avec tranquillité, les réactions ont tendance à être plus vives et le réflexe « pas dans ma cour » plus fort qu'en « ville ». Les résidants sont plus intolérants au bruit, à l'achalandage et au stationnement sur rue. La municipalité cultive d'une certaine manière ce réflexe en invitant chaque riverain à se prononcer et en consultant systématiquement pour toute demande de changement de zonage.

D'autre part, certaines municipalités choisissent plutôt d'assumer publiquement le fait qu'elles gèrent ces dossiers sur le registre du politique. Nous avons vu que c'était le cas à Montréal pour l'aménagement de la synagogue Belz, et que la nature politique de cette décision a été reconnue ouvertement par le président du conseil exécutif (voir chapitre 5). Ce mode de gestion peut s'effectuer de manière plus ou moins transparente, selon le cas, et sous-entend que la décision relève de la sauvegarde de l'intérêt public. Dans ce cas, il semble que l'intérêt public ait été défini en fonction de la protection des droits d'une minorité religieuse telle que prescrite par les Chartes des

droits et libertés, ou encore du maintien de la paix sociale. Mais cela est plutôt rare, dans la mesure où l'intérêt public équivaut le plus souvent dans les politiques et pratiques municipales à celui de la majorité. Ce mode de gestion implique que la municipalité adopte un rôle plus important que celui de simple fournisseur de services à la population. Ce sont donc le plus souvent les municipalités qui possèdent des moyens d'intervention plus élaborés (comme Montréal) ou celles où les enjeux de population sont plus évidents (comme dans le cas de municipalités très multiethniques comme Saint-Laurent ou Montréal-Nord) que l'on retrouve ce type de philosophie. Dans le cas de l'aménagement de la mosquée de Saint-Laurent, on a donc préféré éviter de susciter le débat public et les décisions ont été négociées par les intervenants politiques et ceux de la communauté musulmane. L'absence de controverse publique et le peu de participation des citoyens de la ville au processus d'aménagement ont contribué à la résolution du dossier sur le registre politique.

D'autres mécanismes servent également à la gestion politique des dossiers sensibles de lieux de culte. En lui-même, le moratoire administratif sur l'étude des nouvelles demandes de lieux de culte sert plus de premier filtrage que de véritable frein à l'étude de nouveaux dossiers :

« Les demandes arrivent sur notre bureau, et on dit aux gens qu'il y a un moratoire, et qu'au conseil, ils n'acceptent plus de cas comme tel. S'ils insistent, on leur dit : si vous voulez insister, vous pouvez parler au conseiller du secteur où vous voulez installer ça, parce que c'est le principal intéressé, et si vous nous écrivez, vous faites une demande officielle, ben nous on va faire rapport au comité exécutif qui statuera sur votre demande, tout simplement » (Fonctionnaire municipal, mai 2001).

Cette citation fait aussi ressortir le rôle des conseillers municipaux, à qui l'on assigne la tâche d'évaluer si oui ou non le dossier risque de susciter des réactions dans le milieu local. Le cas échéant, on peut procéder à des pré-consultations plus ou moins formelles, question de s'assurer de la viabilité politique d'un dossier avant même que celui-ci ne soit soumis à la population. Ce mécanisme permet donc de prévenir la controverse avant qu'elle ne prenne naissance.

Conclusion

Les études de cas d'aménagement de mosquées à Pierrefonds et Saint-Laurent présentées dans ce chapitre nous mènent à faire les constats suivants. En premier lieu, les musulmans présentent un faible degré de concentration résidentielle dans les secteurs à l'étude. Ils ne constituent donc pas une « masse critique » suffisante pour influencer de manière significative le jeu politique local (comme par exemple pour faire élire un conseiller municipal porteur de leurs intérêts). Le tissu urbain relativement lâche et le peu d'interaction quotidienne entre les musulmans et d'autres groupes dans les municipalités de banlieue que nous avons étudiées contribuent également à réduire la saillance des enjeux de cohabitation. La présence de la communauté musulmane s'exprime d'ailleurs plus à l'échelle de la municipalité dans son ensemble qu'à l'échelle de la vie quotidienne. L'absence d'une masse critique qui puisse se traduire par une force politique contribue à l'importance stratégique de l'organisation des communautés musulmanes locales et leur habileté à négocier avec les autorités publiques dans le traitement de leurs demandes d'aménagement de lieux de culte. Cette situation met donc en relief l'importance du leadership local au sein de la communauté musulmane dans ce processus de négociation avec les municipalités.

En deuxième lieu, des enjeux fiscaux sont souvent évoqués pour refuser les demandes d'aménagement de lieux de culte musulmans. Les municipalités sont tenues par la loi d'accorder aux lieux de culte une exemption fiscale, ce qui représente pour elles un manque à gagner en termes de revenus. Les municipalités résidentielles et celles qui comptent un grand nombre de lieux de culte peuvent être plus sensibles sur ce point, comme l'illustrent nos études de cas. Si les municipalités ne peuvent se soustraire à cette obligation légale, elles peuvent dans certains cas tenter de la contourner soit en refusant d'autoriser de nouveaux lieux de culte sur leur territoire ou en tentant de négocier la superficie de ces lieux de culte admissible à l'exemption de taxes. Cette question renvoie à celle de l'équité dans le traitement des communautés religieuses d'implantation plus récente.

En troisième lieu, la visibilité des lieux de culte est un enjeu qu'on associe avec celui de la reconnaissance symbolique de la part des autorités publiques. La mosquée, en tant que marqueur de la communauté musulmane dans le paysage urbain, revendique un statut symbolique équivalent à celui des autres lieux de culte en vertu du nombre croissant de fidèles qu'elle représente et de sa légitimité en tant qu'institution sociale et

religieuse. Cette inscription visible dans le paysage urbain engendre un certain malaise du côté des autorités municipales et des riverains, et des négociations sont souvent requises pour en arriver à un compromis acceptable au niveau politique. Ce malaise ne concerne pas seulement la population québécoise dite de souche, mais peut aussi être ressenti par d'autres communautés minoritaires, surtout dans les municipalités ou les quartiers où celles-ci sont installées de longue date.

En quatrième lieu, le mode de gestion des dossiers d'aménagement de lieux de culte musulmans par les municipalités varie en fonction de l'attitude de ces dernières par rapport à la gestion de la diversité culturelle sur leur territoire. Saint-Laurent est une municipalité de banlieue qui assume sa diversité culturelle et qui cherche à réconcilier cette caractéristique avec ses objectifs de développement économique. Pierrefonds, en tant que municipalité résidentielle de banlieue, n'a pas encore intégré la gestion de la diversité culturelle à sa culture institutionnelle. Par ailleurs, le degré d'expérience d'une municipalité dans le traitement de dossiers sensibles impliquant des communautés dont les droits sont protégés par les Chartes est aussi un facteur important. En effet, les communautés ethnoreligieuses ont de plus en plus souvent le réflexe de ramener la question de l'aménagement des lieux de culte sur le terrain des droits à la liberté de religion. Nos deux cas sont révélateurs à cet égard : Saint-Laurent a voulu minimiser les obstacles en gérant le dossier du Centre islamique avec un minimum de démarches officielles et en misant sur la négociation avec les leaders de la communauté musulmane. Du côté de Pierrefonds, tout se passe comme si la municipalité avait été prise au dépourvu par les implications de la demande d'agrandissement de la mosquée : ayant toléré plus ou moins officiellement les activités de culte dans une ancienne résidence, les demandes de reconnaissance symbolique et l'opposition des riverains au projet d'agrandissement ont causé des pressions qui ont forcé la municipalité à se cantonner dans une position de refus.

Enfin, dans le cas de Pierrefonds, nos hypothèses au sujet de la méfiance des représentants municipaux face à la consolidation d'une minorité musulmane ne sont pas suffisantes pour que nous puissions conclure que le Conseil fait preuve de discrimination directe à l'endroit des membres de la mosquée Makkah. Nous avons vu que d'autres communautés ethnoreligieuses se sont vues refuser de la même manière un changement de zonage ou la permission d'agrandir par la municipalité depuis

l'adoption du moratoire. Si celle-ci a agi dans son droit et dans le respect des pouvoirs que lui accorde la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme, il y a lieu de se demander si tous les moyens nécessaires ont été pris pour répondre à l'obligation d'accommodement raisonnable qui découle de l'application de la Charte. Dans le cas de la mosquée Makkah, le conseil municipal semble n'avoir tout simplement pas été disposé à acquiescer à la demande des représentants du lieu de culte.

Chapitre 7

Retour sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise

Nous allons effectuer, dans ce dernier chapitre, un retour sur l'aménagement des lieux de culte minoritaires en tant que transaction sociale. Nous commencerons par décomposer la démarche d'aménagement en une séquence d'étapes qui servent à faire ressortir, pour chacune, l'importance variable des différents acteurs sociaux impliqués et leurs positions respectives. Ceci nous permettra de dégager de nos observations des éléments transactionnels favorisant l'atteinte d'un compromis dans le cadre des dossiers d'aménagement de lieux de culte étudiés. Nous ferons ensuite le point sur chacune des études de cas en fonction des éléments d'analyse soulevés dans les deux premières sections. Enfin, nous proposons en guise de conclusion une courte réflexion sur les développements récents du contexte juridique qui agit comme toile de fond au processus de négociation entre les municipalités et les communautés ethnoreligieuses au sujet de l'aménagement de lieux de culte.

7.1 La démarche d'aménagement comme transaction sociale

Nous avons proposé au chapitre 3 d'aborder les controverses d'aménagement étudiées en tant que transactions sociales, c'est-à-dire comme la combinaison d'un processus formel de négociation (la demande de permis) et d'une dynamique d'échanges entre des acteurs sociaux qui encadre cette démarche d'aménagement. En tant que transactions sociales, ces controverses d'aménagement se décomposent donc en une série d'étapes qui font intervenir des acteurs sociaux et qui se jouent sur différents registres. Voyons donc de plus près comment s'enchaînent ces différentes étapes et la manière dont s'effectue la transition du registre de la négociation à celui de l'échange, ce qui mène à déboucher (ou pas) sur un compromis.

1^{er} temps : Dépôt de la demande

Au départ, dans nos cas, toutes les communautés ethnoreligieuses étudiées ne partent pas sur un même pied d'égalité. Trois des communautés requérantes occupent déjà de

façon légitime l'emplacement visé lors du dépôt de la demande. À Outremont, la demande d'aménagement de la congrégation Amour pour Israël cherche plutôt à légitimer sa présence, qui contrevient aux règlements de zonage. En principe, sauf pour Amour pour Israël, ces dossiers d'aménagement ne portent pas sur la présence ou non de ces groupes ethnoreligieux, mais bien sur la manière dont ils expriment cette présence dans l'espace urbain.

La première étape de la démarche d'aménagement consiste à déposer une demande de changement de zonage et/ou de permis de construction auprès du service de l'urbanisme de la municipalité. Dans les cas que nous avons étudiés, certains leaders ethnoreligieux s'adressent d'emblée aux élus municipaux, alors que d'autres, en particulier les groupes qui ont moins d'expérience, s'adressent directement aux fonctionnaires du service de l'urbanisme. Dans certaines municipalités, comme à Saint-Laurent, nos entretiens laissent entendre qu'il est nécessaire d'obtenir l'assentiment du politique avant de procéder avec une demande officielle. Dans les municipalités qui ont adopté un moratoire sur l'étude de nouvelles demandes de lieux de culte, l'assentiment du politique est nécessaire pour que la demande soit même considérée. Dans ce cas, l'appui du conseiller municipal est, le plus souvent, un atout essentiel au succès de la démarche.

2^e temps : négociation technique du projet

Une fois la demande déposée, le service de l'urbanisme entame des discussions avec les représentants de la communauté ethnoreligieuse pour arriver à une version du projet qui respecte les règlements municipaux en matière d'aménagement et de zonage. Il s'agit donc d'une négociation technique sur les caractéristiques urbanistiques et architecturales du projet. C'est aussi à cette étape qu'entrent en jeu différents types d'intermédiaires entre les communautés ethnoreligieuses et la municipalité, qu'il s'agisse de leaders au sein de la communauté qui prennent en charge le dossier de l'aménagement du lieu de culte, ou encore d'un professionnel de l'aménagement, généralement un architecte ou un ingénieur. Ce processus de négociation se déroule la plupart du temps à l'extérieur du champ politique et n'engage essentiellement que les fonctionnaires municipaux du service de l'urbanisme. De manière générale, il est rare que des problèmes majeurs surviennent à cette étape, car l'objectif de la démarche est justement de s'entendre avec le service de l'urbanisme de la municipalité pour que le

projet satisfasse aux exigences réglementaires. Le service de l'urbanisme n'a pas l'autorité requise pour refuser un dossier, mais peut recommander au conseil municipal de ne pas accepter un projet qu'il estime déficient du point de vue technique.

Du point de vue des positions respectives des acteurs impliqués, les représentants des services de l'urbanisme tendent à adopter une position qui se veut de neutralité culturelle lorsqu'il s'agit de transiger avec des membres de communautés minoritaires. Aussi s'en tiennent-ils généralement à la négociation des technicalités du projet, sans considérer les aspects sociaux et/ou communautaires. Dans les cas que nous avons étudiés, les représentants des communautés ethnoreligieuses affichent le plus souvent une attitude d'ouverture au compromis. Ce processus de négociation est généralement facilité par l'intervention d'intermédiaires disposant d'une certaine expérience du point de vue technique, mais aussi dans les démarches auprès des municipalités. Ces intermédiaires, qui peuvent être par exemple des professionnels de l'aménagement, doivent souvent assurer une certaine médiation entre les besoins et les préférences de leurs clients (la communauté ethnoreligieuse) et les contraintes réglementaires imposées par la municipalité.

3^e temps : première évaluation politique, Comité consultatif d'urbanisme (CCU)

Une fois le projet conforme aux règlements municipaux, il est alors présenté pour évaluation à une première instance politique (ou quasi politique), le comité consultatif d'urbanisme (CCU) ou son équivalent. Ce comité comprend généralement des élus, des fonctionnaires et des citoyens et a pour mandat de faire des recommandations au conseil municipal sur les projets d'aménagement faisant l'objet d'une demande auprès de la municipalité. C'est à cette étape que s'effectue généralement un premier filtrage politique du projet; le CCU, dont certains membres font partie du conseil municipal, affichent donc leur position de manière semi-transparente : le comité fait part de certaines informations au groupe requérant, alors que certains autres facteurs – notamment les facteurs plus proprement politiques – ne sont pas nécessairement abordés.

4^e temps : consultation publique

Selon la procédure dictée par la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme, la municipalité peut consulter la population locale au sujet d'une proposition de projet. C'est à l'étape

de l'évaluation par le CCU que le projet est soumis à la consultation. Le plus souvent, le CCU convie les riverains à une assemblée publique où le projet est présenté soit par le promoteur, soit par un membre du Comité. Nous avons vu que la forme et l'importance donnée à ce processus de consultation varient d'une municipalité à l'autre; certaines municipalités, surtout les banlieues à caractère plus résidentiel comme Pierrefonds, tendent à accorder une grande importance à l'opinion des riverains. Dans les municipalités de plus grande taille, comme Saint-Laurent et Montréal, tout indique dans nos cas que l'opinion des riverains est un élément parmi d'autres en ce qui concerne leur poids dans le processus de prise de décision.

Lorsqu'elle est consultée au sujet d'un développement potentiel dans son quartier, il n'est pas rare que la population locale, ou du moins certains individus ou groupes, s'opposent aux projets qui leur sont présentés. Les raisons évoquées pour justifier cette opposition varient d'un cas à l'autre, bien que certaines similarités émergent d'une situation à l'autre, comme le révèle la littérature sur le phénomène NIMBY (Dear, 1992). Ce n'est pas pour autant toutefois que les réticences des riverains ne sont pas justifiées. Ce sont par ailleurs le plus souvent les résidents qui habitent le plus près qui tendent à s'opposer aux projets car ce sont eux qui subiront la part la plus importante des inconvénients directs résultant de la réalisation du projet.

Lorsqu'il y a opposition, les communautés ethnoreligieuses se voient donc contraintes de convaincre à la fois les autorités publiques et les opposants du bien-fondé de leur projet. L'expérience de l'assemblée publique peut être éprouvante pour les représentants d'une communauté ethnoreligieuse lorsque se manifeste l'opposition des riverains, comme l'ont souligné nos interlocuteurs. Cette confrontation peut avoir pour effet de créer des antagonismes entre des groupes qui peuvent n'avoir eu auparavant aucun contact. Comme l'ont indiqué nombre d'auteurs dans le domaine de la planification urbaine, le processus d'aménagement en lui-même, de par son mode de fonctionnement (présentation du projet en assemblée publique, consultations, ouverture de registre en cas d'opposition, etc.), tend à nourrir ces différends en suscitant la confrontation entre les groupes (Qadeer, 2000).

Dans les cas que nous avons étudiés, à l'exception de Saint-Laurent, l'opposition locale s'articule en fonction d'un argument principal qui veut que la situation actuelle soit déjà

difficile à accepter en raison des nuisances associées à la présence de ces lieux de culte, et que tout agrandissement ne ferait qu'amplifier ces inconvénients pour les riverains. Pourtant, certains des opposants aux projets n'habitent pas à proximité immédiate de ces lieux de culte et n'entretiennent pas de rapports directs avec les membres de la communauté ethnoreligieuse mise en cause, comme c'est le cas à Outremont et à Pierrefonds.

Le processus de consultation publique aboutit généralement à l'un ou l'autre des scénarios suivants : le CCU peut recommander à la communauté de retravailler son projet afin de répondre à certaines exigences de la municipalité ou suivant les commentaires et réactions des riverains (du point de vue de l'apparence architecturale, du nombre de places de stationnement, de l'aménagement extérieur etc.). Autrement, le CCU peut décider d'émettre une recommandation au conseil municipal et lui transmettre le dossier pour une décision finale.

5^e temps : deuxième évaluation politique et décision

La deuxième étape du processus d'évaluation politique passe par un vote au conseil municipal afin de déterminer si la municipalité acquiescera ou non à la demande d'aménagement. Le plus souvent, cette décision favorise un parti au détriment de l'autre (*win/lose outcome*). On peut penser que, en l'absence d'opposition locale, il soit plutôt rare que la municipalité cherche à bloquer un projet, sauf si ses intérêts économiques et/ou politiques sont compromis. Par contre, lorsque les riverains s'opposent au projet, cette opposition se présente souvent comme une justification presque suffisante pour motiver le refus de la municipalité, en vertu des règles du jeu urbanistique telles que dictées par la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme.

Mais la municipalité peut aussi, surtout lorsqu'elle se retrouve coincée entre les intérêts de deux groupes de population, chercher à reporter la décision afin d'éviter de devoir se positionner. Cette stratégie est apparente dans le cas de Pierrefonds, où les représentants de la communauté musulmane tentent depuis plus de quatre ans de convaincre la municipalité de leur accorder la permission d'agrandir leur lieu de culte. À Outremont, les tentatives d'accommodement de la part de la municipalité sont contestées à plusieurs reprises par le groupe des opposants; cette dynamique aboutit même dans ce cas devant les tribunaux, qui sont appelés à se prononcer sur la

légitimité des décisions prises par le conseil municipal. Dans ces deux cas, on peut penser que les pressions exercées par les opposants au projet ont suffisamment de poids pour bloquer le processus et faire hésiter la municipalité à aller de l'avant avec le projet.

Notre analyse donne également à croire que la décision politique quant à la recevabilité du projet n'a souvent pas grand-chose à voir avec ses caractéristiques architecturales ni sa conformité à la réglementation. La démarche sur le plan de l'aménagement, c'est-à-dire les négociations avec les représentants du service de l'urbanisme et le CCU et les démarches en vue d'obtenir l'assentiment des élus, comporte deux niveaux distincts et parallèles. Pourtant, la démarche de négociation avec les représentants du service de l'urbanisme peut avoir pour effet de créer des attentes de la part des communautés ethno-religieuses; pour elles, en effet, les efforts investis pour que le projet soit conforme aux règlements en vigueur devraient en principe mener à l'acceptation du projet par les élus.

En cas de refus de la municipalité d'accéder à sa demande, la communauté ethno-religieuse en question a trois options principales : ses leaders continuent à collaborer avec la municipalité en acceptant de modifier le projet; ils contestent la décision de la municipalité; ou ils acceptent la décision de la municipalité et reportent le projet ou cherchent à l'établir ailleurs. Lorsque toutes les tentatives successives pour s'entendre se butent à l'échec, comme cela a été le cas à Pierrefonds, les leaders ethno-religieux peuvent avoir recours à des arguments de nature juridique. Ce développement peut mener à la judiciarisation de la démarche, qui perd alors sa référence au champ de compétence de la municipalité en matière d'aménagement. C'est alors à la municipalité de défendre son refus en invoquant la marge de manœuvre discrétionnaire dont elle dispose par rapport aux questions d'aménagement.

S'il ne prétend pas expliquer les motivations des uns et des autres ou prédire le dénouement de tel ou tel cas particulier, ce modèle nous permet néanmoins de mieux saisir les forces à l'œuvre dans la construction de ces controverses d'aménagement. Ceci nous permet également de réfléchir aux éléments qui interviennent dans cette dynamique et qui permettent d'en arriver à un compromis acceptable pour tous. C'est ce que nous proposons de faire dans la section qui suit.

7.1.1 L'importance du jeu transactionnel : qu'est-ce qui favorise les compromis?

Quels sont donc les éléments de nature transactionnelle qui favorisent l'atteinte d'un compromis par les acteurs sociaux impliqués ? Quelques facteurs nous ont paru particulièrement importants pour arriver à une entente.

En premier lieu, du point de vue transactionnel, on réussit généralement à s'entendre plus facilement lorsqu'on reconnaît de part et d'autre la légitimité des intervenants. Dans le cas du Mile-End, nous avons vu que, malgré les intérêts divergents, tous acceptent la légitimité du point de vue de l'autre et reconnaissant la validité de la démarche : les riverains comprennent les motifs pour l'agrandissement de la synagogue, alors que les représentants de la communauté Belz comprennent pourquoi cet agrandissement peut irriter certains riverains. Il est évident que, lorsque les parties impliquées se connaissent et ont déjà eu l'occasion de développer des rapports sur un registre autre que conflictuel, la mise en place d'un climat de respect mutuel est plus facile. Le maintien de ce climat de légitimité réciproque implique toutefois le respect des « règles du jeu », qui sont définies implicitement ou explicitement par les acteurs sociaux impliqués dans cette transaction. Par exemple, dans le Mile-End, nous avons vu que les représentants de la communauté Belz ont très mal réagi à la demande du Comité de rue Jeanne-Mance de s'engager par écrit à respecter un certain nombre de conditions. Cette demande visant à formaliser les arrangements informels qui avaient prévalu jusqu'alors entre les parties a choqué les représentants de la congrégation Belz car elle leur semblait trahir les règles implicites du jeu, définies, justement, sur le mode de l'informel. De la même manière, dans le cas de Pierrefonds, les représentants de la communauté musulmane considèrent que la Ville n'a pas tenu parole car elle n'a pas accepté le projet suite à l'acquisition de terrains pour y aménager des espaces de stationnement supplémentaires.

En deuxième lieu, du point de vue des représentants des communautés ethnoreligieuses, nous avons constaté qu'une approche directe et une certaine flexibilité par rapport au processus de négociation favorisent une réaction plus positive de la part des autorités municipales. Il semble aussi que, dans plusieurs municipalités, il s'avère utile d'établir un premier contact par le biais d'un élu. En effet, nos analyses indiquent que le soutien d'un membre du conseil municipal peut faciliter l'aboutissement de la

demande d'aménagement. Par ailleurs, si elle n'assure pas le succès de la démarche, la qualité du contact entre les représentants municipaux et les leaders ethnoreligieux favorise la communication et par là, les possibilités de s'entendre. La communication est un élément clé dans la manière dont se déroulent les pourparlers entre les représentants de la ville et ceux des communautés ethnoreligieuses : aussi une bonne maîtrise de l'anglais ou du français, selon le cas, facilite-t-elle les échanges.

Ce point renvoie en partie à la capacité des communautés ethnoreligieuses du point de vue des ressources, tant humaines que financières, dont elles disposent. Il y a lieu de penser qu'il est en effet plus facile de mettre de l'avant un projet de qualité, conforme aux exigences de la municipalité, lorsque les communautés ethnoreligieuses disposent de ressources financières suffisantes. À Pierrefonds, l'exemple de la communauté copte (dont les membres sont principalement d'origine égyptienne) montre bien comment une organisation efficace et des ressources financières suffisantes peuvent avoir un impact positif sur la manière dont la municipalité accueille un projet de lieu de culte. Nos entretiens avec des représentants municipaux et des leaders communautaires ayant participé à des démarches fructueuses d'aménagement de lieux de culte ont mis en relief l'importance des qualités interpersonnelles des intervenants communautaires. Il s'agit là par ailleurs d'un point soulevé par nombre d'auteurs, comme nous l'avons vu au chapitre 3. Le plus souvent, les leaders ethnoreligieux doivent faire preuve d'une grande ténacité et d'une grande patience afin de convaincre les autorités municipales du bien-fondé de leur projet. Aussi est-il utile pour eux de bien connaître les structures et le fonctionnement des institutions municipales et de disposer d'une certaine expérience dans la gestion de projet.

Par ailleurs, certaines municipalités sont plus sensibles aux demandes provenant de groupes ethnoreligieux particuliers, notamment lorsqu'il s'agit de communautés qui jouissent d'un certain capital politique. Dans les cas de Montréal et de Saint-Laurent, par exemple, ceci se traduit par un accès plus direct aux élus et, par là, au processus décisionnel municipal. Toutefois, comme nous l'avons vu dans le cas du Mile-End, la solution la plus équitable n'est pas toujours simplement d'accorder la permission d'aménagement, car il ne s'agit là que d'un aspect du conflit. Autrement dit, si l'approbation du projet conclut le processus de négociation entre la municipalité et la communauté ethnoreligieuse, elle ne signifie pas nécessairement la fin des difficultés au

niveau de la dynamique d'échanges. En effet, surtout en contexte de proximité, une décision en faveur d'une des parties au détriment de l'autre risque plutôt d'accentuer les frictions. Aussi la municipalité peut-elle plutôt jouer un rôle d'intermédiaire entre les parties afin de créer un espace de négociation où il serait possible d'en arriver à une solution mutuellement acceptable. En somme, la transaction sociale au sujet de l'aménagement des lieux de culte minoritaires implique parfois plus que la résolution du processus de négociation formel par le biais d'une décision de permettre (ou non) l'aménagement demandé; il y a lieu dans ces cas de considérer les impacts potentiels sur la dynamique d'échanges entre les acteurs sociaux à l'échelle locale ou micro-locale.

Il n'est pas rare que les parties impliquées dans un dossier d'aménagement d'un lieu de culte envisagent cette démarche à partir de points de vue très différents : pour les membres de la communauté ethnoreligieuse, il peut s'agir d'un élément central de leur vie communautaire et de leur pratique religieuse individuelle, alors que pour la municipalité, la question peut se poser essentiellement du point de vue des valeurs séculières et des règles d'aménagement urbain. Pour les riverains du projet, l'implantation d'un lieu de culte dans leur voisinage peut susciter une gamme de réactions, particulièrement en contexte de proximité spatiale. L'analyse de nos cas donne à penser que, dans un premier temps, il peut être utile d'entendre les positions des uns et des autres afin de déterminer les enjeux réels présentés par la demande d'aménagement, de même que les répercussions possibles de la décision aux niveaux local et micro-local.

La structure d'encadrement des échanges entre les parties impliquées est toutefois importante afin d'éviter les excès de part et d'autre; par exemple, dans le cas d'Outremont, la municipalité a d'une certaine manière perdu le contrôle sur le débat, qui s'est ensuite déplacé vers d'autres espaces publics, dont les médias. À Montréal, on a évité cette perte de contrôle en imposant plutôt un cadre très formel aux échanges par le biais des audiences publiques de la CDU. Or, dans les deux cas, ces échanges n'ont pas abouti à un compromis et ont plutôt contribué à diviser davantage les parties. L'intervention de la ville de Montréal lors de l'agrandissement de la synagogue Belz en 1989 se présente comme une forme de médiation plus attentive aux dynamiques locales : une série de rencontres informelles et l'arbitrage d'un représentant de la

municipalité avaient permis l'élaboration d'une entente provisoire visant à minimiser les inconvénients du projet pour les riverains. La démarche avait également eu pour effet de susciter une prise de contact entre les représentants des deux groupes, ce qui a ensuite favorisé des échanges relatifs à la gestion des frictions quotidiennes. La municipalité peut donc en ce sens jouer un rôle dans le maintien d'une dynamique de cohabitation en favorisant l'aménagement d'un espace de dialogue et de négociation.

Un autre élément propice favorisant l'atteinte d'un compromis passe par l'adoption d'une attitude qu'on pourrait qualifier de pragmatique face aux demandes d'aménagement des lieux de culte minoritaires. Avant de conclure au conflit de valeurs et à la nécessité d'arrêter la décision en faveur de l'une ou l'autre des parties, il nous paraît essentiel d'identifier les enjeux véritables autour desquels se construisent ces controverses. En effet, le réflexe est souvent d'attribuer des dimensions sociales (ethniques ou religieuses) à ces conflits. Dans une perspective transactionnelle, on confond ainsi la négociation en tant que telle avec la dynamique d'échanges qui en constitue la matrice. Or, comme nous l'avons vu, toutes les controverses d'aménagement de lieux de culte n'impliquent pas automatiquement des conflits de valeurs; dans certains cas, dont celui du Mile-End, on constate une prépondérance des enjeux urbains sur les enjeux de cohabitation ou les enjeux symboliques. Autrement dit, le fait que ces dossiers d'aménagement impliquent des communautés ethnoreligieuses n'entraîne pas nécessairement que toute tension ou tout conflit renvoie à des incompatibilités du point de vue des valeurs. Il s'agit parfois simplement de tensions au sujet de pratiques et de représentations différentes de l'espace urbain en fonction d'intérêts divergents. Dans ce cas, il peut être plus efficace d'aborder la question sur le registre de la négociation et de réduire le nombre d'intervenants, comme l'a fait Saint-Laurent dans le cas de l'agrandissement du Centre islamique.

Notons au passage que ce sont souvent les minorités ethnoreligieuses elles-mêmes qui redéfinissent les conflits en termes de discrimination, parce que ceci leur permet d'invoquer les droits fondamentaux que leur confèrent les Chartes en ce qui concerne la liberté de religion. Dans les cas que nous avons étudiés, elles n'ont eu recours à cet argument que lorsque le processus de négociation ne permettait pas d'en arriver à leurs fins en raison d'une résistance qu'elles estiment de mauvaise foi de la part de la municipalité. Cette stratégie vise à rééquilibrer une dynamique dans laquelle elles

s'estiment en position d'inégalité en raison de préjugés de la part de la municipalité ou d'autres groupes de résidants.

Il faut dire que les demandes d'aménagement des lieux de culte minoritaires sont soumises à un régime d'exception réglementaire qui place dès le départ la communauté ethnoreligieuse dans une position d'inégalité : face à la municipalité, mais aussi face à d'autres groupes de résidants. Nous avons vu que, contrairement aux groupes établis de plus longue date, les nouvelles communautés ethnoreligieuses doivent négocier leur présence même dans l'espace urbain par le biais d'une demande de changement de zonage, procédure qui tend à susciter la résistance des milieux locaux. Le fait est qu'il existe peu d'espaces où les lieux de culte peuvent s'établir de plein droit, c'est-à-dire sans recourir à des démarches administratives parfois frustrantes, ce qui maintient ces communautés dans un statut permanent d'exception. Ce constat est important parce que c'est en raison de ce statut d'exception que ces demandes d'aménagement peuvent apparaître, aux yeux des riverains, comme des requêtes visant à se soustraire aux règlements municipaux, c'est-à-dire réclamer une forme de privilège.

On peut donc penser que de réduire, lorsque possible, les contraintes administratives associées à l'aménagement des lieux de culte permettrait d'éviter certaines des difficultés associées avec ces demandes, notamment du point de vue de l'opposition locale. La ville de Montréal a réalisé des progrès en ce sens en proposant de considérer, du point de vue de l'urbanisme, les lieux de culte en tant qu'équipements collectifs et institutionnels. Aussi le Service du développement économique et urbain proposait-il dans un avis préliminaire de 2000 de permettre l'implantation de plein droit des lieux de culte dans des secteurs où sont autorisés d'autres types d'équipements collectifs et institutionnels (établissements culturels, éducatifs, civiques et administratifs) et commerciaux. Le SDEU proposait également de restreindre les autorisations d'implantation en milieu résidentiel ou à dominante résidentielle, là où ces aménagements sont le plus susceptibles d'entraîner des conflits d'usage. En permettant les implantations de plein droit dans un éventail plus large de secteurs, la Ville permet ainsi aux communautés ethnoreligieuses de disposer de plus de choix dans la localisation de leurs installations de culte et d'éviter de devoir systématiquement demander un changement de zonage ou une permission spéciale.

Lorsqu'on la décompose en différents temps, la démarche d'aménagement se présente donc comme une séquence temporelle qui, dans les cas de controverse que nous avons étudiés, passe du registre de la négociation à celui de l'échange par le biais d'un élargissement progressif des enjeux. Il s'agit au départ d'une négociation entre les représentants des communautés ethnoreligieuses et du personnel technique du service de l'urbanisme afin d'en arriver à une version du projet conforme aux règlements de la municipalité. Cette première étape se réalise essentiellement sur le registre de la négociation et porte sur les éléments concrets du projet d'aménagement. C'est à partir du premier filtrage politique qui accompagne le passage au CCU que commence à s'élargir la problématique; les consultations publiques invitent aussi les riverains à prendre part aux pourparlers, ce qui marque le passage de la négociation à une dynamique d'échanges qui n'a parfois plus grand chose à voir avec la demande d'aménagement initiale.

On remarque aussi que le degré de transparence du processus décisionnel diminue au fur et à mesure que la démarche d'aménagement évolue vers le second filtrage politique que représente la présentation du projet pour approbation au conseil municipal. Il semble en effet que le vote comme tel s'accompagne rarement de discussions ou de justifications lorsque vient le temps d'autoriser ou non le projet. Cette diminution de la transparence implique d'une certaine manière que les groupes qui se soumettent à ce processus décisionnel accordent leur confiance au conseil municipal (capacité de prendre une décision éclairée et juste, dans le meilleur intérêt des citoyens). Lorsque cette confiance est absente ou seulement partielle, la décision de la municipalité peut être contestée par l'une ou l'autre des parties impliquées; dans le cas d'Outremont et du Mile-End, ce sont les riverains opposés aux projets d'aménagement de synagogues qui remettent en question la décision de la municipalité, alors qu'à Pierrefonds, ce sont les représentants de la communauté musulmane qui s'estiment lésés.

Nous verrons dans la section suivante comment, pour chacun de nos cas, c'est avant tout lorsqu'on confond les registres de la négociation et de l'échange que les difficultés se manifestent. Car, comme le rappelle Jean Remy, on ne négocie pas les valeurs sans les dénaturer, ce qui implique que les situations impliquant des conflits de valeurs ne peuvent se résoudre sur le registre de la négociation. À l'inverse, il est n'est pas

toujours efficace de tenter d'en arriver à un compromis d'intérêts en transigeant sur le registre de l'échange, puisque cette stratégie s'avère réductrice par rapport à la complexité des échanges sociaux. Par exemple, dans le cas du Mile-End, nous avons vu que les enjeux sont avant tout urbains, et qu'un compromis entre les intérêts des uns et des autres aurait pu être négocié, comme cela avait été fait lors de l'agrandissement de la synagogue de 1999. Mais cette transaction sociale a été traitée par la Ville sur le registre de la dynamique d'échange, c'est-à-dire par rapport à des questions de mode de vie et de liberté de religion, bien que le projet n'implique pas réellement un conflit de valeurs : le mode de vie des uns et des autres n'est ni menacé, ni remis en question dans le cadre de cette demande, qui implique plutôt des intérêts divergents entre la congrégation Belz et les résidants de la rue Jeanne-Mance. C'est dire que l'atteinte d'un compromis résulte le plus souvent d'une correspondance entre la nature des enjeux et le registre sur lequel se transige la demande d'aménagement.

À la lumière de ces constats, nous proposons à la section suivante de revenir sur nos études de cas en portant une attention particulière à l'articulation des registres transactionnels en fonction de enjeux soulevés dans chaque cas.

7.2 Retour sur les cas d'aménagement dans une perspective de transaction sociale

7.2.1 Le Centre Islamique du Québec de Saint-Laurent

Dans le cas de l'aménagement du Centre islamique à Saint-Laurent, les interactions se déroulent principalement sur le registre de la négociation : les discussions au sujet de l'agrandissement du lieu de culte impliquent essentiellement les représentants de la communauté musulmane à l'origine de la demande et les instances politiques de la municipalité, et les acteurs cherchent à arrêter un compromis afin que les intérêts de chacun puissent être maximisés. Car même si, en fin du compte, ce sont des enjeux symboliques et urbains qui sont en cause, la question de l'aménagement du lieu de culte ne remet pas en question les paramètres de la dynamique d'échanges qui l'englobe. Autrement dit, les questions d'aménagement ont été négociées sur le registre de

l'aménagement, alors que les enjeux symboliques sont appréhendés sur un autre registre qui se joue plutôt au niveau de la dynamique politique locale.

En effet, les représentants de la municipalité et ceux de la communauté musulmane se connaissent et se respectent, chacun accepte la légitimité de l'autre. Les relations cordiales et la volonté d'accommodement mutuel entre les parties donne à penser que la dynamique d'échanges entre la municipalité et les dirigeants du CIQ a eu le temps de se mettre en place et de prendre forme au fil des ans. En fin du compte, le fait qu'on puisse négocier les questions de visibilité et d'exemptions de taxes, qui sont généralement de l'ordre des questions sensibles, atteste pour nous de l'efficacité de la relation entre les parties.

Concrètement, tous s'entendent donc sur le principe de l'agrandissement, qui avait déjà été approuvé, mais ce sont les paramètres de l'agrandissement, et spécifiquement les caractéristiques de la présentation architecturale, qui font l'objet de discussions. Aussi le processus de négociation est-il explicite dans ce cas : les représentants municipaux cherchent à réduire la visibilité de la mosquée, sans toutefois remettre en question l'ampleur du projet. La nature de l'enjeu est en ce sens symbolique, et l'intervention de la municipalité vise le maintien d'une certaine discrétion dans le paysage urbain. L'autre point en litige a pour objet l'exemption de taxes dont bénéficient les lieux de culte; encore ici, la municipalité adopte une approche pragmatique en proposant comme compromis d'accorder l'exemption de taxes seulement pour la partie de l'édifice servant formellement de lieu de prière. Cette proposition a été refusée par la communauté musulmane, qui sait que la loi joue en sa faveur sur ce point.

Le dénouement de ce dossier d'aménagement, s'il a fait l'objet d'une négociation serrée entre les acteurs sociaux, n'est pas surprenant étant donné le mode de gestion de la diversité qu'illustrent les politiques et pratiques municipales : la municipalité semble avoir implicitement accepté la réalité de la diversité culturelle et religieuse sur son territoire et leur prégnance dans les transactions quotidiennes; on peut toutefois penser que ses élus cherchent à contenir les impacts de cette réalité, notamment pour les membres de la société dite d'accueil, d'ailleurs en voie de *minorisation* dans plusieurs secteurs de la ville. Cette préoccupation n'est pas étrangère à la formulation d'une politique officielle en matière de gestion de la diversité culturelle, qui vise autant à

rassurer les membres du groupe majoritaire qu'à faciliter l'insertion des autres groupes dans la société locale. Le dénouement positif de cette demande d'agrandissement du point de vue de la communauté musulmane témoigne du capital politique accumulé par les représentants de cette communauté auprès des élus municipaux. La légitimité des leaders ethnoreligieux est reconnue par la municipalité, ce qui favorise la volonté d'accommodement de la Ville envers le groupe.

Ainsi, si les musulmans ne comptent pas de représentation officielle au conseil municipal, on peut penser qu'ils disposent néanmoins des entrées politiques nécessaires pour faire pression sur la municipalité au besoin. Les leaders ethnoreligieux ont par ailleurs adopté une stratégie de négociation résolue : en cas d'échec des négociations avec la municipalité, les représentants de la communauté musulmane avaient exprimé la possibilité de faire appel aux tribunaux afin de faire respecter leurs droits. C'est dire que si certains aspects du projet sont négociables, d'autres ne le sont pas. On peut ainsi conclure que la communauté musulmane de Saint-Laurent, si elle n'y participe pas formellement, maîtrise déjà le fonctionnement des rouages politiques municipaux et n'hésite pas à faire jouer son capital politique afin d'obtenir gain de cause.

7.2.2 La mosquée Makkah de Pierrefonds

À l'inverse de ce que l'on vient de constater dans le cas de Saint-Laurent, on peut se demander si, à Pierrefonds, les échecs répétés du processus de négociation (qui aboutit deux fois à un refus au niveau politique) ne révèlent pas, justement, l'absence d'une dynamique d'échanges. Nous avons vu que les représentants municipaux, qu'il s'agisse des élus ou des fonctionnaires, et les représentants de la communauté musulmane ont eu bien peu d'occasions pour apprendre à se connaître et bâtir une relation de confiance et de respect. Si la présence des musulmans n'est pas nouvelle dans le secteur, la constitution de ce groupe en tant qu'acteur collectif, notamment par le biais de la mobilisation autour du projet de mosquée, est relativement récente. La légitimité même de la présence du lieu de culte n'est pas acquise car, on l'a vu, même si la municipalité a adapté le zonage du site de la mosquée à ses fonctions à la fin des années 1980, ses réactions quant au projet d'agrandissement donne à penser qu'il s'agit plus de tolérance que de légitimité réelle.

Nous avons vu que les représentants de la mosquée et ceux du Service de l'urbanisme, ainsi que les membres du CCU, ont réussi à négocier concrètement et à s'entendre sur une version du projet à soumettre au conseil municipal. L'échec survient en fait lors du passage à l'étape de l'approbation politique. Tout se passe comme si la Ville se crispait sur ses positions et refusait le *principe* du lieu de culte après avoir toléré, dans les faits, sa présence à cet endroit. En effet, la demande d'agrandissement remet en question la présence même de la mosquée pour des raisons de sécurité et en raison de l'inadaptabilité de la structure existante à la fonction de lieu de culte. Le processus de négociation nous paraît ici en décalage avec les enjeux véritables que soulève ce projet, en ce sens que tous les acteurs se doutent bien que les enjeux ne portent pas uniquement sur les caractéristiques urbanistiques et architecturales du projet, mais que tous continuent de transiger sur ce registre.

Tout se passe comme si la volonté politique de la municipalité s'était fait dépasser par les événements : la présence de facto de la mosquée et son enracinement progressif dans l'espace local ont mené à la demande d'agrandissement qui traduit d'une certaine manière la volonté de la communauté musulmane de Pierrefonds de sortir de l'ombre : c'est que la visibilité du projet proposé implique la reconnaissance de la légitimité de la présence musulmane dans la municipalité, ce que ses élus ne semblent pas disposés à faire.. Aussi peut-on proposer que la demande de la communauté musulmane concernant l'agrandissement du lieu de culte porte autant sur la reconnaissance de sa légitimité en tant que communauté ethnoreligieuse locale que sur les paramètres de l'agrandissement comme tels. Mais puisqu'il n'existe pas encore de dynamique d'échange entre les parties qui permettrait de discuter de ces enjeux sur le registre approprié, ces préoccupations se voient subsumées dans le processus de négociation au sujet du projet d'agrandissement.

Dans ce dossier d'aménagement, on peut se demander si l'on n'assiste pas à la mise en place progressive, voire douloureuse – particulièrement pour les membres de la communauté musulmane –, d'un régime d'accommodement de la diversité ethnoreligieuse et, autrement dit, d'un régime d'échanges qui renvoie à la cohabitation des différences dans l'espace public de la municipalité. En fait, la communauté musulmane rassemblée autour de cette mosquée est vraisemblablement la première

communauté non chrétienne à insister pour que la municipalité reconnaisse à ses membres une forme de citoyenneté collective : les leaders de la communauté demandent que la municipalité traite son projet comme elle traiterait celui de n'importe quel autre groupe de citoyens. L'argument alléguant que leur demande d'agrandissement fasse l'objet d'un traitement discriminatoire de la part de la municipalité a seulement été soulevé suivant l'échec des démarches de négociation.

Dans les faits, la gestion de la diversité à Pierrefonds n'avait pas jusqu'à ce jour fait partie des préoccupations municipales; les autres communautés ethnoreligieuses implantées sur le territoire n'ont pas requis que la municipalité fasse de grands efforts d'accommodement. Nous avons évoqué à titre d'exemple la construction d'une nouvelle église pour la communauté copte égyptienne dans l'ouest de la municipalité; si cette démarche avait nécessité quelques tractations et l'insistance des représentants de la communauté, celle-ci disposait néanmoins du capital politique et des ressources financières pour mener à bien le projet tout en se pliant aux exigences de la municipalité. Mais il s'agissait encore là d'un type familial de lieu de culte, soit une église, dont les caractéristiques architecturales ne dérogent pas des normes établies en matière d'aménagement et d'urbanisme. Par ailleurs, la grande diversité des origines culturelles des Pierrefontains et l'absence de concentrations résidentielles significatives contribuent à faire en sorte que l'ethnicité ne se présente pas comme un élément significatif de la vie publique de la municipalité.

La communauté musulmane de Pierrefonds, pour sa part, ne dispose pas encore d'un capital politique significatif : elle ne compte pas de structure communautaire ni de leadership permanent, ni d'assises territoriales bien ancrées. De ce point de vue, la forme réticulaire que présente cette communauté lui a plutôt nui, en ce sens qu'un regroupement spatial des membres aurait peut-être pu compenser pour ce faible capital politique à l'échelle locale. Face aux refus répétés de la municipalité, la communauté musulmane refuse toutefois de plier, ce qui force d'une certaine manière la négociation, puisque la municipalité n'a d'autre choix que de présenter à chaque fois la demande pour vote au Conseil. Les leaders musulmans ont surtout joué la carte du bon citoyen, ont fait preuve d'une grande flexibilité face aux exigences de la municipalité, alors que, du point de vue politique, cette dernière s'est plutôt repliée sur sa position et sur le refus de considérer des enjeux autres qu'urbains.

Enfin, l'insistance des riverains opposés au projet pour que soient organisées des rencontres avec les représentants de la communauté musulmane et ceux de la Ville dénote possiblement une ouverture à une forme de collaboration conflictuelle : ce sont en effet les règlements municipaux et l'insatisfaction des résidants à leur égard qui sont, au dire de ces derniers, à l'origine de la résistance au projet d'agrandissement de la mosquée. De cette manière, on peut penser que l'élargissement de la problématique par l'incorporation de nouveaux acteurs sociaux et le déplacement des enjeux du projet de mosquée à la question des lacunes dans la réglementation municipale faciliteront peut-être un dénouement de ce conflit.

7.2.3 La synagogue Amour pour Israël d'Outremont

Le cas de l'aménagement de la synagogue Amour pour Israël à Outremont illustre pour nous ce qui peut se produire lorsque le processus de négociation se voit perturbé par la dynamique d'échanges, qui dans ce cas est polarisée autour du rapport de force entre deux groupes culturels qui se partagent la majorité à l'échelle locale. En effet, les interactions entre la municipalité et la congrégation Amour pour Israël, c'est-à-dire les parties formellement impliquées dans la demande d'aménagement, semblent moins déterminantes dans ce dossier que celles impliquant d'autres groupes de la société civile, dont les opposants au projet. Tout se passe en fait comme si la municipalité avait perdu le contrôle de ce dossier d'aménagement, qui est devenu étroitement imbriqué dans le débat portant avant tout sur des questions de mode de vie. Les enjeux dans ce dossier touchent à la fois l'urbain (notamment par le biais de la compétition pour le logement) et la cohabitation entre des groupes aux modes de vie contrastés. Car pour nous, il est avant tout question ici du contraste entre ceux qui maintiennent que l'espace public doit demeurer neutre (c'est-à-dire qu'on ne peut y permettre l'expression des valeurs religieuses) et ceux qui demandent au contraire à ce que les particularités de leur mode de vie religieux soient prises en compte dans la régulation de l'espace public (qu'il s'agisse du zonage ou d'autres mesures de gestion des espaces urbains).

Mais ce conflit renvoie aussi à des enjeux politiques et symboliques au sujet du vivre-ensemble de différents groupes dans la société québécoise, et particulièrement la place des appartenances religieuses dans cette dynamique. La communauté juive hassidique

est implantée de longue date à Outremont et la grande majorité de ses membres résident sur place, ce qui lui confère un capital politique considérable. Pourtant, l'image de la municipalité reste attachée à celle du bastion de la bourgeoisie québécoise francophone. Les membres de ces deux groupes culturels entretiennent par ailleurs très peu de rapports dans l'espace public, et leurs relations sont fortement polarisées autour des conflits qui surgissent au sujet des modalités de partage d'un espace commun.

Pour sa part, la municipalité entretient depuis longtemps de bonnes relations avec les différentes communautés juives sur son territoire, bien que ses rapports avec la communauté Amour pour Israël aient été tendus depuis la fin des années 1980. De manière générale, la Ville s'est montrée accommodante envers les demandes de cette communauté, et ces accommodements sont passés à peu près inaperçus jusqu'à tout récemment. L'insatisfaction grandissante de certains résidents d'Outremont vis-à-vis de ce que certains ont décrié comme les privilèges accordés à la communauté juive est au cœur des difficultés du dossier de la synagogue Amour pour Israël. La négociation discrète au sujet de l'aménagement d'un lieu de culte s'est donc présentée comme un prétexte pour faire éclater la crise qui menaçait depuis un certains temps déjà la dynamique de cohabitation à l'échelle locale. De fait, la municipalité s'est retrouvée au milieu du bras de fer que se livrent deux factions de la population autour de l'aménagement de la synagogue.

Il faut dire que la relation d'échanges entre la municipalité et les différentes communautés juives s'est développée de manière discrète, sur la base des relations interpersonnelles entre les acteurs politiques et les représentants de la communauté. La Ville semble aussi avoir fermé les yeux sur les difficultés croissantes de cohabitation entre certaines communautés juives et d'autres groupes sur son territoire. La communauté juive dispose d'un pouvoir politique grandissant à l'échelle locale et compte depuis quelques années un représentant au conseil municipal d'Outremont. Suivant l'élection à titre de conseillère municipale d'une des principales opposantes à l'aménagement de la synagogue, la question du présumé traitement préférentiel accordé à la communauté juive, de même que l'affaire de la synagogue comme telle, ont pratiquement monopolisé la scène politique municipale pendant plusieurs mois.

L'affrontement entre les parties tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des balises de ce dossier d'aménagement semble avoir eu raison de la capacité de réaction politique de la municipalité. La question de l'aménagement de la synagogue a d'ailleurs été portée devant les tribunaux par une représentante des opposants. La Cour se présente donc comme un tiers dans ce dossier, témoignant de l'échec de la gestion de cette transaction sociale sur le registre du politique.

7.2.4 La synagogue Belz du quartier Mile-End (Montréal)

Comme c'était le cas à Outremont, le dossier d'aménagement de la synagogue Belz implique aussi des acteurs sociaux issus du milieu local, dont une association de résidents de la rue. Dans cet ancien quartier d'immigration, la diversité fait partie intégrante de l'ambiance constitutive du milieu. Les enjeux ne sont donc pas centrés sur les difficultés de cohabitation entre des groupes culturels, malgré la distance sociale considérable perçue de part et d'autre. Il existe déjà, en ce sens, une dynamique d'échanges qui s'est constituée au fil du temps à partir des interactions individuelles des acteurs sociaux. Ceux-ci avaient entretenu pendant un certain temps des relations cordiales, qui visaient à gérer au quotidien les frictions liées à la cohabitation, tant interethniques qu'urbaine. Aussi les enjeux dans ce dossier sont-ils moins tributaires de la relation d'échanges (c'est-à-dire la cohabitation interethnique) qu'associés aux difficultés de gérer la cohabitation d'usages urbains et des nuisances qui en découlent.

Pour nous, la genèse du conflit se situe dans la demande des représentants du Comité de rue pour que les représentants de la congrégation Belz s'engagent par écrit à ne plus agrandir la synagogue. La réaction négative de ceux-ci à la demande des riverains nous invite à faire l'hypothèse qu'en voulant réduire la dynamique d'échanges existante au registre d'une banale transaction (par le biais d'une entente écrite), le Comité de rue a remis en cause la matrice de confiance qui s'était tissée entre les acteurs.

Un autre aspect intéressant de ce dossier concerne le rôle de la municipalité, qui se présente ici comme un tiers dans la dynamique d'échange entre les riverains et les membres de la communauté hassidique Belz. Nous avons vu que l'intervention de la municipalité dans les tensions entourant l'agrandissement de 1989 avait été salutaire en ce qu'elle avait permis l'aménagement d'un espace de transaction entre la communauté

Belz et les riverains de la synagogue. Par contre, lors de la demande d'agrandissement de 2000, l'intervention de la Ville a plutôt pris la forme d'une mise en scène des différences dans les modes de vie des uns et des autres par le biais des audiences publiques du CDU. Le choix de ce mode d'intervention a mené à une ethnicisation du conflit, notamment de la part des médias, qui ont présenté l'affaire comme un cas potentiel d'antisémitisme, à l'image du conflit au sujet des synagogues à Outremont. L'affrontement des parties impliquées dans le cadre des audiences publiques n'a par ailleurs rien fait pour améliorer les relations entre les groupes. Ironiquement, le conseil municipal a fini par ignorer l'avis de la CDU, qui avait malgré tout donné raison aux riverains et n'avait pas recommandé le projet d'agrandissement pour approbation. Les enjeux locaux ont donc été noyés en quelque sorte dans le jeu politique municipal, qui se déploie à plus vaste échelle.

Il faut dire que les positions étaient fort inégales dès le départ; en effet, la communauté juive hassidique Belz a joui d'un avantage politique considérable dans ce dossier; non seulement dispose-t-elle d'une plus grande capacité de mobilisation (au sein de la communauté juive hassidique montréalaise), mais aussi d'un accès privilégié au pouvoir par le biais du soutien direct d'un membre du comité exécutif de la Ville. Cette position de force s'est traduite par le refus de négocier, dans la mesure où les représentants de la congrégation étaient confiants d'obtenir la permission nécessaire de la part de la municipalité. Un autre atout important de la congrégation Belz est le poids symbolique des droits à la liberté de religion. En effet, les représentants de la Ville ont affirmé avoir pris cette décision en se basant sur des considérations liées à la qualité de vie et au droit à la liberté religieuse des individus à l'origine de la demande. Suivant la décision du Conseil, plusieurs se sont demandés si la Ville n'avait pas atteint dans ce cas les limites de l'accommodement, en ce sens qu'elle n'a accordé que peu de considération à la qualité de vie des autres résidents du secteur. Tout se passe comme si la qualité de vie d'un groupe, en vertu de son appartenance religieuse, avait préséance sur celle des autres. C'est donc à l'endroit de la municipalité que les opposants au projet ont dirigé leur frustration et non pas à l'endroit de la communauté juive. Pour les riverains, c'est en effet la Ville qui a eu tort de permettre l'agrandissement malgré les conséquences négatives sur les autres résidents de la rue, et non pas la communauté juive comme telle, qui en fin du compte a agi à l'intérieur des limites fixées par la Ville. On peut penser en conclusion qu'il s'agit d'une victoire seulement partielle, dans la mesure où si

la congrégation Belz a remporté la bataille sur le plan de la négociation, la relation d'échange qui se traduit dans la cohabitation quotidienne risque de souffrir des ruptures résultant de cette controverse.

7.3 Retour sur les hypothèses de départ

Il nous paraît utile, dans la dernière section de ce chapitre, de revisiter nos hypothèses de départ et de proposer des éléments de conclusion à l'analyse de nos cas.

Une de nos principales hypothèses dans le cadre de cette recherche portait sur la pertinence des dynamiques locales pour comprendre la manière dont se construisent les dynamiques d'échanges autour de l'aménagement des lieux de culte minoritaires. Notre analyse nous invite à cet égard à distinguer deux dimensions de ces dynamiques locales qui se sont révélées pertinentes dans le dénouement de nos cas : il s'agit d'une part des contextes municipaux et, de l'autre, des dynamiques sociales à l'échelle locale et micro-locale.

7.3.1 Contextes municipaux : politique et politiques

Du point de vue des contextes municipaux, la question de l'aménagement des lieux de culte minoritaires se pose de manière différente dans les quatre municipalités que nous avons étudiées. Nous avons vu également que ces municipalités se distinguent en fonction de leurs attitudes vis-à-vis de la diversité culturelle ainsi que du point de vue de leurs fonctions urbaines. Bien que nos observations doivent être interprétées avec prudence étant donné la petite taille de notre échantillon, nous pouvons néanmoins avancer que les municipalités à caractère principalement résidentiel semblent avoir plus de réticences quant à l'aménagement de nouveaux lieux de culte. L'incompatibilité perçue entre les usages culturels et résidentiels de même que l'importance accordée à la tranquillité et la qualité de vie sont souvent évoquées pour expliquer le réflexe des riverains de s'opposer aux projets de lieux de culte en milieu résidentiel. J.-P. Collin (1984), dans son étude sur les banlieues municipales au tournant du vingtième siècle, a bien montré comment la réglementation peut servir à la création et au maintien d'une certaine homogénéité tant dans les fonctions urbaines que dans les caractéristiques

socio-économiques de sa population. Les lieux de culte, parce qu'ils disent offrir des activités qu'on considère parfois dérangeantes, mais aussi parce qu'ils risquent d'entraîner la concentration résidentielle des fidèles dans les secteurs adjacents, se présentent donc comme un risque à cette homogénéité.

Par ailleurs, les décisions en matière d'aménagement de lieux de culte sont le plus souvent de nature politique, en ce sens que ce sont des considérations politiques qui déterminent le traitement de ces demandes d'aménagement et non pas seulement des considérations d'ordre urbanistique. C'est dire que les communautés ethnoreligieuses réussissent généralement à tirer leur épingle du jeu dans les secteurs ou les municipalités où elles jouissent d'un certain poids politique. Car les municipalités sont, surtout en banlieue, très à l'écoute de leurs électeurs; on pourrait d'ailleurs penser que, plus la municipalité est petite, et plus elle tend à fonctionner sur un mode de démocratie directe, autrement dit que les citoyens ont un accès plus direct aux élus que dans les grandes villes. Dans ce contexte, les communautés ethnoreligieuses, comme tout autre groupe d'ailleurs, réussissent plus facilement à convaincre les autorités municipales du bien-fondé de leur projet lorsqu'elles comptent un nombre suffisant de membres sur le territoire de la municipalité. Les communautés ethnoreligieuses minoritaires ont ainsi tout intérêt à s'organiser et à faire représenter leurs intérêts sur le conseil municipal ou du moins, entretenir de bonnes relations avec le parti au pouvoir.

Mais il ne s'agit pas là d'un facteur suffisant en soi pour assurer la réussite de la démarche d'aménagement, car l'accès au politique n'élimine pas la possibilité d'opposition locale, comme l'illustre notamment le cas d'Outremont. À cet égard, les projets des communautés ethnoreligieuses rencontrent peut-être plus de difficultés dans les municipalités où on accorde une grande importance à la réduction des nuisances et où on cherche à contrôler de façon relativement stricte le développement de l'espace urbain. Ce contrôle s'exerce principalement par le biais de l'adoption de mesures réglementaires qui touchent le zonage, les caractéristiques d'implantation et la facture architecturale, etc. Outremont est certes l'une de ces municipalités, et Collin (1984) nous rappelle à cet effet l'étendue du contrôle qu'exerce cette dernière sur le développement de son territoire, mais aussi sur les comportements jugés acceptables dans l'espace

public¹. Ce contrôle réglementaire fait dire à Collin (1984 :26) que ce genre de municipalité a été fondée pour défendre un style de vie particulier, propre aux couches sociales supérieures qui fuient la cohue des quartiers centraux de l'agglomération. Le pouvoir municipal représente ainsi « la possibilité, pour un "groupe" social, de mettre en œuvre des politiques municipales singulières (réglementation, choix de services, choix budgétaires, etc.) qui rencontrent ses intérêts économiques, politiques et idéologiques, particulièrement dans les questions relatives à l'appropriation et à l'aménagement des espaces urbains » (Collin, 1984 : 19). Il n'est donc pas interdit de penser que dans certaines anciennes banlieues résidentielles bourgeoises nées au dix-neuvième siècle, telles Outremont et Westmount, cette fonction du pouvoir municipal va se perpétuer jusqu'à nos jours.

Le dénouement de nos cas porte à croire que les municipalités, face à une demande d'aménagement de lieu de culte qui comporte des dimensions sensibles, prennent leurs décisions en fonction d'un calcul du risque politique impliqué : les administrations municipales vont généralement adopter la position qui leur sera le moins dommageable politiquement, c'est-à-dire le plus souvent (quoique pas toujours) au détriment des groupes dont le poids politique est le plus faible. Ce constat s'applique particulièrement aux municipalités de banlieue, c'est-à-dire celles de taille relativement modeste et dont l'appareil politique est relativement simple. La situation est différente à Montréal, où les enjeux locaux (c'est-à-dire à l'échelle des quartiers urbains) se voient parfois dilués dans les préoccupations et les dynamiques politiques se déployant à l'échelle de la ville dans son ensemble. Ainsi, même si les juifs hassidiques n'ont pas porté au pouvoir un conseiller municipal attentif à leurs besoins dans le district électoral du Mile-End (en contraste avec leur stratégie du côté d'Outremont), la communauté juive possède néanmoins un vaste capital politique à l'échelle de la municipalité, ce qui a sans doute joué à la faveur de la congrégation Belz. Dans ce cas particulier, la décision a été prise au niveau central sans beaucoup de considération pour les conditions et dynamiques à l'échelle locale.

¹ Par exemple, comme d'autres municipalités à la fin du dix-neuvième siècle, Outremont réglemente l'observance du dimanche et les règlements municipaux forcent la fermeture des commerces pour la journée. Mais Outremont va même plus loin et va jusqu'à interdire la vente de crème glacée, confiseries et boissons rafraîchissantes dans la rue ou sur la place publique (Collin, 1984 : 26).

Un autre élément mis en lumière dans notre analyse concerne le degré d'ouverture des municipalités à l'accommodement de la diversité culturelle et religieuse sur leur territoire. L'analyse de nos cas révèle une relation ambiguë entre l'attitude des municipalités vis-à-vis de la diversité culturelle et leurs attitudes quant à l'aménagement de lieux de culte minoritaires. Dans nos cas, deux municipalités possèdent des politiques officielles de gestion de la diversité, soit Montréal et Saint-Laurent, et deux n'en possèdent pas, soit Outremont et Pierrefonds.

À Outremont et à Pierrefonds, si la diversité culturelle est un fait démographique, celle-ci ne semble pas avoir encore été intégrée à l'image que ces municipalités se font d'elles-mêmes. Bien que de manière différente (l'une se présente comme une banlieue résidentielle alors que l'autre est une ancienne banlieue en partie gentrifiée), Pierrefonds et Outremont misent toutes deux sur l'importance de la qualité de vie qu'elles offrent à leurs résidents du point de vue des services et du cadre de vie. Elles se sont peu intéressées aux questions de diversité culturelle, et ni l'une ni l'autre ne possède de politique officielle en matière de gestion de la diversité. Mais cela ne signifie pas pour autant que les municipalités ne soient sensibles aux demandes émanant des communautés ethnoreligieuses numériquement plus importantes sur leur territoire. Nous avons vu qu'à Outremont, la Ville a longtemps géré ses relations avec la minorité juive sur le mode de l'accommodement; les bonnes relations entre les maires successifs de la municipalité et les représentants de la communauté juive ont ainsi permis à Outremont de répondre aux besoins spécifiques de cette population en matière de services urbains. Ce régime d'accommodement discret a toutefois fait l'objet de dénonciations menant à des controverses à répétition au cours des dernières années de la part de groupes de résidents opposés, entre autres, aux projets d'aménagement de synagogues dans le Bas-Outremont.

Montréal et Saint-Laurent ont toutes deux adopté une position officielle vis-à-vis de la diversité culturelle qui s'inspire du concept d'interculturalité mis de l'avant par le gouvernement québécois. Elles ont néanmoins adopté un moratoire sur l'étude de nouvelles demandes d'aménagement de lieux de culte que certains groupes ont jugé « insensible » à l'égard des besoins des nouvelles communautés.. Il n'est donc pas clair comment ces positions officielles se traduisent dans les différents secteurs de l'activité

municipale. Tout se passe comme si les questions d'ethnicité et de religion n'avaient aucun lien entre elles. Quoi qu'il en soit de l'efficacité réelle de ces politiques, on peut se demander si celles-ci ne servent pas avant tout à reconnaître l'importance politique et sociale des communautés culturelles au sein de ces municipalités et à justifier, d'une certaine manière, le traitement politique des demandes mises de l'avant par ces groupes.

7.3.2 Dynamiques locales et modes de territorialisation : des effets de milieu

Nous avons fait l'hypothèse que le mode de territorialisation des communautés ethno-religieuses, c'est-à-dire la manière dont elles s'organisent dans l'espace urbain, a une incidence sur le type d'enjeu que soulève l'aménagement de leurs lieux de culte dans une perspective de cohabitation interethnique. Les résultats de notre analyse appuient cette hypothèse, et mettent également en lumière le jeu combiné des dynamiques locales et du mode d'organisation spatiale des communautés ethno-religieuses dans la manière dont se construisent les enjeux liés à l'aménagement des lieux de culte.

En contexte de proximité, la composition de la population de même que les rapports de force qui se jouent entre les groupes sont significatifs pour comprendre la manière dont se construisent les conflits. Lorsque les relations ethniques sont polarisées autour de deux ou trois groupes qui dominent symboliquement l'espace public, les frictions tendent à se développer au sujet des modalités de partage et de contrôle des espaces urbains : problèmes de stationnement, occupation du trottoir, lieux de culte, bruit, etc. C'est particulièrement vrai lorsque la dynamique d'échanges se limite à la confrontation ou à l'indifférence. Dans ce contexte, les démarches qui entourent le processus d'aménagement se présentent comme des occasions de confrontation des idées qui n'engendrent pas toujours des effets de rapprochement. Par ailleurs, l'expansion démographique d'un groupe, particulièrement lorsqu'elle se double d'une implication accrue dans les affaires publiques de la municipalité ou du quartier, peut paraître menaçante pour le mode de vie des autres groupes, comme l'avait souligné P. Simon (voir chapitre 1.). Il s'agit en quelque sorte d'une transgression de l'ordre social local, qui passe par un équilibre dans l'occupation par les groupes des différents « espaces »

du quartier, qu'il s'agisse des espaces urbains concrets, des espaces politiques et/ou associatifs, et de l'espace symbolique.

On remarque également que, dans les situations qui ont le potentiel de devenir conflictuelles, les transactions sociales se construisent à partir des différences entre les groupes plutôt que sur les similarités; cette mise à distance s'avère nécessaire dans le contexte d'une concurrence pour la légitimité locale qui, le plus souvent, pèse lourd dans la décision de la municipalité. Cette dynamique peut d'ailleurs se développer tant entre groupes minoritaires et ceux issus de la société dite d'accueil qu'entre les différents groupes minoritaires eux-mêmes. Lorsque les groupes en présence ne peuvent effectuer leur mise à distance en vertu des conditions strictement locales (résidant/non-résidant, ancienneté d'implantation, investissement local, etc.), elles peuvent alors recourir à des représentations et des images plus globales pour appuyer leurs revendications. À l'inverse, les représentants des communautés ethnoreligieuses peuvent réagir à cette mise à distance en construisant leur argument plutôt sur les similarités et leur appartenance au milieu local. Si elles comptent un membership local, les communautés ethnoreligieuses peuvent faire valoir leur ancienneté dans le secteur, mais aussi leur légitimité en tant que citoyens à part entière. Les représentants des communautés peuvent aussi chercher à mettre en valeur leur contribution à l'enrichissement de l'environnement local; à Outremont et dans le Mile-End, les représentants des communautés juives hassidiques font valoir que leur présence dans le quartier génère une réduction du taux de criminalité. Les communautés musulmanes de Saint-Laurent et de Pierrefonds affirment quant à elles que leurs projets contribuent à embellir leurs environnements urbains grâce à leur qualité architecturale. Les leaders jouent aussi souvent la carte du bon citoyen et vont chercher à faire valoir que le groupe ne demande pas de traitement spécial, qu'il s'est soumis à la même procédure que tout le monde et qu'ils peuvent, comme tout autre citoyen, faire des demandes auprès de la municipalité. Dans les cas de Pierrefonds et d'Outremont, les leaders des communautés ethnoreligieuses initiatrices du projet vont même faire usage des médias locaux afin de tenter de convaincre les résidents de la localité du bien-fondé de leur projet. Dans les cas que nous avons étudiés, c'est d'ailleurs seulement lorsque cette première approche ne fonctionne pas que les leaders ethnoreligieux évoquent leurs droits; le plus souvent, c'est par le biais de l'argument de discrimination qui est utilisé

afin de faire valoir que la municipalité n'a pas traité la demande d'aménagement de manière équitable.

En somme, les enjeux urbains (principalement la compétition pour l'espace résidentiel) et de cohabitation (la gestion des frictions quotidiennes) sont au cœur des deux études de cas impliquant des communautés juives hassidiques dont les pratiques communautaires sont fortement territorialisées. Et si les enjeux symboliques (en particulier, les enjeux politiques) n'y sont pas négligeables, la proximité dans l'espace de groupes aux pratiques sociales et spatiales contrastées exacerbe ces différences et mène le plus souvent soit à l'évitement ou au conflit.

Dans les deux cas d'aménagement de mosquées que nous avons étudiés, la proximité n'est pas un élément prépondérant de la dynamique d'échanges. Ce sont donc surtout les rapports entre les communautés ethnoreligieuses qui demandent un permis et les instances municipales qui sont significatives pour le dénouement de ces dossiers d'aménagement. Il fait peu de doute que les négociations avec les autorités municipales sont plus favorables pour les requérants lorsque la communauté ethnoreligieuse compte un membership local, et certaines municipalités n'hésitent plus à utiliser ce critère comme premier filtre dans le traitement des demandes d'aménagement de lieux de culte minoritaires. Les enjeux de cohabitation sont donc moins saillants dans les cas d'aménagement de mosquées que nous avons étudiés.

Lorsqu'il est question d'enjeux symboliques, la visibilité du lieu de culte peut s'avérer un point sensible, comme nous l'avons vu dans le cas de Saint-Laurent, où les négociations ont surtout porté sur l'apparence du lieu de culte et, croyons-nous, sur sa visibilité à partir de l'extérieur du voisinage immédiat (notamment à partir des quartiers résidentiels haut de gamme situés à proximité). Par contre, si la visibilité se présente comme une marque de l'affirmation identitaire de la communauté ethnoreligieuse, celle-ci ne traduit pas nécessairement le repli sur soi du groupe. Au contraire, comme le révèle le discours des leaders musulmans à Pierrefonds, la visibilité peut aussi s'interpréter comme une forme d'investissement dans l'espace local qui traduit « l'intégration » du groupe, c'est-à-dire sur une base collective, à son environnement. Les représentants de la mosquée parlent d'un lieu de culte dont pourront « être fiers » leurs concitoyens pierrefontains, qui contribuera à embellir son environnement urbain; autrement dit, les musulmans de

Pierrefonds veulent être aussi « chez eux » dans la municipalité, ce qui, dans le discours, leur permettrait de se sentir comme des citoyens à part entière. Il nous paraît intéressant de mettre en contraste ce discours de la communauté musulmane de Pierrefonds avec la stratégie de discrétion dans le paysage urbain des communautés juives hassidiques du Mile-End et d'Outremont. En effet, l'invisibilité des institutions hassidiques se conjugue avec un désir avoué de retrait de leur environnement physique et social. En contraste, dans le cas d'aménagement de mosquées que nous avons étudiés, on peut se demander si la visibilité ne participe pas plutôt d'un processus d'insertion dans l'espace local.

Enfin, le régime d'exception dans lequel se trouvent les communautés ethnoreligieuses d'implantation récente les place parfois dans une situation où elles doivent convaincre les autorités municipales du bien-fondé de leur projet et ce, face à la concurrence exercée par d'autres projets au sein du même groupe. Par exemple, à Outremont, certains intervenants ont exprimé l'opinion que la municipalité comptait déjà « trop » de lieux de culte, c'est-à-dire indirectement trop de synagogues. On comprend ainsi mal pourquoi une communauté que l'on conçoit comme homogène aurait besoin de disposer de plusieurs lieux de culte différents, situés souvent à proximité les uns des autres. Ce mode d'organisation communautaire contraste fortement avec le modèle de type paroissial que présente l'église catholique québécoise, qui représente encore pour plusieurs le point de référence en matière d'organisation religieuse. Alors que la paroisse traditionnelle ne comptait qu'une église qui servait à tous les catholiques sur son territoire, plusieurs lieux de culte juifs se partagent souvent un même territoire, chacun desservant sa clientèle spécifique.

La situation est similaire du côté des musulmans, dont la multiplicité des lieux de culte reflète un ensemble d'affinités que partagent les fidèles rassemblés autour d'une mosquée ou d'une salle de prière, qu'il s'agisse d'une origine nationale ou ethnique commune, de la résidence dans un même quartier, etc. Tous les lieux de culte musulmans n'ont pas non plus les mêmes fonctions : alors que la mosquée de Saint-Laurent offre une gamme étendue de services et agit à titre de centre communautaire musulman, d'autres lieux de culte servent essentiellement de salle de prière pour un nombre restreint d'utilisateurs. Des recoupements sont ainsi possibles au sein d'un même espace local entre plusieurs lieux de culte desservant des groupes différents ou servant

à des fonctions distinctes. Ce mode d'organisation spatial, s'il tend à minimiser les frictions interethniques fondées sur la proximité, constitue néanmoins un désavantage pour les communautés ethnoreligieuses en ce qu'elle affaiblit la légitimité du lieu de culte qui ne compte pas de membership important sur un même territoire municipal. Dans l'ouest de l'île de Montréal, par exemple, la fragmentation de l'espace urbain entre plusieurs entités municipales distinctes permet d'une certaine manière à celles-ci de se renvoyer la balle : chacune ne désire desservir que les musulmans qui résident sur son territoire. Nous avons vu comment, dans le cas de Pierrefonds, cette situation pouvait renforcer un malaise existant par rapport à l'augmentation du nombre de demandes pour de nouveaux lieux de culte au cours de la dernière décennie. Ce qu'illustre le cas de Pierrefonds, c'est que les municipalités qui se sont, dans un premier temps, montrées plus accueillantes (ou moins prestes à resserrer leur règlement de zonage) à l'établissement de nouveaux lieux de culte se sont retrouvées dans une situation où le nombre de ces établissements ne correspond plus avec la réalité démographique de la population. La visibilité accrue des lieux de culte dans ce contexte peut avoir pour effet de susciter une réaction défensive de la part des autres résidants, menant à l'opposition de plus en plus fréquente face aux projets mis de l'avant par des communautés ethnoreligieuses. Plusieurs lieux de culte adoptent donc une stratégie de faible visibilité, en évitant de choisir un site trop visible ou en préférant une localisation à l'extérieur des secteurs résidentiels, ce qui permet de réduire les enjeux de cohabitation et d'apaiser les réticences des municipalités.

En guise de conclusion : pratiques religieuses et cadres juridiques

Il nous paraît utile de conclure notre analyse en évoquant quelques développements récents du point de vue du contexte juridique en ce qui concerne les pratiques religieuses en tant qu'expression du droit fondamental de liberté religieuse, notamment lorsque ce droit entre en contradiction avec certaines pratiques municipales.

En règle générale, la Charte canadienne des droits et libertés n'oblige pas l'État à prendre des mesures positives pour assurer l'exercice des libertés fondamentales prévues à l'al. 2a) concernant la liberté religieuse. Dans ce contexte, il n'appartient pas à l'État (ou à la municipalité) de donner un appui actif à une religion particulière, ne

serait-ce que pour éviter de s'ingérer dans la vie religieuse de ses membres. Les dispositions de la Charte obligent en fait l'État et, par extension, la municipalité, à adopter une attitude de neutralité vis-à-vis des différentes religions représentées sur son territoire car le fait d'en soutenir une publiquement constitue une discrimination indirecte à l'endroit des autres. Pourtant, dans certaines circonstances exceptionnelles, une attitude de réserve peut entraver la liberté de religion des appelants. La Cour suprême du Canada a réitéré ce principe récemment dans le cadre d'un jugement opposant une congrégation de Témoins de Jéhovah au village de Lafontaine, maintenant fusionné avec la municipalité de Saint-Jérôme (Congrégation des témoins de Jéhovah c. Lafontaine, Cour Suprême du Canada, 2004).

Dans cette municipalité, le règlement de zonage désigne une seule zone où peuvent s'établir de plein droit les lieux de culte. Ayant jugé qu'aucun terrain n'était disponible dans cette zone, la Congrégation des Témoins de Jéhovah a effectué des démarches afin de trouver un terrain propice à la construction de son lieu de culte ailleurs sur le territoire de la municipalité. La Congrégation avait ensuite, à trois reprises, demandé un changement de zonage aux autorités municipales afin de pouvoir construire un lieu de culte d'abord sur un terrain situé en zone résidentielle puis, suite à un premier refus, sur un terrain situé dans une zone commerciale. Le premier refus de la municipalité était motivé par le fait que la construction d'un lieu de culte dans cette zone résidentielle imposerait un fardeau fiscal supplémentaire aux autres résidents du secteur, alors que la municipalité n'a pas évoqué de motif précis pour ses deuxième et troisième refus. Suivant ce dernier refus, la Congrégation a entrepris des démarches judiciaires contre la municipalité en évoquant que celle-ci entravait son droit à la liberté de religion.

Le jugement rendu par la Cour suprême est important en ce qu'il crée un précédent en ce qui concerne, d'une part, les limites de la neutralité religieuse des municipalités et, d'autre part, leurs obligations du point de vue du respect de la liberté religieuse. En premier lieu, les juges ont confirmé que ni le règlement de zonage ni son application n'avaient pour but ou pour effet de porter atteinte à la liberté de religion des Témoins de Jéhovah dans cette affaire, en ce sens que le règlement de zonage n'interdit pas l'usage « lieu de culte » sur l'ensemble de son territoire. En second lieu, le jugement confirme que la municipalité doit aménager sa réglementation afin d'éviter d'imposer des obstacles inutiles à l'exercice des libertés religieuses, mais qu'elle n'a pas à assurer aux

témoins de Jéhovah l'accès à un terrain qui corresponde davantage à leurs critères de sélection. De cette manière, les Églises et leurs membres ne sont pas dispensés de tout effort, voire de tout sacrifice, notamment pour l'exercice de la liberté de culte. La liberté de religion n'est ainsi pas un droit absolu, dans la mesure où la liberté de religion des uns s'arrête là où commence celle des autres.

Une autre dimension significative de ce jugement concerne l'obligation d'équité procédurale d'une municipalité lorsqu'elle rend une décision administrative qui touche les droits, privilèges ou biens d'une personne. Dans ce cas particulier, la Cour a jugé que la municipalité avait l'obligation d'exprimer les motifs de son refus d'acquiescer à la deuxième et à la troisième demande de modification de zonage présentées par la Congrégation. Aussi, en refusant de justifier ses décisions, la municipalité a-t-elle manqué à son obligation d'équité procédurale et aurait ainsi agi de « manière arbitraire, à la limite de la mauvaise foi ».

Nous retenons de ce jugement que si les municipalités ont effectivement l'obligation de neutralité religieuse, elles doivent néanmoins s'assurer de ne pas porter atteinte au droit à la liberté religieuse de ses résidents en interdisant l'aménagement de lieux de culte sur l'ensemble de leur territoire. L'absence d'endroits disponibles où les lieux de culte peuvent s'implanter de plein droit constitue donc pour la Cour suprême du Canada une entrave directe à la liberté de religion. Par contre, les municipalités ne sont pas tenues de fournir un lieu de culte à tous les groupes qui en font la demande; elles doivent par contre faire preuve de diligence et de transparence dans le traitement de ces demandes, et motiver leurs réponses négatives auprès des principaux intéressés.

Deux autres jugements récents, l'un prononcé par la Cour supérieure du Québec et l'autre par la Cour suprême du Canada, illustrent l'importance d'une autre balise juridique à la question de l'aménagement des lieux de culte, celle de l'obligation d'accommodement, aussi connu sous le nom d'accommodement raisonnable². Le premier jugement porte sur l'obligation de la municipalité d'Outremont de tolérer l'installation et la présence d'érouvs, une forme de périmètre symbolique utilisé par les juifs orthodoxes, sur une portion du territoire de la municipalité. La municipalité avait plaidé que son obligation de neutralité ne lui permettait pas d'autoriser la présence de

ces dispositifs, car ceci représenterait un traitement injuste par rapport aux autres groupes religieux présents sur le territoire. La municipalité démantelait donc systématiquement les érouvs dès que repérés par les employés de la Ville. Dans son jugement, la Cour supérieure a toutefois statué que la présence des érouvs ne requérait aucun investissement des fonds publics par la municipalité et ne causait pas de préjudice indu aux autres résidants de la municipalité. Aussi Outremont avait-elle l'obligation d'accommodement dans cette affaire, puisque le contraire imposait à ces derniers un préjudice important en limitant leurs déplacements à certaines périodes de l'année (notamment durant le sabbat et pendant les fêtes religieuses).

La même logique prévaut dans le jugement de la Cour suprême du Canada au sujet d'un litige opposant un groupe de propriétaires de condominiums de religion juive dans un immeuble luxueux à l'administrateur de l'immeuble au sujet de l'installation de souccahs (type d'abri temporaire) sur les balcons de leurs propriétés. En effet, malgré le fait que les propriétaires individuels avaient signé une convention lors de l'achat de leur condominium qui interdisait ce type d'aménagement (ou toute autre forme d'aménagement des espaces extérieurs), la Cour a tranché que les inconvénients étaient minimes de tolérer cette pratique qui, par ailleurs, ne se déroule que pendant neuf jours lors de la fête annuelle de Succoth. Encore ici, l'entrave potentielle à la pratique religieuse a été jugée plus significative que les inconvénients en découlant, ce qui entraîne l'obligation d'accommodement de la part de l'administrateur de l'immeuble.

Comme l'illustrent ces cas, ainsi que la poursuite récente dont fait l'objet la municipalité de Hampstead³, les communautés religieuses hésitent de moins en moins à faire appel aux tribunaux pour régler leurs différends avec les municipalités lorsqu'il s'agit de leur droit à la liberté de culte⁴. Peut-être y voient-elles là un avantage, car les tribunaux ne questionnent pas la validité des croyances et des pratiques religieuses des individus à l'origine de la requête, mais cherchent seulement à s'assurer que leur liberté de pratiquer leur religion n'est pas entravée. Comme l'explique le juge Hilton dans son

² Nous avons présenté cette notion juridique et son contexte au chapitre 2.

³ Une communauté juive hassidique a intenté une procédure judiciaire contre la municipalité de Hampstead qui refuse d'autoriser la construction d'une synagogue sur un terrain acheté par la congrégation en raison d'un changement dans le règlement de zonage. (Block, 2001).

⁴ Notons au passage que le congrès américain a approuvé une loi en 2000 qui vise à protéger les communautés religieuses des effets discriminatoires de certains règlements de zonage municipaux (*Religious Land Use and Institutionalized Persons Act of 2000*).

jugement sur l'affaire de l'érouv à Outremont : « Charter rights, including freedom of religion, must be given generous and purposive interpretation without however going beyond the actual purpose of the right in question » (Rosenberg et al. v. City of Outremont, Cour supérieure du Québec, 21 juin 2001, juge Hilton). Par ailleurs, dans la mesure où les principaux arguments des municipalités relèvent essentiellement de l'aménagement urbain et du zonage, il y a fort à parier que ceux-ci ne feront pas le poids en Cour pour constituer une contrainte excessive suffisante pour que la municipalité puisse se soustraire à l'obligation d'accommoder. Aussi ne serait-il pas surprenant qu'un nombre croissant de litiges impliquant des municipalités et concernant l'aménagement de lieux de culte ou d'autres pratiques religieuses se retrouvent devant les tribunaux. Nous avons bien vu que les enjeux véritables derrière la question de zonage relèvent plutôt de l'ordre du politique : on dénonce les privilèges accordés à la minorité juive orthodoxe et le laxisme de la municipalité lorsqu'il s'agit de faire valoir ses règlements à leur détriment. Or toute incursion sur le terrain glissant des différences culturelles et religieuses justifiant (ou non) ce traitement particulier risque fort de se transformer en débat social sur l'intolérance et le racisme. Chose certaine, de présenter la question sous cette forme n'avantage nullement les opposants, comme l'illustre notre étude de cas à Outremont.

Conclusion

Au terme de ce parcours de recherche, que pouvons-nous conclure quant à l'atteinte de notre objectif initial, qui était de contribuer à la réflexion sur l'aménagement de lieux de culte minoritaires dans une perspective de cohabitation interethnique? Avant de revenir sur notre démarche de recherche, rappelons les principaux constats issus de cette démarche.

En premier lieu, la rareté des localisations disponibles pour l'installation de plein droit de nouveaux lieux de culte sur l'île de Montréal contribue à la création et au maintien d'un régime d'exception pour les communautés ethnoreligieuses plus récentes. Parce qu'elles doivent le plus souvent demander un changement de zonage pour pouvoir aménager un lieu de culte, ces communautés doivent parfois faire face à l'opposition des riverains et au refus des municipalités de leur accorder les permissions nécessaires.

En deuxième lieu, l'aménagement des lieux de culte minoritaires soulève différents types d'enjeux en fonction des contextes et des dynamiques locales. Ces enjeux varient principalement selon le contexte municipal, le type de milieu local et selon le mode de territorialisation des communautés ethnoreligieuses impliquées. Les controverses d'aménagement ne sont pas toujours simplement des questions de zonage et d'urbanisme, ni systématiquement associées à un problème de cohabitation interethnique. Il s'avère donc nécessaire d'appréhender les cas de controverses en fonction des enjeux qu'ils soulèvent plutôt que de chercher à associer ces difficultés avec certains groupes ethnoreligieux particuliers, ou encore avec certains types de municipalités. Chose certaine, les controverses qui résultent de conflits de valeurs sont les plus épineux à résoudre, surtout lorsqu'ils se développent entre des groupes appelés à partager des espaces au quotidien.

En effet, notre recherche a permis d'illustrer comment le mode de territorialisation des communautés ethnoreligieuses, c'est-à-dire la manière dont elles s'organisent dans l'espace, a une incidence sur le type d'enjeu qui sous-tend les controverses qui entourent parfois l'aménagement de leurs lieux de culte. Dans les cas où les communautés ethnoreligieuses fonctionnent sur un mode de proximité, comme les

communautés juives hassidiques que nous avons étudiées, les enjeux sont généralement centrés sur les modalités de partage de l'espace urbain. Lorsque ce mode de territorialisation se conjugue avec une structuration communautaire fermée, les conflits tendent à survenir lorsque les autres résidents se sentent « envahis » et menacés dans leurs modes de vie et leurs valeurs. À l'inverse, lorsque les communautés ethnoreligieuses fonctionnent selon un mode plus délocalisé, les enjeux tendent à être plus symboliques, c'est-à-dire qu'ils renvoient à des représentations et des images qui débordent le cadre immédiat du projet d'aménagement. Dans ce cas la résistance tend à provenir de la municipalité, qui n'accueille pas toujours favorablement les équipements collectifs de communautés qui n'habitent pas son territoire.

En quatrième lieu, nous avons constaté que l'opposition des riverains se présente comme l'un des principaux éléments générateurs de conflits. Nous ferons également l'hypothèse que les municipalités s'opposent rarement aux projets de lieux de culte sans que ne se manifeste le mécontentement d'autres groupes de citoyens. Nous avons vu que les projets de lieux de culte peuvent entrer en contradiction avec les intérêts des municipalités ou, du moins, présenter certains inconvénients. Si la communauté ethnoreligieuse compte suffisamment de membres qui résident sur le territoire, les municipalités tendent alors à chercher un compromis mutuellement acceptable. Ce type d'arrangement s'effectue généralement au niveau politique et implique souvent, surtout dans les municipalités plus petites, le conseiller municipal du secteur concerné et le maire lui-même.

En cinquième lieu, nos analyses mettent en lumière certains éléments favorisant l'atteinte d'un compromis entre les acteurs sociaux. Nos analyses révèlent tout d'abord que ces controverses se règlent plus facilement lorsque les parties impliquées adoptent une approche pragmatique, qui tient compte des spécificités du milieu et des dynamiques locales. L'attitude des représentants municipaux est certes déterminante du point de vue de l'accueil de la demande; le traitement des demandes tend à être plus facile dans les municipalités où la diversité culturelle et religieuse est établie et reconnue de longue date, et a été intégrée de manière positive dans l'image de la municipalité. La qualité du leadership et les talents de négociation des représentants des communautés ethnoreligieuses sont également importants dans le développement de ces dossiers d'aménagement, tout comme les ressources dont disposent les communautés. Il

semble aussi qu'il soit plus facile d'en venir à une entente lorsque les moyens à disposition ne font pas défaut.

Sixième et dernier constat, l'appartenance religieuse telle qu'elle se manifeste dans le processus d'aménagement des lieux de culte minoritaires se présente comme une dimension saillante de l'ethnicité, en ce sens qu'elle résulte de la construction de frontières plus ou moins perméables au contact avec l'Autre. Même dans le cas de communautés ethnoreligieuses ultraorthodoxes (c'est le cas des communautés juives hassidiques que nous avons étudiées), la mise à distance de l'Autre n'est pas absolue et, dans le cadre des négociations avec les autorités locales et les représentants d'autres groupes, il est possible d'en venir à des compromis qui permettent la coexistence.

Rappelons également que nous avons fait au départ le choix de travailler avec un sujet délicat, c'est-à-dire des cas de controverse, qui ne sont pas nécessairement représentatifs de la majorité des dossiers d'aménagement de lieux de culte minoritaires. En effet, ce ne sont pas toutes les demandes d'aménagement qui suscitent la controverse, loin s'en faut. Mais notre intention était plutôt de saisir, à travers ces cas limites, des dynamiques et des enjeux qui auraient été plus difficiles à cerner autrement. L'approche par la transaction sociale que nous avons utilisée nous a ainsi permis de décomposer les différentes étapes des dossiers étudiés afin de situer la position respective des acteurs et de cerner les arguments et les enjeux soulevés. Nous avons ainsi pu reconstituer un « modèle » de transaction sociale nous permettant d'identifier des étapes et des logiques se dégageant de l'ensemble de nos cas. Nous avons ainsi pu faire un certain nombre de constats qui s'élèvent au-delà des particularités de chaque cas et qui nous invitent à dépasser les catégories conceptuelles généralement utilisées dans ce type d'étude.

En particulier, l'approche par la transaction sociale nous enjoint d'aborder les conflits d'aménagement en reconnaissant aux acteurs une certaine marge de manœuvre et aux contextes spécifiques un poids non négligeable. Nous avons vu que, particulièrement en contexte de proximité, la dynamique d'échange entre les acteurs sociaux à l'extérieur de la démarche d'aménagement peut s'avérer déterminante dans la manière dont se négocie le projet d'aménagement. Lorsque la proximité n'est pas en jeu, ce sont surtout

les rapports avec la municipalité qui sont significatifs dans la manière dont se négocie le projet d'aménagement. Cette approche attentive à la dimension transactionnelle de ces controverses nous a aussi permis de rendre compte de la capacité d'adaptation des communautés ethnoreligieuses et du caractère dynamique du processus de définition identitaire à travers la négociation avec l'Autre. Dans cette perspective, les communautés ethnoreligieuses se présentent comme des d'acteurs sociaux qui disposent d'une marge de manœuvre plus ou moins grande en fonction des contraintes et des opportunités présentées par le contexte local. Il s'agit là, à notre avis, d'un élément central de l'originalité de notre démarche.

Notre approche par la transaction nous invite enfin à constater que, dans les cas que nous avons étudiés, le processus décisionnel des municipalités se fonde sur le calcul du moindre risque politique, ce qui favorise le plus souvent le groupe qui dispose du plus grand capital politique. Mais faut-il encore déterminer l'échelle géographique la plus pertinente pour exercer cette influence politique : dans le contexte de la ville de Montréal, les décisions sont généralement prises en décalage avec les dynamiques du milieu, alors que dans les municipalités plus petites, ces dynamiques peuvent être beaucoup plus significatives.

Le fait d'aborder les controverses d'aménagement de lieux de culte dans une perspective urbaine nous paraît en rétrospective comme fort riche; le défi, toutefois, de donner une cohérence conceptuelle à cette démarche était de taille. En effet, nous avons dû faire des liens entre des approches et des méthodes qui proviennent de champs disciplinaires fort différents : sociologie, géographie culturelle, science politique, aménagement... Nous cherchions ainsi à éviter de nous limiter à une perspective disciplinaire en particulier, compte tenu de la nature exploratoire de notre démarche, mais au risque de résultats pouvant sembler disparates. Nous croyons pourtant que cette mise en relation permet d'enrichir la problématique de l'aménagement des lieux de culte et de dépasser le simple constat des conflits d'intérêts, et qu'une perspective en termes de transaction sociale permet de combiner la prise en compte de ces différentes dimensions.

De par sa nature exploratoire, notre démarche comporte aussi des limites qui découlent de nos choix méthodologiques. Nos observations étant basées sur l'analyse de quatre

cas, la portée des généralisations que nous pouvons en tirer se trouve, bien entendu, limitée. C'est d'autant plus vrai que notre matériel porte sur des sujets qui sont souvent perçus comme délicats par nos intervenants, ce qui risque de teinter la manière dont ils nous en ont fait part. Par ailleurs, il est toujours difficile d'évaluer avec justesse la valeur heuristique du contenu des discours et des représentations collectives dont nous font part les acteurs. C'est pourquoi nous avons cherché à ancrer nos observations dans les comportements en contexte d'échange; c'est pourquoi aussi nos conclusions prennent plutôt la forme de constats et d'hypothèses à vérifier dans des recherches ultérieures.

Les recherches subséquentes sur la question auraient avantage à explorer des cas de figure complémentaires. Par exemple, il pourrait être utile de tester nos hypothèses sur la proximité en étudiant des groupes qui présentent un mode de territorialisation fondé sur la proximité mais avec une forme de structuration communautaire ouverte. Ce pourrait être le cas de certaines communautés sikhes ou hindoues de la région montréalaise, dont les institutions sont généralement très différentes dans leur mode de structuration communautaire de celles des communautés juives hassidiques. Il pourrait être également intéressant d'aborder l'étude d'une telle structure communautaire dans un milieu moins dense et central. De la même manière, on pourrait aborder l'étude de communautés structurées en réseau dans différents types d'espaces urbains. Enfin, comme le suggère l'évolution de la recherche sur le thème des lieux de culte minoritaires en Europe, l'étude de cas de réussites d'aménagements pourrait fournir des informations complémentaires aux nôtres et permettrait de mettre davantage en lumière les facteurs qui favorisent les compromis et les accommodements.

Étant donné les transformations récentes dans le contexte politique montréalais, dont notamment le mouvement de fusion-défusion municipale, la question d'aménagement des lieux de culte minoritaires va sans doute se poser de manière différente; d'une part, on peut penser que les enjeux fiscaux seront moins saillants étant donné que le fardeau fiscal ne serait plus à la charge des communautés locales. D'autre part, les arrondissements demeurent responsables de l'aménagement sur leur territoire et ils ont, le plus souvent, conservé les règlements des anciennes municipalités auxquels ils ont succédé.

Pour nous, l'aménagement des lieux de culte minoritaires et les controverses qui l'accompagnent parfois se présentent comme les signes d'une société en transformation. En effet, les crises et les conflits impliquant des groupes aux valeurs et aux pratiques différentes signifient que, d'une manière ou d'une autre, il s'effectue un contact qui peut éventuellement être générateur de changement social. Il importe alors de respecter le temps nécessaire pour que s'effectue cette transformation, et qu'émerge progressivement une nouvelle image de notre société plurielle.

Liste des références

- Abella, I. et Troper, H. 1983. None is Too Many. Canada and the Jews of Europe, 1933-1948. Toronto: Lester and Orpen Dennys.
- Ackerman, B.A. 1980. Social justice in the liberal state. New Haven: Yale University Press.
- Alba, R.D., Denton, N.A., Leung, S.J. et Logan, J.R. 1995. « Neighborhood change under conditions of mass immigration: The New York City region, 1970-1990 », International Migration Review, 29: 625-656.
- Alexander, M. 2001. « Comparing local policies toward migrants: A proposed analytical framework and preliminary survey results », paper presented at the Sixth International Metropolis Conference, Rotterdam (Netherlands), November:
http://www.international.metropolis.net/events/rotterdam/papers/57_Alexander2.doc
- Amiriaux, V. 2001. « Les mosquées dans l'espace urbain français : l'exemple amiénois », Journée de réflexion sur l'islam dans les villes européennes, PUCA, décembre :
<http://64.207.171.242/pages/cities>
- Anctil, P. 1997. [1989] « Un Shtetl dans la ville : la zone de résidence juive à Montréal avant 1945 », ch. 3 dans Tur Malka. Flâneries sur les cimes de l'histoire juive montréalaise, Sillery: Septentrion, 55-74.
- Anctil, P. 1997a. [1989] « Judaïsme et orthodoxie à Montréal », ch. 7 dans Tur Malka. Flâneries sur les cimes de l'histoire juive montréalaise, Sillery: Septentrion, 149-164.
- Anderson, A.B. et Frideres, J.S. 1981. Ethnicity in Canada: Theoretical Perspectives. Toronto: Butterworths.
- Anderson, K. 1991. Vancouver's Chinatown: Racial Discourse in Canada, 1875-1980. Montréal/Kingston: McGill/Queen's University Press.
- Archambault, Y. 1996. « Musulmans et Chrétiens au Canada et au Québec », Islamochristiana, XXII : 143-160.
- Arnold, J. 2001. « Outremont shul project gets go ahead », Canadian Jewish News, 24 mai.
- Arteau, R. 2000. Orientations en matière d'encadrement urbanistiques des lieux de culte à Montréal. Implantations de plein droit et permissions spéciales. Ville de Montréal, Service du développement économique et urbain, septembre.

- Arteau, R. 2000a. Les dieux dans la ville : multiplication des lieux de culte et diversité religieuse à Montréal - Les défis posés à l'aménagement urbain, Communication présentée dans le cadre du Forum de Montréal sur la diversité urbaine et la gestion des villes multiculturelles, Montréal, 20 mars.
- Ascher, F. 1995. Métapolis ou L'avenir des villes. Paris: O. Jacob.
- Basternier, A. et Dassetto, F. 1993. Immigration et espace public. Paris : Ciemi/L'Harmattan.
- Balakrishnan, T.R. 1976. « Ethnic Residential Segregation in Metropolitan Areas of Canada » Canadian Journal of Sociology, 1 (4): 481-498.
- Balakrishnan, T.R. 1982. « Changing Patterns in Ethnic Residential Segregation in the Metropolitan Areas of Canada », Canadian Review of Sociology and Anthropology 19 (1): 92-110.
- Baragach, S., Cesari, J. et Moore, D. 2001. « Islam toulousain/islam marseillais: deux formes divergentes d'islam dans l'espace local », Journée de réflexion sur l'islam dans les villes européennes, PUCA, décembre : <http://64.207.171.242/pages/cities>
- Barth, F. 1969. Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Boston: Little, Brown.
- Bauböck, R. 2003. « Reinventing Urban Citizenship », Citizenship Studies, 7(2): 139-160.
- Baumann, M. 2001. « Disputed Space for Beloved Goddesses: Hindu Temples, Conflicts and Religious Pluralism in Germany », communication présentée dans le cadre de la 2001 International Conference at the London School of Economics, The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century: <http://www.baumann-martin.de/london-paper.htm>
- Baumann, G. 1999. The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities. New York: Routledge.
- Baumann, G. 1996. Contesting culture: discourses of identity in multi-ethnic London. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beattie, L. et Ley, D. 2001. « The German Immigrant Church in Vancouver: Service Provision and Identity Formation », Working paper 01-19, Vancouver Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration in the Metropolis (RIIM): <http://riim.metropolis.net/Virtual%20Library/2001/wp01-19.pdf>
- Bédard, J.-J. 1999. « La Ville d'Outremont se dit prête à intervenir devant la cour pour faire déloger la synagogue illégale de l'avenue Durocher », L'Express d'Outremont, 176, 14 mai.
- Bédard, J.-J. 1998. « Une synagogue illégale soulève les passions et la controverse », L'Express d'Outremont, 25 septembre.

- Beiser, M. 1999. Strangers at the Gate: The 'Boat People's' First Ten Years in Canada. Toronto: University of Toronto Press.
- Belkin, S. 1956. Di Poale-Zion Bavergung in Kanade, 1905-1920. Montréal : Aktsion Komitet foun der Zionistisher Arbayer in Kanade.
- Bernèche, F. et Martin, J.C. 1984. « Immigration, emploi et logement : la situation de la population haïtienne dans certaines zones de la région métropolitaine de Montréal », Anthropologie et sociétés, 8 (2) : 5-29.
- Berns McGown, R. 1999. Muslims in the diaspora: the Somali communities of London and Toronto. Toronto: University of Toronto Press.
- Bibby, R.W. 2002. Restless gods: The Renaissance of Religion in Canada. Toronto: Stoddart.
- Bibby, R.W. 1987. Fragmented gods: the poverty and potential of religion in Canada. Toronto: Stoddart.
- Biles, J. et Ibrahim, H. 2004, « Religion and Public Policy: Immigration, Citizenship, and Multiculturalism - Guess Who's Coming to Dinner? » dans P. Bramadat et D. Selijak (ed.), Religion and Ethnicity in Canada, Toronto: Pearson. Pp. 154-177 (à paraître).
- Blanc, M. 1998. « Social Integration and Exclusion in France: Some Introductory Remarks form a Social Transaction Perspective », Housing Studies, 13 (6): 781-792.
- Blanc, M. 1994. « La transaction sociale dans les sciences sociales : vers un paradigme élargi », dans M. Blanc et al. (ed.), Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite), Paris : L'Harmattan, 21-48.
- Block, I. 2001. « Hampstead sued over synagogue. Congregation seeks permit to put up building in the north end », The Montreal Gazette, 28 mars.
- Blomley, N.K. 1997. « Property, pluralism and the gentrification frontier », Canadian Journal of Law and Society, 12: 187-218.
- Body-Gendrot, S. 1998. Les Villes Face à l'insécurité. Des ghettos américains aux banlieues françaises. Paris: Bayard.
- Body-Gendrot, S. 1993. « Migration and the racialization of the postmodern city in France », dans M. Cross et M. Keith, (ed.), Racism, the City and the State, Londres: Routledge, 77-92.
- Boulanger, G. 2000. « Permis émis pour la synagogue sur Van Horne. Mme Forget demande à la cour de se prononcer », Le Point d'Outremont, édition 2.7, 5 mai.
- Boulanger, G. 2000a. « Synagogue sur Van Horne. – On veut tourner la page », Le Point d'Outremont, édition 2.5, 7 avril.

- Boulanger, G. 1992. « Controverse autour d'une synagogue à Outremont », La Presse, lundi 30 mars.
- Bowlby, W. 2004. « The Conundrum of Religious Diversity in Canada's Multicultural Society », communication présentée dans le cadre de la conférence annuelle d'étude de la société canadienne pour l'étude de la religion, juin.
- Bréchon, P. 2001. « L'évolution du religieux », Futuribles, 260 : 39-48.
- Bréchon, P. 2000. « Conclusion », dans P. Bréchon, B. Duriez et J. Ion (eds.), Religion et action dans l'espace public, Paris : L'Hamattan, 287-301.
- Breton, R. 1999. « Intergroup competition in the symbolic construction of Canadian society », dans Peter S. Li (ed.), Race and Ethnic Relations in Canada, 2e édition,, Don Mills (Ont.): Oxford University Press Canada, 291-310.
- Breton, R. 1964. "Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants", American Journal of Sociology, 70:2: 193-205.
- Bronson, S. 2002. Le patrimoine religieux du Mile End : des lieux de culte en transition (dépliant). Montréal : Société d'histoire du Mile End.
- Burayidi, M. (ed.) 2000. Urban Planning in a Multicultural Society. Westport, CT: Praeger.
- Bureau des affaires interculturelles (BAI), Ville de Montréal. 2000. Avis sur le dossier S000545039. Permission spéciale –Art. 524 2d charte. Occupation et agrandissement à l'arrière, à des fins de culte, Bâtiment situé au 5348, rue Jeanne-Mance, entre les rues Fairmount et Saint-Viateur. Congrégation des Fidèles des rabbins de Belz pour fortifier la Torah. Avis soumis au Service de développement économique et urbain. 30 août.
- Callow, A.B. (ed.) 1982. American urban history : An interpretive reader with commentaries. 3e édition. New York : Oxford University Press.
- Caron, A., Belgue, D. et Diguier, F. 1995. La prise de décision en urbanisme . 2e ed. Québec : Ministère des affaires municipales.
- Castles, S. et Miller, M.J. 1998. The age of Migration. International Population Movements in the Modern World. Houndmills/New York: Palgrave.
- Césari, J. 2001. Introduction et synthèse. Journée de réflexion sur l'islam dans les villes européennes, PUCA, décembre : <http://64.207.171.242/pages/cities>
- Cesari, J. 1994. Etre Musulman en France. Associations, militants et mosquées. Paris: Karthala/Iremam.
- Chamboredon, J.-C. et Lemaire, M. 1970. « Proximité spatiale et distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement », Revue française de sociologie, XI : 3-33.

- Charbonneau, J. et Germain, A. 1998. « Les modèles d'insertion urbaine des groupes ethniques : discussion à partir du cas des quartiers multiethniques montréalais », Canadian Ethnic Studies, XXX (1) : 98-118.
- Charbonneau, J. 1995. « Norgate : un quartier atypique de la proche-banlieue », dans Germain, A. (coord.) et al., Cohabitation interethnique et vie de quartier. Québec: Gouvernement du Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, collection Études et recherches, No. 12, 201-224.
- Ciceri, C. Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone (1994-1995). Mémoire de maîtrise, faculté des sciences de l'éducation, Université de Montréal : <http://im.metropolis.net/Bibliotheque%20Virtuelle/ciceri.pdf>
- Citoyenneté et immigration Canada. Faits et chiffres 2002. Aperçu de l'immigration. (CD-ROM)
- Cloutier, J., Labelle, M. et Legault, G. 1996. Stratégies et discours sur les relations ethniques, le racisme et la gestion de la diversité au sein de municipalités de la région métropolitaine de Montréal: les perceptions des employés,es municipaux. Montréal : Université du Québec à Montréal, Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, Les cahiers du Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, no. 23.
- Cohen, R. 1997. Global Diasporas: An Introduction. London: UCL Press.
- Colbert, N. 1999. « Synagogue sur Durocher. – Vivre en paix avec nos voisins », Le Point d'Outremont, édition 1.7, 10 septembre.
- Commission du développement urbain de Montréal (CDU). Dossier 3.7, séance du jeudi, 2 novembre 2002. Autorisation d'agrandir et d'occuper, à des fins de lieu de culte, le bâtiment portant le numéro 5348, rue Jeanne-Mance, situé entre les rues Fairmount et Saint-Viateur Ouest (Congrégation Belz) (S 000545135) (district électoral du Mile End). Dossier préparé par la Ville de Montréal.
- Commission nationale sur les finances et la fiscalité locales. 1999. Pacte 2000. Rapport final de la Commission nationale sur les finances et la fiscalité locales. Québec : La Commission.
- Collin, J.-P. 1984. «La Cité sur mesure. Spécialisation sociale de l'espace et autonomie municipale dans la banlieue montréalaise, 1875-1920», Urban History Review/Revue d'histoire urbaine, XIII (1) : 19-34.
- Conseil des relations interculturelles (CRI). 2004. Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise. Avis présenté à la Ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, 26 mars.
- Cooper, D. 2000. « Promoting injury or freedom: radical pluralism and orthodox Jewish symbolism », Ethnic and Racial Studies, 23 (6): 1062-1085.

- Courtemanche, A.-M. 1992. « Coin nord-ouest de Durocher et Lajoie. Concerto en dérogation mineure », Le Journal d'Outremont, 4 mai.
- Côté, P. 1993. Les transactions politiques des croyants : charismatiques et témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa.
- Coward, 2000. « Hinduism in Canada », dans H. Coward, J.R. Hinnells, and R. Brady Williams (eds.), The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States, Albany: State University of New York Press.
- Coward, H. 1997. «The Religions of the South Asian Diaspora in Canada.», dans J.R. Hinnells, Handbook of Living Religions, Cambridge: Blackwell Publishers, 775-795.
- Cross, M. et Waldinger, R. 1999. « Economic integration and labour market change » dans J. Hjarnø (ed.), From Metropolis to Cosmopolis. Proceeding of the Second International Metropolis Conference. Esbjerg (Denmark): South Jutland University Press, 29-93.
- Daher, A. 1999. « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », Cahiers de recherche sociologique, 33 : 149-179.
- Dansereau, F., Séguin, A.-M. et Leblanc, D. 1995. La cohabitation interethnique dans l'habitat social au Québec. Montréal : Société d'habitation du Québec.
- Dansereau, F. 1998. « Les impacts de l'afflux de populations immigrantes sur la cohabitation dans le logement social », dans Y. Grafmeyer et F. Dansereau (dir.), Trajectoires familiales et espaces de vie en milieu urbain, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 485-497.
- Dassetto, F. 1990. « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », dans A. Bastenier et F. Dassetto (eds), Immigration et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés, Bruxelles : Éditions universitaires/de Boeck, 179-208.
- Davis, M. 1990. City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles. London/New York : Verso, 1990.
- Dear, M. (1992) « Understanding and overcoming the NIMBY syndrome », Journal of the American Planning Association, 58 (3): 288–300.
- De Galembert, C. 2004. « Le "oui" municipal à la mosquée à Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de la reconnaissance de l'islam, dans A. Gotman (dir.), Villes et Hospitalité. Les municipalités et leurs "étrangers", Paris : Maison des Sciences de l'homme, 383-407.
- De Galembert, C. 1995. « De l'inscription de l'islam dans l'espace public », Les annales de la recherche urbaine, 68-69 : 179-188.

- Denton, N.A. et Massey, D.S. 1991. « Patterns of neighbourhood transition in a multiethnic world: US metropolitan areas 1970-1980 », Demography, 28 (1): 41-63.
- De Rudder, V. 1991. « La recherche sur la coexistence pluriethnique. Bilan, critiques et propositions », Espace et sociétés, 64: 131-157.
- De Rudder, V. 1984. « Trois situations de cohabitation pluri-ethnique à Paris », Espace et sociétés, 454: 43-59.
- Deslauriers, M. 1995. Raconte-moi Outremont et ses trois siècles d'histoire. Outremont : Ville d'Outremont.
- Desnoyers, André. 1988. « Le maire défait par ses propres conseillers. Pas de zonage spécial pour deux synagogues », Le journal d'Outremont, juin.
- Desnoyers, A. 1988a. « Y a-t-il du racisme à Outremont? On est 23 000, faut s'en parler! », Le Journal d'Outremont, octobre.
- Dory, D. 1995. « Religions et territoires. Éléments de théorie et propositions de recherche », dans J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), La construction religieuse du territoire, Paris : L'Harmattan.
- Driedger, L. et Church, G. 1974. « Residential segregation and institutional completeness: a comparison of ethnic minorities », Canadian Review of Sociology and Anthropology, 11(1): 30-52.
- Drouilly, P. 1996. L'espace social de Montréal : 1951-1991. Sillery: Septentrion.
- Dunn, K. 2001. « Representations of Islam in the Politics of Mosque Development in Sydney », Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie, 92 (3): 291-308.
- Eade, J. 1996. « Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London », dans B.D. Metcalf (ed.), Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California Press.
- Ebaugh, H. R. et Chafetz, J.S. (ed.) 2000. Religion and the new immigrants : continuities and adaptations in immigrant congregations. Walnut Creek, CA /Oxford : AltaMira Press.
- Eck, D.L. 2001. A New Religious America. San Francisco: Harper Collins.
- Edgington, D., et Hutton, T. 2002. "Multiculturalism and Local Government in Greater Vancouver", Vancouver: RIIM Working Paper Series, no. 02-06:
<http://www.riim.metropolis.net/Virtual%20Library/2002/wp02-06.pdf>
- Elias, N. et Scotson, J.L. 1965. The established and the outsiders: A sociological enquiry into community problems. London : F. Cass.
- Falk, G. 1995. American Judaism in transition: The secularization of a religious community Lanham, MD : University Press of America.

- Feirabend, J. et Rath, J. 1996. « Making a place for Islam in politics. Local authorities dealing with Islamic associations », dans W.A.R. Shadid et P.S. van Koningsveld (ed.), Muslims in the margin. Political responses to the presence of Islam in Western Europe, Kampen: Kok Pharos, 243-258.
- Fidelman, C. 2000. « Synagogue given OK. City accepts building's expansion on Jeanne Mance St. », The Montreal Gazette, A4.
- Fincher, R., et Jacobs, J. (ed.) 1998. Cities of Difference. London: Guilford Press.
- Flippen, C. 2001. « Neighborhood Transition and Social Organization: the White to Hispanic Case », Social Problems, 48 (3): 299-321.
- Fong, E. et Gulia, M. 2000. « Neighborhood Change within the Canadian ethnic mosaic, 1986-1991 », Population Research and Review, 19: 155-177.
- Forester, J. 1999. The deliberative practitioner: encouraging participatory planning processes. Cambridge (MA): MIT Press.
- Forester, J. 1989. Planning in the face of power. Berkeley: University of California Press.
- Forget c. Outremont (Ville), C.S. Montréal 500-17-007183-992, 23 février 2000, Juge Courteau.
- Forget c. Outremont (Ville), C.S. Montréal, 500-05-057436-006, 4 mai 2001, Juge Crôteau.
- Friedmann, J. 1992. Empowerment: the politics of alternative development. Cambridge, MA: Blackwell.
- Friedmann, J. 1987. Planning in the public domain: from knowledge to action. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Friskin, F., et Wallace, M. 2000. The response of the municipal public service sector to the challenge of immigrant settlement. Report funded by Citizenship and Immigration. Canada, Ontario Region, OASIS. October.
- Gagnon, J.E. et Germain, A. 2002. « Espace urbain et pratique religieuse: la géographie des lieux de culte "ethniques" de la région de Montréal », Cahiers de géographie du Québec, 46 (128) : 143-163.
- Gagnon, J.E. et Germain, A. 1999. « The construction of a cosmopolitan city as an urban experience - the case of Montreal », in Louise Nyström et Colin Fudge (eds.), City and Culture. Cultural Processes and Urban Sustainability, Karlskrona (Suède), The Swedish Urban Environment Council, 148-165.
- Gale, R. et Naylor, S. 2002. « Religion, Planning, and the city: The spatial politics of ethnic-minority expression in British cities and towns », Ethnicities, 2 (3): 387-409.

- Galipeau, S. 2000. « Rue Jeanne-Mance. Les hassidim parlent de sentiments antisémites », La Presse, 30 octobre.
- Gans, H.J. 1994. « Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation », Ethnic and Racial Studies, 17 (4): 577-592.
- Gauthier, M. 1990. « Croyances religieuses », dans S. Langlois (dir.), La société québécoise en tendances, 1960-1990, Québec : IQRC, 243-249.
- Gelber, N.M. 1958. "Die Wiznitzer Zaddikim Dynastie", Volume I de Geschichte der Juden in der Bukowina, H. Gold (ed.), Tel Aviv, 1958 (Traduit par Jerome Silverbush).
- Germain, A., Archambault, J., Blanc, B., Charbonneau, J., Dansereau, F. et Rose, D. 1995. Cohabitation interethnique et vie de quartier. Québec: Gouvernement du Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, collection Études et recherches, No. 12.
- Germain, A. Dansereau, F., Bernèche, F., Poirier, C., Alain, M. et Gagnon, J.E., avec la collaboration de Polo, A.-L., Legrand, C., Vidal, L., Ainouche, L. et Daher, A. 2003. Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal. Montréal : INRS-UCS, mars.
- Germain, A. et Gagnon, J.E. 2003. « Places of Worship and Zoning Dilemmas in Montréal », Planning Theory and Practice, 4 (3): 295-318.
- Germain, A. et Rose, D. 2000. Montréal. The Quest for a Metropolis. Chichester: Wiley.
- Germain, A. et Gagnon, J.E. 2004. « L'évolution des attitudes des municipalités dans les dossiers d'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques : durcissement discriminatoire ou crise d'adaptation? », dans Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable, Renaud, J, Germain, A. et Leloup, X. (ed.), Québec : les Presses de l'Université Laval, 109-128.
- Germain, A. 2001. « Le municipal à l'épreuve de la multiethnicité : aménagement des lieux de culte dits « ethniques » et crise du zonage à Montréal », communication présentée dans le cadre du Séminaire sur Les qualifications juridiques de l'espace : structures de confiance de l'habitat , Lisbonne, 8 et 9 novembre.
- Giddens, A. 1990. The consequences of modernity. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Godbout, J.T. 1999. « Qui a peur de la communauté? À Propos de la laïcité », la Revue du M.A.U.S.S., 13 : 74-81.

- Gotham, K.F. 2002. « Beyond Invasion and Succession: School Segregation, Real Estate Blockbusting, and the political Economy of Neighborhood Racial Transition », City and Community, 1 (1): 83-111.
- Glaser, B.G., et Strauss, A.L. 1967. The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research. Chicago: Aldine.
- Goyette, C. 2000. L'établissement résidentiel des nouveaux immigrants arabes Un processus de regroupement ethnique. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, département de sociologie.
- Grafmeyer, Y. et Joseph, I. 1984. L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine. Paris : Aubier.
- Grafmeyer, Y. 1999. « La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transactions », Recherches sociologiques, 1 : 157-176.
- Grafmeyer, 1994. Sociologie urbaine. Paris : Nathan.
- Guillon, M. et Taboada Leonetti, I. 1986. Le triangle de Choisy : un quartier chinois a Paris: cohabitation pluri-ethnique : territorialisation communautaire et phénomènes minoritaires dans le 13e arrondissement. Paris : L'Harmattan/CIEMI.
- Gutwirth, Jacques. 1972. « The structure of a Hassidim community in Montreal », Jewish Journal of Sociology, XIV (1): 42-63.
- Gutwirth, J. 1969. Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique, Paris: les Éditions du Minuit.
- Hage, G., 1998. White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society. Pluto Press: Annandale.
- Hammond, P.E. et Warner, K. 1993. « Religion and ethnicity in late twentieth century America », Annals of the American Academy of Political and Social Science, 527: 55-66.
- Healey, P. 1997. Collaborative Planning. London: Macmillan.
- Herberg, E. 1989. Ethnic groups in Canada : adaptations and transitions. Scarborough, Ont. : Nelson Canada.
- Herberg, W. 1960. Protestant, Catholic, Jew; an essay in American religious sociology. Garden City (NY): Anchor Books.
- Hervieu-Léger, D. 2002. « Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity », International Journal of Urban and Regional Research, 26 (1): 99-105.
- Hervieu-Léger, D. 2001. « Quelques paradoxes de la modernité religieuse. Crise de l'universel, planétarisation culturelle et renforcements communautaires », Futuribles, 260: 99-109.

- Hervieu-Léger, D. 1998. « The past and the present: redefining Laïcité in Multicultural France », dans P.L. Berger (ed.), The limits of social cohesion. Conflict & mediation in pluralist societies, Boulder (CO.): Westview Press. 38-83.
- Hervieu-Léger, D. 1993. La religion pour mémoire. Paris: Cerf.
- Héту, R. 1992. «Les musulmans du Québec. L'avant-garde de l'islam », La Presse, 1^{er} février, p. A1.
- Hiebert, D. 2000. The Social Geography of Immigration and Urbanization in Canada: A Review and Interpretation. RIIM Working Paper #00-12:
<http://www.riim.metropolis.net/Virtual%20Library/2000/wp0012.pdf>
- Hittz, W. «Belz controversy continues at hearing», L'Étoile, édition 1.12, 10 novembre, p.2.
- Hirschman, A. 1970. Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Holston, J. and Appadurai, A. 1996. « Cities and Citizenship », Public Culture, 8: 188-89.
- Hoodfar, H., Alvi, S. et McDonough, S. 2003. The Muslim Veil in North America. Issues and Debates. Toronto: Women's Press.
- Hou, F. 2004. «Recent immigration and the formation of visible minority neighbourhoods in Canada's large cities », communication présentée dans le cadre de la conférence sur la politique canadienne de l'immigration au XXI^e siècle, Kingston (Ontario), 18 et 19 octobre 2002 :
<http://www.statcan.ca/english/research/11F0019MIE/11F0019MIE2004221.pdf>
- Hunter, J.D. 1998. « The American Cultural War », dans P.L. Berger (ed.), The limits of social cohesion. Conflict & mediation in pluralist societies, Boulder (CO.): Westview Press: 1-37.
- Isajiw, W., Sev'er, A. et Driedger, L. 1993. « Ethnic identity and social mobility: a test of the 'drawback' model », Canadian Journal of Sociology, 18 (2): 179-198.
- Isajiw, W. 1990. « Ethnic-Identity Retention », dans Ethnic Identity and Equality : Varieties of Experience in a Canadian City. University of Toronto Press, 34-91.
- Isin, E.F. et Siemiatycki, M. 2002. « Making Space for Mosques: Struggles for Urban Citizenship in Diasporic Toronto », dans S. Razack (ed.), Race, Space and the Law: The Making of a White Settler Society, Toronto: Between the Lines: 185-210.
- Isin, E.F., et Siemiatycki, M. 1999. «Fate and Faith: Claiming Urban Citizenship in Immigrant Toronto», Metropolis Project, CERIS Working Paper Series:
<http://ceris.metropolis.net/Virtual%20Library/other/isinsiemiatycki1.html>

- Isin, E.F. 2002. Being Political: Genealogies of Citizenship. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Isin, E.F. (ed.) 2000. Democracy, Citizenship and the Global City. London: Routledge.
- Jacquier, C. 1992. Les quartiers américains, rêve et cauchemar: le développement communautaire et la revitalisation des quartiers aux États-Unis. Paris: L'Harmattan.
- Jacquier, C. 1991. Voyage dans dix quartiers européens en crise. Paris: L'Harmattan.
- Jacobs, J. 1996. Edge of Empire: Postcolonialism and the City. London: Routledge.
- Kalbach, W.E. et Richard, M.A. 1990. « Ethno-religious identity and acculturation », dans Shiva S. Halli, Frank Trovato et Leo Driedger (ed.), Ethnic demography : Canadian immigrant, racial and cultural variations. Ottawa : Carleton University Press.
- Kennedy, L. 2001. « How American is it? Transnational Urbanism and the Cultural Politics of Place-Making », 49th Parallel, University of Birmingham: http://www.49thparallel.bham.ac.uk/back/issue8/kennedy.htm#_edn3
- Kepel, G. 1994. À l'ouest d'Allah. Paris: Seuil.
- Kobayashi, A. et Peake, L. 1997. Urban Studies Research on Immigrants and Immigration in Canadian Cities. Prepared for Strategic Policy, Planning and Research and Metropolis Project, Citizenship and Immigration Canada: http://www.canada.metropolis.net/research-policy/litreviews/kob_rev/kob_rev-01.html
- Kong, L. 2002. « In Search of Permanent Homes: Singapore's House Churches and the Politics of Space », Urban Studies, 39 (9): 1573-1586.
- Kong, L. 1993. « Negotiating conceptions of "sacred space": a case study of religious buildings in Singapore », Transactions of the Institute of British Geographers, 18: 342-358.
- Kraal, K. 2002. « The building of a Turkish mosque », Paper presented at the Seventh International Metropolis Conference, Oslo, September 9th-12th.
- Krishnarayan, V., et Thomas, H. 1993. Ethnic Minorities and the Planning System. Londres : RTPI.
- Kuusela, K. 1993. « A Mosque of our own? Turkish immigrants in Gothenburg facing the effects of a changing world », dans R. Barot (ed.), Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 43-55.

- Lalonde, M. 2002. « Mosque plans rejected. Borough says no to expansion », *The West Island Chronicle*, 7 août :
<http://www.westislandchronicle.com/actualite.wdicod=2512&Chronique=LocalNews>.
- Lalonde, E. 1999. « Activités de culte rétablies sur Van Horne », *Le Point d'Outremont*, 12 mars.
- Lalonde, E. 1999a. « Synagogue illégale. Le conseil étudie la possibilité d'entreprendre des procédures judiciaires », *Le Point d'Outremont*, édition 1.3, 7 mai.
- Langlais, L. 2000. « Le Tribunal considère qu'Outremont a respecté son pouvoir », *Le Point d'Outremont*, 21 avril.
- Lapeyronnie, D. 1993. *L'individu et les minorités, la France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. Paris : PUF.
- Lapeyronnie, D. (dir.) 1992. *Immigrés en Europe. Politiques locales d'intégration*. Paris : La documentation française.
- Laurin, M.-E. et Paré, S. 2002. « La gestion des services municipaux dans la grande région métropolitaine de Montréal : des pratiques gagnantes pour les populations immigrantes », communication présentée dans le cadre du 70^e congrès annuel de l'ACFAS, Québec, 13-17 mai.
- Lavigne, G. 1992. « Montréal, du faubourg au quartier (ou l'histoire véridique du faux frère siamois », dans Remiggi, F.W. et Sénecal, G. (éd.), *Montréal. Tableaux d'un espace en transformation*, Les Cahiers de l'ACFAS, 76, 14-34.
- Lavigne, G. 1987. *Les ethniques et la ville: l'aventure urbaine des immigrants portugais à Montréal*. Longueuil: Éditions le Préambule.
- Leduc, L. 2001. « Synagogue à Outremont: Céline Forget déboutée », *La Presse*, mercredi 9 mai.
- Légaré, J. 1965. « La population juive de Montréal est-elle victime d'une ségrégation qu'elle se serait elle-même imposé? », *Recherches sociographiques*, 6 (3) : 311-326.
- Lemieux, Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois, une question de culture », *Sociologie et sociétés*, XXII (2) : 145-164.
- Lewis, P. 1994. *Islamic Britain*. London: I.B. Tauris.
- Ley, D. et Martin, B. 1993. « Gentrification as Secularization : The Status of Religious Belief in the Post-Industrial City », *Social Compass*, 40 (2): 217-232.
- Ley, D. 1998. « Immigration, the metropolis and the reinvention of Canada », *Zeitschrift für Kanada-studieren*, 18: 101-113.

- Ley, D. 1997. « The rhetoric of race and the politics of explanation in the Vancouver housing market », dans E. Laquian, A Lacquian, et T. McGee (ed.), The silent debate: Asian immigration and racism in Canada, Vancouver: UBC Press, 331-348.
- Ley, D. 1995. « Between Europe and Asia: The case of the missing Sequoias », Ecumene, 2 (2): 185-210.
- Livezey, L. (ed.) 2000. Public Religion and Urban Transformation. New York: New York University Press.
- Lithman, Y.G. 1999. « Spatial concentration and mobility », dans J. Hjarnø (ed.), From Metropolis to Cosmopolis. Proceeding of the Second International Metropolis Conference. Esbjerg (Denmark): South Jutland University Press, 135-162.
- Li, P.S. 1994. « Unneighbourly Houses or Unwelcome Chinese: The Social Construction of Race in the battle over 'Monster Homes' in Vancouver, Canada », International Journal of Comparative Race & Ethnic Studies, 1 (1): 14-33.
- Li, W. 1998. « Anatomy of a New Ethnic Settlement: The Chinese Ethnoburb in Los Angeles », Urban Studies, 35 (3): 479-501.
- Linteau, P.-A. 1992. Histoire de Montréal depuis la Confédération. Montréal : Boréal.
- Macklem, J. 2000. « Faith as a Secular Value », McGill Law Journal, 45 (1): <http://journal.law.mcgill.ca/abs/451mackl.htm>
- Mandel, R. 1996. « Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community », dans B.D. Metcalf (ed), Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California Press.
- Martin, D. 2000. « Canada in Comparative Perspective », dans D. Lyon et M. Van Die (ed.), Rethinking Church, State and Modernity, Toronto : University of Toronto Press.
- Massey, D.S. et Denton, N.A. 1993. American apartheid: segregation and the making of the underclass. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Martiniello, M. 1995. L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines. Paris : Presses universitaires de France, « Que sais-je? » no.2997.
- McDonough, S. 2000. «The Muslims of Canada.», dans H. Coward, J.R. Hinnells, et R.B.Williams (ed.), The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States, Albany: State University of New York Press.
- McKenzie, R. 1968. « The Scope of Human Ecology », dans A. Hawley et R. McKenzie (ed.), On Human Ecology, Chicago: University of Chicago Press, 19-32.
- McLellan, J. 1999. Many petals of the lotus: five Asian Buddhist communities in Toronto. Toronto: University of Toronto Press.

- McNicoll, C. 1993. Montréal, une société multiculturelle. Paris: Bélin.
- Ménard, G. 2003. « Les nouveaux rituels. Déplacements et mutations de la religion dans le Québec contemporain », dans M. Venne (dir.), L'annuaire du Québec 2004, Montréal : Fides, 283-288.
- Millett, D. 1979. « Religious identity: The non-official languages and the minority churches », dans J.L. Elliott (ed.), Two nations, many cultures: Ethnic groups in Canada, Scarborough: Prentice-Hall, 182-194.
- Milot, M. 2002. Laïcité dans le nouveau monde: le cas du Québec. Turnhout : Brespols.
- Milot, M. 1991. Une religion à transmettre? : le choix des parents : essai d'analyse culturelle. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles (MAIICC). 1995. Profils des communautés culturelles du Québec. 2e éd. Québec : Les Publications du Québec.
- Modood, T. 2002. Backgrounder: Citizenship and the Recognition of Cultural Diversity: The Canadian Experience – A Response, Canadian Policy Research Networks: <http://www.cprn.com/en/doc.cfm?doc=694>
- Moore, D. 2001. Ethnicité et politique de la ville en France et en Grande Bretagne. Paris: L'Harmattan.
- Mormont, M. 1992. « Pour une typologie des transactions sociales », dans M. Blanc (ed.), Pour une sociologie de la transaction sociale, Paris : L'Harmattan, « logiques sociales », 112-135.
- Mullins, M. 1987. «The life-cycle of ethnic churches in sociological perspective», Japanese Journal of Religious Studies, 14 (4): 321-334.
- Nasser, N. 2003. 3 « South Asian Ethnoscapes: the changing cultural landscapes of British cities », Global Built Environment Review, 3 (2): 26-39.
- Naylor, S. et Ryan, J.R. 2002. « The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London », Social and Cultural Geography, 3 (1): 39-59.
- Nye, M. 1996. « Hare Krishna and Sanatana Dharm in Britain: the campaign for Bhaktivedanta Manor », Journal of Contemporary Religion, 11 (1): 37-56.
- Ouimet, M. 2002. «Les intolérants de Brossard», La Presse, 6 août.
- Orsi, R.A. (éd.) 1999. Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- O'Toole, R. 1984. «Society, the Sacred and the Secular», dans W. Westfall et al. (eds.), Religion/culture. Comparative Canadian Studies/Études canadiennes comparées. Canadian issues/Thèmes canadiens, Toronto/Montréal: Association for Canadian Studies, 99-117.

- Ouellet, R. et Picard, G. 2002. « Le projet de reconstruction de la mosquée Makkah-Al-Mukarramah sur la glace », Cité Nouvelles, 14 août.
- Park, R.E. [1926] 1992. « La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral », dans M. Roncayolo et T. Paquot, Villes et civilisation urbaine. XVIIIe – XXe siècle, Paris : Larousse, collection Textes essentiels, 327-335.
- Peach, C. 2002. « New Cathedrals of Muslims, Hindus And Sikhs: The Cultural Landscape of South Asian Religion in England and Wales », communication présentée dans le cadre de la 7e conférence internationale Metropolis, Oslo (Norvège), septembre.
- Pelchat, M. 1997. « Des musulmans se plaignent de discrimination. Pierrefonds refuse de livrer un permis pour l'aménagement d'une mosquée », La Presse, 14 juin.
- Penninx, R., Kraal, K., Martiniello, M. et Vertovec, S. 2004. Citizenship in European Cities: Immigrants, Local Politics and Integration Policies. Aldershot: Ashgate.
- Picard, G. 2002. « L'agrandissement de la mosquée essentiel à l'intégration de la communauté », Cité Nouvelles, juin.
- Piette, A. 1990. « L'École de Chicago et la ville cosmopolite d'aujourd'hui: lectures et relectures critiques », dans A. Bastenier et F. Dasseto. (éds), Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés, Bruxelles : Editions universitaires, De Boeck, 67-84.
- Pinçon, M. 1981. Cohabiter. Groupes sociaux et mode de vie dans une cité HLM. Paris : Éditions du Plan Construction, Collection « Recherches ».
- Polèse, M. et Stren, R. (ed.) 2000. The social sustainability of cities : diversity and the management of change. Toronto: University of Toronto Press.
- Porter, J. 1965. The Vertical Mosaic: An Analysis of Social Class and Power in Canada. Toronto: University of Toronto Press.
- Portes, A. et Bach, R. 1985. Latin Journey. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A. 2000. « Immigration and the Metropolis: Reflections on Urban History », Journal of International Migration and Integration, 1(2) : 153-176.
- Portes, A. (ed.) 1995. The economic sociology of immigration: essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship. New York: Russell Sage Foundation.
- Pozzetta, G.E. (ed.)1991. The Immigrant religious experience. New York : Garland.
- Preston, V. et Lo, L. 2000 « Asian theme malls in Suburban Toronto: land use Conflict in Richmond Hill », The Canadian Geographer, 44 (2): 182-190.

- Préville, P. 2000. « Outremont Hasidim make plea for help », The Montreal Mirror, 2 octobre :
<http://www.montrealmirror.com/ARCHIVES/2000/021000/news1.html>
- Proulx, J.-P. (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école) 1999. Laïcité et religions: perspective nouvelle pour l'école québécoise. Rapport présenté au Ministre de l'éducation du Québec :
<http://www.meq.gouv.qc.ca/REFORME/religion/inter.html>
- Qadeer, M. et Chaudhry, M. 2000. « The planning system and the development of mosques in the Greater Toronto Area », Plan Canada, 40 (2): 17-21.
- Qadeer, M. 2003. « Ethnic Segregation in a Multicultural City: The Case of Toronto, Canada », CERIS Working Paper No. 28:
http://ceris.metropolis.net/Virtual%20Library/community/WP28_Qadeer.pdf
- Qadeer, M. 2000. « Urban Planning and Multiculturalism. Beyond Sensitivity », Plan Canada, 40-4: 16–18.
- Qadeer, M. 1998. «Ethnic Malls And Plazas: Chinese Commercial Developments in Scarborough, Ontario », Metropolis Project, CERIS Working Paper Series:
<http://www.ceris.metropolis.net/Virtual%20Library/economic/qadeer1.html>
- Qadeer, M. 1997. « Pluralistic Planning for Multicultural Cities », Journal of the American Planning Association, 63 (4): 481-494.
- Racine, J.-B. et Walther, O. 2003. « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré », L'Information géographique, 3 : 193-221.
- Racine, J.-B. 1993. La ville entre Dieu et les hommes. Genève/Paris : Presses bibliques et universitaires/Anthropos.
- Rath, J., Penninx, R., Groenendijk, K., et Meyer, A. 1999. «The Politics of Recognizing Religious Diversity in Europe: Social Reactions to the Institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain», Netherlands' Journal of Social Sciences, 35 (1): 53-68.
- Raulin, A. 1996. « Stratégies identitaires et négociations interculturelles : des diasporas commerçantes à Paris », dans N. Haumont (éd.), La ville : agrégation et ségrégation sociales, Paris : L'Harmattan, 73-83.
- Ray, B.K., Halseth, G. et Johnson, B. 1997. «The Changing "Face" of the Suburbs: Issues of Ethnicity and Residential Change in Suburban Vancouver », International Journal of Urban and Regional Research, 21 (1): 75-99.
- Rawls, J. 1993. Political liberalism. New York : Columbia University Press.
- Reitz, Jeffery G. 1980. The Survival of Ethnic Groups. Toronto: Mc-Graw Hill Ryerson.

- Rehman, Mumtazul Haque. 2004. The Story of Indo-Pakistani Muslim Community in Montreal, Quebec. Rapport préparé pour le Montreal Religious Sites Project, Université McGill : <http://www.mrsp.mcgill.ca/reports/html/MuslimHistory/index.htm>
- Remy, J. Servais, E. et Voyé, L. 1978. Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne. Bruxelles : Vie ouvrière.
- Remy, J. 1998. « Les sociabilités urbaines : effets de milieu et trajectoires sociales », dans Y. Grafmeyer et F. Dansereau (dir.), Trajectoires familiales et espaces de vie en milieu urbain, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 501-521.
- Remy, J. 1990. « La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique », dans A. Bastenier et F. Dassetto (eds.), Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés, Bruxelles : De Boeck/Éditions universitaires, 85-106.
- Remy, J. 1998. « Villes, espaces publics et religion: récits d'espérance et pratiques quotidiennes », Social Compass, 45 (1) : 23-42.
- Remy, J. 1996. « La transaction, une méthode d'analyse : contribution à l'émergence d'un nouveau paradigme », Environnement et Société, 17 : 9-31.
- Renaud, J., Carpentier, A., et Lebeau, R. 1997. Les grands voisinages ethniques dans la région de Montréal en 1991 : une nouvelle approche en écologie factorielle, Québec : Gouvernement du Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'immigration, collection Études et recherches, no. 17.
- Renaud, J., Pietrantonio, L., et Bourgeault, G. (dir.) 2002. Ce qui a changé depuis le 11 septembre. Les relations ethniques en question. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- René, L. 2002. « N'agrandissez pas la mosquée », Cités Nouvelles, no. 23, 9 juin.
- Rex, J. 1993. « Religion and ethnicity in the Metropolis », in R. Barot (ed.), Religion and ethnicity: minorities and social change in the metropolis, Kampen (Pays Bas): Kok Pharos Publishing House, 15-26.
- Reymond, B. 1996. « Protestantisme et visibilité: une antinomie? », Urbanisme, 291: 68-72.
- Riis, O. 1998. « Religion Re-emerging. The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies », International Sociology, 13 (2): 249-272.
- Robson, G. et Butler, T. 2001. « Coming to terms with London : middle-class communities in a global city », International Journal of Urban and Regional Research, 25 (1): 70-86.
- Roche Deluc, 2000. Agrandissement de la mosquée Mecca (sic). Avis technique sur l'impacte de la circulation. Rapport présenté aux responsables de la mosquée.

- Rogers A. et Tillie, J. 2001. Multicultural Policies and Modes of Citizenship in European Cities. Aldershot: Ashgate.
- Rogers, A. 1998. « Les espaces du multiculturalisme et de la citoyenneté : Les transformations sociales : sociétés multiculturelles et multi-ethniques », Revue internationale des sciences sociales, 56 (184) : 225-237.
- Romer, D. Jamieson, K.H., Riegner, C., Emori, M. et Rouson, B. 1997. « Blame Discourse versus Realistic Conflict as Explanations of Ethnic Tension in Urban Neighborhoods », Political Communication, 14: 273-291.
- Rose, 2001. « Contexts of interpretation: assessing immigrant reception in Richmond, Canada », The Canadian Geographer, 45 (4): 474-493.
- Rose, J. 1999. Immigration, neighborhood change, and racism: Immigration reception in Richmond, B.C. Vancouver: RIIM Working paper # 99-15.
- Rose, D. 1995. "Le Mile-End: un modèle cosmopolite ?", in Germain, A. (coord.), et al., Cohabitation interethnique et vie de quartier, Québec: Gouvernement du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, collection Études et recherches, no. 12, 53-94.
- Rosenberg, M.M., et Jedwab, J. 1992. « Institutional completeness, ethnic organizational style and the role of the state: the Jewish, Italian and Greek communities of Montreal », Canadian Review of Sociology and Anthropology, 29 (3): 266-287.
- Rousseau, L., et Remiggi, F.W. (dir.) 1998. Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- Saint-Blancat, C. 1993. « Hypothèses sur l'évolution de "l'Islam transplanté" en Europe », Social Compass, 40 (2) : 323-341.
- Sandercock, L. et Klieger, B. 1998a. « Multiculturalism and the Planning System, Part One », The Australian Planner, 15 (3): 127-132.
- Sandercock, L. et Klieger, B. 1998b. « Multiculturalism and the Planning System, Part Two », The Australian Planner, 15 (4): 223-227.
- Sandercock, L. 2000. « When strangers become neighbours: Managing cities of difference », Planning Practice and Research, 1(1): 15-30
- Sandercock, L. (ed.) 1998. Making the invisible visible. A Multicultural planning history. Berkeley : University of California Press.
- Sandercock, L. 1997. Towards Cosmopolis. Planning for Multicultural Cities. Chichester: John Wiley and Sons.
- Sassen, S. 1994. Cities in a World Economy. London: Sage.

- Sayad, A. 1987. « L'islam immigré », dans C. Camillieri, A. Sayand et I. Taboada-Léonetti (ed.), Le choc des cultures, Actes du colloque 'Problèmes de cultures posés en France par le phénomène des migrations récentes', Centre Thomas More, L'arbresle : 109-129.
- Sennett, R. 1979. Les tyrannies de l'intimité. Paris : Éditions du Seuil.
- Séguin, A.-M. 1997. « La cohabitation interethnique en HLM: vie quotidienne et enjeux territoriaux », Cahiers de Géographie du Québec, 41 (114) : 393-404.
- Shaffir, W. 1974. Life in A Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal. Toronto : Holt, Rinehart & Winston of Canada.
- Shaffir, W. 1981. « Hassidic communities in Montreal », dans M. Weinfeld, W. Shaffir et Coeler (eds.), The Canadian Jewish Mosaic, Toronto: John Wiley and Sons, 273-286.
- Shaffir, W. 1997. « Still Separated From the Mainstream: A Hassidic Community Revisited », The Jewish Journal of Sociology, XXXIX : 1/2: 46-62.
- Shaffir, W. 2002. « Outremont's Hassidim and their Neighbours: An Eruv and its Repercussions », The Jewish Journal of Sociology, 44 (1-2): 56-71.
- Shahar, C., M. Weinfeld et Schnoor, R.F. 1997. Survey of the Hassidic and Ultra-Orthodox communities in Outremont and surrounding areas. Outremont: COHO.
- Shneider, C. 2001. The Belz'e sect. HasidicNews.com : <http://hasidicnews.com/History/Belz.htm>
- Siemiatycki, M. et Isin, E. 1997. « Immigration, Diversity and Urban Citizenship in Toronto », Canadian Journal of Regional Science, XX (1-2): 73-102.
- Simmel, G. [1908] «The Stranger», reproduit dans Kurt Wolff (Trans.), The Sociology of Georg Simmel. New York: Free Press, 1950, pp. 402 - 408: <http://condor.depaul.edu/~dweinste/intro/stranger.htm>
- Simon, P. 1997. « Le modèle de la mosaïque. La cohabitation interethnique et interclasse à Belleville, Paris », communication présentée dans le cadre de la deuxième conférence internationale Metropolis, Montréal, 23-25 novembre.
- Simon, P. 1992. « Belleville, un quartier d'intégration », Migrations et sociétés, VI (19): 45-68.
- Smart, A. et Smart, J. 1996. « Monster homes: Hong Kong immigration to Canada, Urban conflicts, and Contested Representations of Space », dans J. Caulfield et L. Peake (ed.), City lives and City forms. Critical research in Canadian Urbanism, Toronto: University of Toronto Press, 33-46.
- Smith, T.L. 1991. « Religion and Ethnicity in America », dans G. E. Pozzetta (ed.), The Immigrant religious experience, New York: Garland, 321-351.

- Strudel, S. 2000. « Ostentation religieuse et pratiques politiques : le cas du judaïsme sarcellois », dans P. Bréchon, B. Duriez et J. Dion (ed.), Religion et action dans l'espace public, Paris : L'Harmattan, 165-180.
- Suttles, G. 1968. The social order of the slum: Ethnicity and territory in the inner city. Chicago: University of Chicago Press.
- Taboada-Leonetti, I. 1984. « Territorialisation et structuration communautaire: les Asiatiques dans le 13ème arrondissement de Paris », Espaces et sociétés, 45 : 61-79.
- Taub, R., Taylor, D.G., et Dunham, J. 1984. Paths of Neighbourhood Change: Race and Crime in Urban America. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, G. 2002. « "We want to integrate". Leaders of Pierrefonds mosque respond to concerns about expansion ». The Gazette, 19 juin.
- Taylor, C. 1992. Multiculturalism and the Politics of Recognition. New Jersey: Princeton University Press.
- Thompson, S., Dunn, K., Burnley, I., Murphy, P. and Hanna, B. 1998. Multiculturalism and Local Governance: A national perspective. Sydney, NSW Department of Local Government/Ethnic Affairs Commission of NSW / University of New South Wales.
- Toubon, J.-C. et Messamah, K. 1990. Centralité immigrée: le quartier de la Goutte d'Or à Paris. 2 vols. Paris: L'Harmattan/CIEMI.
- Touraine, A. 1984. Le retour de l'acteur : essai de sociologie. Paris : A. Fayard.
- Trottier, E. et Benessaïeh, K. 2002. « L'affaire Grundman-Dussault. Trois refus avant le bakchich », La Presse, 1^{er} mai.
- Trottier, E. 2002. « Empoignade autour d'un projet de mosquée à Dollard-des-Ormeaux », La Presse, 17 octobre, E1.
- Trudel, Marie. 1999. « Le règlement de zonage subit une nouvelle modification pour régir l'établissement des lieux de culte et de religion sur Van Horne », L'Express d'Outremont, no. 172, 19 mars.
- US Census Bureau, 2001. Profile of the Foreign-Born Population in the United States: 2000. Current population report special study no. P23-206.
<http://www.census.gov/prod/2002pubs/p23-206.pdf>
- Valins, O. 2003. « Stubborn identities and the construction of socio-spatial boundaries : ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain », Transactions of the Institute of British Geographers, 28: 158-175.
- Van Die, M. (ed.) 2001. Religion and public life in Canada: historical and comparative perspectives. Toronto: University of Toronto Press.

- Vertovec, S., et Peach, C. (ed.) 1997. Islam in Europe: The Politics of Religion and Community. Basingstoke: Macmillan.
- Vertovec, S. 2002. Religion in migration, diasporas and transnationalism. Working paper 02-07, Vancouver Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration in the Metropolis (RIIM): http://www.riim.metropolis.net/research-policy/research-policy2/papers_e4.html
- Vertovec, S. 2000. The Hindu Diaspora: Comparative Patterns. London: Routledge.
- Vertovec, S. 1999. « Social cohesion and tolerance », dans J. Hjarnø (ed.), *From Metropolis to Cosmopolis. Proceeding of the Second International Metropolis Conference*. Esbjerg (Denmark): South Jutland University Press, 94-134.
- Vertovec, S. 1998. « Politiques multiculturelles et citoyenneté dans les villes européennes », Revue internationale des sciences sociales, 156 : 211-223.
- Vertovec, S. 1996. « Multiculturalism, culturalism and public incorporation », Ethnic and Racial Studies, 19 (1) 50-69.
- Vieillard-Baron, H. 2002. « l'espace du religieux dans les banlieues : de la terre de mission aux regroupements communautaires ? », Les Actes du Festival international de géographie 2002, Religion et Géographie : http://xxi.ac-reims.fr/fig-st-die/actes/actes_2002/
- Vieillard-Baron, H. 1994. « Sarcelles: l'enracinement des diasporas sépharade et chaldéenne », L'Espace géographique, 2 : 38-152.
- Ville de Montréal, 2004. Profil socio-économique. Arrondissement Saint-Laurent. Montréal : Service du développement économique et urbain. Janvier.
- Ville de Montréal, Bureau des affaires interculturelles (BAI). 2000. Avis sur le dossier S000545039. Permission spéciale –Art. 524 2d charte. Occupation et agrandissement à l'arrière, à des fins de culte, Bâtiment situé au 5348, rue Jeanne-Mance, entre les rues Fairmount et Saint-Viateur. Congrégation des Fidèles des rabbins de Belz pour fortifier la Torah. Avis soumis au Service de développement économique et urbain. 30 août.
- Vincent, P. et Warf, B. 2002. « Eruvim: Talmudic places in a postmodern world », Transactions of the Institute of British Geographers, 27: 30-51.
- Waitt, G. 2003. « A Place for Buddha in Wollongong, New South Wales? Territorial ruses in the place making of sacred space », Australian Geographer, 34 (2): 223-238.
- Wang, S. 1999. « Chinese commercial activity in the Toronto CMA: New development patterns and impacts », The Canadian Geographer, 43: 19-35.
- Waldinger, R. 1993. « Le débat sur l'enclave ethnique », Revue européenne des migrations internationales, 9 (2) : 15-29.

- Wallace, M. et Moore Milroy, B. 2002. *Ethnoracial Diversity and Planning Practices in the Greater Toronto Area: Final Report*. CERIS working paper no. 18: http://ceris.metropolis.net/Virtual%20Library/housing_neighbourhoods/WK18_Milroy_Wallace.pdf
- Wallace, M. et Moore Milroy, B. 1999. « *Intersecting Claims: Planning in Canada's Cities* », dans T. Fenster (ed.), *Gender, Planning and Human Rights*. London: Routledge.
- Wallace, M. 1999. *Planning Amidst Diversity: The Challenges of Multiculturalism in Urban and Suburban Greater Toronto*. Thèse de doctorat, University of Waterloo, Urban Planning.
- Walton-Roberts, M. 1999. *(Post)colonial Constellations of History, Identity and Space: Sikhs and the Royal Canadian Legion*. Working paper 99-17, Vancouver Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration in the Metropolis (RIIM): <http://riim.metropolis.net/Virtual%20Library/1999/wp9917.pdf>
- Warner, R. S., et Wittner, J.G. (ed.) 1998. *Gatherings in diaspora : religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Warner, R.S. 2000. « *Epilogue: Building Religious Communities at the Turn of the Century* », dans L. Livezey (ed.), *Public Religion and Urban Transformation*, New York: New York University Press, 295-308.
- Warner R.S. 1993. « *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States* », *American Journal of Sociology*, 98 (5): 1044-93.
- Watson, S. et McGillivray, A. 1995. « *Planning in a Multicultural Environment: A Challenge for the Nineties* », dans P. Troy (ed.), *Australian Cities. Issues, Strategies and Policies for Urban Australia in the 1990s*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York : Charles Scribner's Sons.
- Weintraub, W. 1996. *City Unique : Montreal Days and Nights in the 1940s and 1950s*. Toronto : McLelland & Stewart.
- Wieviorka, M. 2001. « *Diversité culturelle, religion et modernité. L'expérience de la France contemporaine* », *Les cahiers millénaire* 3, 23 : 7-16.
- Wieviorka, M. 1997. « *Culture, société et démocratie* », dans M. Wieviorka et al. (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: la Découverte, 11-60.
- Williams, R.M. 1994. « *The sociology of ethnic conflicts: Comparative international perspectives* », *Annual Review of Sociology*, 20: 49-79.

- Williams, R.B. 1988. Religions of immigrants from India and Pakistan: New threads in the American tapestry. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, W.J. et Taub, R. 2003. The Roots of Racial Tension: Urban Ethnic Neighborhoods. New York: Alfred A. Knopf (à paraître).
- Winland, D.N. 1992. « The role of religious affiliation in refugee resettlement: The case of the Hmong », Canadian Ethnic Studies/Études ethniques canadiennes, XXIV (10): 97-117.
- Wirth, L. 1980. Le ghetto. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.
- Wirth, Louis. 1938. « Urbanism as a Way of Life », American Journal of Sociology, 44 (1):1-24.
- Woerhling, J. 1998. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », Revue de droit de McGill/McGill Law Journal, 43 : 325-401.
- Zukin, S. 1995. The Cultures of Cities. Cambridge (MA): Blackwell.

Appendice 1
Liste des entretiens

1. Synagogue Belz du Mile-End

Ville de Montréal :

1. Membre du conseil municipal (femme)
2. Membre du personnel du service de l'urbanisme (homme)
3. Membre du personnel, Bureau des affaires interculturelles (femme)

Communauté hassidique Belz :

4. Leader communautaire Belz (homme)
5. Membre communauté Belz (femme)

Comité de rue Jeanne-Mance et riverains :

6. Riverain et membre du comité de rue Jeanne-Mance
7. Riveraine et leader communautaire

2. Synagogue Amour pour Israël

Ville d'Outremont :

1. Membre du conseil municipal (homme)
2. Membre du Comité consultatif d'urbanisme (homme)

Communauté hassidique d'Outremont :

3. Membre communauté hassidique Satmar (femme)
4. Leader communauté hassidique (homme)
5. Leader communauté Amour pour Israël (homme)

Riverains et résidants du secteur :

6. Riverain
7. Riveraine
8. Résidante du secteur

Autres intervenants clés :

1. Intervenant, organisme juif montréalais
2. Spécialiste questions juives à Montréal
3. Réalisateur documentaire résidant du secteur

Total: 18

3. Mosquée Makkah, Pierrefonds

Ville de Pierrefonds :

1. Membre du conseil municipal (homme)
2. Membre du service de l'urbanisme (femme)
3. Membre du personnel de l'administration municipale

Résidents/organismes du secteur :

4. Résidant du secteur (homme)
5. Leader communautaire (homme)

Communauté musulmane de Pierrefonds :

6. Leader communautaire (homme)
7. Membre de la mosquée (homme)

4. Centre islamique du Québec, Saint-Laurent

Ville de Saint-Laurent :

1. Membre du conseil municipal (homme)
2. Membre du Comité consultatif d'urbanisme (homme)
3. Membre du Service de l'urbanisme (homme)
4. Membre du personnel, service des permis (femme)

Communauté musulmane de Saint-Laurent

5. Leader communautaire (homme)

Résidents/organismes du secteur :

6. Résidante du secteur
7. Leader communautaire (homme)
8. Représentante, commerce local

Autres intervenants:

1. Spécialiste communauté musulmane montréalaise
2. Président, organisme arabe montréalais
3. Architecte, spécialiste de l'architecture de mosquées
4. Représentant, organisme musulman montréalais

Total: 19

Grand total pour les études de cas: 37 entrevues

Autres entretiens:

1. Membre du personnel du service de l'urbanisme, Ville de Dollard-des-Ormeaux
2. Membre du personnel du service de l'urbanisme, Ville de LaSalle
3. Membre du personnel du service de l'urbanisme, Ville de Laval
4. Ingénieur de projet, communauté copte montréalaise
5. Leader communautaire sikh de la région montréalaise

Appendice 2

Caractéristiques socio-démographiques des quartiers à l'étude, 2001.

Source : Statistique Canada, Recensement de la population, 2001.

Outremont

	Total	%
Population totale 2001	22933	
Variation de population 1995-2001	1,60%	
Densité de population	5972 hab./km2	
Population de moins de 15 ans	4360	19,1%
Personnes de 65 ans et plus	3660	16,1%
Ménages unifamiliaux	5590	58,4%
Ménages non-familiaux	3880	40,6%
Ménages formés d'une seule personne	3435	36,0%
Immigrants*	5005	22,1%
<i>France</i>	1185	5,2%
<i>Etats-Unis</i>	405	1,8%
<i>Grèce</i>	400	1,8%
Nouveaux immigrants* (depuis 1991)	950	4,2%
<i>France</i>	315	1,4%
<i>Etats-Unis</i>	135	0,6%
<i>Algérie</i>	110	0,5%
Langue maternelle anglais**	1760	7,9%
Langue maternelle français**	15390	69,2%
Langue maternelle autre**	5105	23,0%
<i>Yiddish</i>	2105	9,5%
<i>Grec</i>	590	2,7%
<i>Arabe</i>	415	1,9%
Langue parlée à la maison Anglais**	970	5,2%
Langue parlée à la maison Français**	11120	59,6%
Langue parlée à la maison Autre**	1885	10,1%
<i>Yiddish</i>	1155	6,2%
<i>Grec</i>	265	1,4%
<i>Espagnol</i>	80	0,4%
Minorités visibles		
Total	1760	7,8%
<i>Arabe</i>	440	1,9%
<i>Noir</i>	430	1,9%
<i>Chinois</i>	350	1,5%
Religion		
<i>Catholique</i>	13160	58,0%
<i>Juive</i>	3430	15,1%
<i>Orthodoxe chrétienne</i>	965	4,3%
<i>Aucune appartenance religieuse</i>	3650	16,1%
Taux de chômage***	5,6%	

Scolarité inférieure à la 9e année***	890	5,3%
Études universitaires***	10595	62,8%
Mobilité: habitait à la même adresse (5 ans)	11585	54,4%
Mobilité: habitait à la même adresse (1 ans)	19145	85,5%
Revenu moyen*** (personnel), 2000	49933\$	
Revenu moyen (ménages), 2000.	90613\$	
Population à faible revenu	3505	15,70%
Logements possédés	4687	49%
Logements loués	4878	51%

* Certains pays

** Réponses uniques

*** Population de 15 ans et plus

**** Population de 20 ans et plus

Saint-Laurent

	Total	%
Population totale 2001	77391	
Variation de population 1995-2001	4,20%	
Densité de population	1804,7 hab./km2	
Population de moins de 15 ans	13510	17,5%
Personnes de 65 ans et plus	13645	17,6%
Ménages unifamiliaux	19535	63,5%
Ménages non-familiaux	10685	34,7%
Ménages formés d'une seule personne	9595	31,2%
Immigrants*	37160	48,5%
<i>Liban</i>	5410	7,1%
<i>Egypte</i>	2500	3,3%
<i>Maroc</i>	2470	3,2%
Nouveaux immigrants* (depuis 1991)	14945	19,5%
<i>Liban</i>	5410	7,1%
<i>Algérie</i>	610	0,8%
<i>Sri Lanka</i>	565	0,7%
Langue maternelle anglais**	12805	17,7%
Langue maternelle français**	24520	33,8%
Langue maternelle autre**	38255	52,7%
<i>Arabe</i>	9140	12,6%
<i>Chinois</i>	3530	4,9%
<i>Grec</i>	3280	4,5%
Langue parlée à la maison Anglais**	13390	28,8%
Langue parlée à la maison Français**	19260	41,5%
Langue parlée à la maison Autre**	13815	29,7%
<i>Arabe</i>	2815	6,1%
<i>Chinois</i>	2290	4,9%
<i>Grec</i>	1130	2,4%
Minorités visibles		
Total	29225	38,1%
<i>Arabe</i>	7865	10,3%
<i>Chinois</i>	4960	6,5%
<i>Sud-Asiatique</i>	4710	6,1%
Religion		
<i>Catholique</i>	31920	41,7%
<i>Juive</i>	8135	10,6%
<i>Musulmane</i>	7815	10,2%
<i>Aucune appartenance religieuse</i>	7250	9,5%
Taux de chômage***	9.6%	

Scolarité inférieure à la 9e année***	7070	12,1%
Études universitaires***	19725	33,6%
Mobilité: habitait à la même adresse (5 ans)	38925	54,1%
Mobilité: habitait à la même adresse (1 ans)	64945	85,9%
Revenu moyen*** (personnel), 2000	30535\$	
Revenu moyen (ménages), 2000.	60681\$	
Population à faible revenu	3505	4,6%
Logements possédés	12515	40,7%
Logements loués	18240	59,3%

* Certains pays

** Réponses uniques

*** Population de 15 ans et plus

**** Population de 20 ans et plus

Pierrefonds

	Total	%
Population totale 2001	54953	
Variation de population 1995-2001	3,40%	
Densité de population	2207,2 hab/km2	
Population de moins de 15 ans	12025	21,9%
Personnes de 65 ans et plus	5885	10,7%
Ménages unifamiliaux	14650	72,8%
Ménages non-familiaux	5135	25,5%
Ménages formés d'une seule personne	4735	23,5%
Immigrants*	15340	28,2%
<i>Haiti</i>	995	6,5%
<i>Egypte</i>	915	6,0%
<i>Liban</i>	835	5,4%
Nouveaux immigrants* (depuis 1991)	4625	8,5%
<i>Iran</i>	170	0,3%
<i>Egypte</i>	165	0,3%
<i>Inde</i>	145	0,3%
Langue maternelle anglais**	19115	35,2%
Langue maternelle français**	19310	35,6%
Langue maternelle autre**	15260	28,1%
<i>Arabe</i>	2175	4,1%
<i>Italien</i>	1820	3,5%
<i>Espagnol</i>	980	1,9%
Langue parlée à la maison anglais**	25640	49,8%
Langue parlée à la maison français**	18715	36,3%
Langue parlée à la maison autre**	7135	13,9%
<i>Arabe</i>	1365	2,7%
<i>Polonais</i>	635	1,2%
<i>Espagnol</i>	510	1,0%
Minorités visibles		
Total	13995	25,8%
<i>Noir</i>	5045	9,3%
<i>Sud-Asiatique</i>	2715	5,0%
<i>Arabe</i>	2155	4,0%
Religion		
<i>Catholique</i>	32235	59,4%
<i>Protestante</i>	8565	15,8%
<i>Musulmane</i>	3145	5,8%
<i>Aucune appartenance religieuse</i>	3730	6,9%
Taux de chômage***	6.3%	

Scolarité inférieure à la 9e année***	2540	6,6%
Études universitaires***	11675	30,2%
Mobilité: habitait à la même adresse (5 ans)	30930	61,2%
Mobilité: habitait à la même adresse (1 ans)	46780	87,2%
Revenu moyen*** (personnel), 2000	30535\$	
Revenu moyen (ménages), 2000.	60681\$	
Population à faible revenu	9445	17,4%
Logements possédés	13395	66,6%
Logements loués	6720	33,4%

* Certains pays

** Réponses uniques

*** Population de 15 ans et plus

**** Population de 20 ans et plus

Mile-End

	Total	%
Population totale 2001	17140	100%
Variation de population 1995-2001	0,8%	
Densité de population	nd.	
Population de moins de 15 ans	2445	14,3%
Personnes de 65 ans et plus	1365	8,0%
Ménages unifamiliaux	3710	45,4%
Ménages non-familiaux	4430	54,2%
Ménages formés d'une seule personne	3340	40,8%
Immigrants*	5170	30,2%
<i>France</i>	905	5,3%
<i>Etats-Unis</i>	705	4,1%
<i>Grèce</i>	545	3,2%
Nouveaux immigrants* (depuis 1991)	925	5,4%
<i>France</i>	190	1,1%
<i>Pakistan</i>	80	0,5%
<i>Etats-Unis</i>	55	0,3%
Langue maternelle anglais**	3170	19,0%
Langue maternelle français**	7645	45,8%
Langue maternelle autre**	5890	35,3%
<i>Portugais</i>	1275	7,6%
<i>Yiddish</i>	1110	6,6%
<i>Grec</i>	885	5,3%
Langue parlée à la maison Anglais**	4355	26,4%
Langue parlée à la maison Français**	8030	48,6%
Langue parlée à la maison Autre**	4115	24,9%
<i>Yiddish</i>	1060	6,4%
<i>Portugais</i>	775	4,7%
<i>Grec</i>	675	4,1%
Minorités visibles		
Total		
<i>Sud-Asiatique</i>	300	1,8%
<i>Philippin</i>	10	0,1%
<i>Noir</i>	350	2,0%
Religion		
<i>Catholique</i>	7975	46,5%
<i>Juive</i>	1460	8,5%
<i>Orthodoxe grecque</i>	895	5,2%
<i>Aucune appartenance religieuse</i>	4375	25,5%
Taux de chômage***	10,50%	

Scolarité inférieure à la 9e année****	1870	13,4%
Études universitaires***	6655	47,7%
Mobilité: habitait à la même adresse (5 ans)	7540	46,7%
Mobilité: habitait à la même adresse (1 ans)	13655	80,7%
Revenu moyen*** (personnel), 2000	194 653 \$	
Revenu moyen (ménages), 2000.	332 600 \$	
Population à faible revenu		
Logements possédés	2055	25%
Logements loués	6130	75%

* Certains pays

** Réponses uniques

*** Population de 15 ans et plus

**** Population de 20 ans et plus

Appendice 3

Quotients de localisation, principales affiliations religieuses, Ville de Montréal.

Source : calculs basés sur des données compilées par la Direction des affaires interculturelles, Ville de Montréal, recensement de la population, 2001.

	Total	L'Île-B./Ste-Gen./Ste-A.	P.fonds/Senneville	Kirkland	B.field/Baie-d'Urfé	Pointe-Claire	DDO/Roxboro
Population totale*	1782830	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0
Catholique romaine	1134555	1,2	0,9	1,0	0,8	0,8	0,7
Aucune religion	171595	0,7	0,7	0,8	1,2	1,2	0,6
Musulmane	85490	0,4	1,2	0,6	0,4	0,3	1,1
Juive	81850	0,2	0,4	0,5	0,4	0,2	4,2
Orthodoxe grecque	32390	0,5	1,5	2,5	0,8	0,6	2,4
Anglicane	31040	1,2	2,4	2,8	5,5	4,9	2,4
Bouddhiste	29840	0,1	0,4	0,5	0,2	0,3	0,5
Église unie	22445	1,9	2,3	3,2	6,1	7,3	2,5
Hindoue	22315	0,1	1,6	0,4	0,6	0,6	2,1
Baptiste	14920	0,4	1,7	0,4	0,6	1,1	1,2
Pentecôtiste	9010	0,2	1,5	1,1	0,1	0,5	1,1
Témoins de Jéhovah	8285	0,6	0,6	0,0	0,1	1,6	0,4
Sikhe	7170	0,1	1,7	2,6	0,5	0,3	3,3

	Dorval/L'Île-D.	St-Laurent	Ahuntsic/C.ville	Montréal-Nord RDP/PAT	Anjou	St-Léonard
Population totale	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0
Catholique romaine	1,0	0,6	1,0	1,2	1,4	1,3
Aucune religion	0,9	1,0	0,8	0,5	0,4	0,3
Musulmane	0,3	2,1	1,5	0,8	0,2	1,5
Orthodoxe grecque	0,2	2,3	0,0	0,0	0,0	0,0
Anglicane	0,6	3,1	2,2	0,1	0,1	0,4
Bouddhiste	3,7	0,8	0,3	0,2	0,1	0,1
Église unie	0,3	2,9	0,9	0,3	0,5	0,7
Hindoue	5,0	0,6	0,2	0,2	0,1	0,1
Baptiste	0,5	2,0	0,9	0,1	0,0	0,2
Pentecôtiste	0,9	0,7	0,8	2,1	1,8	0,7
Témoins de Jéhovah	0,6	1,1	0,7	2,5	1,1	0,8
Sikhe	0,9	0,6	0,5	2,2	1,6	1,4
	0,0	2,4	1,1	0,0	0,1	0,0

	Villeray/St-M./P.-Ex.	Mont-Royal	Outremont	CDN	CSL/Hamps./Mtl-O.	Lachine	LaSalle
Population totale	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0
Catholique romaine	0,9	0,8	0,9	0,6	0,2	1,2	1,1
Aucune religion	0,8	0,8	1,7	1,4	0,6	0,9	0,7
Musulmane	1,7	1,1	0,5	1,7	0,7	0,3	0,6
Juive	0,0	2,6	3,3	2,4	13,7	0,1	0,0
Orthodoxe grecque	2,6	3,6	1,5	1,0	0,5	0,3	0,5
Anglicane	0,2	1,0	0,2	1,6	1,2	1,9	2,4
Bouddhiste	2,7	1,4	0,3	1,7	0,3	0,4	0,3
Église unie	0,2	1,0	0,2	1,2	1,5	1,8	1,5
Hindoue	2,8	0,4	0,1	3,3	0,1	0,7	0,9
Baptiste	2,0	0,3	0,3	1,3	0,2	0,7	1,0
Pentecôtiste	1,5	0,0	0,1	1,5	0,5	1,4	2,2
Témoins de Jéhovah	1,9	0,9	0,2	0,9	0,5	0,7	1,6
Sikhe	3,7	0,0	0,0	0,4	0,0	1,4	5,0

	Verdun	Sud-Ouest	Westmount	Ville-Marie	Plateau M.-R.	R.mont/P.-P.	Mercier/H.-M.
Population totale	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0
Catholique romaine	1,2	1,1	0,5	0,9	1,0	1,2	1,3
Aucune religion	1,1	1,1	1,5	1,9	2,4	1,2	0,8
Musulmane	0,7	0,8	0,6	1,7	0,6	0,5	0,5
Juive	0,1	0,1	5,1	0,9	0,5	0,0	0,0
Orthodoxe grecque	0,3	0,1	1,0	0,5	0,8	0,2	0,1
Anglicane	1,2	1,0	5,3	0,9	0,5	0,1	0,1
Bouddhiste	0,3	0,9	0,3	1,3	0,7	0,9	0,8
Église unie	1,2	0,9	4,5	0,8	0,3	0,2	0,2
Hindoue	0,2	0,5	0,2	0,9	0,4	0,3	0,3
Baptiste	0,7	0,8	0,5	0,3	0,3	0,9	0,5
Pentecôtiste	0,4	1,2	0,3	0,6	0,2	0,5	0,4
Témoins de Jéhovah	0,9	0,8	0,5	0,4	0,3	1,0	1,0
Sikhe	0,2	0,4	0,6	0,2	0,1	0,1	0,0