

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
CENTRE – URBANISATION CULTURE SOCIÉTÉ

**LE MODÈLE CONGRÉGATIONNEL ET LES RAPPORTS À L'ESPACE
DES IMMIGRANTS RÉCENTS DANS DEUX ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES
MONTRÉALAISES : EXPLORATION ETHNOGRAPHIQUE**

Par

Christine PRÉFONTAINE-MEUNIER

B.Sc Urbanisme

Mémoire présenté pour obtenir le grade de

Maître ès sciences, M.Sc.

Maîtrise en études urbaines

Programme offert conjointement par l'INRS et l'UQAM

Juin 2018

Ce mémoire intitulé

**LE MODÈLE CONGRÉGATIONNEL ET LES RAPPORTS À L'ESPACE
DES IMMIGRANTS RÉCENTS DANS DEUX ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES
MONTRÉALAISES : EXPLORATION ETHNOGRAPHIQUE**

et présenté par

Christine PRÉFONTAINE-MEUNIER

a été évalué par un jury composé de

Mme Annick GERMAIN, directrice de recherche, INRS

M. Frédéric DEJEAN, examinateur interne, UQAM

Mme Géraldine MOSSIÈRE, examinatrice externe, Université de Montréal

RÉSUMÉ

Certains lieux de culte apparus dans le sillage des vagues d'immigration récentes offrent des ressources précieuses pour les nouveaux arrivants. Leur implantation territoriale diffère de celle des paroisses catholiques jadis fortement ancrées en territoire montréalais. C'est le cas des Églises évangéliques et pentecôtistes qui épousent un modèle congrégationnel basé sur les affinités plutôt qu'une logique de proximité spatiale. Une nouvelle géographie des lieux de culte se met donc en place à Montréal comme dans l'ensemble du Canada, voire en Amérique du Nord.

La présente étude explore les rapports à l'espace que développent les croyants immigrants récents à l'occasion de leurs trajets pour se rendre à l'Église, ainsi que la manière dont les pasteurs prennent en compte l'implantation de leur Église dans le projet qu'ils conçoivent pour leur communauté. L'enquête porte sur deux Églises évangéliques situées dans des environnements fort contrastés, soit en périphérie industrielle et au cœur du centre-ville montréalais. Notre exploration est guidée par plusieurs concepts qui sont mobilisés afin de qualifier les représentations de l'espace des croyants. Parmi eux, nommons la connexité, l'étendue indéfinie et infinie ainsi que la succession efficace des activités, nourries par un usage intensif des nouvelles technologies de communication.

Mots-clés : Église évangélique; immigrant récent; mobilité; motilité; modèle congrégationnel; espace; urbanité; réalité virtuelle.

ABSTRACT

Some places of worship that have emerged in the wake of recent waves of immigration provide valuable resources for newcomers. Their territorial location differs from those of Catholic parishes that were once firmly rooted in Montreal. This is the case of Evangelical and Pentecostal churches, which espouse a congregational model based on affinities rather than a logic of proximity. A new geography of places of worship is therefore being created in Montreal, in Canada, and in North America.

This study explores spatial relationships developed by recent religious immigrants in their journeys to church, as well as how the location of the church itself is taken into account by pastors when designing the project they wish to provide for their congregation. The investigation focuses on two evangelical churches located in contrasting environments, those being the industrial periphery and the heart of downtown Montreal. Our study is guided by several concepts that are mobilized to qualify newcomers' representations of the urban space, notably connectivity, the indefinite and infinite space, and the effective succession of activities, which is nourished by an intensive use of new communication technologies.

Keywords : Evangelical Church; recent immigrant; mobility; motility; Congregational spatial model; urbanity; virtual reality.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma directrice Annick Germain qui m'a généreusement accompagnée tout au long de mon passage à l'INRS et avec qui j'ai eu la chance d'avoir des discussions si nourrissantes. Je la remercie pour sa présence et sa disponibilité soutenue en plus de son soutien infaillible. Elle est une source d'inspiration exceptionnelle et étudier et travailler à ses côtés ont constitué pour moi une chance inouïe. Je souhaite également remercier les membres de ma famille ; ma mère Danièle, mon père Jacques et ma sœur Marie-Lyse pour leur support continu, leur grande sollicitude, et leur amour inconditionnel. Leurs encouragements ont grandement permis la réalisation de ce mémoire.

Je voudrais remercier également ceux avec qui j'ai eu la chance d'étudier tout au long de ma maîtrise et avec qui j'ai pu développer des liens d'amitié uniques et profonds : Eudes Henno, Catherine Lalonde, Marc-Olivier Vézina et Charlotte Lippé-Maheu. Je les remercie pour leur aide substantielle, leur support moral inégalé et leur grande force d'esprit.

Je souhaite également remercier les pasteurs et les participants qui m'ont généreusement accordé temps et énergie.

Je voudrais également souligner ma gratitude envers l'INRS, institution pour laquelle j'ai développé un fort sentiment d'appartenance et qui m'a permis de vivre de magnifiques années tant personnelles qu'académiques.

TABLE DES MATIÈRES

Liste des figures	xiii
Introduction	1
Chapitre 1. Religion, immigration et espace urbain	4
1.1 Soutien en contexte d'immigration : le rôle des Églises	4
1.1.1 <i>Ressources matérielles et institutionnelles</i>	4
1.1.2 <i>Un espace de sociabilité</i>	5
1.1.3 <i>Le rôle du pasteur au sein des Églises évangéliques et pentecôtistes, filet de sécurité spirituel et psychologique</i>	6
1.2 La géographie des lieux de culte	7
1.2.1 <i>Le paysage de l'immigration et du religieux montréalais et les cas évangéliques et pentecôtistes</i>	7
1.2.2 <i>Trois mutations sociospatiales</i>	10
1.2.3 <i>Parcours résidentiel d'Églises</i>	14
1.2.4 <i>Une diversité religieuse panquébécoise</i>	16
1.3 Lacunes dans la littérature	17
1.4 Objectifs et questions de recherche.....	18
Chapitre 2. Méthode de recherche	20
2.1 Pertinence de la recherche	20
2.2 Stratégie de recherche	21
2.3 Design de recherche : l'étude multicas	22
2.3.1 <i>Les deux cas</i>	22
2.4 Outils de collecte	25
2.4.1 <i>Recherche documentaire</i>	25
2.4.2 <i>Entrevue semi-dirigée</i>	25
2.4.3 <i>Les cartes mentales</i>	29
2.4.4 <i>Deux outils complémentaires : l'entretien semi-dirigé et la carte mentale</i>	30
2.4.5 <i>Observation participante</i>	31

2.4.6 Recrutement des participants.....	32
2.5 Outils d'analyse	33
2.6 Considérations éthiques.....	35
2.7 Limites de l'étude.....	36
Chapitre 3. Le zonage et l'implantation des lieux de culte : une comparaison entre Montréal et Houston	37
3.1 Une comparaison entre Houston et Montréal	37
3.1.1 Le zonage à Montréal.....	37
3.1.2 Le Code of Ordinances de Houston.....	38
3.1.3 Le contexte	39
3.2 Le modèle de la niche au-delà du zonage.....	42
3.3 Implantation au sein du tissu urbain	46
Chapitre 4. Implantation des deux Églises.....	49
4.1 Composition et historique.....	50
4.1.1 Centre communautaire chrétien de la grande traversée (CCCGT) : une Église transnationale congolaise.....	50
4.1.2 L'Église évangélique des mille cités (ÉEMC) : Une Église non-dénominationnelle « multiculturelle »	51
4.2 Parcours et historique d'implantation... ..	53
4.2.1 ... du CCCGT.....	53
4.2.2 ... de l'ÉEMC	54
4.3 Implantation actuelle... ..	55
4.3.1 ... du CCCGT.....	55
4.3.2 ... de l'ÉEMC	58
4.4 Le déroulement des activités	59
4.4.1 ... du CCCGT.....	59
4.4.2 ... du l'ÉEMC	61
Chapitre 5. Les pasteurs et la construction de leur projet.....	63
5.1 Soutien en contexte d'immigration.....	63

5.2 Un projet pour chaque communauté.....	65
5.3 La question des plages horaires, l'utilisation des espaces et des ressources.....	65
5.4 La proposition d'un projet de communauté « protectrice » : le cas du Centre communautaire chrétien de la grande traversée	67
5.5 La proposition d'un projet communautaire basé sur l'offre : le cas de l'Église évangélique des mille cités	68
5.6 Le discours et l'entre-soi	71
5.7 L'urbanité dans un contexte d'hétérogénéité urbaine : le cas de l'Église évangélique des mille cités	75
5.7.1 <i>La traduction, la distance communicative et les compromis de coexistence</i>	77
Chapitre 6. Les parcours quotidiens à l'échelle métropolitaine.....	86
6.1 Les représentations spatiales et les morphologies spatiotemporelles (Bertrand Montulet).....	86
6.1.1 « <i>Les représentations spatiales des formes de mobilité</i> ».....	86
6.1.2 <i>Les représentations spatiales selon les morphologies spatiotemporelles</i>	91
6.2 Les trajets effectués	93
6.3 Au-delà des représentations des mobilités, une motilité basée sur des logiques de « succession efficace »	95
6.4 Les logiques congrégationnelles et la connexité	99
6.5 La connexité, ses outils et le paradigme de la mobilité généralisée	100
6.6 Un rapport à l'espace nourri par le virtuel.....	102
6.7 Le mode de vie des participants	105
6.7.1 <i>Un emploi du temps chargé</i>	105
6.7.2 <i>Le mode d'habiter et la distance entre la maison et les activités journalières</i>	106
6.7.3 <i>L'implication des participants au sein de leur communauté</i>	110
6.7.4 <i>Le rapport à la consommation</i>	112
Conclusion.....	115
Bibliographie	118
ANNEXE 1. Formulaire de consentement	127
ANNEXE 2. Lettre d'invitation (version croyant).....	128

ANNEXE 3.	Lettre d’invitation (version pasteur).....	129
ANNEXE 4.	Lettre d’information (version croyant).....	130
ANNEXE 5.	Lettre d’information (version pasteur).....	131
ANNEXE 6.	Guide d’entretien (version Croyant).....	132
ANNEXE 7.	Guide d’entretien (version pasteur)	134

LISTE DES FIGURES

Figure 1.	Les communautés évangéliques et pentecôtistes sur l'île de Montréal en 2010	9
Figure 2.	À Montréal, une mosquée dans le quartier Saint-Michel et une pagode bouddhiste dans le quartier Rosemont.....	11
Figure 3.	À Chicago, conversion d'un immeuble d'appartements en Temple bouddhiste et une Église afro-américaine dans un ancien cinéma.....	11
Figure 4.	Continuum entre les modèles de la niche et de la paroisse concernant les congrégations issues de l'immigration.....	12
Figure 5.	Exemple du modèle de dispersion de la niche à Houston.....	13
Figure 6.	Modèle évolutif des nouveaux lieux de culte (à gauche) par Heidi Hoernig (2006) et le modèle de croissance des Églises évangéliques et pentecôtistes en fonction de leurs locaux (à droite) par Frédéric Dejean 2010	15
Figure 7.	Répartition des lieux de culte minoritaires, territoire de la ville de Montréal et reste de l'île	16
Figure 8.	Plan des <i>Super Neighborhoods</i> , Houston, Texas	42
Figure 9.	Modèle de la niche et dispersion des membres à travers l'espace métropolitain, Montréal.	43
Figure 10.	Modèle de la niche et dispersion des membres à travers l'espace métropolitain, Houston, Texas	43
Figure 11.	Présence de megachurches : Ville de Houston, Texas.....	45
Figure 12.	Utilisation du sol : secteur Lazy Brook / Timbergrove, Houston, Texas.....	47
Figure 13.	Affectation du sol du secteur entourant le CCCGT	56
Figure 14.	Affectation du sol du secteur entourant l'ÉEMC.....	59
Figure 15.	Forte concentration de lieux de culte sur l'Avenue Gates, à Brooklyn, New York	69
Figure 16.	Chestnut Hill Congregational Meetinghouse, 1769, Millville, Massachusetts	81
Figure 17.	Vue intérieure de la Conanicut Friends Meetinghouse, 1786, Jamestown, Rhode Island.....	81
Figure 18.	Carte mentale de la participante n°3 du CCCGT	89
Figure 19.	Représentation de la tension spatiotemporelle selon les deux morphologies spatiotemporelles	92
Figure 20.	Importance du «chez-soi» perceptible sur la carte mentale, croyante n°1 du CCCGT.....	102
Figure 21.	Graphique représentant la <i>Mixed Reality, within the Context of the RV Continuum</i>	103
Figure 22.	Trajet pour se rendre à l'école (1h30) – Participant n°2 du CCCGT.....	107
Figure 23.	Trajet pour se rendre au travail (1h10) – Participant n°1 de l'ÉEMC.....	108

INTRODUCTION

Cette recherche explore les rapports à l'espace vécus par des immigrants récents fréquentant des Églises évangéliques. Si Montréal regorge d'une diversité religieuse indéniable dont plusieurs aspects mériteraient une attention toute particulière, il sera question ici de mieux comprendre le fonctionnement des Églises issues de l'immigration sous l'angle des déplacements quotidiens de leurs croyants immigrants et plus largement du rapport qu'ils entretiennent avec leur nouveau territoire. Nous nous interrogeons également sur la prise en compte par les pasteurs des contraintes spatiales dans l'organisation des activités de leur Église.

Depuis plus de deux décennies déjà, la recherche s'est penchée sur les nouvelles dynamiques de la diversité religieuse au sein des villes et Montréal s'affiche en tant que laboratoire idéal afin d'examiner cette diversité qui se déploie depuis la fin des années 80. Cette diversité religieuse comporte plusieurs angles et les recherches ont rendu compte de pans importants qui y sont inhérents. Prenons l'exemple de l'aide substantielle qu'apportent des lieux de culte aux nouveaux arrivants. En effet, il a été possible de découvrir un déploiement inégalé de ressources au sein de ces groupes, facilitant ainsi l'adaptation des immigrants à leur nouvelle société. À cet effet, pensons également aux mutations sociospatiales qui concernent grandement les Églises issues de l'immigration. Montréal témoigne fortement de ces mutations à commencer par le modèle de la paroisse, jadis fortement ancré au sein du territoire, mais qui s'est affaibli pour laisser place à des logiques congrégationnelles induisant des transformations du paysage religieux. C'est en partant de ces deux éléments forts de la littérature que nous avons tenté, à notre tour de comprendre comment ces nouvelles réalités sociospatiales se vivaient chez les immigrants qui fréquentent les lieux de culte évangélique et pentecôtiste. En effet, si nous comprenons désormais les nouvelles logiques de localisation, nous savons très peu de choses sur l'incidence et le mode d'implantation d'un lieu de culte donné sur l'expérience de déplacement des croyants immigrants. Nous tenterons à travers cette recherche de mieux comprendre comment l'espace est vécu et pratiqué. Nous savons aujourd'hui qu'il est valorisé en tant que matrice qui conditionne nos formes de vie. (Fischer 1981). Néanmoins, l'espace est l'un de ces concepts fluides et tenter d'en tracer les contours constitue un travail titanesque puisqu'il peut être appréhendé de manière infinie. De la physique à la psychologie en passant par la sociologie et l'urbanisme, nombreux sont les chercheurs provenant de multiples disciplines qui ont essayé de le théoriser à travers une multitude de cadres conceptuels et

opératoires. Pensons par exemple à la désormais célèbre théorie de la relativité d'Albert Einstein qui a redéfini la théorie de la gravité et révolutionné la manière de comprendre le temps et l'espace, deux concepts qui doivent se concevoir comme un tout et non comme deux entités distinctes. En sociologie urbaine, Bertrand Montulet a montré le rapport à cet espace-temps qu'entretiennent les individus par l'entremise de leur mobilité.

D'abord nous avons arrêté notre choix sur des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes. Ce choix s'explique par leur nombre grandissant, et le peu d'attention de la part des sciences sociales. Ce phénomène religieux croissant à l'échelle mondiale et les modes utilisés afin de s'implanter dans les espaces urbains méritent une attention particulière qui contribuera à enrichir le domaine des sciences sociales en plus de parfaire nos connaissances à l'égard d'un phénomène omniprésent. Plus précisément, il sera question ici de mieux comprendre le fonctionnement des Églises issues de l'immigration dans la prise en compte de l'espace. Les Églises évangéliques et pentecôtistes à majorité « africaine » constituent un pan important de la diversité religieuse à Montréal et c'est pourquoi nous nous y sommes attardés .

Deux types de participants ont été rencontrés et deux outils de collecte de données principaux ont également été mobilisés. D'abord, les pasteurs qui ont fait l'objet d'entretiens semi-dirigés. Informateurs clés, ils nous ont fourni une richesse significative d'informations nous permettant ainsi de mieux saisir leur projet ainsi que les représentations de l'espace à une échelle plus spécifiquement locale. Des entretiens semi-dirigés avec les croyants, notre deuxième type de participant, ont également été effectués. Ces entretiens ont été précédés par la réalisation des cartes mentales qui nous ont permis de mieux comprendre, qualifier et comparer leurs trajets et déplacements quotidiens. Les participants nous ont dès lors permis de rendre compte des représentations de l'espace à une échelle locale et métropolitaine ainsi que du mode de vie y étant associé.

Deux environnements très différents étaient à l'étude afin de nous aider à bien cerner les contrastes et les similarités que ceux-ci peuvent générer. La première Église se situe dans un environnement industriel périphérique dépourvu de ressources et dont l'accès en transport en commun est inefficace. La deuxième Église se situe dans un environnement central où le transport en commun est très efficace et les ressources de proximité présentes en grande quantité. De plus, le quartier est fréquenté par une diversité significative de populations.

Notre démarche est exploratoire et de nature ethnographique. Au fil de nos enquêtes nous feront appel à différents concepts. Dans un premier temps, une analyse urbanistique sera

réalisée afin d'examiner l'articulation entre les instruments réglementaires des villes et les logiques de localisations inhérentes aux Églises protestantes. Afin de mener notre réflexion, nous dresserons un portrait et effectuerons une comparaison entre Montréal et Houston, deux villes dont la morphologie urbaine et les modes de gouvernance et ses corollaires, divergent fortement.

Les outils provenant principalement des disciplines de la géographie et de la sociologie viendront nourrir une réflexion se tournant vers la géographie sociale. Les concepts fournis par plusieurs chercheurs tels qu'Annick Germain, Frédéric Dejean, Géraldine Mossière, Deirdre Meintel, Jean Remy, Yves Grafmeyer, Vincent Kaufmann, Alain Bourdin, Bertrand Montulet et Helene Rose Ebaugh, pour ne nommer qu'eux se sont révélés fort utiles afin de faire cheminer notre analyse quant au rapport qu'entretiennent les nouveaux arrivants avec leur nouveau milieu. Notre appréhension de l'espace se décline en deux volets principaux qui nous seront utiles afin de répondre à nos questions de recherche. Le premier consiste à comprendre les représentations et l'appropriation de l'espace à un niveau local et le deuxième à comprendre l'expérience territoriale à l'échelle métropolitaine par l'entremise des trajets quotidiens effectués. Ces trajets quotidiens, menant entre autre vers l'église, ont constitué un porte d'entrée fort intéressante qui s'est révélée névralgique pour notre compréhension du rapport à l'espace des participants et ce, aux deux échelles observées. Nous tenterons dès lors de cerner certains éléments qui ont une incidence sur la manière de se représenter et de pratiquer cet espace.

Nous effectuerons une synthèse de nos analyses et reviendrons sur les éléments qui nous permettront de répondre à nos questions de recherches. Par le fait même, notre analyse a suscité à son tour de nouvelles interrogations et généré des pistes de réflexion.

CHAPITRE 1. RELIGION, IMMIGRATION ET ESPACE URBAIN

Si le fait religieux s'est grandement transformé au sein des sociétés, longtemps les théories classiques de la modernisation nous ont dirigés vers une rupture entre modernité et religion, cette dernière disparaissant complètement de notre compréhension des transformations modernes (Gauthier 2017). Désormais, nombreux sont les auteurs qui dirigent leur regard vers son existence qui à son tour qualifie nos sociétés occidentales de « postséculières » (Gauthier 2017). Du même coup, si « l'espace urbain se trouve traditionnellement associé au processus de sécularisation » (Dejean 2016) et que « les développements urbains constituent un facteur de déchristianisation » (Remy 1998, 23), la littérature récente a grandement examiné la ville contemporaine en tant que lieu regorgeant de nouvelles dynamiques religieuses. (Dejean 2010, 2016; Germain et Dejean 2013; Gauthier 2017; Germain et Gagnon 2002; Ley 2008; Mossière 2006; Mossière et Le Gall 2012; Meintel et Mossière 2013; Willaime 2007; Koussens et Dejean 2013; Menjívar 2003; Meintel 2010, 2016; Zelinsky 2001; Zelinsky et Lee 1998; Ebaugh O'Brien et Chafetz 2000; Hirschman 2004; Hagan et Ebaugh 2003; Fer 2007; Castel 2010, 2012; Rousseau 2012; Yang et Ebaugh 2001; Wuthnow 1994). Au nombre de ces nouvelles dynamiques, on note les modes d'implantation des lieux de culte ainsi que leurs fonctions intégratrices. De par ces dernières, Charles Hirschman (2004) affirme que la fondation d'une nouvelle Église ou d'un nouveau temple par une communauté immigrante présente l'une des caractéristiques les plus communes du processus d'américanisation. La fondation d'un lieu de culte ne présenterait donc pas un rejet de la société d'accueil de plus en plus sécularisée, mais constituerait une partie intégrante d'un processus d'adaptation à celle-ci, en d'autres termes, « la communauté religieuse n'a donc pas vocation à être une microsociété fermée dans laquelle le fidèle peut retrouver une sorte de bulle culturelle rassurante » (Dejean 2010, 253).

1.1 Soutien en contexte d'immigration : le rôle des Églises

1.1.1 Ressources matérielles et institutionnelles

Les ressources matérielles et institutionnelles offertes aux immigrants au sein des Églises issues de l'immigration sont souvent substantielles. Parmi les nombreux services, notons la mise en œuvre de l'accompagnement juridique pour les personnes nouvellement arrivées

(Dejean et Hoernig 2010). On offre de l'aide pour les formulaires d'immigration (Menjívar 2003; Ley 2008), ou de demande pour le statut de réfugié (Menjívar 2003) ou encore pour la préparation de curriculum vitae (Mossière 2006). On offre également des cours d'alphabétisation et de l'aide scolaire pour les enfants (Dejean et Hoernig 2010), ainsi que des cours de langues et de musique dans certaines communautés chrétiennes (Ley 2008) ou encore au sein de temples ou de pagodes (Meintel 2016). De plus, d'importants réseaux sociaux informels se créent et un flux d'informations essentielles circule entre les anciens et les nouveaux arrivants (Ley 2008; Polo 2002; Mossière 2006; Meintel 2016). Pensons, notamment, à l'aide en matière de recherche de logement, d'emploi, et de services gouvernementaux. (Dejean et Hoernig 2010; Meintel 2016; Ley 2008). Au sein de certaines communautés, d'anciens membres offrent aux nouveaux arrivants des cours afin de faciliter l'acquisition du permis de conduire (Ley 2008). Enfin, il arrive également que l'offre de services soit d'une telle envergure que certains vont même jusqu'à se convertir d'une religion à une autre (Ley 2008). Même si dans certaines communautés, telles que les communautés catholiques étudiées par Cecilia Menjívar 2003, où on ne propose pas de programmes formels pour les immigrants, l'aide informelle quant à elle est généralement présente et fondamentale. (Menjívar 2003; Mossière 2006; Ley 2008).

1.1.2 Un espace de sociabilité

Si le paradigme de la sécularisation nous dirigeait vers « l'effritement des fonctions sociales » de la « religion » (Gauthier 2017, 92), une vaste littérature examine cependant leur sens et leur portée. En effet, la communauté incarne un espace où « se retravaillent des identités et relations sociales remises en question par le processus migratoire » (Mossière 2006, 47; Gap Min 1992).

Dans sa recherche sur plus de 40 Églises chrétiennes issues de l'immigration dans la région de Vancouver, David Ley (2008) évoque l'émergence d'un « *bonding social capital* » important entre les membres. Si ces données ont montré qu'un fort capital social prend forme au sein de ces communautés, certains liens plus forts que d'autres se développent et plusieurs groupes informels se créent pour mener des activités en dehors de l'Église (Mossière 2006; Ley 2008). Selon Ley, cette cohésion informelle peut varier entre autres selon la période d'immigration ou l'âge des membres (Ley 2008). Les Églises dites immigrantes, notamment les Églises pentecôtistes congolaises, permettent de créer un espace de cohésion à travers les pratiques religieuses qui facilitent la création d'un réseau quotidien de rencontres qui contribuent à diminuer l'isolement. Cela a par le fait même une incidence sur la santé psychologique des

nouveaux membres, qui s'en trouve à cet effet grandement bonifiée. À titre d'exemple, chez les évangéliques et les pentecôtistes, les membres se réfèrent entre eux en tant que frères et sœurs (Mossière 2006; Menjívar 2003) et se perçoivent ainsi en tant que membres d'une même famille, ce qui sert à qualifier d'une certaine façon la nature du capital social. Notons également l'annonce et l'invitation à la socialisation où le pasteur invite les fidèles à se saluer et à se consoler avant de quitter le lieu de culte (Rousseau 2012).

1.1.3 Le rôle du pasteur au sein des Églises évangéliques et pentecôtistes, filet de sécurité spirituel et psychologique

Plusieurs auteurs ont rendu compte du rôle essentiel que joue le pasteur dans la vie des croyants parfois même avant leur départ vers le pays d'accueil (Hagan et Ebaugh 2003). C'est le cas des membres d'une communauté pentecôtiste maya au Costa Rica étudiée par Jacqueline Hagan et Helen Rose Ebaugh en 2003. L'autorité du pasteur ainsi que sa présence centrale au sein du quotidien de ses croyants demeure inégalée (Menjívar 2003). Il apparaît en tant que père spirituel pour ses membres (Mossière 2006). Par conséquent, les services évangéliques se trouvent donc plus centralisés que ceux qui sont offerts chez les catholiques (Menjívar 2003). Par ailleurs, le pasteur entretient des relations relativement personnelles avec chacun de ses membres et ainsi, leur offre un soutien psychologique substantiel : « *a person who knows them and can listen and demonstrate concern and who understands their worries [...] becomes invaluable* » (Menjívar 2003, 35). Les pasteurs sont d'ailleurs généralement eux-mêmes d'anciens immigrants qui ont connu le même processus de migration. Ils donnent également plusieurs conseils de vie et offrent par le fait même des séances de consultation pour ses membres qui souhaitent le rencontrer notamment à des fins personnelles.

Comme mentionné plus tôt, le pasteur fait également figure d'autorité ; il dispense des enseignements à une variété de groupes selon différentes thématiques ; à travers ses sermons et ses enseignements, il décourage le recours à l'aide sociale, l'usage de drogue ou d'alcool et encourage la stabilité conjugale et familiale (Meintel 2016; Mossière 2006). Il sert également de pivot afin d'accueillir les nouveaux arrivants et leur enseigne les normes et les valeurs de la société d'accueil. Il offre aussi à ses croyants une vision du monde qui les aide à appréhender sous un sceau spirituel leur parcours migratoire et les obstacles tels le chômage et la déqualification (Meintel 2016). Il arrive également que le pasteur accueille et encadre de jeunes

Congolais qui arrivent seuls au pays afin de préparer leur demande d'asile et trouver une famille d'accueil de même origine (Meintel 2010).

1.2 La géographie des lieux de culte

1.2.1 Le paysage de l'immigration et du religieux montréalais et les cas évangéliques et pentecôtistes

D'abord, la notion « d'hétérolocalisme » introduite par Wilbur Zelinsky et Barrett Lee (1998) nous en apprend plus sur les dynamiques territoriales des nouveaux arrivants. Cette notion renvoie à :

« Un groupe d'individus partageant une même appartenance ethnique, arrivé récemment, et qui investit un territoire depuis des espaces éloignés. Par la suite, ce groupe d'individus adopte un modèle de dispersion résidentielle tout en conservant la cohésion du groupe par divers moyens. [...] Par ce terme, les deux auteurs entendent rendre compte d'une alternative au modèle traditionnel du comportement sociospatial des communautés culturelles dans les espaces urbains, à savoir la structuration communautaire au sein d'un territoire local dans lequel les interactions entre les personnes et la préservation des valeurs d'un groupe sont facilitées » (Dejean 2010, 310).

À Montréal, « la composition des espaces où se distribue la population immigrante est désormais relativement hétérogène » (Apparicio, Leloup et Rivet 2007). En effet, dans leur article : *La Diversité montréalaise à l'épreuve de la Ségrégation : pluralisme et insertion résidentielle des immigrants*, Philippe Apparicio, Xavier Leloup et Philippe Rivet (2007) nous apprennent que « Montréal offre le visage d'une ville où la concentration et la centralité de la population immigrante ne présentent pas un niveau important d'isolement et de spécialisation spatiale (Apparicio, Leloup et Rivet 2007, 83). Ainsi, le quartier fondateur constituait autrefois un espace intermédiaire c'est-à-dire qu'il permettait d'établir « un double lien avec le pays d'origine et le pays d'arrivée » (Remy 1990, 97). Ce dernier, qui constituait la première étape de l'installation de l'immigrant, « permettait au nouveau venu de prendre connaissance d'un minimum de règles permettant de circuler dans le nouvel espace urbain. Il s'agissait d'un lieu d'articulation entre deux espaces, où bien souvent le clergé jouait un rôle d'intermédiaire entre

l'ancien et le "Nouveau Monde" (Remy 1990). Ce genre de quartier fondateur fait désormais l'objet d'une thématisation certaine (Germain 2013b) destinée au tourisme, au loisir et à la consommation (Aytar et Rath 2012; Lin 2011).

Dans ses études sur l'immigration en Grande-Bretagne, le sociologue Steven Vertovec a souligné une « *"transformative diversification of diversity" not just in terms of ethnicities and countries of origin, but also with respect to a variety of significant variables that affect where, how and with whom people live.* » (Vertovec 2006, 1). Il a ainsi qualifié ce phénomène plutôt récent de super-diversité afin de qualifier « une diversité à multiples dimensions et de plus en plus complexe » (Germain et Dejean 2013, 36). Au Canada, les grandes villes telles que Montréal, Vancouver et Toronto, ont également été témoins, depuis les années 80, d'une diversification de leur immigration suite à un assouplissement des critères de sélection des immigrants et une ouverture des frontières quant à leur pays d'origine (Germain et Dejean 2013). Montréal se classe d'ailleurs parmi les premières villes en matière de diversité ethnique. (Apparicio, Leloup et Rivet 2007). Notamment en raison de ce virage démographique, Montréal a connu au fil des années une diversification religieuse considérable et la ville aux cent clochers, offre désormais un paysage où la multiplication des lieux de culte ne concerne plus seulement l'Église catholique, mais constitue un réceptacle pour une panoplie de lieux de culte de confessions diverses. Cette « super-diversité ethnoreligieuse se traduit en effet par une très grande diversité des types de lieux de culte. » (Germain et Dejean 2013, 36) notamment, ceux issus de l'immigration. Ces dernières années, la géographie et l'aménagement des lieux de culte ont été soigneusement examinés par plusieurs auteurs nord-américains (Dejean 2011, 2016; Koussens et Dejean 2013; Gagnon et Germain 2002; Ebaugh O'Brien et Chafetz 2000; Ebaugh et Chafetz 2000; Ebaugh et Yang 2001; Lussault 2003; Germain et Dejean 2013; Zelinsky 2001; Fath 2002; Abbruzzese 1999; Fer 2007). Un article écrit en 2002 par Annick Germain et Julie-Élizabeth Gagnon en territoire montréalais rendait compte de la diversité et de la complexité de la géographie des lieux de cultes minoritaires qui « ne semblent pas obéir à une seule et même logique de localisation comme d'autres catégories d'équipements collectifs ou d'entreprises » (Germain et Gagnon 2002). Tout d'abord, elles ont recensé l'existence d'environ 800 lieux de culte sur l'île de Montréal et sur ce nombre, 35 % sont fréquentés principalement par des groupes issus de l'immigration (Germain et al. 2003) soit un peu plus du tiers de la population, ce qui représente une proportion considérable. Les évangéliques et les pentecôtistes sont d'ailleurs fortement représentés au sein de la croissance des lieux de culte et

sont également associés aux communautés immigrantes ou ethniques. (Germain et Gagnon 2002) :

« D'une tradition religieuse à l'autre, les facteurs de localisation et les modes d'implantation peuvent varier en fonction des besoins, des préférences et des ressources du groupe, de l'accessibilité, mais aussi des contraintes imposées par les règlements municipaux et de la disponibilité d'espace approprié. » (Germain et Gagnon 2002 ; 148).

En 2010, le géographe Frédéric Dejean a recensé à l'aide du répertoire de la Direction Chrétienne de Montréal ainsi que de son propre travail de terrain, l'ensemble des Églises chrétiennes (protestantes et orthodoxes), sans compter les Églises catholiques. Dans le grand Montréal, on compte en 2010 environ 620 Églises alors qu'au sein de la ville on en dénombre 461 (Figure 1). Leur nombre croissant peut notamment s'expliquer par des scissions fréquentes au sein d'une communauté évangélique, c'est-à-dire le départ d'une partie de la communauté avec un leader en vue de fonder un nouveau lieu de culte (Dejean 2010). « C'est pourquoi l'ouverture et la fermeture rapide des Églises ainsi que leur mobilité ont donné naissance à l'expression *d'églises champignons* » (Castel 2012, 321).

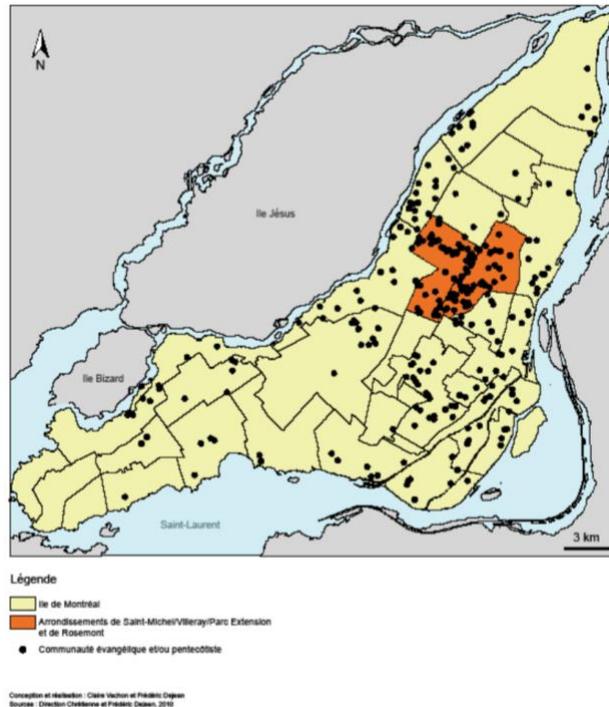


Figure 1. Les communautés évangéliques et pentecôtistes sur l'île de Montréal en 2010

Source : Dejean, 2010

1.2.2 Trois mutations sociospatiales

Il importe ici de rendre compte de « trois mutations sociospatiales majeures des faits religieux » (Dejean 2016) à Montréal, et, plus largement, dans d'autres espaces urbains. Ces trois mutations ont été mises de l'avant entre autres par le géographe Frédéric Dejean (2011, 2016) et concernent principalement les lieux de culte chrétien, plus spécifiquement les groupes évangéliques et pentecôtistes. Celles-ci ont accompagné un renouvellement des « dynamiques religieuses » au sein de la ville industrielle et postindustrielle, où les « faits religieux » développeront leur capacité à se transformer afin de cadrer la nouvelle réalité sociospatiale (Dejean 2016, 134).

La première transformation concerne « l'installation des lieux de culte dans des locaux qui ne leur sont à l'origine pas destinés. » (Dejean 2010, 2016; Germain et Gagnon 2002). En effet, il n'est pas rare de les retrouver discrètement dans le tissu commercial (storefront church ou églises de devanture). Cette typologie typiquement nord-américaine d'églises plonge ses racines aux États-Unis pendant la Grande Migration des années 1910-1930 (Dejean 2010; Boyd 1998) et prend forme au sein des communautés afro-américaines venues du sud et qui désirent satisfaire une « *special consumer demand for a unique type of religious service, one that involved traditional beliefs, demonstrative expression of faith, and intimate association among worshippers.* » (Boyd 1998, 321). À cet effet, des pasteurs utiliseront dès lors des locaux de rez-de-chaussée vacants afin de les utiliser à des fins cultuelles (Dejean 2010; Boyd 1998; Zelinsky 2001). Dans un contexte plus large, l'église de devanture constitue :

« A house of worship occupying recycled premises-former retail shops, funeral parlors, factories, or warehouses (but not former churches)- usually with minimal remodeling. The definition could be stretched to include residences transformed into churches, again with little or no physical modification. » (Zelinsky 2001, 573).

Si la majorité des *storefront churches* concernent les lieux de culte évangélique et pentecôtiste, cela s'applique également aux synagogues et aux mosquées notamment (Zelinsky 2001; Dejean 2016). De plus, si cela a été mis en lumière par Zelinsky à Chicago (Figure 3), Dejean a rendu compte d'une réalité très semblable à Montréal quelques années plus tard (Figure 2).



Figure 2. À Montréal, une mosquée dans le quartier Saint-Michel et une pagode bouddhiste dans le quartier Rosemont.

Source : Dejean, 2016



Figure 3. À Chicago, conversion d'un immeuble d'appartements en Temple bouddhiste et une Église afro-américaine dans un ancien cinéma.

Source : Zelinsky, 2001

Il est également possible de retrouver ces lieux de culte évangélique et pentecôtiste dans des parcs industriels et des locaux du même type. Cette localisation est notamment « prévue afin de ne pas déranger les voisins par la *sonorité* généreuse de leur chant » (Germain et Dejean 2013), mais également en raison des loyers moins chers et d'une plus grande disponibilité en stationnement que sa localisation permet généralement. Ainsi Lussault (2003) insiste sur le nouveau régime de visibilité des lieux de culte qui s'inscrivent en mode mineur au sein du tissu urbain puisque leur présence et la manière de la signaler demeure discrète, voire parfois inexistante (Dejean 2016) malgré des locaux souvent pourvus d'une grande capacité. Cela illustre un fort contraste entre ce nouveau régime et celui plus monumental des Églises catholiques.

La deuxième mutation concerne le passage du modèle de la paroisse à celui de la niche. (Dejean 2010 et Ebaugh et O'Brien et Chafetz 2000). Parmi les caractéristiques de ce modèle, notons : la dispersion des membres à travers l'espace métropolitain (qui parcourent parfois plusieurs kilomètres afin de se rendre aux lieux de culte), (Dejean 2010; Ebaugh et O'Brien et Chafetz 2000; Fer 2007), la congrégation possède une identité suffisamment forte pour attirer des personnes partageant des caractéristiques similaires (Dejean 2010; Ebaugh, O'Brien et Chafetz 2000; Menjivar 2003; Fath 2002), puis, les membres sont fortement engagés dans des réseaux sociaux puisque le recrutement de nouveaux membres se fait avant tout par le biais du bouche-à-oreille. (Dejean 2010; Ebaugh, O'Brien et Chafetz 2000). Ainsi, le modèle de la niche repose sur des bases affinitaires plutôt que territoriales. À cet effet, Warner mentionne que dans : *the migratory-settler patterns [...] religion in America is profoundly associational and voluntaristic.* (Warner 1998, 125) et adopte dès lors la forme congrégationnelle. L'article publié par Rose Helen Ebaugh, Jennifer O'Brien et Janet Saltzman Chafetz en 2000 rend compte de ce modèle congrégationnel (niche) états-unien dans la ville de Houston (Figure 5). En contexte montréalais, Frédéric Dejean a exposé cette même dynamique, c'est-à-dire la primauté de ce modèle au détriment du modèle paroissial catholique qui s'est effrité au fil du temps (Dejean 2010) pour laisser place à de nouvelles dynamiques religieuses.

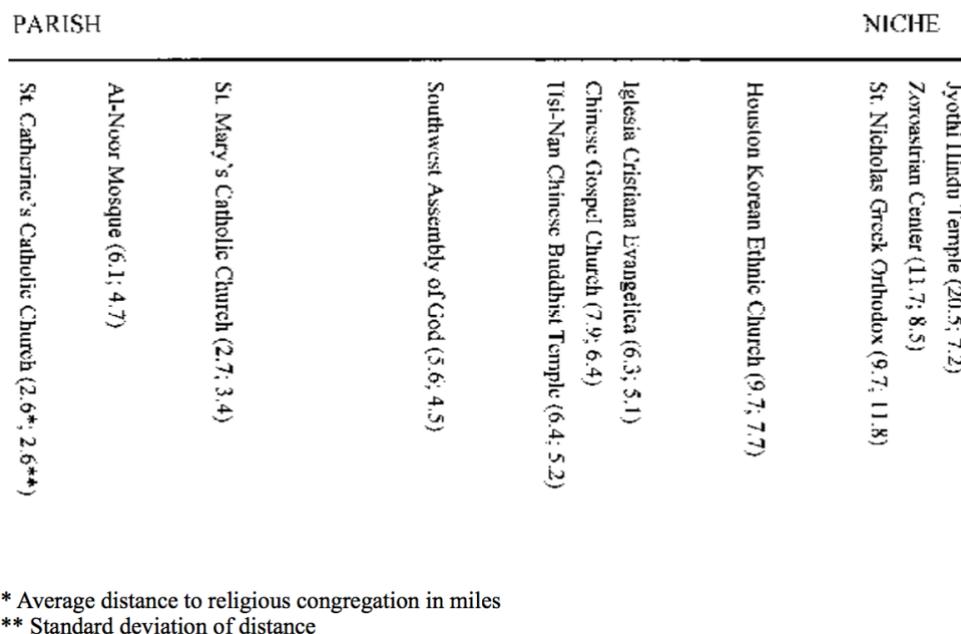


Figure 4. Continuum entre les modèles de la niche et de la paroisse concernant les congrégations issues de l'immigration.

Source : Ebaugh et O'Brien et Chafetz, 2000

Ainsi, l'article de Rose Helen Ebaugh, Jennifer O'Brien et Janet Saltzman Chafetz rappelle « la bipolarisation des organisations religieuses » (Dejean 2010, 316) c'est-à-dire d'un côté le système paroissial et de l'autre le modèle congrégationnel (Figure 4) traditionnellement protestant, et de plus en plus associé aux Églises issues de l'immigration ou à des groupes minoritaires (Ebaugh et Chafetz, 2000; Ebaugh et Yang, 2001; Warner, 1994; Warner et Wittner, 1998). Le sociologue italien Salvatore Abbruzzese en appelle à une déstabilisation du système paroissial « sous les effets cumulés de la mobilité, de l'urbanisation et de l'industrialisation (Abbruzzese 1999, 7). Ainsi, « la sociabilité urbaine ne rassemble pas simplement des voisins, sur la base d'une communauté de proximité géographique, mais plutôt des "relations", sur la base d'affinités personnelles : c'est la notion de "village global" » (Fer 2007, 204). En outre, le lieu de prière deviendrait une question de choix et non plus de proximité territoriale. (Abbruzzese 1999 ; Warner 1998, Fer 2007) et cela concerne une panoplie de confessions religieuses.

Figure 2. Residential Patterns for Members of Jyothi Hindu Temple

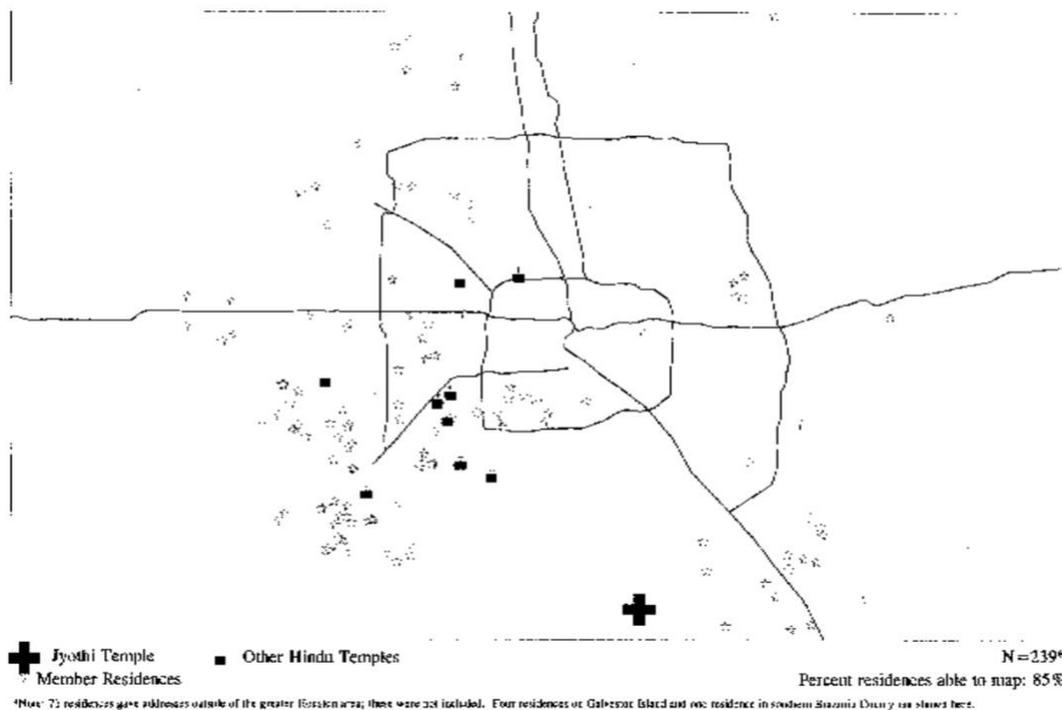


Figure 5. Exemple du modèle de dispersion de la niche à Houston

Source : Ebaugh et O'Brien et Chafetz, 2000

La troisième mutation concerne la diversité de fonctions qu'assurent désormais les lieux de culte issus de l'immigration. En effet, comme mentionné plus tôt, le lieu de culte ressemble désormais véritablement à un centre plurifonctionnel. Plusieurs Églises évangéliques préfèrent d'ailleurs s'identifier en tant que Centre plutôt que d'Église justement en raison de leur dimension plurifonctionnelle. (Dejean et Hoernig 2010; Ebaugh et Yang 2001). Par exemple, à Houston l'*Evangelical Christian Church* a adopté le nom de *Center for Family Ministries* et à Montréal, pensons au *Centre Christ en Action* fondé par un pasteur congolais dans les années 1990 (Dejean et Hoernig 2010). L'Église argentine de Houston a également changé le nom de sa congrégation passant de celui de *Evangelical Christian Church* pour *Center for Family Ministries* (Ebaugh et Yang 2001). Ce virage vers la plurifonctionnalité se retrouve plus généralement au sein des Églises issues de l'immigration (Dejean 2016; Warner et Wittner 1998; Yang et Ebaugh 2006) où la fonction culturelle n'empêche pas l'éclosion de multiples autres activités. En effet, mentionnons le temple sikh dans l'arrondissement LaSalle qui dispose d'une cuisine communautaire, une Église copte égyptienne qui est composée d'une garderie et d'un terrain de jeu ouvert à tous, une synagogue qui vient en aide aux étudiants de McGill et une mosquée qui dispose d'une piscine (Gagnon et Germain 2002). Plus précisément, chez les pentecôtistes et les évangéliques, notons par exemple « la *Chinese Pentcostal Church* à Montréal qui a fait surélever son lieu de culte de manière à pouvoir y aménager un gymnase. » (Meintel 2010). Par ailleurs, ces Églises souhaitent généralement ne pas séparer la dimension religieuse et « les autres sphères de la vie des individus, mais cherchent plutôt à établir une sorte de continuum entre ces sphères. » (Dejean 2010). Dans un nouveau contexte, la dimension communautaire et plurifonctionnelle d'une congrégation surgit généralement alors qu'elle est inexistante dans le pays d'origine où plusieurs services et loisirs sont assurés par diverses institutions en place (Hirschman 2004; Germain et Gagnon 2002; Ebaugh et Yang 2001). Par ailleurs, les services qu'offrent les groupes religieux constituent un complément et ne remplacent en aucun cas les services fournis par l'État (Meintel 2016).

Ces 3 mutations que nous venons d'évoquer ont des implications d'importance capitale en termes de l'espace et d'utilisation de l'espace, nous y reviendrons.

1.2.3 Parcours résidentiel d'Églises

Les groupes évangéliques et pentecôtistes et plus largement les groupes religieux minoritaires des grandes villes du Nord (Ebaugh et Chafetz 2000; Hoernig 2006; Qadeer et Chaudhry 2000;

Dejean 2010) ont généralement tous en commun des parcours de localisation relativement semblables que Frédéric Dejean nomme le « parcours résidentiel d'Églises ». Cela s'explique par une « instabilité spatiale » (Dejean 2010, 246), c'est-à-dire une forte propension à déménager en raison de la communauté qui s'agrandit (Dejean 2010) ayant pour corollaire une augmentation des ressources financières (Hoernig 2006) en plus du déploiement plus important de leurs activités (Dejean, 2010). Ainsi, un premier modèle évolutif des lieux de culte fut d'abord établi par Heidi Hoernig (2006) (Figure 6 à gauche). Il reprend les grandes étapes du parcours des nouvelles communautés religieuses à travers le temps. Dans le cadre de sa thèse de doctorat, le géographe Frédéric Dejean (2010) reprend ce modèle et l'adapte de manière à illustrer les variantes du parcours que connaissent typiquement les communautés évangéliques et pentecôtistes en contexte urbain montréalais et parisien (Figure 6 à droite). Cela peut ainsi servir à comprendre les parcours de localisation dans la prise en compte des critères de localisation et des sacrifices que chacun est prêt à faire pour mener à terme son projet, mais également l'évolution des ressources en lien avec l'agrandissement des communautés et le déploiement de leurs activités (Hoernig 2006).

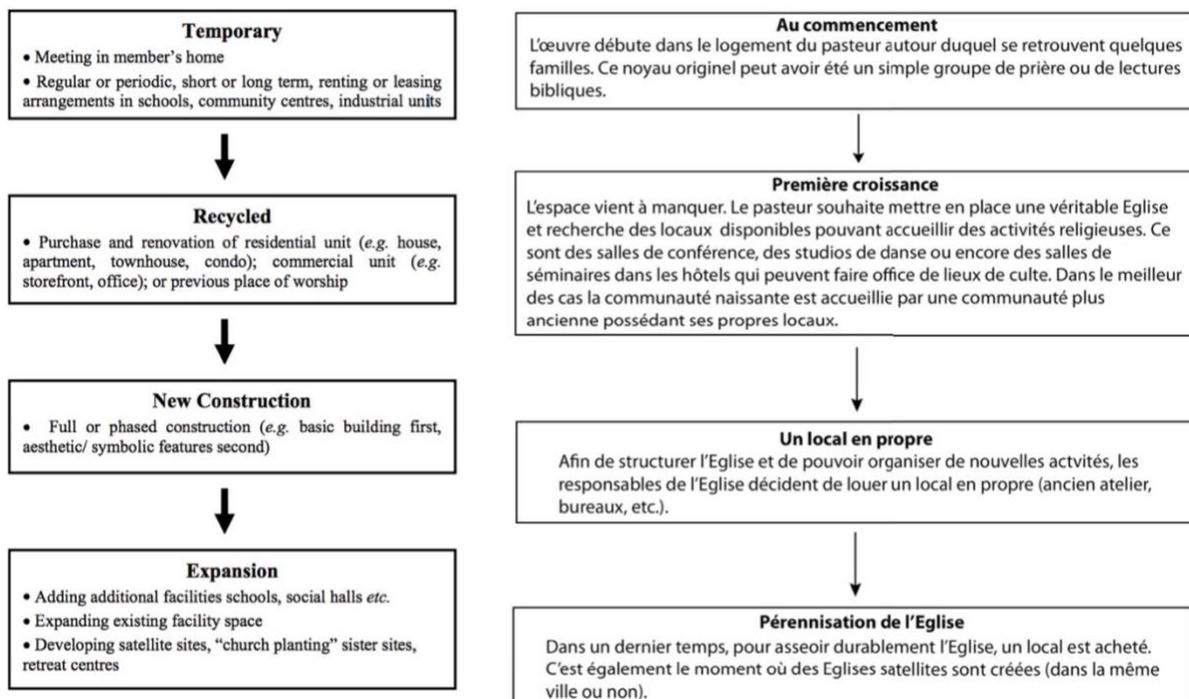


Figure 6. Modèle évolutif des nouveaux lieux de culte (à gauche) par Heidi Hoernig (2006) et le modèle de croissance des Églises évangéliques et pentecôtistes en fonction de leurs locaux (à droite) par Frédéric Dejean 2010 .

Source : à gauche Hoernig, 2006; à droite Dejean, 2010.

1.2.4 Une diversité religieuse panquébécoise

Nous retrouvons à Montréal plusieurs lieux de culte situés au sein d'anciennes banlieues montréalaises. À titre d'exemple, le projet de recherche d'Annick Germain et Julie-Elizabeth Gagnon en 2002 montre que les lieux de culte minoritaires par exemple, ne se situent pas nécessairement dans les quartiers centraux de Montréal mais plusieurs se situent plus largement sur l'île, dans des quartiers périphériques ou au sein de banlieues montréalaises (Figure 7). En effet, les recherches montrent que sur 800 lieux de culte, on en compte 500 dans la Ville de Montréal alors que 300 sont dispersés sur le reste de l'île. Pensons notamment au temple tamoul hindou *Thiru Murugan* construit à Dollard-des-Ormeaux.

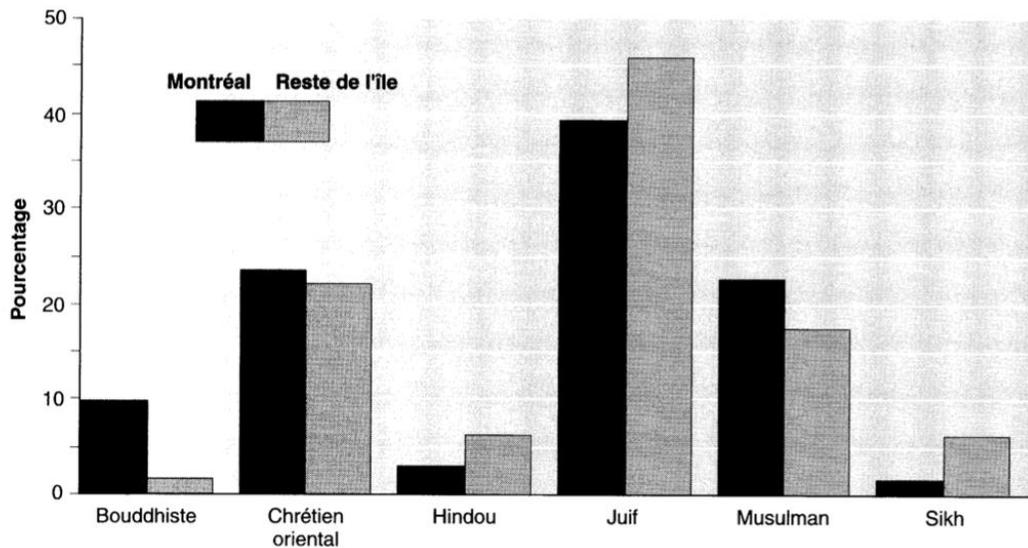


Figure 7. Répartition des lieux de culte minoritaires, territoire de la ville de Montréal et reste de l'île

Source : Gagnon et Germain, 2002

Les lieux de culte ne sont évidemment pas que concentrés sur l'île de Montréal. Bien sûr, la diversité religieuse ne concerne pas uniquement le territoire métropolitain montréalais et n'est pas un phénomène exclusivement immigrant. (Boucher, Meintel et Gélinas 2013; Meintel et Mossière 2013; Gélinas et Derocher 2012). En effet, il n'est pas rare de constater plusieurs lieux de culte en banlieue de Montréal. Pensons, entre autre, à l'Église Nouvelle Vie située à Longueuil, qui est une Église pentecôtiste qui rassemble plus de 4000 fidèles. Cette Église dispose également d'un campus dans la municipalité de La Prairie.

Plusieurs recherches ont également examiné la diversification religieuse québécoise en région plus éloignée. C'est le cas par exemple du projet réalisé entre 2006 et 2010 par le groupe de recherche *Diversité urbaine*, qui a fait état de la pluralité religieuse dans les régions de l'Estrie, du Saguenay et des Laurentides. (Boucher, Meintel et Gélinas 2013). Par exemple, la municipalité de St-Jérôme dans les Basses-Laurentides accueille plusieurs groupes catholiques (28 groupes) ainsi qu'environ 11 Églises protestantes évangéliques. Les groupes religieux jérômiens peuvent être composés par une majorité québécoise d'origine canadienne-française ou encore de fidèles plus hétérogènes en matière d'appartenance ethnique (Boucher, Meintel et Gélinas 2013). Ainsi, « les régions présentent des diversités religieuses et ethniques allant toujours en se bonifiant. Saint-Jérôme en ce sens est un exemple de la *démétropolisation* de la diversité » (Boucher, Meintel et Gélinas 2013, 4). Dans le même sens, dans la région de Sherbrooke, 134 lieux de culte ont été recensés en 2007 dont 27 sont des Églises catholiques, 43 sont protestantes et 9 concernent des groupes religieux plus marginaux. De plus, les recherches ont montré que « les nouveaux arrivants qui s'établissent en Estrie, contrairement à ce qui prévaut à Montréal, ont peu tendance à se regrouper au sein de groupes religieux ou spirituels composés en majorité de migrants. » (Gélinas et Vatz-Laaroussi 2012, 37).

1.3 Lacunes dans la littérature

La littérature a grandement mis en lumière la nouvelle territorialisation de l'immigration notamment en contexte montréalais. Elle s'est également penchée sur leur géographie et a noté l'importance des lieux de culte immigrants à l'égard de l'intégration par une multitude de services, d'activités, de formations et de ressources spirituelles, sociales et psychologiques. Elle nous indique également les diverses mutations sociospatiales qu'ont connus ces lieux de culte principalement immigrants et qui s'appliquent fortement aux communautés évangéliques et pentecôtistes. Ces mutations sociospatiales sont centrales à notre compréhension de l'espace puisqu'elles nous font réfléchir sur l'impact de celles-ci sur l'utilisation et le rapport à l'espace des croyants qui fréquentent des Églises évangéliques et pentecôtistes :

Si les groupes religieux s'installent dans des locaux profanes tels que les *storefront church*, tel que l'indique la première mutation socio-spatiale et qu'elles sont difficilement repérables dans l'espace urbain contrairement à la monumentalité des églises catholiques, cela nous amène à reconsidérer l'importance du lieu en tant qu'espace dédié au sacré et plus généralement à son appropriation par ces groupes.

Si les Églises épousent le modèle congrégationnel, alors, elles ne recrutent pas leurs fidèles dans le territoire adjacent, mais bien aux quatre coins de la région métropolitaine. Ainsi la communauté repose sur les affinités des fidèles entre eux. L'environnement de proximité est-il ainsi de moindre importance ?

Finalement, si les nombreuses fonctions remplies par l'Église relèguent celle du culte à une moindre échelle malgré son importance certaine, cela lui confère-t-il une certaine autonomie à l'égard des services de proximité ? Quelle est l'importance des ressources extérieures et du quartier en soi ?

Si ces mutations n'abordent pas le rapport à l'espace qu'elles peuvent générer pour les croyants fréquentant les Églises concernées, elles ont suscité des questionnements auxquels nous tâcherons d'apporter des éléments de réponse.

1.4 Objectifs et questions de recherche

Les interrogations suscitées suite à l'établissement de ces trois mutations désormais bien présentes à Montréal nous ont éclairés sur les objectifs de la présente recherche. Le premier consiste donc à mieux comprendre l'implication de ces trois dynamiques sociospatiales pour les représentations de l'espace et les mobilités des croyants. Nous souhaitons ainsi examiner ces représentations de l'espace urbain pour les croyants par l'entremise des trajets effectués jusqu'à l'Église et de façon générale dans leur vie quotidienne. À cet effet, nous souhaitons comprendre les similarités et les contrastes entre les différents parcours dans l'ensemble du quotidien de nos participants afin de permettre une réelle comparaison du mode d'implantation du lieu de culte et sur la manière dont ils pratiquent et le degré d'appropriation de leur nouvel espace. Notre deuxième objectif a pour but d'examiner l'impact d'une implantation donnée sur l'organisation des activités par le pasteur. Ainsi, Il s'agit d'une étude exploratoire sur deux Églises dont les modes d'implantation diffèrent fortement en matière d'environnement et d'accessibilité.

Ainsi, l'établissement de cette problématique et de nos objectifs nous a dirigés vers les deux questionnements suivants :

Quelles sont les représentations de l'espace des croyants immigrants récents lors de leurs trajets à l'Église? Comment vivent-ils ces trajets? Que représentent-ils dans leur appropriation de la ville ?

Comment les pasteurs organisent-ils les activités de la communauté compte tenu des modes d'implantation de leur Église ?

Comme ce projet est de type exploratoire et totalement inductif, nous ne posons donc pas d'hypothèses, mais tenterons d'apporter, par l'entremise de ce mémoire, certaines réponses à ces questionnements. Nous tâcherons également d'établir, dans notre conclusion des pistes de réflexion qui méritent une attention subséquente.

CHAPITRE 2. MÉTHODE DE RECHERCHE

2.1 Pertinence de la recherche

Si la géographie des lieux de culte issus de l'immigration et plus précisément l'implantation des lieux de culte évangéliques et pentecôtistes a été soigneusement explorée et si nous avons considérablement examiné ces services en tant que vecteur d'adaptation pour la population immigrante, la relation que ces nouveaux arrivants tissent avec leur nouvel environnement et les représentations qu'ils se font de l'espace et de la mobilité demeurent à ce jour inexplorées. Pourtant, cet espace constitue une matrice qui conditionne nos formes de vie (Fischer 1981) et, en retour, il est également un lieu pratiqué et constitué. Le marcheur et plus généralement l'individu, « s'approprie le système topographique et effectue ainsi la réalisation spatiale du lieu qui implique un réseau de relations entre des positions différenciées. » (De Certeau 1990, 148). Dès lors, cette étude permettra donc de parfaire notre compréhension afin d'analyser le sujet sous plus d'un angle, enrichissant ainsi les connaissances du domaine des études urbaines, mais également de la géographie sociale.

Si la religion au sein des métropoles telles que Montréal a connu un essor significatif en matière de diversité depuis les années 1980, elle est devenue un « objet de préoccupation relativement récent pour les municipalités. » (Germain et Dejean 2013, 36). Pourtant, rappelons qu'en 2002, une étude montrait que sur 800 lieux de culte répertoriés à Montréal, 35% sont fréquentés principalement par des groupes issus de l'immigration (Germain et al. 2003) soit un peu plus du tiers de la population, ce qui représente une proportion considérable. Par conséquent, son étude mérite une place particulière au sein des sciences sociales.

Les groupes évangéliques et pentecôtistes ont été sélectionnés puisqu'il s'agit de groupes religieux en forte croissance depuis les années 2000. À titre d'exemple, selon un rapport du Ministère de l'Immigration, diversité et inclusion du Québec (2014), le nombre de pentecôtistes a pratiquement doublé au Québec entre 2001 et 2011. De plus, « Au Québec, l'ouverture des lieux de culte concernent une proportion considérable de congrégations évangéliques » (Meintel 2010). Elles sont composées à cet effet, principalement des immigrants d'origine africaine. C'est pourquoi nous avons opté pour des Églises issues de l'immigration africaine. De surcroît, malgré la forte proportion d'Églises évangéliques et pentecôtistes au sein

du paysage religieux québécois et plus précisément, montréalais, ces groupes sont à ce jour très peu étudiés (Koussens et Dejean 2013) si l'on compare aux autres religions.

2.2 Stratégie de recherche

D'emblée, il s'agit d'une recherche exploratoire. Elle est composée de deux volets principaux qui concernent deux échelles distinctes. L'intuition de départ et celle qui a donné lieu à l'un des principaux volets consiste à comprendre la relation qu'entretient l'immigrant récent avec son nouvel environnement. En effet, nous avons cherché à comprendre le rôle que joue le territoire dans le quotidien de nos répondants et comment ce dernier est perçu et pratiqué par eux. Deux scénarios sont possibles. Dans le premier, le territoire parcouru quotidiennement par nos répondants serait l'objet d'un affect important favorisant dès lors une expérience et une appropriation de la ville. Dans le second, le territoire parcouru se limiterait à des distances à franchir de sorte que l'espace se réduirait à une matrice de déplacements.

Le deuxième volet de notre démarche méthodologique nous amène à une échelle plus locale et consiste à comprendre le rôle du mode d'implantation du lieu de culte, guidé par ses différentes logiques, mais également l'examen de l'appropriation du territoire local pour chaque communauté.

Un troisième volet de notre stratégie méthodologique concerne les pasteurs, et plus précisément, le projet qu'ils entretiennent pour leur Église. Nous savons la place importante qu'ils jouent dans le destin de leur Église et de leur communauté. Dès lors, il est important de rendre compte de leur projet respectif afin de comprendre plus en profondeur comment l'implantation façonne l'organisation des activités.

Nous savons maintenant que la production scientifique a largement porté sur le rôle des lieux de culte dans le processus d'insertion des immigrants dans leur société d'accueil. Elle a également rendu compte des dynamiques sociospatiales des lieux de cultes issus de l'immigration notamment évangéliques et pentecôtistes et également à sa présence en territoire montréalais. Cette mise en lumière nous permet à notre tour de nous plonger dans une lecture approfondie des déplacements qu'induisent ces nouvelles dynamiques et des incidences du mode d'implantation de « ces centres communautaires de prestation de services » (Mossière 2006, 51) sur les membres de la communauté en matière d'utilisation, d'appropriation et d'accessibilité. Ce caractère exploratoire nous conduit donc à adopter une approche inductive

puisque c'est à partir d'un cadre de référence et d'un amalgame d'outils conceptuels que nous fournissons différents auteurs clés, qu'il sera possible de dresser un portrait des rapports à l'espace et réaliser des profils types de nos participants.

La recherche sera donc de type qualitatif. Les données ne se quantifient pas tant qu'elles se qualifient à travers différents outils que nous verrons tout au long de l'analyse. L'analyse des représentations de l'espace chez chaque participant lui confère son caractère phénoménologique et ainsi l'analyse qualitative apparaît comme la meilleure stratégie afin de rendre compte de la relation entre nos participants et le territoire.

2.3 Design de recherche : l'étude multicas

La recherche comprend principalement une étude multicas, c'est-à-dire que deux lieux de culte dans deux environnements distincts et contrastés seront comparés selon une méthodologie identique (Bryman 2008). En effet, le but de l'étude est de pouvoir comparer un certain nombre de cas (sites) dans l'optique d'établir des contrastes, d'obtenir une vue d'ensemble, et de permettre également de mieux comprendre les cas étudiés ainsi que d'examiner chacun d'eux en profondeur (Pires 2007). De surcroît, on remarque que généralement, les études portant sur l'intégration des immigrants par les groupes religieux ou encore la géographie des lieux de culte intègrent l'étude de cas multiples. (Ley 2008; Menjivar 2003; Yang et Ebaugh 2003; Mossière et Le Gall 2012; Dejean 2010).

2.3.1 Les deux cas

Comme les Églises évangéliques et pentecôtistes montréalaises sont connues pour leur implantation dans deux types d'emplacement, soit dans un environnement industriel périphérique, soit dans un tissu commercial (*Storefront church*). Nous avons choisi un cas pour illustrer chaque type. Tout au long de la recherche, nous nommerons l'Église située dans la périphérie industrielle : *Le Centre communautaire chrétien de la grande traversée* (CCCGT). L'Église située dans la zone commerciale sera nommée *l'Église évangélique des mille cités* (ÉEMC). Les Églises ont été sélectionnées en raison d'environnements fort contrastés pouvant favoriser leur mise en comparaison. Le premier cas se situe dans un environnement périphérique d'industries légères, un modèle typique d'implantation de nouveaux lieux de culte en Europe et

en Amérique du Nord(Dejean 2016). Le deuxième cas se situe au cœur du centre-ville sur une rue commerciale classique très fréquentée et, comme mentionné plus tôt, incarne le cas typique d'un *storefront church*. Trois critères majeurs d'implantation ont servi à la sélection des deux Églises.

2.3.1.1 Implantation et accessibilité en transport en commun

Le premier critère concerne l'accessibilité de l'Église, principalement en transport en commun. En effet, comme nous l'avons vu, l'accessibilité constitue l'un des principaux impératifs de localisation pour ces Églises qui empruntent le modèle de la niche dont les membres sont largement dispersés à travers la région métropolitaine. *L'Église évangélique des mille cités* (ÉEMC) se trouve à moins de 200 mètres d'une station de métro fort névralgique d'un quartier central de Montréal. Quant au CCCGT, il se situe dans une ancienne banlieue montréalaise et se trouve à environ 900 mètres d'un arrêt d'autobus menant à deux stations de métro. Ces deux stations moins centrales nécessitent un temps d'autobus d'environ 30 minutes entre celles-ci et l'arrêt l'autobus. Ainsi, les deux implantations présentent un fort contraste en matière d'accessibilité en matière de transport en commun.

2.3.1.2 L'accessibilité aux ressources

Le deuxième critère concerne l'accessibilité aux ressources de proximité. En effet, si nous souhaitons analyser deux environnements contrastés, il est important de les appréhender sous l'angle de l'offre des services et des ressources. Les deux Églises divergent de façon significative à cet égard. L'ÉEMC se situe dans un environnement doté d'une forte diversité commerciale en matière de typologie urbaine. Plus précisément, elle se trouve sur l'une des rues faisant partie du réseau des sociétés de développement commercial (SDC). On y retrouve à cet effet la présence d'une typologie relativement variée dont des commerces d'achats de biens et de services courants et de proximité, tels des magasins d'alimentation, des pharmacies, des dépanneurs, des institutions bancaires, etc., ainsi que des commerces d'achats de biens semi-courants ; tels des magasins de vêtements et de souliers, salons de coiffure, magasins d'électronique, etc. Nous y retrouvons aussi principalement des services de restaurations et de divertissements, tels une panoplie de restaurants, bars et boîtes de nuit. Puis, enfin, (mais en moins grande quantité toutefois) des services publics, créant ainsi un nœud institutionnel fort.

À l'opposé, le CCCGT se retrouve dans un environnement presque, voire complètement dépourvu de ressources. Effectivement, ce dernier est situé dans une zone industrielle légère où l'on rencontre une typologie commerciale beaucoup moins variée. Il s'agit plutôt de commerce de gros et de détails. À titre d'exemple, le commerce voisin de l'Église est un commerce vendant des planchers en céramique, ce qui compose la catégorie des achats réfléchis. Ce sont principalement des immeubles à vocation manufacturière, de transport, de construction, d'entreposage de réparation et d'entretien tels des garages (Ville de Montréal 2005) qui composent le quartier dans lequel se trouve le CCCGT. Le commerce d'achat de biens courants le plus près se trouve à deux pas de l'arrêt d'autobus le plus près, c'est-à-dire à environ 900 mètres du CCCGT.

2.3.1.3 Ambiance du quartier

Deux environnements distincts indiquent par conséquent deux ambiances complètement différentes. Les ressources, leur diversité et leur nombre ont inéluctablement une incidence sur l'ambiance du quartier. Si l'ÉEMC se situe au cœur d'un environnement où règnent une variété importante de ressources, c'est l'inverse en ce qui concerne le CCCGT. De surcroît, la forte présence de cours d'entreposage nuit d'ailleurs considérablement à l'ambiance du quartier.

De plus, l'ÉEMC est installée au cœur d'une zone où cohabite une population dense et fortement hétérogène fréquentant le quartier tant le jour que la nuit. L'aménagement, surtout l'été (et l'offre commerciale) favorise la marche. L'environnement immédiat du CCCGT est quant à lui composé uniquement d'une population de travailleurs-navetteurs qui donc retournent dans leur quartier une fois leur quart de travail terminé. Son développement en tant que quartier industriel des années 50 signifie que l'aménagement piéton est non existant. Le quartier est par conséquent très peu fréquenté, voire pas du tout à l'exception des automobilistes. Par conséquent, l'ambiance s'en trouve fortement hypothéquée.

La volumétrie des bâtiments a également été considérée lors de l'établissement du critère de l'ambiance. En effet, l'ÉEMC est entourée de bâtiments plutôt historiques commerciaux et résidentiels et par conséquent leur volumétrie et celle de leur lot respectif est modeste. On y remarque une relative harmonie entre les bâtiments. À l'opposé, le CCCGT se situe au milieu de bâtiments à forte volumétrie latérale. On y remarque un flagrant manque d'harmonie entre ceux-

ci en plus de présenter une désuétude architecturale considérable (Ville de Montréal 2005) ce qui contribue à la non-convivialité du quartier.

Nous dresserons un portrait plus complet et détaillé de la localisation respective des Églises dans notre section d'analyse. Néanmoins, il importe ici de donner un aperçu brut des deux environnements afin de rendre compte de notre stratégie méthodologique.

2.4 Outils de collecte

2.4.1 Recherche documentaire

Bien que la recherche documentaire ne constitue pas le principal outil de collecte de données, elle nous a été fortement utile afin de poser un regard plus urbanistique sur la question de l'insertion des lieux de culte dans leur milieu en vertu de la gouvernance et de la réglementation des cas étudiés au sein des villes de Montréal et de Houston. Une recension des *megachurches* a d'abord été effectuée à l'aide du site Internet *usachurches.org*. Une analyse cartographique a ensuite été réalisée à l'aide du logiciel SIG QGIS. Des données *shapefiles* du territoire ont été recueillies sur le site web de la Ville de Houston et nous avons également consulté les services de cartographie en ligne Google Maps et Bing Maps Aerial. Nous souhaitons comprendre et comparer les logiques d'implantation des *megachurches* au sein de ces deux villes dont la morphologie diverge significativement et dont l'une dispose de règlements de zonage (Montréal) alors que pour l'autre ville (Houston), le zonage est absent. Simultanément, nous avons consulté les deux réglementations de ces villes et la littérature au sujet de la présence ou de l'absence de règlement de zonage ainsi que ses impacts. La dernière étape fut de tenter d'établir des comparaisons pour ensuite examiner les liens entre ce que dit la littérature, les réglementations ainsi que les logiques d'implantation des *megachurches*.

2.4.2 Entrevue semi-dirigée

L'entrevue semi-dirigée fut l'outil de collecte principal pour cette recherche. Nous croyons qu'elle constitue l'outil le plus pertinent puisque nous nous intéressons aux représentations, donc au point de vue des répondants (Bryman 2008). Le répondant pouvant librement exprimer son point de vue concernant des questions toutefois prédéterminées confère à cet outil de collecte une

certaine flexibilité (Bryman 2008) et du même coup une certaine rigueur, idéale pour notre analyse. La flexibilité permet une richesse d'information alors que la rigueur nous permet une constance dans le type de données recueillies. Nous avons procédé aux entretiens semi-dirigés auprès de deux types de répondants : les pasteurs, nos informateurs clés, ainsi que les croyants. Tant la conception des cartes mentales que des entrevues semi-dirigées ont été enregistrées puis retranscrites intégralement.

2.4.2.1 L'échantillon pour les entrevues

Au départ, nous souhaitons ne sélectionner que des Églises qui portent l'étiquette d'Églises « congolaises » puisque « les Églises évangéliques dont les membres sont Africains » portent l'épithète d'« Églises congolaises » au sein des institutions protestantes québécoises [...] ce qui en dit long sur l'effervescence religieuse du monde congolais » (Castel 2012, 296). Toutefois, croiser ce critère avec celui de l'implantation fut ardu, voire impossible. Par conséquent, si le CCCGT est une Église congolaise, l'ÉEMC est une Église composée de nombreux Africains, mais d'aucun Congolais à l'exception du pasteur qui a immigré au Canada il y a plus de dix ans. Ainsi, les mondes évangéliques et pentecôtistes concernent plus largement les populations Africaines dont « l'immigration de provenance africaine au Canada et au Québec se manifeste tout particulièrement depuis les années 1990 » (Rousseau 2010, 1), elle constitue donc une immigration récente ce qui augmentait donc nos chances de trouver des répondants arrivés au Québec il y a moins de 5 ans. De plus, dans sa thèse de doctorat, Frédéric Dejean (2010) a fait le constat d'un fort dynamisme des communautés africaines à Montréal. Pour toutes ces raisons, nous avons donc choisi d'étudier les fidèles originaires de pays africains.

Au total, l'échantillon compte 13 répondants. Cet échantillon se compose de 4 croyantes pour l'ÉEMC, 6 croyants, dont 3 hommes et 3 femmes ainsi qu'un responsable, c'est-à-dire un des membres les plus anciens du CCCGT qui s'est vu conférer des responsabilités plus importantes au sein de la communauté. Nous avons évidemment procédé aux entretiens avec le pasteur de chaque lieu de culte. Deux questionnaires distincts ont été réalisés pour chaque type de participants c'est-à-dire pour les pasteurs et pour les croyants. Nous avons utilisé le questionnaire destiné au pasteur lors de l'entretien avec un membre responsable au CCCGT.

Afin d'obtenir nos échantillons, nous avons procédé en deux étapes. Dans un premier temps, nous avons recherché un lieu de culte situé au sein d'une zone industrielle. Une fois

sélectionné, nous sommes entrés en contact avec le pasteur du CCCGT par courriel. Celui-ci nous a joint par téléphone et nous avons alors pris un rendez-vous dès le lendemain pour un entretien. Dans un deuxième temps, nous avons répété exactement le même processus pour la sélection de l'ÉEMC. Le pasteur nous a répondu par courriel via son assistante et nous avons pris rendez-vous pour effectuer l'entretien dès la semaine suivante.

2.4.2.2 Informateur clé et acteur significatif

Les pasteurs ont constitué notre porte d'entrée aux processus d'observation de recrutement et d'entretiens avec les croyants. En effet, comme nous venons de l'évoquer ils furent les premiers à être contactés afin d'obtenir des informations relatives au lieu de culte et à la communauté qui l'occupe. Il était essentiel de transiter par les pasteurs afin d'entamer le processus de recrutement, nous y reviendrons dans la section portant sur *le recrutement des participants*. Nous avons produit deux questionnaires distincts pour chaque type de participant. Le questionnaire des pasteurs portait sur le profil des membres de leur communauté, les modes de déplacement pour se rendre au lieu de culte, les activités organisées et les ressources offertes par celui-ci, principalement pour les immigrants récents, l'implantation du lieu de culte, et sur l'immigration en général (ANNEXE 7). Les entretiens avec les pasteurs furent d'une durée relativement longue soit d'environ une heure pour le pasteur du CCCGT et 40 minutes pour le pasteur de l'ÉEMC, toutes deux au-delà du temps que nous avons envisagé soit 30 minutes par entretien.

À notre grande surprise, les entretiens avec les pasteurs se sont révélés très fructueux, voire essentiels à la recherche, ayant de ce fait donné lieu à la rédaction d'un chapitre entier. En effet, l'idée de départ était de pouvoir obtenir des informations globales quant au lieu de culte et à la communauté pour ainsi pouvoir établir un portrait général. Néanmoins, les entretiens se sont avérés tellement riches en données qu'ils ont permis d'entrevoir la signification particulière de l'espace dans le projet que chaque pasteur entretient pour son Église. Cette dimension est devenue alors partie intégrante de notre analyse.

2.4.2.3 Les croyants

Au moment de l'entretien, tous les croyants étaient des immigrants récents, c'est-à-dire ayant immigré au Canada il y a 5 ans et moins. Le critère d'immigration récente est nécessaire à la recherche puisqu'il est important que les représentations de l'espace soient saisies en plein cœur du processus d'établissement des nouveaux arrivants. Mentionnons également qu'au moment des entretiens, tous nos croyants habitaient (ou jusqu'à tout récemment) dans des quartiers périphériques de la ville, la grande majorité se situant au nord de l'autoroute métropolitaine ou à l'ouest comme dans l'arrondissement de Lasalle.

Comme nous l'avons évoqué plus tôt, tous les répondants au CCCGT sont originaires de Kinshasa en République démocratique du Congo et les croyants de l'ÉEMC sont originaires de pays d'Afrique autre que la RDC, soit 2 du Rwanda, 1 du Togo et 1 de la Côte d'Ivoire.

Au départ, nous souhaitions diversifier notre échantillon en matière de groupes d'âge afin de rendre compte des différentes expériences migratoires des jeunes et des moins jeunes. Nous l'avons donc divisé en trois groupes distincts : 18 à 40 ans, 41 à 60 ans et 61 ans et plus. Cependant, à notre grande surprise, les participants au sein des deux Églises se sont avérés être relativement jeunes. En effet, lors des entretiens nous avons constaté qu'ils étaient tous âgés entre 20 et 42 ans. Si cela fut le cas pour tous nos répondants, les observations et le recrutement ont permis de constater une très forte présence de jeunes, soit des enfants, adolescents, jeunes adultes, ou adultes plutôt jeunes. De ce fait, nous avons noté la forte présence de familles. Rares étaient les croyants de 60 ans et plus, surtout ayant immigré il y a moins de 5 ans. Si nous ne pouvons présumer de la représentativité de notre échantillon, car cela n'était pas le but de la recherche, il nous a été donné de constater lors des observations et du recrutement, une forte similitude entre l'âge de nos répondants et celui de l'ensemble des croyants des deux Églises.

Un questionnaire spécifique a été rédigé pour eux et les entretiens devaient être d'une durée d'environ 30 minutes. Si en pratique la durée a été en moyenne respectée, nous avons également eu une grande variété d'entretiens en matière de temps; le plus court étant d'une durée de 15 minutes alors que le plus long pouvait s'étendre jusqu'à deux heures. Le questionnaire fut utilisé après la carte mentale et portait sur des thèmes tels que : les lieux significatifs lors de leurs trajets, l'appréciation de la localisation et de l'esthétique de l'Église, les activités auxquelles ils participent et les lieux fréquentés en dehors de l'Église.

2.4.3 Les cartes mentales

Un deuxième type d'outils de collecte a été mobilisé auprès des croyants seulement et utilisé avant l'entretien, il s'agit de la carte mentale. Celle-ci fut la première étape pour chaque rencontre avec les participants et fut suivie ensuite de l'entretien semi-dirigé. Pour reprendre la définition de Bessette , simple et générale et qui peut s'appliquer à toute forme de cartes heuristiques :

« La carte mentale constitue une représentation personnelle d'une réalité vécue [...]. À la différence des cartes topographiques ou routières, la carte mentale ne vise pas à utiliser des codes universels, pas plus qu'à être utilisée par d'autres personnes. Dans ce contexte, il importe peu qu'une carte mentale soit peu parlante ou significative pour les autres. L'essentiel est, au contraire, de découvrir les codes qui sont représentatifs de son mode personnel de fonctionnement interne, son mode de représentation de la réalité, sa façon d'analyser. » (Bessette 2000, 28).

La carte mentale, utilisée depuis les années 50, a constitué un outil de collecte névralgique en géographie. Au fil des années cet outil a largement gagné en popularité, notamment au sein des différentes disciplines de la cartographie, la psychologie, la sociologie et l'architecture, mais aussi de l'urbanisme. (Rowntree 1997) À ce titre, Kevin Lynch a permis de comprendre comment « l'individu se représente l'espace, et, à partir de la carte qu'il a dans sa tête, de saisir la relation qu'il établit entre les données physiques de l'environnement et leur importance pour lui » (Fischer 1981). Ce faisant, il a grandement contribué à montrer la fonction sociale et affective de l'espace urbain. Ainsi, nous pensons que la carte mentale s'avère être un outil tout à fait approprié pour comprendre les « représentations personnelles des répondants » en matière d'espace. De ce fait, cela nous mène directement à la relation qu'ils entretiennent avec celui-ci et cela nous a permis de comprendre également les représentations de leur mobilité. De plus, selon Lynch, l'utilisation de la carte mentale s'avère tout à fait pertinente dans le cas de recherche auprès de nouveaux arrivants au sein d'une ville : « Lynch (1960) : *in the seminal study for this area of research, had suggested the best approaches to understanding the city image held by established residents observing the way newcomers to an area began to develop their cognitive maps* » (Spencer et Weetman 1981, 377). Bien que nous ne pouvons prétendre à une généralisation de nos données et de notre analyse, l'affirmation de Lynch laisse entrevoir cette possibilité pour des recherches futures. De plus, il a permis d'élever cet outil de représentation spatiale au rang des outils de décision en matière de planification

urbaine (Gueben-Venière 2001), ce qui confère à cet outil toute son importance et sa pertinence quant à son utilisation dans des recherches comme la nôtre.

Nous demandions d'abord aux participants de dessiner sur papier deux trajets typiques de leur quotidien, dont l'un, pour se rendre au lieu de culte (papier et crayons leur étaient fournis). Nous leur demandions également tout au long de la conception de la carte de dessiner, s'il y en avait, des lieux significatifs pour eux en donnant une brève explication de ce que ces endroits pouvaient représenter pour eux. La carte mentale avait également pour but de détendre l'atmosphère, de tisser un lien de confiance par le dessin. Cependant, cet outil de confiance s'est parfois révélé en tant qu'objet de réticence. En effet, certains mentionnaient ne pas avoir d'aptitudes en dessin et semblaient intimidés. Demander de réaliser une carte mentale pouvait s'avérer pour d'autres infantilisant et donc peut-être un peu insultant. L'une des participantes du CCCGT a même refusé d'effectuer la carte mentale. Nous avons donc changé notre approche en cours de route et mentionné qu'il s'agissait d'un outil couramment utilisé dans le domaine de l'urbanisme et que les résultats de nos propres représentations de l'espace s'avéraient souvent surprenants et intéressants.

La conception des cartes mentales fut plus ardue à retranscrire en raison de certains silences lors de la réalisation. Cependant, nous avons rigoureusement pris soin d'effectuer les retranscriptions immédiatement après les entretiens avec les participants. Ainsi, nous avons en mémoire les détails relatifs aux étapes de la réalisation de la carte qui pouvaient sembler plus difficiles à associer avec l'enregistrement, ce qui nous a permis de les inscrire aux côtés des verbatims. Cela était aidé par un constant va-et-vient entre l'enregistrement et la carte lors de chaque retranscription.

2.4.4 Deux outils complémentaires : l'entretien semi-dirigé et la carte mentale

D'abord, la combinaison de la carte mentale et de l'entretien semi-dirigé utilisés pour la recherche reprend la méthodologie de Bertrand Montulet dont les outils conceptuels furent d'ailleurs également fort utiles pour réaliser une grande partie de l'analyse. Les deux outils furent mobilisés et à eux deux ils constituèrent une complémentarité parfaite pour rendre compte des représentations de l'espace et des mobilités. En effet, chacun de ces deux outils palliait parfaitement les risques de biais de l'autre :

« L'entretien semi-dirigé présente une série de limites méthodologiques relevant tout aussi bien des compétences langagières des personnes interviewées que des jeux d'influences discursives produits dans l'interaction entre interviewer et interviewé. Il n'est pas rare, en effet, que le vocabulaire utilisé dans l'expression ne soit que le résultat d'un stimulus fourni par l'interviewer. » (Montulet 2005, 139).

À cet effet, la carte mentale renforce la fiabilité des données en plus de fournir davantage de détails sur les représentations. Par contre, la carte mentale ne fournit pas suffisamment de données pour rendre compte de la relation à l'espace des répondants. L'entretien servait à cet effet à revenir sur des détails importants et ainsi confirmer certaines représentations évoquées ou non évoquées. Par exemple, lorsque nous demandions de dessiner sur la carte, s'il y en avait, des endroits significatifs à leurs yeux et qu'aucun n'apparaissait, plusieurs explications de cette absence de lieux étaient possibles. Lorsqu'aucun lieu n'était vraiment mentionné, nous revenions sur la question lors de l'entretien semi-dirigé. De plus, les entretiens ont révélé beaucoup plus de détails que la carte mentale. Nous avons procédé à la carte avant l'entretien semi-dirigé et plusieurs d'entre eux semblaient mal à l'aise et réservés lors de la conception. L'entretien fut donc d'autant plus important puisque la carte s'est avérée être un outil servant à l'établissement d'un lien de confiance entre les participants et nous-mêmes. De façon générale, l'analyse nous a permis de constater une forte correspondance entre la représentation illustrée sur la carte mentale et les propos rapportés lors de l'entretien qui s'y rattache. En effet, les deux outils se complétaient très bien de sorte que leur concordance permettait de bien faire cadrer les cas de figure utilisés lors de l'analyse.

2.4.5 Observation participante

L'observation participante fut notre troisième outil de collecte. En effet, nous avons profité des périodes de recrutement pour mener des observations. L'observation participante s'avère pertinente pour notre recherche puisqu'elle permet de l'aborder sous un certain angle ethnographique (Bryman 2008). D'abord, nous avons assisté deux fois aux journées du dimanche au sein de chaque lieu de culte. La journée du dimanche constituait pour nous le temps idéal d'observation puisqu'il s'agit de la journée la plus importante, la plus chargée pour les deux groupes. Dès lors, cela nous permettait d'être en contact avec un grand volume d'individus, en plus de pouvoir assister à la célébration du culte, aux « agapes » ainsi qu'aux

différents enseignements, constituant les activités les plus symboliques et représentatives de la communauté.

Les observations participantes nous ont permis de nous entretenir avec plusieurs croyants dont les participants à notre recherche dans un contexte plus informel, ce qui a permis de rendre compte ou renforcer certains constats en vue de l'analyse. Parmi eux, pensons à la question de l'entre-soi, l'âge moyen des participants, le déroulement de la journée, l'utilisation des espaces en général, mais également les formes que pouvaient prendre les rassemblements au sein de ces espaces, la composition du groupe et la fréquence de participation aux assemblées, les sermons des pasteurs et la nature de leurs projets respectifs pour leur communauté. Dans une certaine mesure les observations participantes nous ont amenés à pouvoir qualifier en partie le rapport des croyants au virtuel. Tout ceci nous a permis de nous imprégner de la *culture du groupe* et d'avoir ainsi une meilleure compréhension des comportements dans le contexte de cette culture (Bryman 2008, 402). Des prises de notes très discrètes - seulement sous forme de points saillants - ont été effectuées et, immédiatement après les observations, à l'aide de ces points nous procédions à des comptes rendus détaillés des observations en y ajoutant également nos impressions.

2.4.6 Recrutement des participants

2.4.6.1 Stratégie indirecte

La première étape fut d'entrer en contact avec les pasteurs dont le but consistait à leur demander l'autorisation de recrutement de leurs croyants. Par conséquent, transiter par les pasteurs fut logiquement la première étape du recrutement et était évidemment primordial, nous conférant ainsi crédibilité et visibilité auprès de leurs croyants et donc, leur consentement fut un levier important au processus de recherche. À l'EMMC cette méthode a porté fruit puisque le pasteur s'est lui-même engagé à mobiliser une multitude de croyants ayant immigré il y a moins de 5 ans, mais dans un large spectre. En effet, si le pasteur a lui-même demandé l'aide de ses croyants pour la recherche, notre sélection s'est établie naturellement après une discussion avec chacun d'entre eux selon leur intérêt pour la recherche, leurs disponibilités, la mise en contact avec d'autres croyants ayant immigré récemment ainsi que le suivi des rendez-vous. Ainsi cela nous a évité un biais important, c'est-à-dire un risque que « *rather than seeing social reality through the eyes of members of the social setting, the researcher is seeing social reality* »

through the eyes of the key informant » (Bryman 2008, 409). L'aide du pasteur nous a principalement été utile en matière de temps à gagner.

2.4.6.2 Stratégie directe

La stratégie directe consistait simplement à assister aux journées du dimanche afin de nous entretenir avec les croyants informellement, leur expliquer la recherche en leur fournissant des lettres d'invitation pour ensuite prendre rendez-vous avec eux à l'heure et l'endroit qui leur convenait.

2.5 Outils d'analyse

D'abord, tel que mentionné plus tôt, toutes nos observations et tous nos entretiens ont été retranscrits. Le chapitre portant sur l'implantation des Églises (Chapitre 4) est davantage de nature descriptive et a plutôt servi à mettre la table pour des éléments d'analyse plus poussés au sein des chapitres subséquents. À cet effet, ce sont les entretiens avec les deux pasteurs ainsi qu'une analyse de terrain aidée par une analyse cartographique qui nous ont permis de dresser les portraits des implantations respectives. De manière générale, l'analyse faisant appel aux entretiens avec les pasteurs a fait l'objet d'opérations de comparaison, où parfois certains constats que nous croyions essentiels à l'analyse ressortaient plus dans un des deux entretiens. Nous avons tenu à mettre en lumière ces constats au fil de notre analyse. Dans tous les cas il s'agissait d'une démarche exploratoire et nous avons fait appel à divers auteurs au fil de nos découvertes afin de nous aider à qualifier les rapports à l'espace de nos participants. Ce fut d'autant plus le cas du Chapitre 5 et du Chapitre 6. En effet, ceux-ci ont fait l'objet de trois méthodes suggérées par Pierre Paillé (2007) afin de procéder à l'analyse, les trois ont d'ailleurs servi à se nourrir mutuellement. Dans un premier temps, nous avons procédé par l'analyse thématique qui « implique dans les marges des verbatims ou des documents analysés, l'inscription de thématisation, c'est-à-dire de mots ou de groupes de mots permettant de cerner graduellement l'essentiel du message ou du témoignage analysé » (Paillé 2007, 414). À cet effet, lors des retranscriptions de verbatim, nous y inscrivions des groupes de mots, tant pour les entretiens avec les pasteurs qu'avec les croyants. Des mots tels : virtuel, rapport fonctionnel, consommation, nœud, accessibilité, connaissance du territoire, etc. Nous nous sommes

également parfois servi de thématiques liées à des outils conceptuels mis de l'avant par certains auteurs consultés au préalable.

Dans un deuxième temps, nous avons procédé par l'approche par questionnement analytique, « où, là, on ne fait pas usage de techniques de codage, préférant procéder tout au long de l'analyse et jusqu'à la fin de celle-ci, par questions et réponses, une question appelant une réponse, laquelle permet de formuler une question plus précise qui génère en retour une réponse plus complète, etc. » (Paillé 2007, 414). En effet, après la retranscription, nous avons établi une série de questions en lien avec nos questions de recherche initiales, auxquelles nous avons tenté de répondre et qui ont jeté les bases de notre analyse :

- Quel rapport les croyants semblent entretenir avec l'espace tant à l'échelle locale que métropolitaine ?
- Y a-t-il des différences entre les membres des deux Églises ?
- Quel type de variable peut jouer sur les différences selon les types de personnes interrogées ?
- Comment les pasteurs prennent-ils en compte les modes d'implantation spatiale pour organiser leur communauté ?

Nous nous sommes donc référés entre autres, aux thématiques identifiées dans chaque retranscription et rapport d'observation et cartes mentales qui ont fortement servi à nourrir nos réponses, en plus d'en générer d'autres. À titre d'exemple, ce sont les thématiques notées dans les transcriptions telle la consommation qui s'est retrouvée au sein de l'ensemble des entretiens qui ont permis un élément de réponse à la question des modes de vie. La carte mentale nous a également servi à répondre à cette question en lien avec les modes d'habiter. Ainsi, une mise en relation s'est effectuée entre les différents outils de collectes de données afin de procéder à l'analyse. Finalement, notre analyse a connu une évolution tout au long de l'écriture. En effet, c'est en rédigeant et en consultant une multitude d'auteurs en simultané que nous avons fait ce que Paillé (2007) nomme : l'analyse en mode écriture. Et, c'est en rédigeant encore, que plusieurs idées nous sont apparues et nous ont replongés au cœur de nos thématiques tout en nous incitant à consulter une série d'auteurs supplémentaires pour nous aider à qualifier de plus en plus et de mieux en mieux les réalités des répondants. Nous avons également tenté de tisser

des liens entre les outils conceptuels fournis par les différents auteurs consultés au fil de notre démarche afin de dresser des portraits plus riches de nos répondants.

2.6 Considérations éthiques

Le certificat d'éthique CER-16-429 a été obtenu le 28 octobre 2016 et nous avons ainsi pu procéder au recrutement puis aux entretiens. Lorsque nous sommes entrés en contact avec les pasteurs pour la première fois, nous leur avons également fait parvenir les deux lettres d'invitation à participer à la recherche (une pour les informateurs clés et une pour les croyants) en plus du formulaire de consentement. Dès notre rencontre avec eux, nous leur avons fourni lettre de consentement et lettre d'information concernant la recherche. Tant les pasteurs que les croyants ont été informés avant l'entretien du risque minimal d'identification indirecte puisque les cartes mentales pouvaient laisser deviner la localisation du lieu de culte. Toutefois, les questions posées et les thèmes couverts ne comportaient aucun sujet sensible ou délicat. Avant l'entrevue, nous informions tous les participants du déroulement de la recherche, de l'enregistrement de l'entretien et de leur droit à interrompre l'enregistrement et l'entretien à tout moment ou de refuser de répondre à certaines questions. Nous les assurons également du processus de confidentialité en mentionnant la manière dont leur nom allait être anonymisé. De ce fait, chaque participant s'est vu attribuer un numéro d'identification pour remplacer son nom et, à titre d'exemple, la nomenclature empruntait la formulation suivante : *Croyante n°1 CCCGT*. À cet effet, des noms fictifs et inventés à sonorité évangélique ont remplacé les noms des deux lieux de cultes. De plus, l'environnement dans lequel est localisé chaque lieu de culte est décrit, mais sa localisation exacte n'est pas mentionnée. De plus, les cartes d'analyse insérées n'illustraient aucun nom pouvant servir à identifier la localisation, nous avons plutôt opté pour des termes génériques ne mentionnant aucun nom propre pour décrire l'environnement comme : artère principale, artère commerciale, chemin de fer, place publique, station de métro névralgique, etc. Les transcriptions des entrevues et les enregistrements ne sont pas accessibles à l'exception de l'étudiante et de sa directrice et ont été détruits une fois le dépôt final effectué.

2.7 Limites de l'étude

En premier lieu, si l'âge « peu varié » des participants a révélé un indice quant aux populations susceptibles de fréquenter les lieux de culte étudiés, cet échantillon n'a pas permis de rendre compte des expériences migratoires diversifiées et de leur relation à l'espace que nous souhaitons mettre en lumière. En effet, tel que mentionné, les participants recrutés se sont avérés être tous dans une tranche d'âge assez mince soit de 20 à 42 ans.

Notre échantillon était composé de beaucoup plus de femmes que d'hommes. En effet les femmes ont été beaucoup plus susceptibles d'accepter de participer à notre recherche que les hommes. Par ailleurs, à l'ÉEMC, notre échantillon n'était constitué que de femmes malgré notre recrutement qui visait explicitement la diversification des sexes. Par conséquent, cela ne nous a pas permis de différencier les représentations et les formes de mobilité entre les femmes et les hommes. Malgré tout, nous n'avons pas remarqué lors de l'analyse de différences majeures au sein de cette diversification, même modeste.

Au départ, l'un de nos critères consistait à ne sélectionner que des Églises « congolaises », mais également uniquement des répondants originaires de ce pays. Cependant, le croisement de nos critères de localisation, du pays et de la période d'immigration a rendu ardu, voire impossible de trouver ce type d'Église ou encore de participants, et cela nous a obligé à assouplir notre méthodologie en matière d'origine géographique. À cet effet, il n'a pas été possible de rendre compte de la réalité de l'univers évangélique et/ou pentecôtiste congolais, mais plutôt de celui plus général de certains ressortissants du continent Africain.

Les entretiens menés auprès de nos participants ne comprenaient pas de questions concernant leur logement. Lors d'une recherche subséquente, il serait intéressant d'aborder la question de la représentation de l'espace en lien avec leur ancrage résidentiel.

Malheureusement nos entrevues ne comprenaient pas d'information sur le statut socio-économique des participants. Ceci aurait été intéressant afin de mousser notre discussion sur les modes de vie.

CHAPITRE 3. LE ZONAGE ET L'IMPLANTATION DES LIEUX DE CULTES : UNE COMPARAISON ENTRE MONTRÉAL ET HOUSTON

3.1 Une comparaison entre Houston et Montréal

Houston et Montréal sont deux villes qui ont connu une évolution très différente tant religieuse que politique mais également morphologique. D'abord une ville où le conservatisme biblique est très actif en comparaison avec un territoire où l'hégémonie catholique s'est grandement atténuée pour laisser place à un redéploiement de la diversité religieuse transcendé par ce que Steven Vertovec appelle la super-diversité (Vertovec 2007, cité dans Germain et Dejean 2013, 36) évoquée plus tôt. Le tissu urbain de ces deux villes, quant à lui, a été et continue d'être façonné par diverses catégories d'acteurs aux intérêts divers dont les pouvoirs municipaux, et aujourd'hui, il en résulte des dynamiques territoriales qui divergent fortement. La présence ou l'absence du zonage, l'un des outils les plus structurants en matière juridique (Germain et Gagnon 2006), constitue une composante probante dans la prise en compte de ces différentes dynamiques. Ainsi, dans cette section, il sera question de comparer les différents outils d'aménagement, les différents contextes et tenter de comprendre l'implantation des lieux de cultes évangéliques et pentecôtistes, très actifs en territoire texan, mais également montréalais.

3.1.1 Le zonage à Montréal

Montréal, Outremont et Westmount seront les premières banlieues instigatrices de cette mesure réglementaire (Germain et Gagnon 2006). À la Ville de Montréal, un premier règlement est adopté en 1901 visant les bâtiments de Montréal et permettant « de réglementer la construction, la modification, la réparation, l'enlèvement et l'inspection des bâtiments dans la Cité de Montréal, et de prévenir les accidents par le feu » (Cité de Montréal 1901, cité dans Bélanger 2006, 175). Puis en 1909, un second règlement vise la « construction des édifices dans les limites du quartier Mont-Royal de Montréal » (Cité de Montréal 1909, cité dans Bélanger 2006, 175). Tous les quartiers de Montréal se verront dotés d'un règlement de zonage entre 1933 et 1935 (Bélanger 2006). C'est au début des années 60 que s'amorce la refonte du règlement de zonage à Montréal, sous l'égide du maire Jean Drapeau afin de créer un réel organisme de

planification qui ne se contentera plus seulement de l'inspection et de l'émission des permis. Le modèle choisi sera celui de la Ville de New York. C'est en 1992 qu'apparaît le premier plan d'urbanisme de la Ville de Montréal qui sera conforme à la loi sur l'aménagement et l'urbanisme de 1980. Le plan d'urbanisme actuel est en vigueur depuis 2004 et a été modifié en 2016. Chaque arrondissement dispose de son propre règlement d'urbanisme. En outre, le zonage comprend : la densité et l'implantation, les hauteurs ainsi que les usages prescrits pour chacune des zones. À Montréal, l'implantation des lieux de culte est largement limitée. Évidemment, comme chaque arrondissement dispose de son propre règlement de zonage, plusieurs variantes existent d'un arrondissement à l'autre, où, dans certains cas, le règlement est plus souple que d'autres. Deux raisons principales peuvent l'expliquer (Dejean 2016). Premièrement, « parce que les lieux de culte sont exempts de taxe foncière en vertu de la loi sur la fiscalité municipale ce qui présente une perte de revenu pour les municipalités » (Gagnon Germain 2002, 154; Gagnon 2005; Dejean 2016). Par conséquent, des arrondissements où il ne reste que peu de terrains libres pour la construction, préfèrent les conserver pour des usages qui ne bénéficient pas d'exemption de taxes. (Germain et Gagnon 2006). Deuxièmement, l'urbanisme et la question du zonage sont des enjeux très politiques. Par conséquent, « le conseil municipal prend en compte les inquiétudes émises par la population lors d'instances consultatives citoyennes » (Dejean 2016, 139). Les pasteurs doivent donc, selon les besoins de la congrégation, notamment en stationnement et en espace (à coûts moins élevés) et les contraintes des arrondissements, procéder à un certain arbitrage et les Églises se retrouvent souvent dans des zones moins attrayantes comme des zones industrielles. Cela semble toutefois répondre à un besoin de stationnement, même si ce n'est pas toujours le cas, ainsi que de maximiser un besoin d'espace pour peu cher.

3.1.2 Le *Code of Ordinances* de Houston

À la sortie du règlement de zonage de 1916 à New York, celui-ci a énormément gagné en popularité et en 1926, était en vigueur dans plus de la moitié des municipalités États-Uniennes (Nelson 1977, cité dans Kapur 2004, 10046). Pourtant, Houston constitue l'une des plus grandes villes ne possédant toujours pas de règlement de zonage. La décision de ne pas introduire celui-ci est le résultat d'un référendum de la part des résidents. Trois fois plutôt qu'une, les résidents ont été appelés à se positionner en faveur ou non du règlement de zonage, tout d'abord en 1948, en 1962 puis en 1993. Le vote de 1993 semble avoir été plus serré que les deux précédents avec 52% des voix contre le zonage. Les raisons qui expliquent

ce choix sont multiples, nous y reviendrons. La Ville de Houston a plutôt adopté des politiques de contrôle du territoire que l'on peut retrouver dans tout règlement de zonage, mais qui demeurent toutefois assez modestes. En effet, la ville ne possède pas de disposition encadrant les usages, élément majeur inscrit généralement dans le règlement de zonage. L'outil de prédilection est plutôt le *Code of Ordinances* depuis 1982. Son chapitre 42 : *Subdivisions, Development And Platting Ordinance* permet de « *review apartment and commercial developments, conditioning plat approval on compliance with developmental standards for frontage, off-street parking, common open space, maximum block length, and building setbacks* » (Kapur 2004, 10053). À titre d'exemple, le code a établi une marge de recul de 10 pieds aux abords d'une rue locale et 25 pieds lorsqu'il s'agit d'une artère importante. Par conséquent, le code ne régit pas la séparation des usages comme le fait le règlement de zonage à Montréal par exemple, mais agit plutôt sur l'implantation et le lotissement. Selon certains auteurs tels que Teddy M. Kapur, cela restreint pourtant fortement le développement commercial et résidentiel. À Montréal, le règlement de zonage sert d'outil plus systématique à cet égard et a évidemment une incidence sur l'aménagement des lieux de culte. À titre d'exemple, certains arrondissements ont interdit l'ouverture de nouveaux lieux de culte sur les artères commerciales.

3.1.3 Le contexte

« La diversité religieuse s'est redéployée de manière significative dans le paysage des villes canadiennes, dont Montréal, dans le courant des années 1980 et 1990 » (Beaman et Beyer 2008; Beyer 2006; Connor 2009; Siemiatycki 2006, cité dans Germain et Dejean 2013, 36). Pourtant, elle ne constitue un enjeu pour les municipalités que depuis peu, notamment au niveau de ses impacts sur la morphologie urbaine (Germain et Dejean, 2013). Au Texas, « On retrouve le poids traditionnel de la *Bible Belt*, région qui comprend les anciens États confédérés dont le Texas, caractérisé par un taux de pratique religieuse supérieur à la moyenne » (Fath 2008, 31) et qui se décrit comme étant protestante, tirant généralement sur le fondamentalisme chrétien, ses membres étant également très actifs et influents sur la scène politique américaine (Fath, 2004). D'ailleurs, le Texas est l'un des états au sein duquel on retrouve le plus grand nombre de *Megachurches* aux États-Unis (Fath, 2008).

Au Québec, le zonage s'occupe de réglementer l'implantation des lieux de culte. Il existe : l'affectation du sol qui au point de vue religieux concerne le paysage essentiellement catholique

qui s'est stabilisé au fil du temps, et le lieu de culte comme « catégorie d'usage » s'attribue plutôt aux mutations rapides du paysage religieux (Koussens et Dejean, 2013). À Montréal, l'implantation des lieux de culte est largement limitée depuis la fin des années 1990. Évidemment, comme chaque arrondissement possède son propre règlement de zonage, plusieurs variantes existent d'un arrondissement à l'autre, où, dans certains cas, le règlement est plus souple que d'autres. Deux raisons y sont associées. Premièrement parce que les lieux de culte sont exempts de taxes en vertu de la loi sur la fiscalité municipale ce qui présente une perte de revenu pour les municipalités (Gagnon et Germain 2002, 154). Deuxièmement « l'urbanisme et la définition du zonage peuvent aussi cristalliser certains enjeux politiques, et dans ce contexte, le conseil municipal prend en compte les inquiétudes émises par la population » (Koussens et Dejean 2013, 66). Dès lors, l'implantation des lieux de culte est largement tributaire du règlement de zonage dans la mesure où les Églises doivent faire les demandes nécessaires auprès des arrondissements, ce qui n'est pas toujours le cas (Koussens et Dejean, 2013).

À Houston, Le *Code of Ordinances* établit plutôt des restrictions quant aux localisations de différents usages autour des Églises, tels des dépotoirs, des usages reliés à l'industrie du sexe, ainsi que des centres correctionnels (Kapur, 2004). Les documents consultés ne semblent toutefois pas restreindre l'implantation des lieux de culte, mais de manière déductive semble plutôt en protéger « l'intégrité ». Des inquiétudes quant à la restriction d'aménagement de lieux de culte et, par conséquent, un obstacle à la liberté de religion, fut évoquée comme étant l'une des nombreuses raisons pour laquelle le zonage a été rejeté (McDonald, 1995). Toutefois, en ce qui concerne les raisons de ce refus, la littérature ne fait pas consensus : « *zoning intrudes unwarrantedly into the realm of private property, interferes with the optimal market allocation of land uses, and works to segregate communities along racial and economic lines.* » (Kapur 2004, 10045). De ce fait, pour certains, la mise en place d'un règlement de zonage priverait les propriétaires fonciers de vendre leur propriété à des fins commerciales ou industrielles (Babcock 1966, cité dans Siegan 1970, 75). Matthew Festa (2012) attribue l'échec de l'implantation du zonage à l'obligation d'y tenir un référendum. En effet, légalement, la ville de Houston ne peut pas l'instaurer d'elle-même contrairement à d'autres villes du Texas. « *Houston has a provision in its City Charter roughly equivalent to a "constitutional" document that sets the basic rules of government that forbids the City Council from enacting a zoning ordinance without a popular referendum.* » (Festa 2012, 17). La littérature ne fait pas non plus consensus quant aux conséquences sur le tissu urbain du développement de la ville la plus

étalée des États-Unis. Pour certains, l'absence d'un règlement de zonage encouragerait plutôt une cohabitation d'usages et un développement urbain régis par un laisser-faire propre au libre marché. Cela favoriserait par conséquent l'étalement urbain résultant des préférences d'une majorité de consommateurs (Lewyn 2004). Lewyn (2004) affirme plutôt que la Ville de Houston n'est pas démunie de réglementation, au contraire, en dépit de l'absence du règlement de zonage, ce sont les régulations autres qui ont contribué à l'étalement urbain tel le *Subdivision Code* qui régit notamment la superficie minimale des lots, le nombre de stationnement minimum requis pour chaque construction de bâtiment, les marges de recul minimales, la largeur des avenues, etc., et dont le minimum est toujours de grande ampleur. Par conséquent, selon Lewyn, le *Subdivision code* contraint fortement la densité et favorise l'étalement par ses normes minimales. Selon certains auteurs, dont Bernard Siegan, Professeur de droit à l'Université de San Diego qui fut le premier à le décréter ; l'absence de zonage illustre des forces économiques qui tendent à produire les mêmes résultats au niveau de l'utilisation du sol que les autres villes dotées d'un règlement de zonage (Siegan 1970). Selon Zhu Qian (2009), Professeur à l'Université de Waterloo, ce sont les organisations publiques et civiques qui comblent le manque laissé par l'absence de zonage. Pensons notamment aux *Super neighborhoods* qui constituent une aire géographique désignée, où les résidents, les organisations civiques, les institutions et les entreprises travaillent ensemble afin d'identifier, planifier et établir des priorités concernant leur communauté (Figure 8). (City of Houston 1999, cité dans Qian 2010, 38). Puis la *Homeowner association* qui constitue une organisation qui crée des règlements (tels les *Deed Restrictions* qui limitent les propriétaires fonciers dans leurs actions) qui visent à protéger notamment la valeur des propriétés, remplaçant ainsi les pouvoirs gouvernementaux (Qian 2010). L'auteur rappelle toutefois que cette manière de fonctionner ne se fait pas sans complications, notamment lorsque vient le temps de renouveler les *Deed Restrictions*.

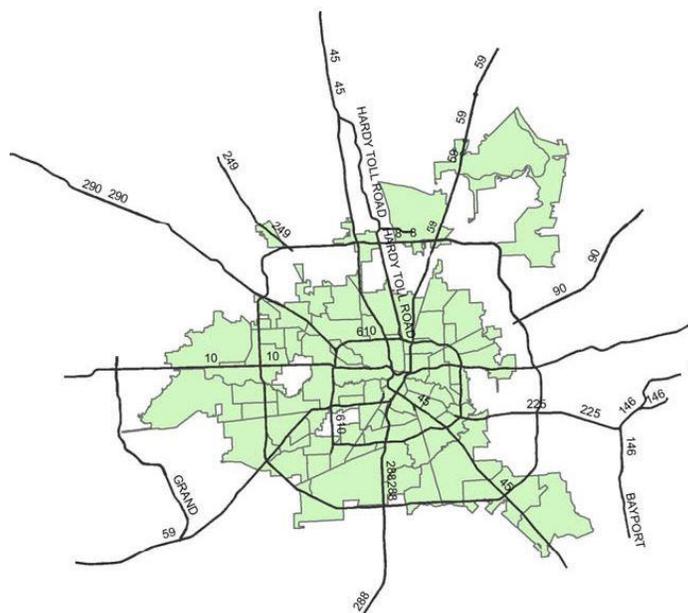


Figure 8. Plan des *Super Neighborhoods*, Houston, Texas

Source : Houston Department of Planning and Development, dans Qian, 2010

3.2 Le modèle de la niche au-delà du zonage

Nous avons vu précédemment que le modèle de la niche avait largement supplanté celui de la paroisse notamment en raison des transformations des dynamiques religieuses et l'implantation de lieux de culte issus de l'immigration. Après une mise en contexte des réalités montréalaises et houstonniennes à l'égard des outils de réglementation de la ville, il importe maintenant de comparer les similitudes d'implantation et de typologie des lieux de culte tant à Montréal qu'à Houston. Nous allons voir que le modèle congrégationnel, c'est-à-dire de la niche, est omniprésent dans les logiques d'implantation des Églises au sein des deux villes nord-américaines (Figure 9 et Figure 10).

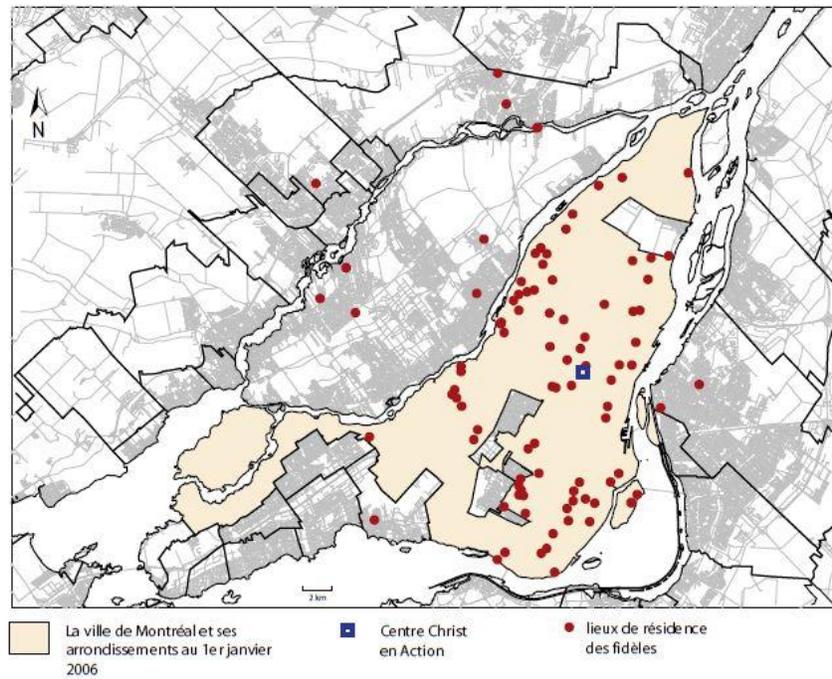


Figure 9. Modèle de la niche et dispersion des membres à travers l'espace métropolitain, Montréal.

Source : Dejean, 2010

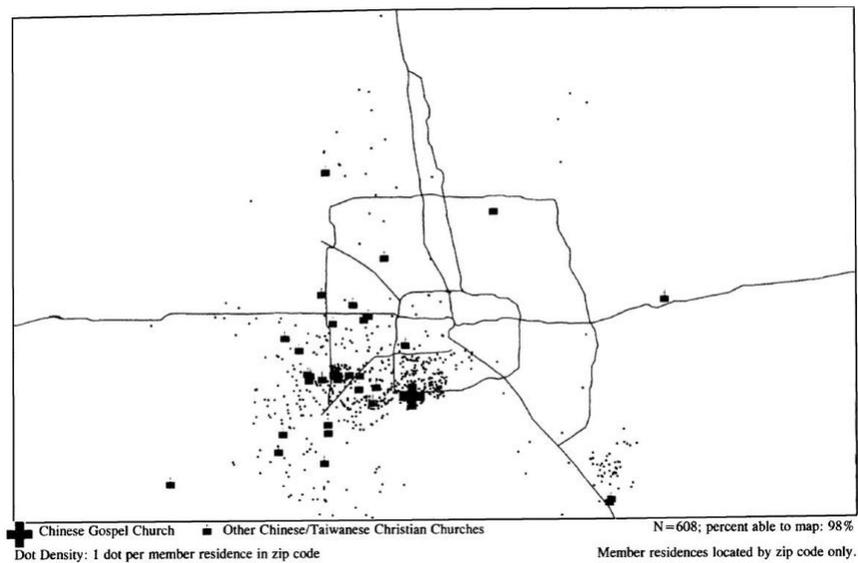


Figure 10. Modèle de la niche et dispersion des membres à travers l'espace métropolitain, Houston, Texas

Ebaugh et O'Brien et Chafetz, 2000

Si ces premiers constats ont été recueillis à Houston au Texas au début des années 2000, cette dynamique se retrouve d'autant plus dans la région métropolitaine de Montréal (Dejean 2010; Dejean et Hoernig 2010) où jadis, le modèle de la paroisse dominait paysage des Églises catholiques. Montréal évoque un exemple parfait de « passage d'un lieu de culte auquel les fidèles se rendent à pied et qui structure un territoire local, à un lieu de culte auquel on se rend en voiture ou en transport en commun » (Dejean et Hoernig 2010, 166). Cela est vrai pour une grande part des types de lieux de culte évangéliques et pentecôtistes. Prenons l'exemple des *megachurches*. Leur typologie se caractérise par leur taille colossale, leurs nombreuses activités « extra-culturelles » et par un nombre d'au moins 2000 fidèles (Fath 2008). La *megachurch* est fidèle au modèle de la niche qui est bien connu des évangéliques et des pentecôtistes (Zelinsky 2001). La *megachurch* rappelle « la fonction sociale et spatiale analogue à celle d'un grand centre commercial ou d'un multiplexe de cinéma en périphérie d'une ville » (Fath 2008, 32). En effet, les *megachurches* présentent toute la morphologie d'un centre commercial (Zelinsky 2001). Houston étant tentaculaire et extrêmement étalée, révèle donc un environnement idéal pour l'implantation des *megachurches* à l'échelle de la ville. Les *megachurches* à Montréal se font beaucoup plus rares et les communautés évangéliques y sont moins nombreuses en termes de fidèles par congrégation (entre 50 et 100 personnes généralement) (Germain et Dejean 2013). Toutefois, l'Église Nouvelle Vie située à Longueuil présente l'un des uniques exemples de *megachurch* dans la région métropolitaine de Montréal. Malgré une croissance importante de lieux de culte évangélique et pentecôtiste, le Québec connaît un passé davantage catholique, la dynamique religieuse québécoise diverge donc significativement de celle du Texas au sein de la *Bible Belt* protestante des États-Unis.

Toutefois, les deux villes se conforment au modèle de la niche (du moins chez les évangéliques et les pentecôtistes) elles présentent des similarités quant à l'implantation de leurs lieux de culte (notamment les *megachurches*) et cela, en dépit de la présence ou de l'absence d'un règlement de zonage. Pensons, notamment, à la logistique de l'accessibilité et de la circulation automobile. (Dejean et Hoernig 2010). En effet, le recensement des *megachurches* à Houston laisse deviner que celles-ci se trouvent généralement en bordure ou à proximité des autoroutes ou dans certains cas, des grands boulevards (Figure 11). En effet, rappelons que le modèle de la niche expose la dispersion des membres à travers l'espace métropolitain. Se positionner près des corridors autoroutiers présente donc une stratégie idéale pour faciliter le transport automobile des membres d'une *megachurch* (Dejean et Hoernig 2010), mais également d'Églises de plus petites dimensions. De plus, la Ville de Houston est la ville dotée du plus grand

étalement urbain aux États-Unis (Smart Growth America 2014) et la dépendance à l'automobile y est prégnante. En effet, la plus grande partie de la ville est accessible par des artères importantes et des autoroutes (Siegan 1970) en plus d'avoir été et d'être encore déterminée en fonction de ses infrastructures routières (Qian 2010). De plus, ces autoroutes sillonnent la ville convergeant même en son centre¹. La présence d'infrastructures autoroutières massives permet aux *megachurches* toute la latitude dont elles ont besoin en matière d'accessibilité automobile, et ce, à l'échelle de la ville toute entière.

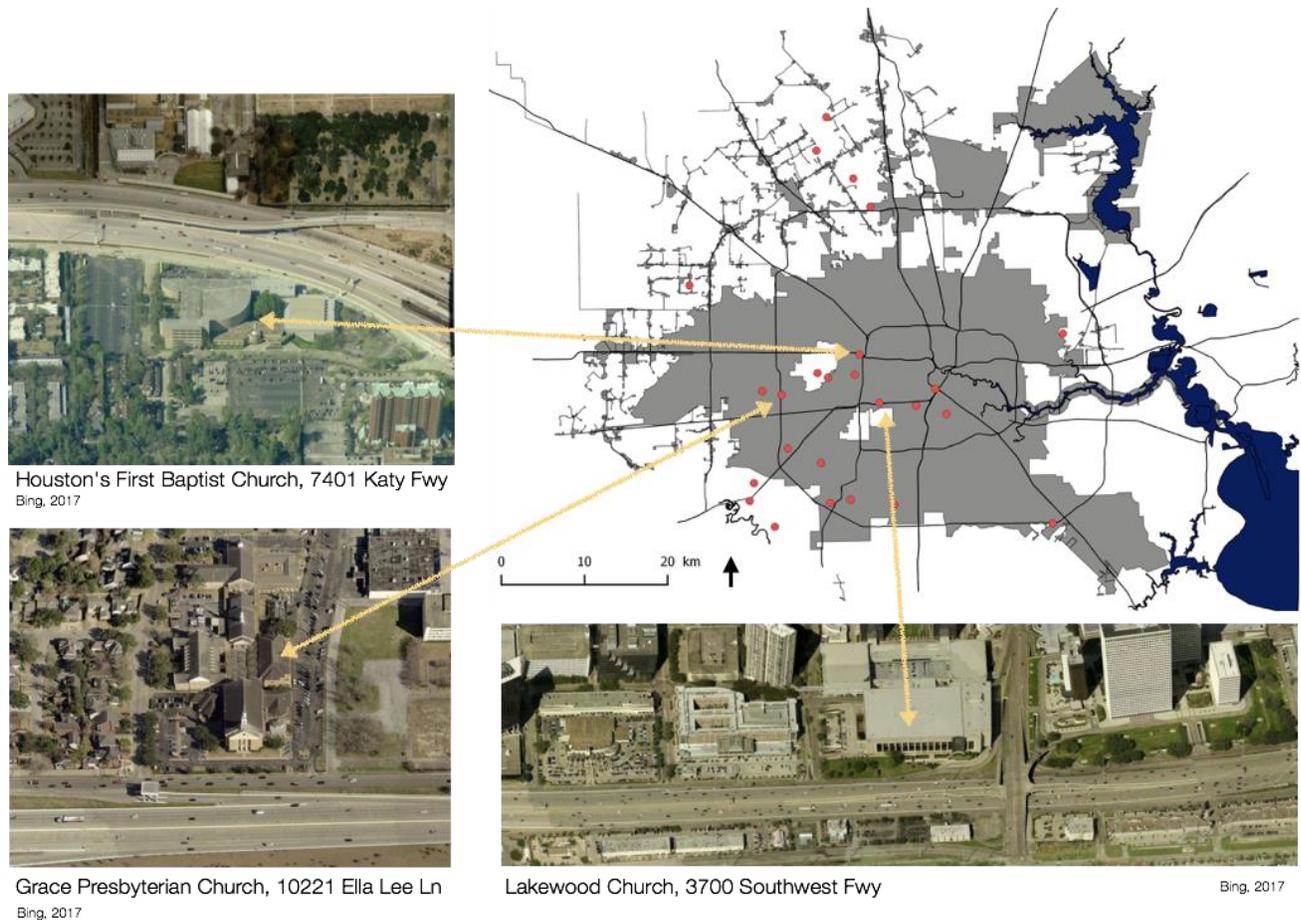


Figure 11. Présence de megachurches : Ville de Houston, Texas.

Réalisation: Christine Préfontaine-Meunier ; Sources : City of Houston GIS open Data et USA Church

Comme il n'y a pas de règlement de zonage, les édifices culturels ont donc peu de limites et peuvent donc se retrouver partout dans la ville. Par ailleurs, quatre *megachurches* se retrouvent à l'intérieur de la *Houston loop* dont l'Église *Lakewood*, située dans un ancien centre sportif, la plus grande Église des États-Unis comptant plus de 40 000 fidèles (*Hartford Institute for religion*

¹ Par centre-ville nous entendons tout ce qui est à l'intérieur de la *Interstate 610* ou la *Houston Loop*.

research 2014). À Montréal, l'impératif de l'accessibilité est également un enjeu crucial. Prenons l'exemple de l'Église *Nouvelle Vie* qui est située aux abords de la route 132. Le besoin d'accessibilité n'est pas unique aux *megachurches* et s'applique également à plusieurs lieux de culte de plus petites dimensions sur le territoire montréalais. Par exemple, les recherches de Frédéric Dejean ont montré que la proximité de l'autoroute est un critère important d'implantation puisqu'un « nombre considérable de communautés évangéliques et pentecôtistes se situent dans l'environnement proche de l'interconnexion entre l'autoroute métropolitaine et le boulevard St-Michel » (Dejean 2010, 234). Malgré leur tendance à se localiser aux abords d'autoroutes ou d'artères importantes, le réseau autoroutier divergeant fortement de Montréal à Houston, la dynamique et le choix des emplacements risquent de différer également.

3.3 Implantation au sein du tissu urbain

À Montréal, les lieux de culte pentecôtistes et évangéliques se situent dans plusieurs types d'environnements urbains (Dejean 2010). Dans le cas des *megachurches*, l'exemple de Longueuil nous indique que la *megachurch* se trouve dans un secteur industriel. Sur le territoire montréalais, les Églises de plus petites dimensions tendent à produire cette même dynamique par exemple, l'Église *Eben-Ezer de Pentecôte* située dans le quartier St-Michel. Premièrement parce que le sol est moins cher², l'Église peut donc profiter de la grande superficie des terrains et ainsi se permettre une latitude quant au gabarit du bâtiment, éléments particulièrement attirants pour les *megachurches* qui se caractérisent par leur forte volumétrie. À Houston, le recensement des nombreuses *megachurches* se trouve dans de multiples environnements. Si l'état du Missouri comptait 27 *megachurches* en 2007 (Fath 2008), la seule Ville de Houston en compte 25 (USA Churches 2015). Les explications multiples : de la ferveur religieuse, à l'absence de règlement de zonage qui permet une plus grande latitude quant au lieu d'implantation de tous les usages ou encore l'étalement de la ville lié aux infrastructures routières qui offrent les qualités physico-spatiales facilitant leur implantation. Dans tous les cas nous retrouvons les *megachurches* dans une mer de stationnements ainsi que dans une multitude d'environnements, eux-mêmes très hétéroclites, notamment en matière d'usages. Plusieurs de ces églises se trouvent dans un tissu résidentiel alors que les autres se trouvent dans des paysages très hétérogènes³. Cela complexifie l'analyse quant aux environnements

² Communication de Frédéric Dejean en classe lors du cours Montréal : ruptures et continuités.

³ Il a d'abord été question d'un recensement des *megachurches* puis d'une visite virtuelle de leur environnement à l'aide de Google streetview.

dans lesquels s'insèrent les lieux de culte et cela est indéniablement lié à l'absence de zonage. En effet, les *deed restrictions* discutées plus tôt, imposées par les *Homeowner associations* sont généralement valides de 24 à 30 ans (Qian 2010). Par conséquent :

« As subdivisions have grown older and as deed restrictions expire, other uses have encroached upon them resulting in a change in land use character. For instance, heavy commercial and industrial uses exist alongside single-family residences; small bungalows are adjacent to commercial, industrial and vacant land. In many cases the residential uses are directly adjacent to heavy industries, toxic sites, and landfills. » (Qian 2010, 39)

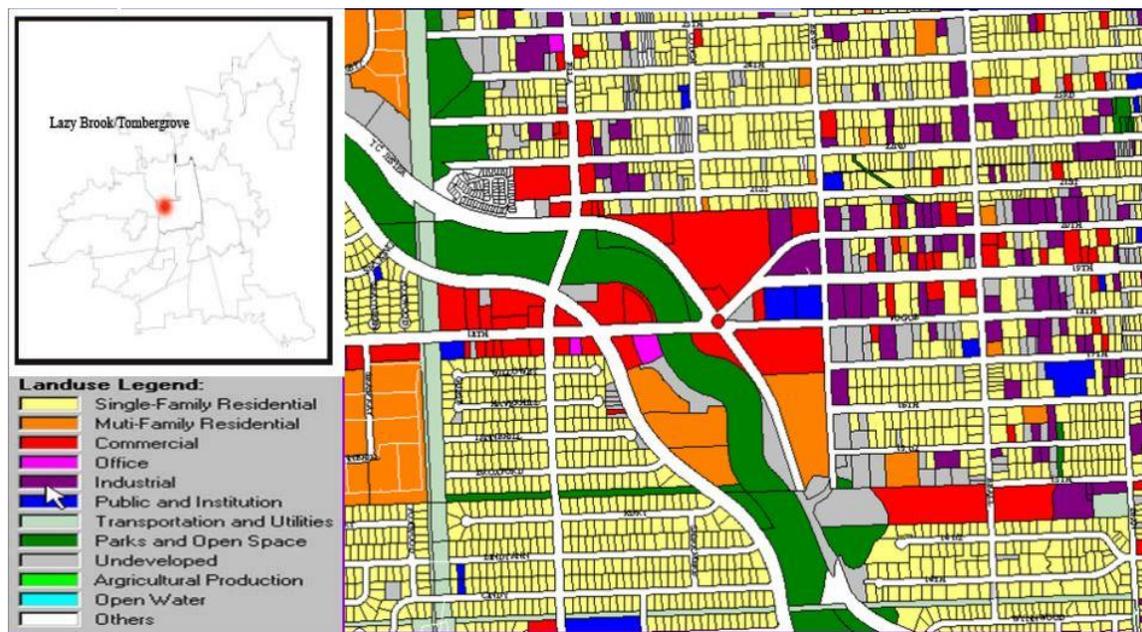


Figure 12. Utilisation du sol : secteur Lazy Brook / Timbergrove, Houston, Texas

Source : Qian, s.d

Cela peut donc expliquer la raison pour laquelle les lieux de culte se retrouvent dans un environnement où les usages sont fortement hétérogènes, contrairement à Montréal où les lieux de culte se retrouvent dans divers environnements (Dejean 2010), mais où les catégories d'usages sont nettement plus identifiables, probablement en raison de la division du territoire en zones. Tant Montréal (Dejean et Hoernig 2010) que Houston (City of Houston 2015) exigent un ratio entre le nombre de fidèles et le nombre de places de stationnement. Seulement, le règlement de zonage doit nécessairement doublement restreindre les endroits où peuvent se localiser les lieux de culte, ce qui n'est pas le cas de Houston. Rappelons que l'arrondissement du sud-ouest interdira les lieux de culte sur ses artères commerciales. Pourtant, Montréal se

démarque par la présence de communautés évangéliques et pentecôtistes sur de nombreux axes commerciaux (Dejean 2011).

En outre, Houston représente l'archétype de la ville étalée structurée autour de son système routier ce qui lui confère une vocation typiquement périphérique. Au sein de celle-ci, on retrouve des modes d'implantation d'Églises qui profitent de ces qualités physico-spatiales que la ville offre afin de répondre à leur impératif d'accessibilité, c'est-à-dire la proximité d'une autoroute ou d'un grand axe routier. À Montréal, nous retrouvons des impératifs semblables. Ainsi, le mode d'implantation à vocation périphérique des Églises évangéliques et pentecôtistes représentent un cas bien typique et nous avons pu le constater dans deux villes au mode de gouvernance fort différent. Néanmoins, les communautés évangéliques et pentecôtistes montréalaises se retrouvent dans une diversité d'environnement et notre deuxième cas étudié implanté en plein cœur du centre-ville représente un cas assez atypique d'implantation, méritant ainsi que l'on s'y attarde.

CHAPITRE 4. IMPLANTATION DES DEUX ÉGLISES

Les deux Églises ont été sélectionnées pour leur forte proportion d'immigrants, majoritairement originaires de pays africains, mais également en vertu de leur insertion dans des environnements manifestement contrastés. En effet, si l'une se trouve dans une zone industrielle où l'accessibilité en transport en commun est déficiente et les ressources de proximité sont rares, voire inexistantes, l'autre quant à elle est située en pleine centralité, complètement accessible en transport en commun et où les ressources abondent. Nous pouvons dès lors analyser le rapport à l'espace sur deux registres. Le premier concerne une échelle plus locale et est centré sur la composition de l'espace et de ses environs c'est-à-dire les équipements immédiats mobilisés par les communautés incluant l'utilisation de leurs locaux. C'est à ce moment qu'intervient le projet des pasteurs. Le deuxième appréhende davantage les déplacements et la mobilité des fidèles des deux Églises à l'échelle métropolitaine. Dans ce chapitre, il sera question de comprendre l'environnement dans lequel se trouve chaque Église ainsi que les projets pour chaque communauté, de même que la manière dont les Églises se situent dans les pratiques de mobilité des fidèles.

La conversion personnelle, l'autorité des écritures, la centralité du thème de la croix ainsi que l'engagement (le militantisme) (Fath 2005) sont toutes des caractéristiques communes aux évangéliques et aux pentecôtistes, les positionnant ainsi à la droite du protestantisme et les distinguant d'autres branches plus modérées. Néanmoins, les entretiens avec des croyants, mais principalement avec des pasteurs mettent en lumière une certaine hétérogénéité quant aux orientations dont se sont dotées chaque communauté au sein même du mouvement évangélique. Si les 4 caractéristiques nommées ci-haut les regroupent, les deux Églises à l'étude proposent toutefois des projets fort différents pour leur communauté, mettant ainsi à l'épreuve la vision homogénéisante que l'on attribue généralement à tort aux évangéliques et aux pentecôtistes. Nous devons d'abord tracer les grandes lignes qui caractérisent les deux Églises en matière de composition, d'implantation et d'historique ainsi que d'organisation des activités.

4.1 Composition et historique

4.1.1 Centre communautaire chrétien de la grande traversée (CCCGT) : une Église transnationale congolaise

Le CCCGT est une communauté d'orientation charismatique qui constitue l'une des quelque 25 assemblées se rattachant à la maison-mère située dans la capitale de Kinshasa en République démocratique du Congo. La maison-mère existe depuis le milieu des années 1990 et est composée de plus de 4000 fidèles. À Montréal, le CCCGT compte environ une centaine de fidèles en son sein et selon le pasteur, plus du ¾ de ses fidèles sont des immigrants congolais, tout comme lui-même et sa famille qui ont dû quitter le pays d'urgence il y a un peu plus d'une dizaine d'années. « Plusieurs des assemblées africaines qui ont émergé en France et au Canada ont d'ailleurs été fondées par des pasteurs missionnaires envoyés par une Église mère située en Afrique, le plus souvent du Congo-Kinshasa. » (Dejean 2010, cité dans Castel 2012, 321). La catégorie « Église congolaise » figure d'ailleurs dans le répertoire chrétien de la Direction chrétienne (Castel, 2012) et le CCCGT en fait aussi partie. Néanmoins, rappelons que le quart des croyants du CCCGT n'est pas Congolais. Cette présence de diversité correspond d'ailleurs à la réalité des Églises dites congolaises en général (Castel 2012, 321).

Presque tous les participants connaissaient déjà l'Église située dans la capitale avant d'émigrer, même si certains ne la fréquentaient pas. Le mari d'une participante connaissait même le pasteur lui-même avant d'immigrer au Canada. Dans le cas où les fidèles ne la connaissaient pas dans le pays d'origine, ils l'ont connu par l'entremise d'un membre congolais qui la fréquentait déjà soit dans le pays d'origine soit dans le pays d'accueil. Dès lors, la question transnationale de l'Église constitue une dimension importante qui permet en partie d'expliquer la composition du groupe en termes de pays d'origine et révèle son importance quant à sa constitution relativement homogène puisqu'elle emprunte « ainsi les canaux communs liés à l'ethnicité » (Mossièrre et Le Gall 2012, 29). Si la question du lieu de culte en tant qu'Église transnationale n'a pas été examinée dans ses moindres détails dans cette recherche, il est toutefois important de noter que les entretiens révèlent que la transnationalité de cette Église figure en tant que point de repère important par l'entremise de contacts directs (connus au pays même) ou indirects (connus par la rencontre de Congolais) pour les croyants lors de leur choix d'Église. À cet effet, rappelons que le modèle de la niche, modèle suivi par les deux lieux de

culte à l'étude, se caractérise par « une identité suffisamment forte pour attirer des personnes partageant des caractéristiques similaires » (Dejean 2010; Ebaugh, O'Brien et Chafetz 2000). À l'opposé, l'Église évangélique des mille cités est une Église non-dénominationnelle, c'est-à-dire autonome et sans affiliation. Par conséquent, l'Église constitue un projet unique qui peut dès lors faire varier la composition du groupe et aura définitivement une incidence sur les motifs et les bases d'un entre-soi. On compte une grande présence de ménages avec enfants. Les observations, mais également les entretiens ont révélé que la plupart des croyants, dont nos participants, sont relativement jeunes (20 à 42 ans).

4.1.2 L'Église évangélique des mille cités (ÉEMC) : Une Église non-dénominationnelle « multiculturelle »

L'Église évangélique des mille cités (ÉEMC) est une Église évangélique non-dénominationnelle, c'est-à-dire qu'elle constitue une entité autonome sans fédération ni affiliation confessionnelle, mais qui se réclame toutefois du mouvement évangélique. À la lumière de nos observations, l'Église semble montrer des signes pentecôtisants, c'est-à-dire qu'il arrivera parfois d'entendre l'un des deux pasteurs parler en langue, ou glossolalie, phénomène que l'on retrouve généralement au sein des mouvements charismatiques et pentecôtistes (Tomiche 2003). D'ailleurs, il n'est pas rare que l'on retrouve cet aspect pentecôtisant dans les Églises évangéliques à « sensibilité africaine » (Castel 2012, 321).

Tout comme le *Centre communautaire chrétien de la grande traversée*, l'Église est en majorité fréquentée par des croyants originaires de pays africains soit environ 90%, dont une petite proportion de Congolais. En effet, plusieurs pays d'Afrique composent le groupe en plus d'Haïti, de la Guadeloupe et de la République Dominicaine. Récemment, plusieurs nouveaux venus à l'Église, mais aussi au Canada, sont originaires du Burundi, du fait de la crise qui sévit dans leur pays.⁴ À l'Église on retrouve également la présence de quelques Québécois « de souche », contrairement au *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* qui n'en compte aucun. Malgré leur nombre restreint, leur présence soutenue est révélatrice de la volonté du pasteur d'offrir une diversité ethnique au sein de l'Église. Il met en effet fortement l'accent sur l'aspect multiethnique de sa communauté. De surcroît, sur un dépliant produit par l'Église qui est offert à

⁴ Par ailleurs, la Cour pénale internationale a ouvert tout récemment une enquête pour crime contre l'humanité
Source : <http://www.lapresse.ca/international/afrique/201711/09/01-5142964-crimes-contre-lhumanite-une-enquete-autorisee-au-burundi.php>

l'intention des fidèles potentiels lors de leur première visite, nous pouvons lire qu'elle constitue un « environnement multiculturel où l'Église est une famille, marquée et influencée par la culture du royaume de Dieu » (dépliant de l'ÉEMC). Cette phrase du dépliant n'est en rien anodine dans la mesure où, tout comme la Communauté évangélique de Pentecôte étudiée par Géraldine Mossière (2006), le pasteur « privilégie clairement le référent religieux au détriment de l'ethnicité » (Mossière 2006, 53). Les drapeaux de plusieurs pays suspendus aux fenêtres de la salle de célébration témoignent également de cette vocation multiethnique de l'Église. En effet, le discours du pasteur révèle bien sa sensibilité à la diversité culturelle au sein de celle-ci :

« Nous ici on - moi je mets beaucoup l'accent sur l'aspect multiculturel, mais j'ai beaucoup d'amis collègues pasteurs, qui sont typiquement Églises haïtiennes, Églises congolaises. » (Pasteur de l'Église évangélique des mille cités).

Malgré la forte présence de croyants ayant émigré de divers pays d'Afrique ainsi qu'un souci pour certains fidèles originaires de ce continent de se rassembler entre eux, l'entretien avec le pasteur met en lumière une volonté de diversité culturelle et donc une ouverture certaine du groupe à « l'Autre ». D'ailleurs :

« Les groupes religieux montréalais, même majoritairement composés d'immigrants, sont typiquement multiethniques, à quelques exceptions près. Tous (y compris les majoritaires) y trouvent une proximité relationnelle avec des gens d'autres origines » (Meintel 2016, 7).

Nous pouvons d'ores et déjà relativiser le terme de « groupes ethnoreligieux » puisqu'ethnicité et religion ne sont pas des concepts forcément imbriqués l'un dans l'autre (Meintel 2016, Castel 2010). En effet, « Trouver des « croyances religieuses communes » à toute une ethnie est de nos jours devenu impossible depuis que les religions circulent dans le monde par le truchement de l'écriture » (Castel 2010, 54). Ainsi, à la lumière des entretiens, des observations et de la littérature scientifique, ces affirmations correspondent à la réalité d'une majorité de lieux de culte montréalais y compris ceux issus de l'immigration (Meintel 2016). Le cas de l'*Église évangélique des mille cités* expose bien ce fait, et dans une certaine mesure celui du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* aussi, puisqu'environ le quart des fidèles est originaire soit de pays d'Afrique ou d'Haïti. Néanmoins, nous allons voir plus loin que la conception des pasteurs à l'égard de la question du racisme nécessite une certaine prudence quant à la notion de multiethnicité des groupes religieux.

Le pasteur mentionne également que son Église est fréquentée par plusieurs étudiants. À l'instar de son homologue situé dans le secteur industriel, tous les participants interrogés sont des citoyens et sont originaires des capitales de leur pays respectif, telles que Kinshasa en République Démocratique du Congo, Kigali au Rwanda et de Lomé au Togo.

4.2 Parcours et historique d'implantation...

4.2.1 ... du CCCGT

Tout d'abord, il s'agit d'une Église transnationale dont la maison mère se situe à Kinshasa en République démocratique du Congo et qui dispose de plusieurs autres assemblées en RDC ainsi qu'en Europe (Belgique, France, Suisse, etc.). Par ailleurs, au moment de l'entrevue, le pasteur revenait d'un voyage à Vancouver dans le but d'y d'ouvrir un premier Centre dans la ville. À Montréal, l'Église existe depuis maintenant un peu plus d'une dizaine d'années et plusieurs la connaissent en raison de sa présence en RDC. Située à Montréal dès son ouverture, l'Église n'a cependant pas toujours été située dans ses locaux actuels, mais a connu d'autres localisations. En effet, l'entretien auprès de chaque pasteur nous a permis de retracer le « parcours résidentiel de son Église » (Dejean 2010) qui correspond relativement bien au « modèle évolutif des lieux de culte » décrit plus tôt dans la recension des écrits, du moins, à partir de la « première croissance ».

Dans un premier temps, le *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* sous-loue des locaux déjà occupés par une autre communauté qui les laissera utiliser les salles ainsi que le matériel. Néanmoins, faute d'espace, plusieurs activités telles que des conférences se dérouleront dans des hôtels ou autres salles de réception. Rappelons que cette étape se modèle en partie sur la phase de première croissance (Figure 6) du modèle de croissance des Églises évangéliques et pentecôtistes illustré par Frédéric Dejean. Suite à un incendie ayant rendu le bâtiment inutilisable, ils quitteront les lieux et trouveront rapidement un autre local. Dans ce contexte d'urgence, les critères de sélection seront pour le moins flexibles. Dès lors, le deuxième local occupé n'est plus sous-loué à une autre communauté, mais l'Église en sera désormais locataire. Cela correspond donc à la troisième phase du modèle évolutif, c'est-à-dire « un local en propre ». À cet effet, le local étant plus vaste que le premier, cette situation coïncidera parfaitement avec la communauté qui s'agrandit dont la taille aura à ce moment

doublé voire quadruplé. C'est ainsi que le pasteur aura l'idée d'élargir la vision de sa communauté en transformant l'Église en Centre communautaire désirant ainsi « s'occuper de la vie de chaque personne ». À cet effet, le pasteur partira à la recherche de nouveaux locaux dont la taille permettra un déploiement de nouvelles activités et fonctions extraculturelles. Leurs locaux actuels étaient originellement occupés par une autre Église, plus anciennement établie à Montréal (au moment des entrevues, le nom de cette ancienne Église figurait d'ailleurs encore sur le vitrage du bâtiment), qui connut sensiblement le même modèle évolutif. Cette communauté occupant initialement les lieux déménagera ses locaux dans un bâtiment dont elle deviendra propriétaire, pour atteindre ainsi la dernière phase du modèle, c'est-à-dire celle de la « pérennisation de l'Église ». Comme les deux pasteurs se connaissaient déjà, le premier cédera ses locaux à celui du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée*, qui deviendra à son tour locataire du bâtiment qu'il occupe encore présentement. À ce jour, le Centre communautaire n'a pas atteint la phase de pérennisation.

4.2.2 ... de l'ÉEMC

Cette Église a connu sensiblement les mêmes phases du « modèle évolutif des lieux de culte » (Hoernig 2000). Tout comme l'Église du quartier industriel, elle connaît d'abord sa « première phase de croissance ». Elle partageait en effet un petit local avec un groupe méthodiste, les deux disposant de leur propre plage horaire. L'espace venant à manquer, le pasteur partira à la recherche d'un local plus spacieux pouvant accueillir la communauté qui s'agrandit, un local dont ils seront dorénavant les seuls locataires. Tout comme l'Église industrielle, la sélection du local sera un concours de circonstances plutôt qu'un choix délibéré. Si la centralité ne constitue pas un critère d'implantation, l'accessibilité en transport en commun quant à elle est prioritaire : « Je voulais quelque chose près du métro, parce que justement on avait une grande partie des personnes entre 20 et 30 ans qui ne sont pas véhiculées, donc pour moi c'était important d'avoir quelque chose proche du métro. » (Pasteur, Église évangélique des mille cités). Ce critère d'accessibilité, essentiel pour un pasteur et résiduel pour l'autre, constitue l'un des premiers indicateurs qui permettent de constater deux projets fort différents.

L'accession aux locaux qu'ils occupent présentement a permis à la communauté de franchir l'étape du « local en propre », conformément au « modèle évolutif ». Les locaux loués par l'Église sont des locaux commerciaux de type bureaux situés au deuxième étage, le rez-de-chaussée étant occupé par un restaurant. Le pasteur a également exprimé le souhait de devenir

éventuellement propriétaire de ses propres locaux et ainsi passer à l'étape de la « pérennisation de l'Église ».

4.3 Implantation actuelle...

4.3.1 ... du CCCGT

Le *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* se situe au sein d'une large zone composée d'industries légères regroupant généralement des immeubles à vocation manufacturière, de transport, de construction, d'entreposage de réparation et d'entretien, tels des garages (Ville de Montréal 2005). On y retrouve également des commerces de gros et de détail. Plusieurs cours d'entreposage de matériaux sont présentes dans le secteur exacerbant ainsi la vocation industrielle au sein du paysage (Figure 13). Le plan d'urbanisme de la Ville de Montréal souligne d'ailleurs que ces cours sont utilisées de manière très intensive soit pour l'entreposage de matériaux ou encore pour la réalisation de certaines opérations et constituent ainsi une source de nuisance considérable pour le milieu ambiant (Ville de Montréal 2005), notamment pour le secteur résidentiel situé plus au nord. Peu d'aires de stationnement y sont aménagées en raison notamment de la dimension modeste des lots ainsi que de la volumétrie imposante des bâtiments qui les occupent. (Ville de Montréal 2005). Malgré une forte proportion de fidèles qui utilisent le transport en commun, le pasteur mentionne que ce déficit pose problème pour ceux qui utilisent leur automobile. En effet, la niche, modèle adopté par nos deux Églises, implique une demande en stationnements puisque les membres résident dans la région métropolitaine. (Dejean 2010; Ebaugh, O'Brien et Chafetz 2000). L'aménagement paysager du secteur y est quasi inexistant. On remarque également qu'une grande proportion de bâtiments datant des années 1950, 1960 et 1970 exhibent des signes majeurs de dégradation (Ville de Montréal 2005) et d'après notre exploration du secteur, plusieurs sont également désaffectés.

L'Église se situe à une distance considérable des grands axes autoroutiers (Ville de Montréal 2005) qui fait pourtant généralement partie des impératifs d'accessibilité pour des communautés adoptant le modèle congrégationnel (Dejean 2010). Le Centre fait directement face à un chemin de fer situé sur un remblai qui forme une « limite » (Lynch 1998) importante entre deux secteurs, qui constitue « une barrière plus ou moins, qui isole une région d'une autre » (Lynch 1998, 54). À la hauteur du Centre communautaire, le chemin de fer sépare deux

secteurs industriels alors que plus à l'est, il sépare le secteur industriel d'une portion résidentielle. À cet effet, Lynch mentionne que les limites représentent des « frontières entre deux sortes de zones » (Lynch 1998, 72). Le chemin de fer n'a pourtant pas fait l'objet d'une grande attention de la part des participants, n'ayant été mentionné qu'une seule fois lors des entretiens.



Figure 13. Affectation du sol du secteur entourant le CCGT

Réalisation : Christine Préfontaine-Meunier et Sophie Tancrède; Source : Communauté métropolitaine de Montréal (CMM), 2014, <http://cmm.qc.ca/>

L'Église se situe au deuxième étage d'un bâtiment que l'on pourrait qualifier de « commercial de gros » construit au début des années 2000. L'artère principale se trouve à environ 15 minutes de marche du lieu de culte. Au coin de cette artère et de la rue sur laquelle est situé le Centre se trouvent également des arrêts d'autobus. 6 lignes desservent ces arrêts dont l'une d'entre elles fait partie du « réseau 10 minutes max » de la STM, dont la fréquence est beaucoup moins élevée les soirs à partir de 21h et les fins de semaine à partir de 16h soit avant la fin de la journée du dimanche au Centre. Une autre ligne d'autobus a généralement une fréquence de

passage de 30 minutes et plus. À partir des stations de métro les plus près du Centre jusqu'à l'arrêt d'autobus, les trajets sont de minimum 30 minutes. À titre d'exemple, le temps requis pour se rendre de la station de métro Côte-Vertu jusqu'au Centre, sans compter le temps de déplacements entre le lieu de résidence et la station de métro, peut prendre jusqu'à 1h10. On compte également un autobus de nuit, et les autres lignes quant à elles desservent le secteur aux heures de pointe les matins et/ou les soirs de semaine seulement. En outre le service d'autobus correspond peu aux horaires du Centre, ce qui a une incidence sur l'accessibilité de ce dernier. Le pasteur mentionne à cet effet que comme il s'agit d'une zone industrielle, personne n'y circule vraiment à pied, et le soir, il craint pour la sécurité de ses fidèles. Un incident est d'ailleurs déjà survenu. L'artère principale la plus près est un modèle typique du *strip commercial* nord-américain qui deviendra, dans les années 1960 « *the universal standard for suburban retail development* » (ICF International et Freedman Tung & Sasaki 2015, 1). Le *strip commercial* est destiné entre autres aux commerces de grandes surfaces et aux *strip malls* qui bordent de vastes stationnements en façade, au transport motorisé individuel et donc aux larges voies. Le modèle du *strip commercial* a connu au fil des années une désuétude importante et le taux de commerces vacants est généralement assez élevé (ICF International et Freedman Tung & Sasaki 2015). Cela correspond assez bien à la dynamique de l'artère principale la plus près du Centre, qui compte quelques restaurants abandonnés. Plus au nord sur le *strip*, nous y retrouvons une banque, un supermarché, des *strip malls* et stations-service. Les locaux vacants sont d'ailleurs caractéristiques de la désuétude du modèle du *strip* qui depuis quelques années fait l'objet de projets de transformation notamment en raison de : la sous-performance des commerces de détail, l'échec de ce type de voie à accueillir un volume croissant d'automobiles générant toujours plus de congestion ainsi que la rareté des ressources financières pour réhabiliter les structures désuètes (ICF International et Freedman Tung & Sasaki 2015). De plus, il existe un décalage marquant entre ce paradigme automobile et celui d'aujourd'hui valorisant le développement durable, le transport actif, un retour à une échelle humaine et le combat contre le réchauffement climatique ainsi que les fluctuations du prix du pétrole. (ICF International et Freedman Tung & Sasaki 2015). À la lumière de ces constats, nous pouvons d'ores et déjà comprendre que l'environnement dans lequel se situe le Centre communautaire de la grande traversée est plutôt inhospitalier et peu adapté à la marche ou à tout autre transport actif et en commun. Malheureusement, pour des raisons d'anonymat, il n'est pas possible d'indiquer spécifiquement l'emplacement des deux Églises sur les plans d'affectation du sol.

4.3.2 ... de l'ÉEMC

L'implantation de l'*Église évangélique des mille cités* (ÉEMC) présente un fort contraste avec celle de notre premier cas. Premièrement, elle est située sur une artère commerciale célèbre, névralgique et fortement fréquentée ; elle est transformée en rue piétonne durant l'été. On y retrouve la présence d'une grande place publique ainsi qu'une panoplie de commerces et restaurants, des bars et quelques boîtes de nuit. Il y a aussi des bâtiments à usages mixtes (commercial au rez-de-chaussée / résidentiel aux étages supérieurs), mais également des bâtiments à vocation uniquement résidentielle ainsi qu'un nœud institutionnel majeur de Montréal. L'Église est également située à deux pas d'une station de métro tout aussi névralgique que l'artère qu'elle borde, elle correspond à un nœud de transport important au sein de la ville de sorte que l'accessibilité de l'Église ne saurait être meilleure. Une place publique fortement fréquentée est adjacente à l'entrée de la station (Figure 14). Cette Église évangélique se situe au deuxième étage d'un immeuble commercial et occupe des locaux de dimensions comparables à celles du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée*. Ces locaux sont destinés à l'origine à des espaces de bureaux. Le rez-de-chaussée est occupé par un restaurant qui aménage d'ailleurs une terrasse à l'avant tout au long de l'été. Par ailleurs, l'été, la rue et le quartier sont très animés au plus grand bonheur des fidèles de l'Église, en plus de faire l'objet d'une forte thématization, qui contribue à servir un certain *branding* de la Ville. À cet effet, ce quartier de Montréal est pourvu d'une forte identité et attire des milliers de touristes chaque année. Cette identité pourrait être porteuse de valeurs qui s'accompagnent de règles de vie fortement divergentes de celles de la communauté. Dans le cadre de l'analyse des résultats et de la théorie qui nourrira la discussion, nous verrons plus loin la position qu'adopte l'Église à cet effet.

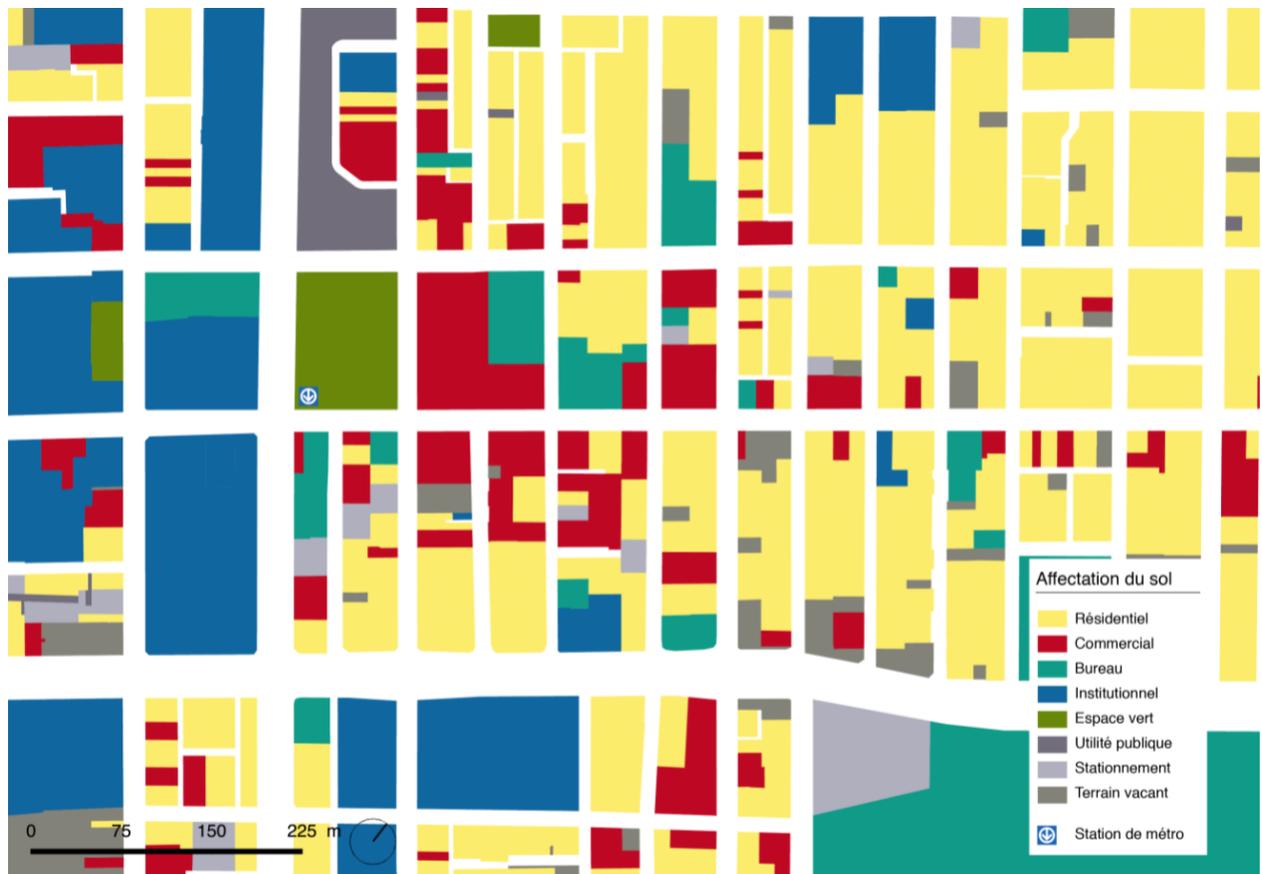


Figure 14. Affectation du sol du secteur entourant l'ÉEMC

Réalisation : Christine Préfontaine-Meunier et Sophie Tancrede; Source : Communauté métropolitaine de Montréal (CMM), 2014, <http://cmm.qc.ca/>.

4.4 Le déroulement des activités

4.4.1 ... du CCCGT

Au CCCGT, la grande majorité des activités se déroulent au sein de leurs locaux, à commencer par la journée du dimanche qui constitue la journée la plus importante. Elle débute vers 10h. Entre 10h et 10h45 se déroule l'École du dimanche c'est-à-dire une activité qui consiste à enseigner la prière aux fidèles. Ensuite, commence le service de célébration qui a lieu de 11h à 13h30. La première heure du service est consacrée au « temps d'adoration » dans le but « d'oublier ses problèmes pour se mettre en contact avec Dieu [...] se décharger et être libre vraiment pour recevoir » (Pasteur du Centre chrétien communautaire de la grande traversée). À ce moment, cette période est conduite par des choristes accompagnés d'un groupe de

musiciens. Cela contribue ainsi à mobiliser « une forte intensité émotionnelle parmi les membres » (Mossière 2006, 54) et guide les participants vers « une profonde communion » (Mossière 2006, 54). À la fin de la célébration, le pasteur prend la parole afin d'y « amener une pensée ». La journée ne se termine toutefois pas ainsi. Le service est suivi du rassemblement des fidèles au sein d'un énorme espace commun adjacent au local où se déroule la célébration du culte. Tous les dimanches, deux dames sont chargées de préparer le repas pour les autres et le vendent à faible coût. Des fidèles se regroupent aussi informellement pour discuter. Après le service sont également dispensés des enseignements par le pasteur ou par les responsables, selon une thématique donnée. À titre d'exemple, lors de l'une des journées d'observation, le pasteur dispensait un enseignement dont la thématique visait les jeunes. La journée du dimanche se termine vers 17h.

Outre cette journée, des sessions de prière sont également prévues les mardis et jeudis, de 18h à environ 20h, toujours à l'Église également. L'implication des membres au sein des divers départements du lieu de culte (média, jeunes, entretien ménager, chorale, etc.) s'ajoute à l'horaire. Par exemple, une participante est membre du département d'entretien ménager et se rend au lieu de culte régulièrement à cet effet. Un autre fait partie du département multimédia et se rend au lieu de culte régulièrement pour des sessions de pratique. Cette « implication active dans la vie communautaire » (Mossière 2006, 51), au-delà des activités culturelles, n'est pas unique à ce lieu de culte, mais semble plutôt constituer une modalité de fonctionnement au sein de plusieurs lieux de culte, dont la *Communauté évangélique de Pentecôte* étudiée par Géraldine Mossière (2006). En effet, « la plupart des membres occupent ou ont occupé une fonction au sein d'un des divers organes de fonctionnement, un rôle social est donc attribué à chacun » (Mossière 2006, 51). Tout comme plusieurs autres lieux de culte évangélique et pentecôtiste, le CCCGT organise des cellules de prière. Toutefois, contrairement au concept habituel de la cellule de prière qui consiste à un regroupement de quelques fidèles résidant à proximité, celle du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* s'effectue au téléphone soit le matin très tôt ou le soir.

En outre, bien que les activités organisées par les deux Églises soient sensiblement les mêmes, la manière de les déployer diverge d'une Église à l'autre. Dans le cas du CCCGT, leurs activités se déroulant généralement toujours au sein de leurs locaux, cela leur confère une organisation que nous pourrions qualifier d' « autarcique ».

4.4.2 ... du l'ÉEMC

Si les deux Églises ont en commun les célébrations du dimanche, les soirées de prière en semaine et les multiples activités extraculturelles, telles des BBQ dans des parcs, et une implication importante au sein de la communauté, à une échelle plus fine, les activités de l'*Église évangélique des mille cités* présentent une organisation du temps et une utilisation des espaces différentes du premier cas.

Le déroulement de la journée du dimanche constitue une différence majeure entre les deux Églises. À l'*Église évangélique des mille cités*, la journée est de beaucoup plus courte durée que celle du CCCGT. En effet, si le premier cas illustre une journée bien remplie du matin au soir, l'*Église évangélique des mille cités* quant à elle, offre une plage horaire plus courte et donc une souplesse quant au choix des activités après le service. Les célébrations commencent vers 11h et se terminent à 13h. Après le culte, à 13:00, les membres disposent de leur temps comme ils le souhaitent. Ainsi, les fidèles se rassemblent informellement en petits groupes pour entre autres fréquenter le quartier et ses ressources : « *Beaucoup d'informels. Le dimanche vous allez voir un groupe de 10 personnes qui vont - il y a du poulet portugais quelque part par là !* ». La plupart des activités mentionnées dans les entretiens concernent la restauration. « Souvent, on va manger, dans les restaurants, y'a plein de restaurants ici, on va souvent manger après le culte [...] souvent manger - la plupart du temps c'est manger ! » (Participante n°2, ÉEMC). Ainsi, contrairement au *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* où tous socialisent au sein même des locaux du Centre, l'*Église évangélique des mille cités* se vide peu à peu après la célébration du dimanche ne demeurant donc plus le lieu où les fidèles socialisent. Lors des observations, le pasteur était d'ailleurs l'un des premiers à quitter l'Église en raison d'un dîner planifié avec des collègues. En plus de la journée du dimanche, le jeudi de 19h à 21h est toujours consacré à une soirée de prière, soit une de moins que le *Centre chrétien communautaire de la grande traversée* qui lui offre deux soirées de prière dans la semaine.

Ces horaires constituent la base, mais il arrive régulièrement que des activités, conférences, séminaires ou voyages soient organisés soit dans des salles d'hôtels soit au sein même du lieu de culte. De plus, à l'instar du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée*, plusieurs membres font partie d'au moins un département et cela nécessite donc des rencontres quotidiennes. À titre d'exemple, le vendredi est généralement alloué aux pratiques de la chorale qui débute vers 19h30 et qui se termine entre 22h00 et 22h30. Une autre croyante s'implique dans plusieurs départements, dont le département multimédia.

L'Église organise également plusieurs activités à l'extérieur, tels des BBQ ou des activités sportives qui se déroulent dans des parcs situés un peu partout dans la ville comme le parc Angrignon ou le parc Jarry, contrairement au *Centre communautaire de la grande traversée* où les activités se déroulent plutôt dans les parcs les moins loin du Centre. Des sorties à l'extérieur de Montréal comme le Zoo de Granby, la cueillette de pommes, la cabane à sucre, etc., sont également organisées tout comme au CCCGT.

Ce portrait des modalités de fonctionnement des deux lieux de culte en matière d'organisation du temps ainsi que la manière d'utiliser les espaces et les ressources, peut servir à dresser les différences entre les deux groupes et constitue une dimension intégrante du projet que chaque pasteur porte pour sa communauté respective. Nous reviendrons subséquemment sur les visions des pasteurs concernant leur lieu de culte, ce qui nous permettra d'approfondir notre compréhension à l'égard des deux communautés.

CHAPITRE 5. LES PASTEURS ET LA CONSTRUCTION DE LEUR PROJET

Les entretiens avec les pasteurs se sont avérés fort révélateurs. En effet, l'utilisation des espaces du lieu de culte, la composition du groupe, sa dynamique de sociabilité et son implantation sont manifestement liées et peuvent être en partie expliquées par la vision que possèdent les pasteurs à l'égard du futur de leur communauté. Premièrement, si les critères de sélection des locaux ont été, comme nous l'avons vu, plutôt flexibles, la décision même de s'installer à un endroit plutôt qu'un autre n'est pas anodine et concorde somme toute assez bien avec le projet de chaque pasteur pour sa communauté. Il faut tout d'abord retracer leur parcours et historique d'implantation puisqu'ils interviennent dans notre compréhension des distinctions entre chaque projet.

5.1 Soutien en contexte d'immigration

D'abord, les deux pasteurs ont chacun mentionné vouloir préconiser une approche personnalisée pour chaque croyant de leur communauté respective. Par ailleurs, le pasteur est généralement perçu tel « un père spirituel, avec qui [...] chaque fidèle entretient une relation privilégiée » (Mossière 2006, 53). Comme nous l'avons vu dans la recension des écrits, la question des ressources fournies par les lieux de culte minoritaires a été largement étudiée (Ebaugh et Chafez 2000; Ley 2008; Mossière 2006; Ebaugh et Yann 2001; Hirschman 2004; Hagan et ebaugh 2003; Menjívar 2003; Min 1992; Dejean et Hoerning 2010; Meintel 2010). Afin de dresser un portrait global des Églises sans revenir sur les éléments déjà mis en lumière dans la recension des écrits, nous nous concentrerons plutôt sur les spécificités relatives aux deux lieux de culte concernant l'aide à l'immigration.

Les deux pasteurs ont signalé ne pas disposer de programmes ou d'activités s'adressant spécifiquement aux immigrants, mais ils fournissent néanmoins des ressources importantes dont profitent entre autres les immigrants par l'entremise d'un réseau d'aide informelle constitué par d'autres membres ayant immigré avant eux, ou encore par des conférences ou des séminaires s'adressant à tous, mais qui sont également utiles pour aider le processus d'installation au Québec, par exemple, des conférences sur le monde du travail :

« On n'a pas de programme comme tel. Les immigrants arrivent ici et puis ils trouvent d'autres personnes comme eux et qui sont déjà intégrés. On a des programmes pour les étudiants, pour ceux qui veulent aller en affaire, etc., pour avoir un mentorat on donne des informations. Il y a des conférences qu'on fait, et donc voilà... mais, pour immigrants directement, non. » (Pasteur de l'Église évangélique des mille cités).

« J'ai l'habitude de dire aux gens, bon, tu viens d'arriver aujourd'hui, mais sois sûr qu'avant toi il y a eu certains de tes frères qui sont venus comme des barons de ça ici. Ils se sont cassé les dents peut-être dans tel domaine, d'autres ont réussi alors il faudrait que tu sois informé. C'est ça le travail que nous faisons ici. » (Pasteur du centre communautaire chrétien de la grande traversée).

L'aide informelle des pasteurs eux-mêmes y est également substantielle. Par exemple, le pasteur de l'Église évangélique des mille cités quant à lui s'investit parfois personnellement dans la vie de ses membres :

« Il y a beaucoup de choses informelles qui se font, j'avais rendez-vous cette semaine avec une personne qui est venue me dire comment ça se passe, j'ai personnellement payé ses études ici, mais ça, c'est pas formel. Il y a personne qui va le savoir. » (Pasteur de l'Église évangélique des mille cités).

À cet effet, plusieurs pasteurs offrent des séances de consultation pour leurs fidèles. Lors de la recherche de cas, les différents sites web consultés nous ont permis de le constater. Le pasteur du Centre communautaire chrétien de la grande traversée orientera également les nouveaux arrivants aux différents services d'immigration. À l'Église évangélique des mille cités, un « frère » a son propre bureau de consultation en immigration et à cet effet il offre ces services pour les nouveaux arrivants. En outre, le pasteur de cette Église mentionne que peu importe le statut, à leur arrivée, tous ont droit au même traitement.

« Ça se peut qu'il soit un nouvel arrivant, ça se peut qu'il ait 20 ans ici, mais il est nouveau à l'Église. À cet effet, l'Église dispose d'un ministère des suivis. On l'appelle, et on l'intègre, dans quel sens, on a des séances avec lui pour lui parler de la vision de l'Église, pour l'historique de l'Église nos valeurs, etc. [...] Et on apprend à connaître ses besoins également ... et on va comme automatiquement essayer de l'aider par rapport à ses besoins. » (Pasteur de l'Église centrale).

5.2 Un projet pour chaque communauté

Le projet de chaque pasteur pour sa communauté et leur discours respectif ont inéluctablement une incidence sur l'identité du groupe, son ouverture et sa perméabilité. Les observations et les entretiens ont dévoilé deux projets qui divergent significativement l'un de l'autre, et ce, sous plusieurs aspects : l'implantation du lieu de culte, ses activités, ses plages horaires et l'utilisation des espaces à cet effet, sa composition ainsi que le discours que tient chaque pasteur. Cela permet de dégager deux identités contrastées que nous déclinons en deux cas de figure. En effet, si l'ÉEMC met l'accent sur une logique individuelle face aux fidèles, l'Église périphérique quant à elle aurait plutôt une vocation protectrice où l'on insiste sur rassemblement communautaire fort. Notons que dans, les deux Églises, le nombre de fidèles est similaire et les Églises Évangéliques ne comptent bien souvent que sur l'aide financière de leurs fidèles pour subsister et potentiellement s'accroître (Dejean 2011). Toutefois, la recherche n'a pas abordé les moyens financiers et nous ne pouvons pas nous prononcer sur l'impact des moyens financiers sur le choix d'implantation de l'Église.

5.3 La question des plages horaires, l'utilisation des espaces et des ressources

Malgré des activités de loisirs, séminaires, conférences et engagement auprès de la communauté, notamment par l'implication des fidèles au sein de divers départements (chorale, entretien, multimédia, accueil, etc.) et ministères, les deux Églises divergent relativement en matière de plage horaire et des espaces utilisés et cela concerne principalement les activités du dimanche. D'un côté, nous constatons des journées denses et de longue durée, (10h à 17h) composées de l'École du dimanche suivi de la célébration puis des « agapes », parallèlement aux enseignements du pasteur ou des responsables à un groupe cible selon une thématique, par exemple des enseignements aux jeunes. Du côté de l'ÉEMC, seul le culte de célébration d'une durée de 2 heures constitue la journée du dimanche, l'Église se vidant peu à peu à la fin pour laisser place aux regroupements informels qui disposent de leur temps comme ils l'entendent.

À l'ÉEMC, les participants et le pasteur ont généralement indiqué utiliser les ressources du secteur, principalement les restaurants, un salon de quilles et un cinéma qui se trouve à proximité. Ainsi, leur horaire étant plus souple et moins structuré que celui du CCCGT, en plus

de disposer de ressources abondantes à forte proximité, les fidèles sont par conséquent moins confinés dans l'espace intérieur. D'ailleurs, lors de nos observations, l'une des salles qui était d'assez grande taille servait de vestiaire. Au CCCGT, cet espace intérieur constitue au contraire l'un des rares, voire l'unique lieu du quartier où les fidèles peuvent mener leurs activités. Les plages horaires simultanément à l'utilisation des espaces y sont par conséquent des composantes importantes du projet de chaque pasteur. En effet, les espaces de socialisations divergent fortement d'un lieu de culte à l'autre.

Avant les séances de prière le jeudi ou encore les rencontres liées aux divers départements, les participants ainsi que le pasteur de l'Église évangélique des mille cités ont mentionné fréquenter le supermarché ou les différents services de restauration rapide à proximité du lieu de culte et manger leur repas à l'Église même. Certains ont également mentionné fréquenter les différents commerces comme les pharmacies à proximité de l'Église lorsqu'ils en ont besoin. L'accès aux différentes ressources s'avère donc très utile pour les fidèles de l'ÉEMC qui doivent s'y rendre directement après le travail. Cette proximité des ressources s'avérant ainsi utile en matière de « gain de temps » (Montulet 2005).

La question de la planification des activités à l'extérieur du lieu de culte y est également révélatrice. Si le pasteur de l'Église évangélique des mille cités, malgré la grande superficie de ses locaux, organise encore des conférences dans des salles louées, le pasteur de l'Église industrielle, quant à lui, ne le fait plus depuis que son Église occupe les locaux actuels :

« Quand on n'avait pas ces lieux espacés, on allait dans des hôtels, on louait des salles de réception pour faire des grandes conférences, mais depuis un moment, bon, on a trouvé ça et tout se passe ici. On a la possibilité. » (Pasteur du Centre communautaire de la grande traversée).

À l'opposé, malgré un espace d'une superficie sensiblement similaire à celui du CCCGT, le pasteur de l'ÉEMC a mentionné tout au long de l'entretien que son groupe fréquente encore et toujours des salles de conférence dans les hôtels. Il en va de même pour la question des parcs fréquentés par les deux Églises lors des activités de loisirs extérieures. De plus, si l'ÉEMC fréquente les parcs éloignés du lieu de culte (par ex. Angrignon et Jarry), les fidèles du CCCCT fréquentent les parcs les plus à proximité et le pasteur mentionnait d'ailleurs que le parc Jarry par exemple était beaucoup trop loin de leur Église et qu'ils ne s'y rendent jamais : « Non ! Jarry est trop loin ! » (Pasteur du centre communautaire chrétien de la grande traversée).

5.4 La proposition d'un projet de communauté « protectrice » : le cas du Centre communautaire chrétien de la grande traversée

Au CCCGT, la sélection de la localisation et l'emménagement dans leurs locaux actuels furent le fruit d'opportunités ainsi que d'un bouche-à-oreille plutôt qu'une série de choix délibérés selon des critères fermement établis. Toutefois, le pasteur souhaitait obtenir plus d'espace afin que le groupe puisse mener différentes activités sans qu'elles nécessitent la location de salles de réception et autres. Afin de mieux cerner le projet du pasteur, il faut regarder du côté des sacrifices qu'il était prêt à faire afin de mener à bien son projet. Parmi ceux-ci, rappelons la faible accessibilité du transport en commun et des grands axes routiers, le manque de stationnement et de ressources de proximité et finalement, l'ambiance du secteur. Au final, la possibilité que l'ensemble des activités se passe à l'Église apparaît non pas en tant que contrainte, mais plutôt comme un avantage ayant inéluctablement primé sur le reste : « Tout se passe ici. On a la possibilité... Il y a beaucoup de potentialité ici, beaucoup de potentialité ! » (Pasteur du Centre communautaire de la grande traversée). Le pasteur mentionne d'ailleurs que l'espace est « modulable » pour toutes les activités. Ainsi, occuper un espace où l'ensemble des activités notamment vouées à la socialisation ainsi qu'aux différents enseignements qui s'y déroulent constitue une partie intégrante du projet du pasteur.

« Tu vois, on a beaucoup d'espace, mais le problème c'est que le bus ne passe pas. Le pasteur aime le coin, pourquoi, quand on a des activités par exemple, il y a une sœur qui fait un mariage, ou quelqu'un qui veut fêter son anniversaire, on a de la place, c'est ça qu'on aime, mais il n'y a pas l'autobus. [...], mais notre pasteur aime ça parce qu'il y a beaucoup d'espace » (Croyante n°3 ; CCCGT).

« Avant on était à Saint-Michel, il y a des gens qui aimaient ça parce qu'il y avait toutes les lignes qui passaient, donc les gens, ils rentrent directement, et là il y a pas vraiment d'autobus qui passent là et les gens aiment pas ça [...] le souhait de tout le monde c'est... » (Croyant n°1 ; CCCGT).

Ainsi, la localisation, malgré une insatisfaction présente chez plusieurs participants, ne constitue pas un frein au projet du pasteur, mais apparaît plutôt en tant que levier, et ce, malgré ses effets collatéraux tels que l'accessibilité défaillante, le manque de ressources de proximité et l'ambiance décriée par plusieurs participants. Un système de navette afin de transporter les membres qui utilisent le transport en commun a été mis en place par le pasteur, afin de relier un

point de rencontre situé sur l'artère principale la plus près du CCCGT jusqu'au lieu de culte. Ce système a été mis en place afin de pallier la distance de marche entre le Centre communautaire et l'arrêt d'autobus, ce qui est fort apprécié des fidèles surtout par temps froid.

5.5 La proposition d'un projet communautaire basé sur l'offre : le cas de l'Église évangélique des mille cités

L'entretien avec le pasteur de l'Église centrale révèle un discours moderne et une attitude à saveur émancipatrice, étant définitivement à l'écoute des besoins actuels et potentiels de ses fidèles ou futurs fidèles. Par analogie, le propriétaire de commerce qui souhaite répondre aux besoins de sa clientèle diversifiera son offre notamment afin d'assurer sa survie et son succès. Dans le même sens, rappelons le terme *special consumer demand* utilisé par Boyd (1998) afin de comprendre le phénomène d'ouverture des Églises de devanture après la « Grande Migration ». De plus, notamment par sa densité et sa diversité (Dejean 2016), la ville se qualifie en tant que support idéal à l'ouverture d'Églises qui ne repose plus, sur une contingence territoriale (Dejean 2016) et permet ainsi la succession et la cohabitation de plusieurs confessions religieuses dans la mesure où nous faisons abstraction des réglementations en vigueur dans les multiples divisions/subdivisions administratives des villes. C'est le cas notamment de la fameuse *Highway to Heaven* à Richmond en Colombie-Britannique où « des lieux de culte de multiples confessions se succèdent de part et d'autre de la route [...] sur seulement quelques centaines de mètres » (Germain et Dejean 2013, 36). C'est également le cas de l'avenue *Gates* dans l'arrondissement de Brooklyn à New York aux États-Unis qui est bordée par plusieurs lieux de culte pour la plupart protestants et de type « *storefront church* » qui se mêle au bâti résidentiel et ce, sur environ deux tronçons de rue (Figure 15). Notons par ailleurs que les numéros 4 et 5 de la Figure 15 représentent deux congrégations qui se partagent le même bâtiment. C'est également le cas de l'Avenue Papineau à Montréal bordé par trois lieux de culte évangélique disposé côte à côte (Dejean 2011, 151). Cela peut notamment s'expliquer par leur autonomie confessionnelle, c'est-à-dire que plusieurs n'appartiennent à aucune fédération ou sont « sans affiliation » (Castel 2012, 321) qui, comme nous venons de l'évoquer diviserait le territoire comme le faisaient les catholiques avec leur système de paroisse. À cela peut s'ajouter une réponse à la logique de « (super)marché spirituel » (Roof 1999, cité dans dans Gauthier 2017, 9), laissé au libre choix d'individus rationnels cherchant à satisfaire des « besoins » (Gauthier 2017, 93).

Dans son article *The Uniqueness of the American Religious Landscape*, Wilbur Zelinsky (2001) mentionne que :

“Although they are not entirely absent from middle-class neighborhoods, there is an emphatic negative correlation between measures of socioeconomic well-being, and the number of storefront church churches in given districts. The obvious explanation for their profusion in impoverished settings, sometimes as many as four or five within a single block, is the low rent or purchase price for the properties in question, along with their recreational and spiritual appeal for a clientele with few social alternatives” (Zelinsky, 2001).

Ainsi, la rue Gates dans le quartier de Bedford-Stuyvesant semble bien illustrer cette réalité puisqu’il s’agit de l’un des quartiers les plus pauvres de New York (Woodsworth 2016), qui est toutefois depuis le début des années 2000 en transformation en raison du prix abordable des unités d’habitation. (Echanove 2003).



Figure 15. Forte concentration de lieux de culte sur l’Avenue Gates, à Brooklyn, New York

Réalisation et crédit photo : Christine Préfontaine-Meunier; Source : NYC OpenData, 2017, <https://data.cityofnewyork.us>.

Lors de l'entretien, le pasteur a exprimé sa volonté de répondre aux différents besoins des croyants en matière « d'ethnicité » sans leur imposer un modèle préétabli.

« C'est pas facile ce que je fais ici, c'est pas évident parce qu'il y a des Africains qui viennent et qui veulent des saveurs africaines et qui vont aller dans des Églises africaines. Puis il y en a d'autres qui viennent puis qui disent ; bon, moi je viens d'Afrique, je veux une Église québécoise pour mieux m'intégrer, et ils vont dans des Églises québécoises. Alors on est un peu entre les deux » (Pasteur de l'EMMC).

De plus, réitérons l'impératif d'accessibilité en transport en commun comme critère d'implantation afin de répondre au besoin de la majorité de ses fidèles, dont beaucoup d'étudiants, tout comme un commerçant répondrait aux besoins de sa clientèle. Le pasteur semble ainsi manifester les compétences requises afin d'assurer la survie de son Église au sein du modèle congrégationnel dont l'ancrage du lieu de culte ne se trouve pas dans l'espace (Dejean, 2016) comme ce fut le cas jadis de l'Église catholique, mais bien au sein de la communauté. Dès lors, « la congrégation n'a d'existence qu'en tant que des individus décident de se regrouper pour la fonder. La communauté ne repose donc que sur des liens sociaux et non sur un substrat territorial » (Dejean, 2016, 137). L'exemple de l'Avenue Gates évoqué plus tôt rend bien compte de cette réalité. Par conséquent, sans fidèles L'Église cesserait d'exister. Le pasteur semble faire preuve d'une considération à cet égard en tentant d'offrir un modèle d'Église qui répond aux goûts et aux besoins de chacun, du moins en matière d'ethnicité et d'accessibilité. Gauthier analyse cette « nouvelle » réalité sous l'optique d'un régime du marché sur fond de mondialisation dominée par une l'idéologie néolibérale où l'on constate le passage d'un régime politique du religieux à un régime de marché se caractérisant notamment par le consumérisme en tant qu'*éthos* social (Gauthier 2017). Cette nouvelle réalité de mise en marché du religieux profite bien aux Églises évangéliques, pentecôtistes et charismatiques puisqu'un « esprit d'entreprise et une mise à profit des possibilités du marché sont les conditions mêmes de ces nouveaux phénomènes religieux » (Gauthier 2017, 102). Ces groupes s'avèrent ainsi tout-à-fait compétents à l'égard de ce « régime de marché ». Ce régime de marché va également fortement de pair avec le modèle congrégationnel où l'Église est désormais une question de choix.

5.6 Le discours et l'entre-soi

Le discours propre à chaque pasteur semble être fidèle au projet qu'ils portent pour leur communauté respective et peut indirectement être lié à la perméabilité du groupe. « Si la séance de prédication propose un éthos, une vision du monde qui apporte une réponse de caractère normatif aux interrogations » (Mossière 2006, 56). Si le projet de chaque pasteur et la composition ethnique des Églises ont un effet sur l'entre-soi, le discours respectif de chacun semble également agir sur l'essence même de la communauté. Cela semble en effet avoir une incidence sur la perméabilité du groupe, façonner les balises de l'entre-soi, ce qui nous permet de distinguer deux phénomènes différents. Par définition, l'entre-soi désigne : « le regroupement de personnes aux caractéristiques communes, que ce soit dans un quartier, une assemblée politique, ou encore un lieu culturel. Elle sous-entend l'exclusion, plus ou moins active et consciente, des autres » (Tissot 2014, 5) et donc cette notion s'imbrique au sein d'une panoplie de groupes et implique une mise à distance, le degré pouvant varier selon les groupes (Tissot 2014). Dans les deux cas étudiés, il s'agit d'une mise à distance fondée sur des foyers de résistance (Tissot 2014, 6), nos deux groupes se fondant néanmoins sur des motifs distincts quant à l'opérationnalisation de cette mise à distance. Les observations ont également montré que l'entre-soi peut alors apparaître à différents degrés selon l'Église et le projet. En effet, l'accueil fut significativement différent selon l'Église.

D'abord, Tissot évoque l'idée selon laquelle « la mise à distance d'autrui peut-être revendiquée au nom de groupes opprimés et/ou les personnes racisées » (Tissot 2014, 1). C'est le cas du pasteur du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* qui tient un discours plutôt axé sur un rapport de domination blanche et révèle également une vision de « l'ethnique » qu'il inscrit dans « des rapports de subordination socioéconomique » (Grafmeyer 1999, 162) où, le contexte sociohistorique est fortement mobilisé afin de légitimer ce discours. À cet effet, le pasteur évoque la colonisation belge en territoire congolais :

« Ils ont été colonisés par les Belges : quand un colon, un blanc vient dans le milieu de Noirs, il ne vient pas comme quelqu'un qui va se mettre ensemble à votre niveau, généralement tu veux des gars qui habitaient des quartiers de blancs. C'était généralement des chefs d'entreprise, des hauts cadres, dans la grande crème. Alors quelqu'un qui a grandi dans un environnement comme ça, il sait que l'homme blanc ! - Toujours haut alors il arrive ici, bon au fur et à mesure, tu te retrouves avec des Blancs,

c'est-à-dire avec des gens qui sont plus que toi. Alors il y a toujours un p'tit complexe d'infériorité » (Pasteur du CCCGT).

Les observations participantes effectuées ont d'ailleurs permis d'expérimenter un double accueil de la part des croyants du CCCGT. Si certains étaient ravis et fiers de présenter leur Église, d'autres étaient plus distants et certains semblaient plutôt agacés par notre présence se sentant « étudiés ». Certains montraient des signes explicites d'évitement. Cela révèle un paramètre important d'un entre-soi témoignant d'un côté une fierté de nous accueillir dans la communauté et de l'autre, une réticence à nous laisser entrer. Dans les deux cas, nous incarnions la figure de *l'Autre*. L'entre-soi se manifestait également lorsque nous abordions les fidèles afin d'expliquer notre projet. Ils étaient généralement expéditifs et peu venaient à nous contrairement aux fidèles de l'ÉEMC qui cherchaient à en apprendre sur nous. Deux entretiens ont eu lieu au sein même du CCCGT. Les participants semblaient pressés et écourtaient l'entretien afin de retourner discuter avec leurs confrères et leurs consœurs. Cela témoigne de l'intensité de l'activité sociale et de son importance. Nous sommes ici dans une logique plus communautaire. Après la célébration, l'une des participantes nous a également demandé de patienter (de longues minutes) afin qu'elle puisse partager le repas avec ses pairs avant de procéder à l'entretien. Quant à l'autre participant, il a mentionné lors de l'entretien ne disposer que de vingt minutes puisqu'il devait quitter, mais était toujours présent lors de notre départ deux heures plus tard. À l'opposé, lorsque nous menions les entretiens en dehors du CCCGT, les réponses à nos questions étaient beaucoup moins expéditives, les discussions beaucoup plus riches en informations et les entretiens significativement plus longs. Mentionnons également que nous avons été introduits de façon fort différente au sein des deux groupes. Le pasteur du *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* a abordé notre présence, à la fin de la célébration en tant qu'étudiants qui travaillaient sur un projet dont le Centre faisait l'objet. Nous étions dès lors introduits en tant que personnes venant de l'extérieur, c'est-à-dire *l'Autre*. Rappelons l'homogénéité du groupe sur le plan ethnique. À l'opposé, nous avons été introduits à *l'Église évangélique des mille cités* au même titre que tous les fidèles lors de leur première visite. Plusieurs étaient toutefois déjà au courant de notre recherche puisque le pasteur s'est porté volontaire afin de recruter des participants quelque temps avant nos observations. Toutefois, cette analyse ne prend sens que dans le contexte des activités de l'Église, qui constituent, comme nous l'avons observé, des activités sociales et communautaires intenses et importantes au sein du quotidien des croyants sans prétendre à un repli individuel ou

communautaire. Rappelons que les Églises disposent d'outils intégrateurs importants pour les nouveaux arrivants.

À l'ÉEMC, le scénario prend une tout autre forme qu'au CCCGT. En effet, l'entre-soi ne semble pas reposer sur des bases « ethniques ». Tout d'abord, l'entretien avec le pasteur et les observations ont révélé la présence certes restreinte, mais soutenue de « Québécois de souche ». La question du racisme est effectivement appréhendée dans une logique plus individuelle dans un contexte de promotion de la diversité, en encourageant à surmonter les obstacles qui y sont liés à toute forme de stigmatisation et en dénonçant le repli individuel. D'ailleurs, rappelons l'énoncé inscrit sur le dépliant de l'Église qui insiste sur l'« environnement multiculturel où l'Église est une famille, marquée et influencée par la culture du royaume de Dieu » (Dépliant de l'ÉEMC). Cela montre une volonté d'amener les fidèles à outrepasser « les expériences de discrimination raciale que certains membres rapportent avoir subies dans la société d'accueil » (Mossière 2006, 53). De surcroît, l'entretien avec le pasteur a mis en lumière cette logique individuelle :

« Je dis : ne venez jamais me dire que vous êtes victimes de racisme. [...]. Je leur dis ça, je dis pas parce que ça n'existe pas, mais parce que premièrement, sur le globe terrestre il y a nulle part où on n'en trouve pas [...] et deuxièmement, si tu te vois comme victime et ben tu ne vas jamais percer, il faut que tu réalises que s'il y a un non aujourd'hui, il y a peut-être un oui demain, il faut persévérer, donc tout est question de mentalité, mentalité de gagnant, tu vas être distingué. Tu vas arriver à - alors bref, je parle beaucoup de ça, j'suis très dur dans ça parce que je crois vraiment qu'on est tous des champions, il faut le réveiller en chacun d'entre nous. » (Pasteur de l'ÉEMC).

Ainsi, la composition du groupe et les deux discours à caractère « normatif » divergeant significativement peuvent avoir une incidence sur la mobilisation respective de l'entre-soi. Dans nos deux cas, l'entre-soi « apparaît alors comme une forme de réponse à une insécurité » (Germain 2013a, 27), mais sert aussi de « moyen d'inspirer la confiance, gérer le risque. » (Ascher et Godard 1999 cité dans Germain 2013a, 27) et réduire les incertitudes de la vie (Genestier 2004 cité dans Germain 2013a, 21). Si l'Église industrielle montre un entre-soi basé davantage sur une distance ethnique, l'Église centrale quant à elle montre un entre-soi fondé sur des prémisses tout autres. En effet les bases de cette mise à distance reposent plutôt sur des conceptions et des règles de vie incompatibles. Tous les participants ont d'ailleurs fait mention de cet enjeu.

« – The neighborhood, in general, I don't like that much. (Participante n°4, ÉEMC)

– No ? (CP)

– No because there is too much homeless people in the street, and it does bother us somehow, because you may just kind of waiting - because you can't open the door like we can't open the door like if we want to come inside the church, because the homeless going inside, there doing drugs, there doing like, like alcool stuff like that. It's kind of anoying, so I don't find this comfortable. » (Participante n°4; ÉEMC)

« Il y a beaucoup de clochards, parfois - bon je peux pas dire qu'ils sont agressifs, mais - j'aime pas – donc [...] le quartier, j'aime pas [...] notre Église se trouve au centre-ville, là où il y a beaucoup de bars, tu rencontres ceux qui sont ivres » (Participante n°1, ÉEMC).

Ces modes de vie incompatibles peuvent également être liés à une divergence de valeurs plus générale opposant celles fondées sur l'autorité des écritures de la bible et celles qui relèvent d'un mode de vie sécularisé. D'ailleurs, rappelons que la brochure de *l'Église évangélique des mille cités* fait la promotion de son aspect multiethnique. La frontière ethnique ainsi étudiée par Danielle Juteau qui évoque l'idée selon laquelle tous groupes ou toutes identités sont relationnels, que « nous » se définit par rapport à « eux » et inversement (Juteau, 1999) y est inéluctablement moins mobilisée au profit de celle entre chrétiens et non-chrétiens. Ce conflit de valeur peut justifier cet entre-soi et se manifeste ainsi matériellement dans la séparation entre le sacré, le groupe religieux et le profane, « *l'autre* ». La porte verrouillée en permanence matérialise dès lors cette mise à distance. Les soirs de semaine, rappelons que les participants, mais également le pasteur ont également tous indiqué acheter leur repas dans les commerces du quartier et revenir le manger à l'Église. Pourtant, la plupart d'entre eux ont signalé aimer l'animation du quartier l'été et tous utilisent les ressources autour, principalement les restaurants après la célébration du dimanche, l'épicerie, les pharmacies, la rue pour les promenades, etc.

Cela signifie donc qu'ils fréquentent le quartier, en sont partie prenante et que par conséquent, cela a une incidence sur le degré de l'entre-soi dans la mesure où il met à l'épreuve le « repli communautaire » que l'on attribue à tort à certains groupes stigmatisés. (Tissot 2014, 5). En outre, une certaine mise à distance peut supposer « sous certaines modalités, une condition de communication et d'élargissement progressif de zones d'échange et de coopération » (Remy 1990, 85). Ainsi, cela nous permet de comprendre ici que les mises à distances respectives des groupes étudiés, ne favorise en aucun cas le repli communautaire. Dans les

deux cas, il ne s'agit que des saveurs différentes dont s'est doté chaque communauté par les différents projets des pasteurs.

Toutefois, si l'entre-soi se fonde davantage sur une séparation entre les chrétiens et les non-chrétiens, l'ouverture du groupe à l'extérieur y est assez perceptible. En effet, lors de certains séminaires, le pasteur de l'Église centrale souhaite faire participer les gens de l'extérieur, cela a inéluctablement une incidence sur la perméabilité du groupe :

« Yeah on a fait une journée pour hommes et femmes d'affaires et tous ceux qui désirent être dans les affaires, on a pris un samedi de 10 :00 à 4 :00, 10 :00 le matin à 4 :00 l'après-midi, et c'était heu... entrepreneuriat... gérer les finances, etc., à l'hôtel... On voulait que les sans Églises également viennent, sans sentir que c'est trop église... et tout ça... Dès que le monde arrive là, on est correct ! (Rires) on est corrects » (Pasteur de l'EMMC).

5.7 L'urbanité dans un contexte d'hétérogénéité urbaine : le cas de l'Église évangélique des mille cités

L'Église centrale est située dans un quartier où les activités, son identité et les différentes populations présentes, peuvent entrer en conflit du fait de leur incompatibilité et ainsi miner la cohabitation pacifique entre les membres de l'Église et certaines populations qui fréquentent le quartier. Pourtant, tel que mentionné précédemment, les membres y sont des usagers à part entière. Par conséquent, cela peut potentiellement engendrer des défis de cohabitation et appelle donc les différents groupes d'acteurs à coopérer entre eux. Cela s'avère plus épineux lorsque la coopération prend forme entre des groupes où des individus aux valeurs et aux normes comportementales divergentes (Bourdin 1996). Comme nous l'avons abordé précédemment, c'est le cas de plusieurs participants qui ont mentionné sentir un inconfort au sein du quartier en raison des activités et d'usages ne correspondant pas à leurs règles de vie : « *bon, en termes de quartier c'est un peu plus complexe, puisque déjà dans le secteur y'a des bars, y'a voilà donc c'est...* » (Participante n°3 ; ÉEMC). Cette réalité correspond à ce que Yves Grafmeyer (1999) définit comme une « composition qui s'entend comme coprésence de populations plus ou moins hétérogènes dont les habitats, les réseaux relationnels et les pratiques se distribuent selon certaines règles au sein de l'espace de la ville » (Grafmeyer 1999, 158) . Ainsi, dans le but d'assurer les « normes minimales de

coexistence » (Remy 1990) au sein d'un espace partagé, il est alors d'autant plus important d'y faire preuve d'urbanité. Le sociologue belge Jean Remy, dans un article publié en 1990, *la ville cosmopolite et la coexistence interethnique*, y redéfinit une manière de concevoir l'urbanité. Il développe l'idée selon laquelle l'urbanité est en fait « une forme de sociabilité, valorisant l'art de communiquer dans la distance » (Remy 1990, 85). Pour Remy, cette forme de sociabilité prône une distance communicative à l'opposée d'une distance ségrégative (Remy 1990) où, d'une certaine façon, l'urbanité consiste en une communication non verbale (Remy 1990) qui assure une coexistence pacifique. En ce sens, Georg Simmel aborde l'idée des actions réciproques entre les individus, qui, si futiles parfois peuvent-elles être « contribuent cependant à constituer la société telle que nous la connaissons » (Quéré 1988).

L'Église centrale et le quartier au sein duquel elle est localisée s'avèrent être un terrain d'étude intéressant afin de concevoir l'idée de sociabilité urbaine notamment en vertu de l'analyse de Remy, mais également du quotidien, du discret et du futile tel que vu par Simmel.

Lors de l'entretien avec le pasteur, il a été possible de constater qu'il était empreint d'urbanité. En effet, il a mentionné éviter toute tentative d'évangélisation des passants au sein du quartier en raison d'une divergence de valeurs probante :

« ils sont très fermés quand on vient, sûrement à cause des discours de condamnation qu'ils ont déjà écoutés [...] donc, je suis pas le genre à aller dans la rue et tout ça, j'aurais l'impression d'aller agresser le monde » (Pasteur de l'EMMC).

Pourtant, rappelons à cet effet, que les groupes évangéliques se caractérisent par un fort esprit de prosélytisme. Ceci nous permet de comprendre le souhait du pasteur de demeurer discret quant à l'expression des valeurs de sa communauté dans l'espace public et permet ainsi « des confrontations qui s'expriment d'autant mieux qu'elles sont occasionnelles et sans conséquences [...] » (Remy 1990, 92). De surcroît, plusieurs autres éléments nous permettent de rendre compte de compromis de coexistence dans la mesure où la proximité territoriale n'est plus garante de la proximité culturelle, pour emprunter l'idée de Jean Remy et par conséquent, l'espace s'en trouve réduit quant à son rôle au sein des réseaux d'interdépendance de sorte qu'il est possible de retrouver des populations hétérogènes au sein d'un même espace. Le cas de l'environnement de l'ÉEMC témoigne parfaitement de l'idée de Remy.

5.7.1 La traduction, la distance communicative et les compromis de coexistence

En premier lieu, pour Remy, si l'urbanité constitue un échange entre groupes hétérogènes, cela suppose la présence d'un esprit de « traduction » dont le pasteur semble faire définitivement preuve. En effet, s'il a mentionné ne pas vouloir « agresser » les usagers du quartier en raison de système de valeurs et de pratiques qui divergent fortement des leurs lors des célébrations, son sermon sur les modes de vie de ses voisins divergeait largement. Ce double discours est définitivement porteur de sens dans la mesure où il a montré sa capacité à procéder à une « transposition de codes » favorisant par conséquent le compromis de coexistence. Ainsi il manifeste sa capacité à « coexister sans perturber tout en ayant une volonté de rester eux-mêmes et différents » (Remy 1990, 93). Ce double discours peut à cet effet se comprendre à travers la « dualité scène/coulisse de la vie sociale » (Goffman 1982, cité dans Remy et Voyé 1992, 143) :

« Alors que la scène est le lieu de la représentation face à un public supposant des rituels de présentation de soi dans des rapports de compétition et de conflit, les coulisses présentent la possibilité d'une distance au rôle, distance qui permet d'éviter de se laisser piéger par la représentation. Ainsi, alors que les scènes se multiplient dans la vie sociale, les coulisses doivent y suivre la même croissance car de leur existence dépend la chance que l'on ne soit pas piégé par le spectacle... Le public n'a pas la possibilité de juger sur le fond et ne peut bien souvent que s'en remettre à ce que lui proposent les mises en scène. » (Goffman 1982, cité dans Remy et Voyé, 1992).

La discrétion du pasteur évoquée précédemment à l'égard des populations du quartier révèle également une distance communicative, contribuant ainsi à assurer une coopération « entre des populations hétérogènes amenées à partager le même espace de vie. » (Grafmeyer 1999, 159).

De plus, la réserve du pasteur montre un souci de non-intrusion à l'égard d'autrui et de ce fait, il nous exprime sa « reconnaissance de la légitimité de l'autre à être là » (Grafmeyer 1999, cité dans Germain 2013a, 1) au sein « d'un milieu de vie qui amène tout un chacun à « composer » avec autrui [...] » (Grafmeyer 1999, 159). Cette reconnaissance constitue une condition essentielle à la transaction sociale (Remy, 1990) rendant ainsi la vie urbaine possible, et ce, tant à l'échelle du quartier que de la ville (Grafmeyer 1999). À cet effet, il n'y a pas l'occasion du repli, mais plutôt une acceptation de partager un territoire commun, cette acceptation étant inhérente au processus de reconnaissance d'autrui (Bourdin 1996).

Ce processus de reconnaissance à l'égard des autres types d'usagers du quartier et de leurs activités s'est avéré fortement mobilisé par le pasteur. À titre d'exemple, les terrasses aménagées sur le trottoir l'été incommode le pasteur puisqu'elles obstruent l'entrée de l'Église et contribuent à son invisibilité. À l'inverse, il s'inquiète également de la circulation des quelques 150 croyants lors des célébrations et activités :

« Dès qu'on sort, parfois on avait peur que le propriétaire d'en bas soit dérangé du fait qu'on a comme cinquante, soixante, voire plus d'une centaine de personnes qui descendent les unes après les autres et qui dérangent les clients d'en bas... mais bon, on fait avec, yeah on fait avec ! » (Pasteur ; Église évangélique des mille cités).

Cette intervention témoigne bien de « contraintes » (Bourdin 1996) avec lesquelles le pasteur doit composer et éventuellement coopérer avec les autres acteurs impliqués afin de mettre en place les « conditions minimales de coexistence ». Par ailleurs, certains auteurs ont montré que la coopération n'est pas le fruit même de la nature humaine, mais constitue plutôt le produit de « la contrainte, qu'elle soit intériorisée sous forme de normes ou de valeurs ou qu'elle soit d'ordre situationnel ». La coopération suppose, une fois de plus la reconnaissance des autres parties prenantes du quartier à y être, c'est-à-dire « l'affirmation de l'attribution de la qualité d'acteur à l'autre » (Bourdin 1996). Dans le cas où il y a présence de cette reconnaissance, la transaction sociale peut donc librement suivre son cours et l'urbanité du pasteur, capable de traduction et guide spirituel pour ses croyants, contribue à faciliter cette transaction sociale.

5.7.1.1 Le centre urbain en tant que terrain idéal à la communication, la traduction et la cohabitation pacifique

Tous les répondants considèrent le secteur comme partie intégrante du centre-ville. Le pasteur en fait d'ailleurs la promotion sur un dépliant produit par l'Église, une grande photo du Centre-Ville de Montréal occupant une des pages. De surcroît, lors des observations, nous avons remarqué que le pasteur faisait parfois référence à la localisation au centre-ville de l'Église et lors de ses sermons, il s'auto-désignait parfois en tant que « pasteur du centre-ville ». Si le quartier porte une étiquette bien connue, il s'agit néanmoins d'un secteur central où cohabitent des usages divers et des populations hétérogènes.

L'idée du centre urbain et des types d'interactions qui s'y produisent telle que vue par Jean Remy nous permet de mettre en lumière la portée d'une implantation centrale pour un lieu de

culte issu de l'immigration. Le centre urbain est selon Remy un lieu à statut neutre puisqu'il constitue « un territoire commun à tous » où tous disposent d'une légitimité à être là « puisqu'il n'est pas nécessaire d'y résider pour se sentir chez soi » (Remy 1990; 87). En effet, le secteur central dans lequel est implanté l'ÉEMC « peut devenir un lieu de communication intéressant d'un tout autre type que la communication de quartier » puisqu'il constitue le réceptacle idéal pour une « mise en contact avec l'étranger [...] et l'inconnu » (Remy et Voyé 1992, 134), permettant ainsi le développement de transposition d'un code à l'autre par essais erreurs dans « un lieu de communication où l'échange et les conversations interpersonnels sont moins décisifs, mais non moins importants socialement » (Remy 1990, 87). Ce jeu d'essais et erreurs que permet la centralité favorise par conséquent une souplesse à l'égard de la tentative de développement de « transposition de codes » pour les immigrants récents tout en leur permettant de « rester eux-mêmes et différents » (Remy 1990, 93). Cela peut par conséquent faciliter voire permettre une « réussite fonctionnelle » (Remy 1990, 93) des nouveaux arrivants dans leur nouvel environnement. L'implantation centrale de *l'Église évangélique des mille cités* devient un réceptacle idéal pour des populations hétérogènes puisqu'il permet ce « jeu » flexible de communication et d'interactions (Remy 1990, 87), si « futiles » peuvent-elles être parfois.

Si, comme nous l'avons déjà évoqué, nombreux sont les auteurs qui ont exposé le groupe religieux en tant que vecteur d'intégration substantielle, le quartier dans lequel il s'insère y est d'autant plus crucial puisque qu'il permet cet espace de traduction idéal « le lieu de culte immigrant joue un rôle de sas entre l'espace quitté et l'espace d'accueil » (Ley 2008, Dejean et Hoernig 2010), afin d'atténuer les impacts du « choc des cultures » comme le faisait jadis le quartier fondateur (Grafmeyer 1994, 83). De ce fait, cette dimension intégratrice dans un milieu d'hétérogénéité sociale et fonctionnelle ne peut être présente dans un secteur industriel.

5.7.1.2 La charge symbolique accordée au bâtiment et au quartier

Si chaque lieu de culte « est d'abord et avant tout un espace aménagé en vue de l'exercice d'un culte dans toutes ses modalités » (Prélot 2007, cité dans Dejean 2010, 177), le géographe Frédéric Dejean (2010) dénote deux dimensions manquantes à cette définition pourtant essentielle à la lecture d'un bâtiment voué à des fonctions religieuses ainsi que sa place au sein d'un espace urbain, mais qui ont également une incidence sur la cohabitation entre les différentes populations qui fréquentent le quartier. Notons : « le degré de sacralité du lieu de culte pour les croyants et l'architecture propre aux différentes confessions

religieuses » (Dejean 2010, 177). En effet, Dejean explique que ces deux aspects participent grandement à établir une dialectique entre le sacré, c'est-à-dire le lieu de culte, et le profane, l'espace urbain (Dejean, 2010). Ainsi, « l'aménagement de lieux spécifiques ne se contente pas d'isoler ou de contenir le sacré, mais il participe pleinement de sa production » (Wuthnow 1994, cité dans Dejean 2010,178). Par ailleurs, la charge symbolique accordée à un édifice cultuel « est également importante pour les non-usagers du bâtiment, que ceux-ci soient des non-pratiquants de la religion considérée, qu'ils soient d'une autre religion ou qu'ils soient sans religion » (Willaime 2007, cité dans Dejean 2010, 178). Ainsi, cela suppose un rapport réciproque entre les différents groupes d'acteurs d'un quartier comme le cas de l'Église centrale principalement et peut potentiellement s'avérer être source de conflit entre des populations dont les valeurs divergent fortement. De surcroît, « l'appropriation matérielle ou symbolique des territoires urbains [...], mais aussi plus largement du cadre bâti a une incidence sur les rapports de coopération entre différents groupes » (Grafmeyer 1999, 159). Cette appropriation matérielle et symbolique constitue un élément névralgique quant à notre compréhension du rapport à l'espace qu'entretiennent nos participants ainsi que les pasteurs.

À une échelle locale, la charge symbolique (le degré de sacralité) accordée au lieu de culte par les fidèles et les pasteurs y est généralement négligeable pour plusieurs raisons. Cela est vrai pour les deux lieux de culte étudiés tant à l'égard du bâtiment lui-même que pour l'environnement dans lequel il baigne :

« Nous, ce qui nous intéresse, que ça soit industriel ou pas, c'est l'Église ! »
(Participante n°3 ; CCCGT).

« Avec le seigneur, la localisation c'est toujours positif puisqu'il vous accorde un lieu ! » (Responsable, CCCGT).

Mentionnons d'emblée que cette charge symbolique réduite accordée au bâtiment rappelle bien l'esprit protestant, qui dès la réforme se veut en rupture totale avec l'Église catholique en privilégiant une relation directe avec Dieu, refusant ainsi la présence intermédiaire du clergé. L'architecture des bâtiments protestants figurera parmi les dissensions avec son prédécesseur catholique, Luther, considérant le lieu de culte comme étant résiduel (Dejean 2010). À cet effet, on dépouillera sciemment les bâtiments religieux de toute ornementation et on évitera toute monumentalité, la charge symbolique devenant dès lors inexistante afin d'optimiser la communion avec Dieu et assurer une mise à distance avec tout élément rappelant le catholicisme. À titre d'exemple, mentionnons les maisons d'assemblées (*Meeting house*)

puritaines (calvinistes) aux États-Unis entre le 17^e siècle et la moitié du 19^e siècle, où l'on supprimera, par exemple, le clocher (Figure 16). L'intérieur même des bâtiments y est également dépourvu d'ornements et l'on y supprime même l'axialisation des espaces afin de ne pas détourner l'attention de la prière⁵ (Figure 17). Cette affiliation protestante peut servir de justification en cas d'occupation de bâtiments non religieux.



Figure 16. Chestnut Hill Congregational Meetinghouse, 1769, Millville, Massachusetts

Source: Boston University, <http://www.bu.edu/amnesp/ma/practice/chestnut>



Figure 17. Vue intérieure de la Conanicut Friends Meetinghouse, 1786, Jamestown, Rhode Island

Source : Jamestown Historical Society, <http://jamestownhistoricalsociety.org/ptv-detail-meetinghouse/>

⁵ Présentation sur « l'architecture domestique et religieuse aux États-Unis à l'époque coloniale : les établissements de la Virginie, du Massachusetts et du Rio-Grande. » donnée par Pierre-Édouard Latouche en 2012 dans le cadre HAR4555 : Villes et cité des Amériques.

Quant à l'architecture même du bâtiment occupé par les deux groupes à l'étude, deuxième dimension évoquée par Dejean, mentionnons que les deux Églises occupent des bâtiments qui à l'origine sont considérés comme profanes et dont l'architecture s'avère très modeste. Cela positionne dès lors le sacré en mode mineur au sein du tissu urbain (Dejean 2016) et ainsi, le degré de production du sacré entendu au sens de Wuthnow (1994) est donc infime, voire inexistant. Les recherches précédentes sur les groupes évangéliques montrent que la communauté constitue un élément puissant au sein de la vie des croyants à la manière du « *Gemeinschaft* » entendue par Tönnies, c'est-à-dire un fort sentiment d'appartenance (Mossière 2006) et des liens forts (Ley 2008) véhiculés par un « partage des valeurs et des pratiques communes » (Mossière 2006). Ce fort sentiment est mobilisé par un décorum bien connu chez les communautés évangéliques et pentecôtistes (chants, musiques et sermons théâtralisés) éveillant les sens, générant dès lors une forte charge émotionnelle (Mossière 2006) répondant ainsi à cette « religiosité expérientielle » (Gauthier 2017 ; 103) et « mise au service d'un salut en ce monde sous les traits du bonheur, de la santé, du succès et de la réalisation personnelle », notamment par l'entremise de moyens médiatiques électroniques (Gauthier 2017, 103).

Les observations lors des célébrations, mais également les entretiens menés avec nos deux groupes de participants (les pasteurs et les croyants) montrent également qu'ils accordent une importance significative à leur communauté et à sa composante sociale. Il en va de même quant à l'espace que fournissent les locaux afin de s'adonner à leurs activités ainsi qu'à l'accessibilité de leur Église, plutôt qu'à l'architecture et à l'esthétique du bâtiment :

« Bon le coin c'est bien, tu vois on a beaucoup d'espace, l'endroit oui c'est bien ».
(Participante n°3, CCCGT).

Par ailleurs, les deux Églises étudiées passent complètement inaperçues au sein du tissu urbain dans la mesure où elles n'affichent aucun symbole religieux. L'Église centrale, par exemple, ne dispose d'aucun affichage. Rappelons qu'elles sont situées dans des locaux destinés à des espaces de bureau et non à des activités culturelles. À l'Église industrielle, seul l'écriteau indiquant le nom de l'ancienne communauté qui occupait le bâtiment à l'origine permet de comprendre la fonction qu'il abrite et qui rappelons-le, est voué à des fonctions « commerciales de gros ». Au final, nous constatons véritablement qu'il s'agit de « maisons pour le peuple de Dieu » plutôt que des « maisons pour Dieu tel un temple » (Turner 1979 cité dans Dejean 2010, 194) où finalement le contenu « *Gemeinschaft* » triomphe aisément sur le contenant :

« Nous les évangéliques, nous mettons moins d'accent sur le bâtiment que les catholiques ou les anglicans, ou peut-être les autres mouvements, là, j'sais pas...on enseigne même que nous sommes le temple du Saint-Esprit [...]. Donc, c'est pour ça qu'on se permet d'être dans un milieu commercial. Et ça ne nous dérange pas ! » (Pasteur de l'ÉEMC).

Les deux pasteurs ont également évoqué des moyens financiers plutôt réduits, mais les recherches de Dejean rappellent l'importance du « contexte général du mode de régulation des signes du religieux par les acteurs publics » (Dejean 2010, 206) pouvant expliquer en partie l'invisibilité des lieux de culte telles que les Églises évangéliques et pentecôtistes. Ainsi, il s'agit d'un « nouveau régime de visibilité » (Lussault 2003, cité dans Dejean 2016, 134) au sein duquel, au final, on constate « un réinvestissement du patrimoine bâti existant » (Dejean 2016, 134). Les groupes religieux se nichent désormais dans des bâtiments qui abritaient originellement d'autres usages comme nous le constatons auprès de nos deux cas étudiés.

Il importe de mentionner la nouvelle dynamique principalement présente au sein des lieux de culte issus de l'immigration, où la dimension culturelle perd en intensité au profit de la dimension communautaire (Ebaugh et Chafetz 2000), notamment en raison des services fournis aux immigrants. Le lieu de culte portera désormais le nom de « Centre » et non plus « d'Église ». La dimension sacrée perd ainsi en importance et légitime d'autant plus l'occupation d'un bâtiment dit profane pour servir la communauté. L'Église industrielle témoigne bien de ce nouveau modèle de sorte que le pasteur lui a donné le nom de « centre communautaire » et lors de l'entretien, a particulièrement insisté sur cette désignation. Ainsi, l'effacement des lieux de culte dans le tissu urbain, notamment par leur modestie architecturale, nous permet de comprendre une facette importante de la discrétion des groupes évangéliques et pentecôtistes, notamment nos deux cas étudiés. Par conséquent, cela laisse supposer que leur propension à cette discrétion au sein du cadre bâti constitue un élément favorisant une certaine cohabitation pacifique puisque la production du sacré, a une incidence sur le rapport entre usagers et non-usagers du bâtiment religieux entendu au sens de Wuthnow (1994). En effet, si nous suggérons que l'aménagement des lieux de culte influe sur la production du sacré qui se révèle très intrinsèque à la communauté, voire à l'individu, que son appropriation symbolique et l'architecture du bâtiment sont plutôt effacées et dépourvues de toute monumentalité, cela façonne dès lors les rapports de coopération entre les différents usagers du quartier (Grafmeyer 1999), usagers et non-usagers du bâtiment religieux (Willaime 2007). Cela peut

alors se révéler en tant que levier pour une cohabitation pacifique entre le groupe religieux et les autres usagers qui, rappelons-le, peuvent posséder des règles de vie différentes.

5.7.1.3 Une situation de transit

Le degré d'appropriation d'un quartier constitue un élément névralgique puisqu'il interfère en tant que facteur facilitant la cohabitation pacifique au sein du quartier central. En effet, si nous reprenons le « modèle évolutif des lieux de culte », dont la dernière phase constitue « la pérennisation de l'Église » c'est-à-dire qu'un local est acheté, nous constatons que cette étape est inachevée dans les deux cas étudiés. De ce fait, cela comporte une incidence sur l'appropriation du quartier. Cela est d'autant plus perceptible à l'*Église évangélique des mille cités* où des populations hétérogènes se côtoient sur des plages horaires qui se recoupent tandis que le *Centre chrétien communautaire de la grande traversée* partage l'espace avec des industries ce qui atténue clairement le potentiel d'appropriation. À cet effet, le pasteur de l'Église centrale a mentionné vouloir éventuellement devenir propriétaire alors que ce désir était absent du discours du pasteur au *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* tout comme les potentiels conflits avec ses voisins :

« – On est centre-ville hein, c'est business, ce qui fait que le propriétaire du restaurant d'en-bas, vous savez ya des trottoirs là, tsé ils mettent - comment je peux dire, comment on appelle ça ? À l'extérieur ? (Pasteur de l'ÉEMC)

– Heuuu comme des terrasses ? (CP)

– Voilà des terrasses ! C'est ça ! Quelqu'un peut passer et dire c'est où l'Église, il faut rentrer, comme si on rentrait dans le restaurant-là, traverser la terrasse rentrer pis aller jusqu'à la porte, c'est un peu... heu, c'est pas très intéressant, mais on va endurer ça jusqu'à ce qu'on ait les moyens d'acheter quelque chose parce qu'on n'a pas l'intention de construire une Église, mais d'acheter quelque part où on va être propriétaire » (Pasteur de l'ÉEMC).

L'occupation transitoire du bâtiment et potentiellement du quartier peut en partie expliquer un rapport pragmatique à ces deux entités par la communauté et illustre ainsi une appropriation mineure des lieux, le sentiment d'appartenance lié au lieu peut y être négligeable, voire inexistant. Nous avons d'ailleurs vu précédemment dans les deux cas étudiés l'importance

accordée par les fidèles à leur communauté alors que l'attachement au bâtiment demeure très secondaire. En 2017, un projet mandaté par la Direction de l'habitation de la Ville de Montréal et dirigé par Annick Germain, visait à comprendre comment en contexte de grande densité se vivait concrètement la mixité sociale programmée et plus largement, la qualité de vie au sein de projets résidentiels relativement récents (Germain et al. 2017). Au sein des projets étudiés, plusieurs acheteurs ont acquis leur copropriété par l'entremise d'Accès Condo, un programme d'accession à la propriété abordable mis en place par la SHDM. Le rapport constate que ses copropriétés acquises ne leur serviraient que de « tremplin dans leur carrière résidentielle ». Cela aurait pour effet une tolérance accrue de la part de cette catégorie d'acheteurs puisqu'ils seraient désengagés à l'égard de leur milieu. Nous pourrions dès lors dresser un parallèle avec le « parcours résidentiel » (Dejean 2011) des deux Églises étudiées, même si cette réalité est nettement plus perceptible au sein de l'Église centrale. En effet, l'Église centrale est un cas intéressant puisqu'elle se situe dans un environnement où il y a cohabitation de plusieurs usages, fonctions et populations alors que l'Église industrielle est plus isolée à cet égard en plus de s'adonner à ses activités aux heures de fermeture des activités autour.

Tout comme le rapport de mixité (2017), ce mode transitoire favorise une résilience notable envers son milieu et donc certainement une tolérance de la part des communautés. Cela peut dès lors apparaître en tant qu'élément facilitateur au compromis et à la transaction sociale dans la mesure où, rappelons-le, « les rapports de coopération, de concurrence ou de conflit diffèrent selon la nature de ces enjeux : propriété du sol ou du bâti, appropriation matérielle ou symbolique des territoires urbains, etc., a une incidence sur les rapports de coopération entre différents groupes » (Grafmeyer 1999; 159).

CHAPITRE 6. LES PARCOURS QUOTIDIENS À L'ÉCHELLE MÉTROPOLITAINE

Comme nous l'avons vu précédemment, les pasteurs ont fait évoluer leur projet respectif dans des directions singulièrement différentes tant en matière d'implantation que d'horaire et d'utilisation des espaces. Nous avons également constaté qu'ils tiennent chacun un discours fortement divergent à certains égards, qui par conséquent, attribue une saveur nettement distincte à leur communauté. De plus, le rapport à l'espace à un niveau local des fidèles des deux Églises ne s'est pas révélé évocateur d'une symbolique particulière. La grande question de ce projet consiste à comprendre quelles sont les représentations de l'espace des croyants immigrants récents lors de leurs trajets menant à leur Église, comment vivent-ils ces trajets et que représentent-ils dans leur appropriation de la ville ? Les sections suivantes nous permettront de rendre compte en détail de ces constats. Premièrement, nous verrons les représentations spatiales de nos participants en vertu des notions présentées par Bertrand Montulet, et nous verrons comment ces représentations sont opérées à travers les trajets qu'effectuent nos répondants. Nous tâcherons ensuite de relever certains facteurs qui caractérisent leur mode de vie parmi lesquels certains peuvent expliquer un rapport si fonctionnel à l'espace. À cet effet, mentionnons d'emblée que nos participants résident tous dans des quartiers périphériques ou venaient tout juste d'en déménager au moment des entretiens.

6.1 Les représentations spatiales et les morphologies spatiotemporelles (Bertrand Montulet)

6.1.1 « Les représentations spatiales des formes de mobilité »

Les recherches de Montulet auprès de citoyens de la commune de Montulçon, une petite municipalité française d'une superficie d'environ 20 km² regroupant environ 37 000 habitants (2014) souligne un cas analytique intéressant afin de comparer et ainsi analyser à notre tour nos résultats. En effet, Montulet note le manque de flexibilité qu'impose la variable de la mobilité dans sa prise en compte puisqu'elle « ouvre en effet la voie à une interprétation objectivante, qui se réfère à la physique et conçoit la mobilité comme une variable mono-logique ne variant qu'en

intensité » (Montulet 2005, 138) où dans cette optique deux types d'acteurs sont possibles : ceux très mobiles et ceux peu mobiles (Montulet 2005). Afin de faire éclater ce cadre trop rigide, il cherchera alors à comprendre les comportements mobiles des acteurs par leur mode de perception du temps et de l'espace et ainsi cerner l'articulation entre ces deux notions à savoir la primauté de l'une ou de l'autre selon une situation donnée.

La méthodologie utilisée par Montulet afin de mener sa recherche, très similaire à celle utilisée dans le cadre de ce mémoire, consistait à réaliser des entretiens semi-dirigés en plus de demander aux participants d'illustrer leurs mobilités quotidiennes par le moyen de cartes mentales. À travers l'analyse de ses résultats, Montulet a pu être en mesure d'extraire notamment « deux différentes représentations spatiales des formes de mobilités » (Montulet 2005) qui s'avèrent tout à fait intéressantes afin de contextualiser nos données. La première représentation concerne « L'espace délimité comme cadre structurant des mobilités » qui se caractérise par une forte association des individus à un lieu délimité et la deuxième, « L'étendue spatiale comme support des mobilités », se traduit plutôt par une matrice sans frontière définie sur laquelle prennent forme des chaînes de déplacements.

Le premier type de représentation prend forme à un niveau local, c'est-à-dire à l'échelle de la commune française, au-delà de laquelle la mobilité se trouve fortement réduite. Par surcroît, l'ancrage local comme référent y est prépondérant. À l'aide des écrits de Christian Jacob (1992), Montulet dresse un parallèle entre cette représentation de l'espace délimité et celle que nous retrouvons sur les cartes conçues au Moyen Âge sur lesquelles on exprime un espace « sensoriel » pourvu d'expressions, de sensibilité et d'affectivité et surtout, imprégné de symbolisme. (Jacob 1992, cité dans Montulet 2005, 140). À l'instar de cette représentation cartographique moyenâgeuse, Montulet affirme que les participants se représentant la forme de « l'espace délimité » tendent à caractériser le lieu à l'aide d'adjectifs et de caractéristiques afin d'y exprimer son « âme » et ainsi rendre compte de « l'expérience vécue » au sein d'un espace désormais délimité par ces dernières. (Montulet 2005). La représentation cartographique se veut détaillée (repères visuels, forme des chemins) et concrète. Dans cette perspective, les participants à notre recherche ont montré une représentation de l'espace révélant l'antithèse de celle que nous venons de décrire. En effet, nos participants ont révélé une représentation de l'espace ne correspondant pas à la forme de « l'espace délimité » dans la mesure où elle n'est ni sensorielle, ni sensible et encore moins chargée de dimensions affective ou symbolique. Si les disciples de la forme de « l'espace délimité » traduisent un sentiment d'appartenance lié à leur ville : « ma ville », les participants à notre recherche ont montré l'inverse de ce sentiment

identitaire à l'égard de la ville. Leur connaissance du territoire et la délimitation de ces espaces étant inexactes et restreintes peut en témoigner.

« – J'aime ... une montagne qui est loin ... je connais pas le nom. (Participante n°4 ; CCCGT)

– C'est à Montréal ? (CP)

– Oui... non. C'est une montagne, mais y'a beaucoup de gens qui - c'est aussi un parc, c'est comme en ville... (Participante n°4 ; CCCGT)

– le Parc du Mont-Royal ? Le Mont-Royal ? (CP)

– le Mont-Royal ! » (Participante n°4 ; CCCGT)

« – Y'a d'autres journées - le travail... (Participant n°5 ; CCCGT)

– Est-ce que vous pouvez me le dessiner ? (CP)

– Ça, c'est le long parcours, que je n'pourrais pas dessiner parce que c'est vraiment hors Montréal ! » [Son travail est situé dans l'arrondissement Rivière-des-Prairies–Pointe-aux-Trembles] (Participante n°5 ; CCCGT).

Cela ne signifie pourtant pas qu'ils ne maîtrisent pas leurs déplacements, mais plutôt qu'ils ont de la difficulté à parler de lieux qui leur semblent abstraits. Les cartes mentales montrent d'ailleurs leurs parcours quotidiens laborieux, sur lesquels la plupart connaissent pourtant chaque temps de déplacement afin de se rendre à un lieu ou un autre, nous y reviendrons. De plus, si dans les recherches de Montulet, une part des participants caractérisent le lieu par « simple », « sympathique », « agréable » afin d'évoquer leur expérience (Montulet 2005) au sein de l'espace, les participants de notre recherche ont montré l'inverse, comme il a été possible de le constater précédemment. En effet, si certains Montulçonnais évoquaient leur conception de la ville plutôt qu'ils ne l'affirmaient, les participants de notre recherche se fondent d'abord sur des « affirmations », franchissant ainsi des distances et n'expérimentant pas un espace sensoriel (Montulet 2005). À cet effet, lorsque nous leur demandions s'il y avait des lieux significatifs jalonnant leurs trajets, les questions étaient généralement répondues de façon expéditive, donc sans « anecdotes », mais plutôt par des attributs pragmatiques. Par exemple :

le climat, l'efficacité du transport, l'accessibilité, ou encore des lieux propices à la consommation et ce, pour les deux Églises et pour les familles comme pour les personnes seules :

« – Est-ce qu'il y a des endroits sur votre chemin ou à Montréal que vous aimez bien ?
(CP)

– Des fois le métro est bloqué. Le service est interdit et tu dois attendre - mais oui y'a des endroits, comme au métro Pie-IX. Tu vois là, en bus là, c'est plus régulier, ouais, le maximum de minutes que tu peux attendre c'est 10 minutes, des fois si c'est pas en été – s'il n'y a pas de neige, parce que quand y'a la neige ça retarde l'heure des bus. »
(Participante n°3 du CCCGT).

Parfois, les participants mentionnaient seulement ne pas avoir en tête de lieux significatifs : « Pas vraiment parce que je fréquente toujours les mêmes endroits donc ... oui c'est bon chez moi, l'Église, l'université, la garderie, c'est très souvent ça. » (Participante n°3 ; ÉEMC). Souvent la question demeurait sans réponse tout simplement. Notons par ailleurs qu'aucune carte mentale ne contenait d'éléments pouvant décrire une expérience vécue, mais il s'agit plutôt de nœuds, pour la plupart rattachés à la maison, le travail, l'Église ou des stations de métro ou d'autobus, le tout relié par des lignes ou des rues. Nous leur demandions pourtant d'illustrer s'ils le souhaitaient, tout lieu présentant une signification particulière ou étant évocateurs de sens.

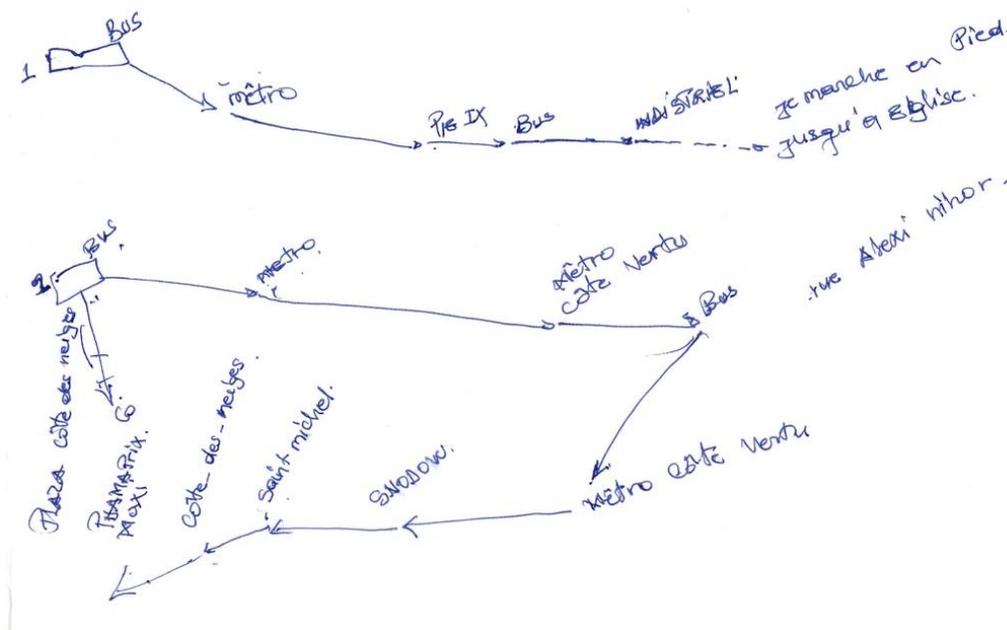


Figure 18. Carte mentale de la participante n°3 du CCCGT

Cette représentation de l'espace (Figure 18) par l'illustration de nœuds qui sont interconnectés pour former une certaine réticularité correspond tout à fait à la deuxième représentation spatiale exposée par Montulet : « L'étendue spatiale comme support des mobilités ». Cette forme de représentation concerne un territoire plus large que l'entité locale, qualifiant particulièrement les représentations de nos participants dans la majorité de leurs déplacements quotidiens (Église et/ou travail). Elle suit d'autant plus largement le modèle congrégationnel (la niche) évoqué précédemment, ou rappelons-le, ces lieux de culte ne se modèlent pas sur le système de paroisses structurant le territoire local, mais sont plutôt des équipements régionaux (Dejean 2016; Germain 2016). Ce type de représentation spatiale devient une référence au sein de laquelle des lieux particuliers ne se distinguent pas les uns des autres outre que par leur localisation (Montulet 2005) ou leur fonction.

Les parcours expriment une réticularité où aucune délimitation d'un territoire (espace) n'apparaît réellement. D'ailleurs, aucun de nos participants n'a illustré une quelconque délimitation lors de la conception des cartes mentales. La représentation n'est pas plus accompagnée d'une volonté d'y exprimer la spécificité d'un lieu en détail, mais y est plutôt abstraite. Ainsi, l'abstraction considérable des représentations cartographiques signifie que l'espace lui-même n'est plus représenté de sorte qu'il est indéfini « ne prenant sens que comme support aux déplacements » apparaissant ainsi qu'en tant que distance. Cette réalité s'applique bien à la plupart, voire à la totalité de nos répondants. À titre d'exemple, un participant du CCCGT indique le chemin emprunté afin de se rendre de chez lui à son travail sans mentionner les noms précis des rues, fournissant des indications abstraites :

« Mais devant le croisement, faut aller tout droit, ya des trous, beaucoup de trous, je commence à fuir ça, je prends gauche puis je prends la première lumière qui est comme sur Saint-Michel puis je prends droite, puis je monte jusqu'au bout, et je sors sur - Je connais pas vraiment la rue à, je sors sur cette rue et puis ... je monte et puis je prends encore une autre rue et qui m'emmène jusqu'au bout et si un jour tu as du temps on peut le faire je peux te montrer et toi tu écris. Parce que moi je connais pas vraiment les chemins. Parce que je suis trop occupé et ça ne m'intéresse pas vraiment de connaître quelles rues - moi je passe et puis c'est fini... » (Participant n°1 ; CCCGT)

À l'inverse de la première représentation dite de « l'espace délimité », celle de « l'étendue spatiale » n'est évocatrice d'aucun sentiment affectif en lien avec le territoire, mais les localisations exprimées par nos participants font plutôt l'objet « d'avantages et d'inconvénients »

(Montulet 2005). Par exemple, une participante de l'Église centrale mentionne se rendre à la Place des Arts en raison des activités qui sont gratuites et l'accessibilité du lieu. – « *When you have free activities and you access to the bus, then you're good !* » (Participante n°4 ; Église évangélique des mille cités). Ainsi, la deuxième forme de représentation spatiale, c'est-à-dire *l'étendue spatiale comme support des mobilités* correspond davantage aux représentations de nos participants, et ce, tant pour le *Centre communautaire de la grande traversée* que pour *L'Église évangélique des milles cités*, l'étendue se présentant comme référence plutôt que le lieu.

La forme de « représentation de l'espace délimité comme cadre structurant des mobilités » se caractérise également par « des mobilités extrêmement récurrentes dans un espace dont la maîtrise repose sur une pratique régulière » (Montulet 2005, 140). Néanmoins, nos participants qui se modèlent davantage sur le type de : « l'étendue spatiale comme support des mobilités », maîtrise aussi le territoire résultant d'une pratique régulière, témoignant d'une routine bien ancrée fortement saillante chez la plupart d'entre eux. À titre d'exemple, la participante n°4 du CCCGT mentionne toujours emprunter le même chemin pour se rendre au travail et à l'Église puisque « c'est plus facile » et une autre mentionne connaître les horaires d'autobus à partir de chez elle par cœur. Elle mentionne aussi toujours se rendre à la Piazza Côte-des-Neiges, malgré des déplacements considérables que cela nécessite puisqu'elle est habituée de s'y rendre et d'y trouver ce dont elle a besoin. Ces pratiques régulières illustrent également une maîtrise accrue de leurs déplacements qui sont généralement de type pendulaire (nous y reviendrons dans la section (Le mode de vie des participants).

6.1.2 Les représentations spatiales selon les morphologies spatiotemporelles

Montulet tente de définir la relation à l'espace sous deux modèles de morphologies spatiotemporelles en lien avec les comportements mobiles qui façonnent nos sociétés contemporaines et plus spécifiquement les villes.

L'auteur propose un regard qui lie les représentations de l'espace, que nous avons vues précédemment, avec celle du temps. À cet effet, il définit deux types de morphologies afin d'articuler le temps et l'espace, soit la morphologie de la forme-limite qui correspond davantage à la représentation de « l'espace délimité » (l'espace délimité et la permanence du temps) et la morphologie de la forme-organisante dont découle la représentation de « l'étendue spatiale »

(l'étendue et l'éphémérité). Si pour l'une l'espace dicte le temps, pour l'autre c'est le temps qui régit l'espace, les deux morphologies constituant « les pôles extrêmes de la tension spatiotemporelle. » (Figure 19). « L'étendue spatiale » sur laquelle se fonde la forme-organisante laisse supposer que le profil de nos participants se conforme davantage à celle-ci.

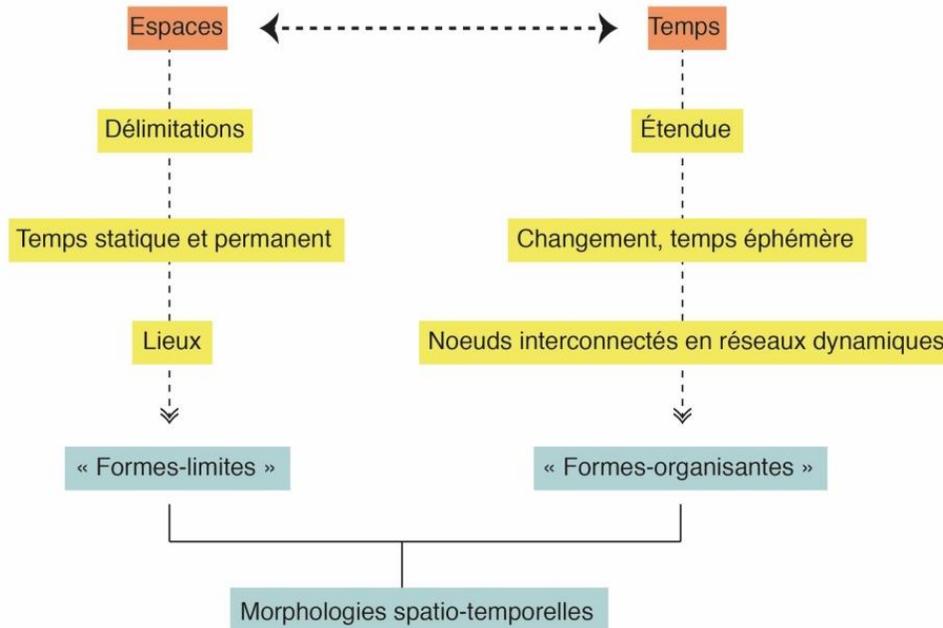


Figure 19. Représentation de la tension spatiotemporelle selon les deux morphologies spatiotemporelles

Réalisation : Christine Préfontaine-Meunier; Source : Montulet, 2005

Nous avons déjà abordé l'idée selon laquelle la représentation spatiale de nos participants se modelait davantage sur l'étendue indéfinie plutôt que sur l'espace délimité. À cet effet, nous savons par l'entremise des cartes mentales, que nos participants possèdent une représentation spatiale où se jouent les interconnexions entre différents nœuds et dont leurs représentations sont abstraites. De ce fait, si la forme-limite se définit d'abord par l'espace délimité qui détermine une durée, la forme-organisante quant à elle assure la suprématie du temps sur l'espace puisqu'étant éphémère et instantanée, elle repose sur « la relation entre les activités et leur rapidité de succession ». Ainsi le temps est désormais une « donnée à gagner ou à prendre » au sein d'une étendue qui sert de support et devient à cet effet, secondaire dans la relation spatiotemporelle. Ainsi, l'individu doit toujours être « prêt à assurer sa mobilité spatiale afin de profiter des opportunités contingentes ». Ces opportunités peuvent être de l'ordre de la contrainte (temps à gagner) ou encore de l'ordre de la disponibilité pure (prendre le temps).

Évidemment, les participants ne sont ni tout l'un ni tout l'autre, mais dépendamment de leurs activités, ils peuvent présenter des caractéristiques de l'un et de l'autre. De la même manière, personne ne peut se réclamer appartenir seulement à la « forme-organisante » associée à l'étendue spatiale comme support des mobilités ni à la forme-limite, cette dernière étant reliée à l'espace délimité comme cadre structurant des mobilités. En effet, chacune des deux formes « constitue un pôle extrême de la tension spatiotemporelle et ne peut être comprise indépendamment l'une de l'autre. » Les données recueillies montrent à cet effet que nous ne pouvons appréhender ces deux formes comme catégories strictes cantonnant chaque individu en son sein. En effet, si les participants se modèlent davantage sur la forme-organisante, différentes activités et temporalités peuvent davantage les faire basculer vers la forme-limite :

« Je commençais à chercher dans le coin et j'étais sur internet, avec Kijiji ? Ouais, Kijiji, j'ai tapé St-Léonard parce que je voulais pas quitter le coin, je me sentais déjà dans le confort, en sécurité, c'est un coin qui est vraiment calme, et j'y suis déjà et comme je connais pas mal le coin, et j'ai dit ben si je reste ici là, ça sera bien pour moi au lieu d'aller dans un autre coin savoir où est-ce qu'il y a un dépanneur le plus proche, où est-ce que je dois aller chercher l'autobus et tout là. » (Participant n°2 du CCCGT).

La carte mentale de ce participant montre pourtant une série de mots représentant des nœuds pour la plupart de transport (station de métro et d'autobus) et où la maison prend une importance capitale. Cela illustre l'importance d'une certaine prudence à l'égard de la morphologie spatiotemporelle. Par exemple, ce participant qui ne veut pas quitter Saint-Léonard montre en fait qu'il est prêt à sacrifier un gain en temps et donc voyager plus longtemps afin de mener ses activités quotidiennes plutôt que de déménager de lieu. Ainsi, la forme-limite surgit puisque l'espace dit le temps.

6.2 Les trajets effectués

Nous avons vu à l'aide des outils conceptuels que nous fournit Montulet, que nos participants se représentent l'espace davantage en tant qu'étendue parsemée de nœuds interconnectés, qu'en un espace délimité auquel ils y accordent un fort attachement. Nous avons également compris qu'à cet effet, la forme-organisante dont le temps à gagner ou à prendre domine l'espace est plus caractéristique des participants que la forme-limite qui se définit par un temps statique déterminé par un lieu donné, malgré qu'il est impossible d'être tout l'un ou tout l'autre.

La théorie de l'information identifie deux approches distinctes inhérentes au processus d'apprentissage de l'être humain (Heewon et Lingel 2015) qui nous semblent utiles afin de qualifier le rapport à l'espace des répondants et ainsi les arrimer avec les théories de Montulet. La première est celle du « *searching* » et la deuxième celle du « *browsing* ».

La notion de « *searching* » réfère à une requête spécifique d'un utilisateur à un système d'information qui fournit à son tour des informations qui seront évaluées en fonction de la requête effectuée : « *a query presented by user to an information system, which returns results that can be evaluated in terms of a specific query.* » (Heewon et Lingel 2015, 226).

La notion du « *browsing* » réfère plutôt à des ressources d'informations fournies par un système qui sera évalué au fur et à mesure que l'utilisateur progresse au sein de celui-ci : « *an approach in which the user encounters a system that is evaluated for information resources as one progresses through the system.* » (Bates 1989, cité dans Heewon et Lingel 2015, 226).

Les recherches de Heewon et Lingel (2015) sur les processus d'apprentissage des migrants transnationaux utilisant les technologies de localisation afin de s'orienter dans l'espace montrent qu'ils tendent à se modeler sur la stratégie du « *searching* » lors de la planification de leurs trajets, c'est-à-dire qu'ils utilisent les technologies afin de répondre à une demande spécifique qui vise un « temps à gagner » (Heewon et Lingel 2015; Montulet 2005) ainsi que l'immédiateté (Heewon et Lingel 2015). Notre recherche ne porte pas, à priori, sur l'utilisation des technologies de localisation des participants dans leur apprentissage de leur nouvel environnement urbain comme le fait celle de Heewon et Lingel (2015). Elle s'est plutôt effectuée à partir des parcours quotidiens représentés et relatés par nos participants, l'utilisation des technologies de localisation par tous s'étant révélée plutôt parmi nos constats lors de l'étape de l'analyse. Nos données recueillies ont en effet montré que tous avaient recours à ces technologies. Les données ont également révélé cette même tendance à adopter la stratégie du « *searching* » quant à leurs pratiques spatiales dans la mesure où nous pouvons appliquer la théorie de l'information au processus d'apprentissage de l'espace à travers les mobilités quotidiennes. En effet, si la recherche de Kim et Lingel (2015) montre entre autres que les participants utilisent des technologies de localisation afin d'optimiser l'efficacité des trajets (*searching*), nos répondants ne naviguent pas (*browsing*) au sein du territoire, mais cherchent à le parcourir efficacement également (Heewon et Lingel, 2015) et ce, tant à l'ÉEMC qu'au CCCGT. De la même manière, le concept de la forme-organisante repose notamment

sur « un rythme qui s'énonce dans la relation entre les activités et leur rapidité de succession » (Montulet 2005, 150).

6.3 Au-delà des représentations des mobilités, une motilité basée sur des logiques de « succession efficace »

Dans leur recherche, Kaufman et al. (2004) définissent 4 modes de programmation des activités faisant « appel à des motilités spécifiques en termes de compétence, d'accès et d'appropriation » (Kaufmann et al. 2004, 34).La succession efficace, la qualité sensorielle, la pré-programmation ainsi que l'ouverture aux opportunités. À l'instar de la morphologie de la « forme-organisante », mais également de l'idéal-type du « *searcher* », qui qualifient bien les comportements mobiles de l'ensemble de nos participants, le souci de « succession efficace » (Kaufmann et al. 2004) semble définir leur mode de programmation également. L'idéal-type du « *searcher* » correspond bien aux caractéristiques de la « succession efficace », cela permet ainsi de comprendre une manière dont ces « *searchers* » programment leurs activités. En effet, le mode de programmation de la « succession efficace » de Kaufmann et al. (2004) présente des caractéristiques de mobilité qui pour la plupart correspondent parfaitement au mode de programmation des activités de nos participants. Premièrement, notons des « localisations prédéfinies liées par des plages de mobilité et des déplacements qui sont utilisés non pas pour déployer des activités en cours de route, mais pour permettre de relier le plus efficacement possible des lieux et en particulier le domicile » (Kaufmann 2004, 32). Cela correspond bien au mode de programmation des activités de nos répondants qui mentionnent généralement ne pas déroger de leur horaire habituel :

« – Dans vos parcours quotidiens, est-ce qu'il vous arrive de vous arrêter, rencontrer des gens faire des activités autres, ou vous vous rendez du point A au point B ? (CP)

– Ben, y'a du monde qui fait ça, mais moi je fais pas ça. (Participante n°6 du CCCGT).

– Ces derniers temps je me rends du point A au point B. (Participant n°5 du CCCGT).

– Je fais seulement de la maison au travail et du travail à la maison. » (Participant n°5 du CCCGT).

De plus, les cartes mentales illustrent des déplacements s'effectuant toujours depuis leur domicile. Deuxièmement, la succession efficace « implique également l'exploitation des potentiels de vitesse offerts par les moyens de transports motorisés. » (Kaufmann et al. 2004, 32). À cet effet, la plupart ont indiqué préférer l'automobile, mais surtout le métro en raison de sa rapidité. Par exemple, des participantes ont indiqué utiliser le métro plutôt que d'utiliser la marche entre deux activités situées à trois stations de distance, les trois étant localisées au cœur du centre-ville. La participante n°2 de *l'Église évangélique des mille cités* a même mentionné avoir acquis une automobile en grande partie afin de se rendre à l'Église la journée du dimanche en raison d'un temps de transport plus optimal (20 minutes) que le transport en commun qui lui, nécessite une heure seulement pour l'aller. Elle utilise toutefois le transport en commun pour se rendre au travail les jours de semaine en raison de sa localisation au centre-ville, le transport en commun s'avérant plus « efficace » et plus rapide en raison de la congestion et du stationnement difficile qu'occasionne l'utilisation de l'automobile. Le même scénario fut relaté par la participante n°3 de la même Église.

À cet effet, l'idéal-type de la succession efficace en appelle à une motilité spécifique selon « la recherche d'accès, la dotation de compétences et l'appropriation des potentiels » (Kaufmann et al. 2004; 34). Kaufmann qui a beaucoup étudié les mobilités spatiales, introduit le concept de motilité, pour essayer de comprendre les logiques d'action sous-jacentes aux comportements de mobilité. La motilité « peut être définie comme la manière dont un individu ou un groupe fait sien le champ du possible en matière de mobilité et en fait usage pour développer ses projets » (Kaufmann et al. 2004, 26) :

« **Les compétences** se réfèrent aux savoir-faire des acteurs. Deux aspects sont centraux dans la dimension des compétences : les savoirs acquis et les capacités organisationnelles, comme la manière de programmer ses activités (recherche d'informations, réactivité, etc.).

L'accessibilité renvoie à la notion de service, il s'agit de l'ensemble des conditions en termes de prix d'horaire etc. auxquels une offre peut être utilisée.

L'appropriation est le sens donné par les acteurs aux accès et aux compétences. Elle relève donc des stratégies, perceptions et habitudes, construites notamment par l'intériorisation de normes et de valeurs » (Kaufmann et Jemelin 2004, 6).

En matière de **compétence**, la succession efficace se caractérise par le développement : « d'une très bonne connaissance des offres de transport, de leurs points forts et de leurs points

faibles [...]. Tout potentiel de vitesse sera donc évalué en fonction de l'efficacité du déplacement qu'il permet » ainsi que de sa rapidité (Kaufmann et al. 2004, 34). Cela correspond bien aux stratégies de notre participante n°2 de l'*Église évangélique des mille cités* que nous venons d'évoquer plus tôt en matière de rapidité de chaque type de transport qu'elle utilise selon chaque activité et selon chaque période de la journée. Une autre participante de l'*Église évangélique des mille cités* mentionne également :

« – Surtout l'autobus 69, vraiment c'est très ponctuel, c'est... bon, je peux pas dire que les autobus ne sont pas ponctuels, mais il arrive des fois où il peut être en retard de 5 minutes, 6 minutes, mais c'est pas, c'est pas des choses qui se répètent, mais pour l'autobus 69 vraiment, quand je prends l'autobus 69 parce que je sais que, même quand je suis en retard je sais que je vais pas arriver en retard parce qu'il est ponctuel, plus que les autres. (Participant n°1 de l'ÉEMC).

« – Je préfère prendre le métro. (Participant n°1 de l'ÉEMC)

– Et pourquoi ? (CP)

– Parce que le métro, tu peux l'attendre – ça ne va pas te prendre plus de 10 minutes, mais l'autobus parfois, par exemple quand je quitte l'Église pour aller chez moi, les jeudis soirs ou bien les weekends, ça peut prendre parfois 30 minutes pour que l'autobus arrive, c'est pourquoi j'aime le métro, je sais qu'après chaque 10 minutes il va passer. » (Participant n°1 de l'ÉEMC).

« À Henri-Bourrassa, y'a 48, y'a 49, y'a 69. 48 je peux la prendre - si je suis pressée je peux prendre 48. » (Participant n°4 du CCCGT).

Une autre participante dit également préférer le métro aux autres moyens de transport en raison de son potentiel d'accessibilité et surtout de sa flexibilité qu'il offre en matière de fréquence :

« *Always metro is the first thing, because – but – without talking about when it's broken something like something major happens, it's always first because you can get every place you want, anytime you want.* » (Participant n°4 de l'ÉEMC).

De plus, « le second aspect relié à la motilité concerne la propension à réaliser les différentes formes de mobilité et les moyens utilisés pour les effectuer ». Les adeptes de la succession efficace sont limités quant à leur utilisation des moyens de transport pour des raisons

économiques, physiques ou des choix d'utilisation de leurs ressources (Kaufmann et al. 2004). Cela peut s'évaluer à cet effet en matière d'**accessibilité**. Ainsi nos répondants se limitent généralement au transport en commun, les autres déplacements, comme l'automobile, la marche et le vélo, etc., demeurent assez marginaux soit pour des raisons économiques ou parce qu'il s'agit de l'auto familiale qu'ils n'utilisent généralement pas quotidiennement. Cela correspond bien à l'idéal-type de la succession efficace telle que vue par Kaufmann et al. (2004).

Ainsi les participants ont développé des **compétences** spécifiques en matière de transport et de temps de transport qui leur permettent de bien maîtriser leurs déplacements. Ils sont d'autant plus très habiles quant à leur organisation du temps, les savoirs acquis étant bien perceptibles. Leur expérience urbaine antérieure et l'utilisation des transport en commun disponible dans les villes où ils habitaient a certainement à voir avec le développement de leur compétence. En effet, rappelons que tous les participants étaient des citoyens dans leur pays d'origine. De plus, plusieurs d'entre eux nous ont mentionné utiliser le transport en commun quotidiennement dans leur ville d'origine. Toutefois, la recherche n'a pas couvert cet aspect en profondeur. Tous ont en effet indiqué de façon très précise leurs itinéraires. À titre d'exemple, la participante n°3 au *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* mentionne connaître les horaires d'autobus à partir de la maison par cœur. D'autres participants ont également indiqué le temps exact qu'occupe chaque déplacement d'une chaîne. Leur recours aux applications et à l'utilisation d'Internet leur permet à cet effet une bonne capacité de programmation de leurs activités ce qui correspond à leurs compétences en matière de capacité organisationnelle.

À cet effet, cela fait surgir un élément important quant à l'**appropriation cognitive**, ce concept constituant l'une des trois principales composantes de la motilité et plus spécifiquement à l'égard du « sens donné par les acteurs aux possibilités de mobilité auxquelles ils ont accès, notamment en matière de perception et d'habitudes. » (Kaufmann 2005, 126). De ce fait, la plupart des participants ont mentionné avoir l'habitude du manque notable de fiabilité du transport en commun dans leur ville d'origine et de ce fait leur perception quant à l'organisation de la ville en général et du transport en commun montréalais plus spécifiquement, peut constituer ainsi un élément facilitateur afin de servir leur succession efficace d'activités malgré les longues distances parcourues quotidiennement et les chaînes de déplacement souvent complexes :

« – Ben, en fait, je demande juste l'adresse, j'essaie un peu de googler. (Participant n°2 du CCCGT)

– Googlemaps ? (CP)

– Ouais, si j'ai l'information, je sais qu'à Montréal, même si c'est Honoré-Beaugrand, je vais arriver ! Je sais que partout il y a des transports en commun et tout ! » (Participant n°2 ; CCCGT)

« – Ben, tu vois, quand la ville est organisée ça t'aide aussi quand même à être organisée ! » (Participante n°3 du CCCGT)

« – *You don't know if the bus is gonna come, you don't know what time it is gonna come! You're just waiting! Just, I find it's kind of stupid but yeah that's how it is! You just stand by the stop waiting. It's gonna come or it's not gonna come. If you have money, like like enough money, like you can take the motorcycle, there is a motorcycle which is like more fast, because the bus you can still wait for an hour, or an hour and a half! Then when I got here, my mom she's like, " yeah call the bus!" I'm like, " what are you talking about calling the bus?", She's like, "yeah call the bus!" There is a way to call the number, there's a number to call and they tell you what time the bus gonna come. I'm like , "ok, this good!"* » (Participante n°4 de l'ÉEMC).

6.4 Les logiques congrégationnelles et la connexité

Comme nous le savons, les logiques congrégationnelles génèrent un rapport à l'espace bien différent de celui de la paroisse dans la mesure où la communauté a préséance sur la contingence territoriale. Rappelons le modèle de la niche qui se caractérise entre autres par la dispersion des fidèles à travers l'espace métropolitain et par défaut génère un rapport à l'espace qui n'est pas de proximité comme celui de la paroisse, mais plutôt de ce que l'on appelle en géographie humaine, la connexité. Dans ses travaux, Vincent Kaufmann et ses collègues (2004) font appel à deux modèles, soit celui de la connexité, et celui de la contiguïté. La contiguïté se caractérise par « la mise en relation par la proximité spatiale » (Kaufmann et al. 2004, 19). Celle-ci représente parfaitement le modèle de la paroisse. Décrit par Ebaugh, O'brien et Chafetz (2000), ce modèle est attribué généralement à celui de l'Église catholique où le territoire est organisé autour de la paroisse et structuré par la vie religieuse et où il est possible de se rendre

à pied puisqu'il s'agit en effet d'une relation au territoire que l'on qualifie de proximité. La connexité quant à elle fait plutôt référence à une « mise en relation par l'intermédiaire de système technique de transport et de communication ». Cela correspond tout à fait au modèle de la niche où les membres sont dispersés à travers l'espace et se rendent à leur lieu de culte par différents moyens de transport qui assure cette mise en relation. Par ailleurs, cette dispersion s'explique entre autres par les communautés qui fonctionnent sur des bases affinitaires comme principe de recrutement. Presque tous les participants (à l'exception de 2) à notre recherche se rendent à leur Église en automobile ou en transport en commun. Si le modèle congrégationnel explique bien les déplacements des participants qui se rendent à leur Église, le modèle de connexité quant à lui, va au-delà et permet de rendre compte de leurs déplacements quotidiens dans leur ensemble. À cet effet, la plupart des cartes mentales mettent en lumière cette réalité. En outre, les modèles de la niche (congrégationnels) et de la connexité rejoignent la représentation de « l'étendue spatiale comme support des mobilités » et de la « forme-organisante » décrite plus tôt et qui caractérise bien nos participants.

6.5 La connexité, ses outils et le paradigme de la mobilité généralisée

Ainsi, si comme nous l'avons vu le territoire et les frontières géographiques sont généralement mal connus des répondants, leurs compétences à maîtriser les distances et leurs déplacements, le temps et les moyens de communication sont très bien maîtrisés. Jean Remy place d'ailleurs la mobilité au cœur de sa conception d'urbanisation (Germain 2017, 3). En effet, l'urbanisation pour Jean Remy consiste en « un processus lié à l'augmentation des facilités de communication et à la valorisation de la mobilité qui a vu diminuer la dépendance à l'égard de la proximité physique des personnes, des objets et des informations » (Germain 2017, 3). Nous ne nous trouvons dans une situation urbanisée que dans la mesure où les rapports à l'espace sont caractérisés par une mobilité. Ainsi, l'urbanisation induit une appropriation qui se fait à partir d'une multiplicité de lieux dispersés, connectés les uns aux autres par des axes de communication mettant ainsi à l'épreuve une représentation d'une ville telle « un tout cohérent ». (Remy et Voyé 1992, 91). Cela rejoint donc l'idéal-type de l'étendue spatiale comme support des mobilités de Montulet qui est caractéristique de l'ensemble de nos participants et qui, rappelons-le, définit la mobilité en tant que pratique à l'échelle supralocale, et où l'individu se représente l'espace en termes de nœuds reliés entre eux baignant dans une étendue infinie. À l'instar du concept d'urbanisation de Remy où la ville ne constitue pas ce tout cohérent,

Montulet affirme que ce type de représentation de la mobilité n'exprime pas l'espace en tant que totalité. Dans cette perspective, nous pouvons donc en conclure par les données recueillies, tant par les cartes mentales que par les entretiens, que les participants des deux Églises sont en fait très mobiles, leurs parcours quotidiens laborieux pouvant en témoigner largement et de ce fait sont des gens « urbanisés » au sens de Remy, en raison de leur capacité à se déplacer et des distances qu'ils franchissent quotidiennement. Rappelons qu'avant leur arrivée à Montréal, ils étaient tous citadins. Cela peut inéluctablement leur conférer un certain atout. Comme l'indiquent Remy et Voyé, la ville urbanisée trouve sens à partir du logement qui est un lieu important à partir duquel on découvre les espaces extérieurs. À cet effet, la plupart des cartes mentales et des entretiens, au sein des deux Églises, illustrent le logement en tant que lieu important de base assurant une sécurité affective (Figure 20) :

« Je passais par là, juste dire bonjour, je reste un 10, un 20 minutes, on discute et tout là ben, après je sors de là, je sors de là pour me rendre directement chez moi, et comme j't'ai dit que chez moi c'est le confort, je me sens en sécurité, je me sens tranquille, ya personne qui vient m'embêter, ya 0 bruit et tout là [...] » (Participant n°2 du CCCGT).

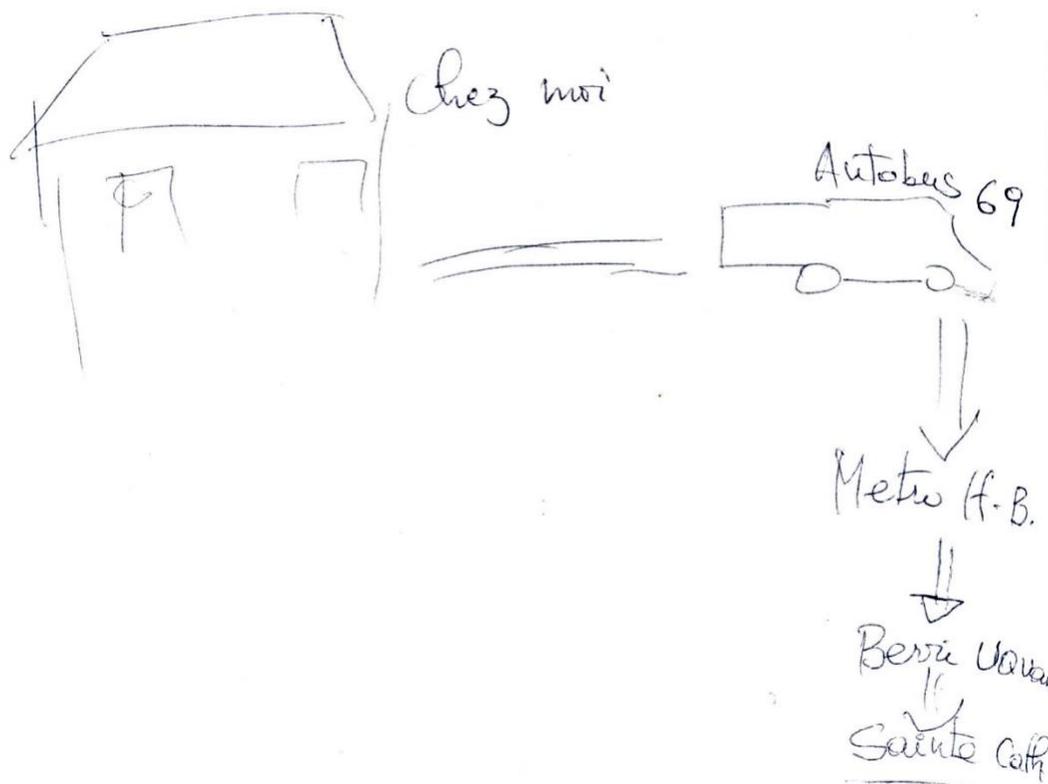


Figure 20. Importance du « chez-soi » perceptible sur la carte mentale, croyante n°1 du CCCGT.

6.6 Un rapport à l'espace nourri par le virtuel

Les données recueillies montrent une perception aréolaire de l'espace. En effet, ce rapport à l'espace se caractérisant par une connexité, c'est-à-dire par des nœuds liés entre eux par des réseaux de transport et non pas comme une contiguïté jadis inhérente au système paroissial. Cette connexité, qui par ailleurs qualifie la plupart de leurs déplacements et non pas seulement ceux afin de se rendre à l'Église, est dès lors permise par des services de cartographie en ligne, particulièrement *Googlemaps*, ou encore par l'entremise de technologies locatives. Effectivement, tous les participants ont indiqué planifier leurs itinéraires à partir de leur ordinateur à la maison avant de partir ou encore de façon instantanée par le moyen d'applications diverses disponibles sur leur téléphone cellulaire par exemple : *Googlemaps* (version mobile), *Transit*, *STM*, etc., qui ont pour caractéristiques d'être des

applications de navigation GPS (*Locative media applications*). Leur implantation et leur omniprésence ont transformé l'environnement urbain en « espaces hybrides », l'espace étant devenu à la fois virtuel et physique au sein d'un environnement social donné. (De Souza e Silva 2006), « *The emergence of portable communication technologies has contributed to the possibility of being always connected to digital spaces, literally "carrying" the Internet wherever we go.* » (De Souza e Silva 2006, 6). De Souza rappelle les recherches de Paul Milgram and Herman Colquhoun Jr. (1999) qui à leur tour définissent le terme de « *mixed reality* ». Ce dernier consiste en une combinaison d'environnements (physiques et digitaux, qu'ils nomment réels et virtuels) où il devient impossible d'identifier clairement quel environnement domine l'autre (De Souza 2006, 8) (Figure 21).

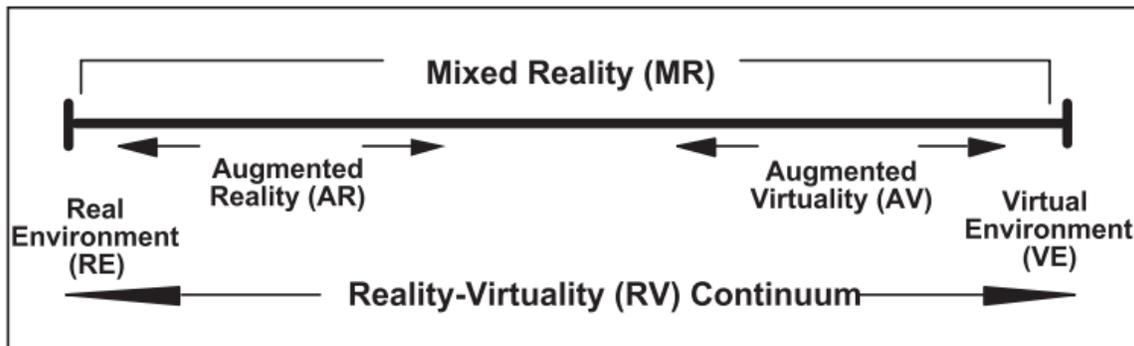


Figure 21. Graphique représentant la *Mixed Reality*, within the Context of the *RV Continuum*

Source : Milgram et Colquhoun, 1999.

Les données recueillies ne permettent pas d'approfondir une analyse de ce type. Néanmoins, cette information permet de comprendre une réalité largement partagée ainsi que la place laissée à cette réalité virtuelle dans les pratiques quotidiennes à laquelle nos participants ne font pas exception. Cette réalité virtuelle nourrit ainsi l'idéal-type du « *searcher* » qui correspond bien, comme nous l'avons vu, à nos participants. Cette dimension virtuelle est également fortement mobilisée dans le rapport instrumental qu'ils ont à l'espace ainsi que le modèle de connexité adopté. Par ailleurs, les observations des célébrations ont également permis de constater l'omniprésence du virtuel puisque que la plupart des fidèles avaient en leur possession des téléphones mobiles sur lesquels une application de la bible avait supplanté la traditionnelle bible en format papier. Cela était particulièrement le cas au *Centre communautaire chrétien de la grande traversée*. De plus, tous les participants à la recherche étaient munis de téléphones mobiles. Les recherches de Géraldine Mossière et Josianne Le Gall (2012) sur les

jeunes Congolais pentecôtistes et libanais chiites croyants et pratiquants, montre à cet effet, que « les moyens technologiques permettent des pratiques transnationales qui constituent autant un outil de transmission des informations qu'un espace virtuel de rassemblements et d'échanges. » Le *Centre communautaire chrétien de la grande traversée* témoigne bien de cette dynamique « transnationale de la religiosité » en plus d'y être une plateforme d'échanges d'informations liées à l'organisation d'activités à l'extérieur de l'Église via leur page Facebook. En effet, sur leur site Internet, nous pouvons entre autres, retrouver des enseignements, ainsi que la célébration du culte en direct, principalement du pasteur de l'Église-mère à Kinshasa, la diffusion d'un journal en ligne, etc.

Ainsi, cela nous renvoie de façon plus globale « à l'émergence d'une nouvelle figure de migrant : le migrant « connecté » (Diminescu 2009, 80). Si le phénomène migratoire a longtemps été pensé en termes de ruptures et d'oppositions (Diminescu 2009, 80) tant spatiales que temporelles (Vincent-Geslin et Authier 2016), nous savons maintenant que les migrations constituent plutôt une « une intégration et une multiplication des lieux de vie. » (Vincent-Geslin et Authier 2016, 82). Ce migrant, connecté et mobile, s'inscrit bien dans une société dominée par une mobilité généralisée, c'est-à-dire que cette mobilité se caractérise par l'augmentation des distances parcourues (Gallez et Kaufman 2009) et par la « capacité de changer de position dans un espace réel ou virtuel, qui peut être physique, social, axiologique, culturel, affectif ou cognitif » (Bourdin 2005, 68) permise entre autres par « les systèmes d'échanges et de communication à distance qui se sont considérablement développés et qui permettent aujourd'hui une immédiateté de transmission d'informations à travers le monde. » (Vincent-Geslin et Authier 2015, 86).

Ces conceptions de la mobilité généralisée sont au cœur de la réalité de plusieurs migrants, dont les participants à notre recherche. Ainsi, cet espace virtuel, composante de cette mobilité généralisée, tant au niveau de l'instantanéité des échanges comme les célébrations en direct de Kinshasa via le site Internet de l'Église que par les systèmes de communications comme l'utilisation de logiciels ou d'applications mobiles facilitant les déplacements qui leur permettent de changer de position physique ou géographique.

« I went to my friend's house, I didn't know the place, I'm like putting his adress, then from the metro, like from my home to the metro I know the whole way, but from the bus, like Côte-Vertu, [inaudible words, 0:26:44.5], I don't know where he lives! I have to use Google maps, I'm like, go right, go left [...] Yeah I'm following really google maps, like

yet, “ you’ll be there ”, I’m like, “Ha yeah, this is the place that’s how I knew the place , I did’nt know, but still” - » (Participante n°3 de l’ÉEMC).

6.7 Le mode de vie des participants

Comme nous l’avons vu, le rapport des participants à l’espace est dépourvu d’affect, l’espace étant davantage un réceptacle à des fins de déplacements, une panoplie de nœuds au sein d’une étendue plutôt abstraite dont les distances sont à franchir. Ces distances sont généralement franchies par les différents moyens de transport collectif ou automobile.

6.7.1 Un emploi du temps chargé

Presque tous les entretiens ont révélé le mode de vie très chargé des participants et nous pouvons d’ores et déjà expliquer ce rapport pragmatique à l’espace, espace qui fait d’abord l’objet d’une planification efficace des déplacements afin d’y déployer les activités. Si les participants sont très habiles quant à la maîtrise de leurs déplacements quotidiens, la plupart mentionnent ne pas bien connaître Montréal et sont très peu disposés aux activités spontanées, s’adonnant plutôt à une routine plutôt stricte qui « obéit à la fois aux décisions personnelles (librement prises, mais obligatoires) et à une certaine structuration sociale par contrainte externe », la création de routines permet ainsi d’économiser des forces (...) (Juan 2015, 5).

« Parfois, quand j’arrive ici au métro Côte-Vertu, aller à la banque ou acheter certaines choses, faire l’épicerie, mais c’est pas des choses. C’est de temps en temps. Mais de toutes les façons je ne fais pas d’épicerie pendant la semaine j’en fais les weekends, oui. » (Participante n°1 de l’ÉEMC).

« D’habitude, je me réveille à 4h du matin, je fais ça pourquoi ?, parce que quand je me lève, j’aime pas trop stresser. Alors quand je me réveille, je prends mon bain tranquillement, je déjeune comme une personne, je prends le temps de faire ma sieste, de regarder un peu l’information si c’est possible et je sors de chez moi au plus tard 6 h45. » (Participant n°2 du CCCGT).

À cet effet, lorsque nous leur demandions s’ils s’arrêtaient parfois à certains endroits en allant ou en revenant de leurs activités quotidiennes (travail, Église et autres), la plupart mentionnait

ne pas en avoir souvent l'occasion. Tel que mentionné plus tôt, il s'agit de se rendre du point A au point B. Par conséquent, plusieurs ont évoqué le manque de temps comme explication à un horaire peu flexible et cela influence inéluctablement cette connaissance restreinte du territoire :

« Je peux pas te dire que je connais beaucoup d'endroits, parce que j'ai pas eu l'occasion de fréquenter beaucoup d'endroits. » (Participante n°1 de l'ÉEMC).

« Depuis que je suis au Canada, j'ai même pas encore eu le temps vraiment pour me balader parce que quand je suis arrivée, j'étais aux études, après quand j'ai fini mes études j'ai travaillé un peu, après mon travail j'étais tombée enceinte, quand j'étais enceinte là je n'avais pas le temps. » (Participante n°3 du CCCGT).

– « Je ne connais pas vraiment les chemins- parce que je suis trop occupé et ça ne m'intéresse pas vraiment de connaître quelles rues - moi je passe et puis c'est fini. » (Participant n°1 du CCCGT).

« Évidemment, j'aimerais quasiment avoir la possibilité de connaître 80% de Montréal, mais je l'ai jamais encore fait compte tenu de mon emploi du temps, mais si un jour j'avais le temps, je préférerais visiter tout Montréal. » (Participant n°5 du CCCGT)

6.7.2 Le mode d'habiter et la distance entre la maison et les activités journalières

De façon générale, tous habitent ou habitaient jusqu'à tout récemment (quelques semaines à peine) au sein d'anciennes banlieues montréalaises, une grande majorité se situant au nord de l'autoroute 40, à St-Léonard, Ahuntsic-Cartierville, St-Laurent ou encore plus à l'ouest dans l'arrondissement de LaSalle. Leur choix résidentiel peut sans doute s'expliquer par le fait qu'ils habitent des logements où les loyers sont moins dispendieux. Rappelons qu'ils sont immigrants récents, et disposent peut-être de peu de moyen dans la mesure où ils sont en phase d'installation, plusieurs ayant mentionné avoir des emplois plutôt précaires et déqualifiés, et certain ayant des statuts de réfugiés. Donc, cela doit manifestement influencer le mode de vie de type plutôt banlieue (pendulaire) : « Moi c'est travail, Église chez moi, un peu des amis, c'est fini. » (Participant n°1 du CCCGT).

Les cartes mentales et les entretiens ont révélé une composante importante relative à un emploi du temps chargé, celle des parcours longs et laborieux afin de se rendre au travail ou à toutes

autres activités quotidiennes (Figure 22 et Figure 23), et ce, tant par les distances effectuées que par le temps accordé au transport en général : « *Transportation is like 90% of my journey! Because it's all I do like, morning it's worst, métro! After that, it's bus, metro, it's like, the same routine!* » (Participante n°4 de l'ÉEMC). « Le développement des villes des pays industrialisés, particulièrement en Amérique du Nord, a été marqué par une dissociation spatiale croissante entre domicile et travail [...] suivis par l'intensification des déplacements pendulaires et l'étalement urbain » (Lemelin et Gagnon 1999, 188). Cette dynamique s'en trouve d'autant plus réelle pour nos participants pour qui le travail, l'école et autres endroits quotidiennement fréquentés, nécessitent souvent plus de deux heures de transport dans sa totalité. Ces trajets qui consomment énormément de temps peut en grande partie expliquer un mode de vie plus général. Les cartes mentales ont d'ailleurs mis en lumière cette réalité qui est d'autant plus exacerbée pour la plupart des participants qui fréquentent le *Centre communautaire chrétien de la grande traversée*. Ainsi, ajouter une activité à une chaîne impliquerait un remaniement des autres activités (Roorda, Miller et Habib, 2007) ce qui risquerait de complexifier davantage leurs déplacements, raison pour laquelle ils sont peut-être moins propices à une flexibilité accrue quant à l'organisation de leurs activités.

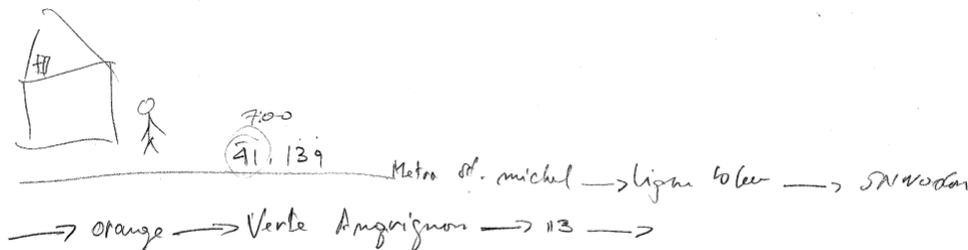


Figure 22. Trajet pour se rendre à l'école (1h30) – Participant n°2 du CCCGT

manière de programmer les activités s'applique à l'ensemble de nos répondants, travailleurs et étudiants confondus. De plus, si les adeptes de la succession efficace ont une forte propension à l'usage du transport en commun (Kaufmann et al. 2004, 35) c'est d'autant plus vrai pour nos participants, qui par surcroît disposent d'un « cocktail de transport » généralement lourd comme l'illustrent les cartes mentales plus haut (Figure 22 et Figure 23). À titre d'exemple, tous les participants, sauf un, utilisant le transport en commun pour se rendre au travail, doivent d'abord utiliser une ou deux lignes d'autobus afin de se rendre à une station de métro (sans compter le temps de marche pour se rendre à l'arrêt). De surcroît, l'utilisation d'une ligne d'autobus supplémentaire est généralement nécessaire afin de se rendre de la station de métro vers le lieu de travail, l'école ou autres activités journalières. Par ailleurs, sur l'ensemble de nos participants seulement un utilise l'automobile pour se rendre au travail. Cela nécessite une gestion rigoureuse du temps afin de pouvoir structurer les déplacements et ainsi s'assurer d'une certaine ponctualité afin de réaliser l'ensemble des activités journalières, d'où la nécessité de s'assurer d'une succession efficace de déplacements.

Enfin, si la pendularité s'est accentuée depuis les années 1920 et domine maintenant les mobilités résidentielles (Pooley et Turnbull 1998, cité dans Kaufmann 2005, 124), son essor s'est effectué en simultané avec le développement des potentiels de vitesse (train, automobile, etc.) (Pooley et Turnbull 1998, cité dans Kaufmann 2005, 124). Ce phénomène de pendularité peut permettre de « préserver l'acteur de tout travail de repositionnement identitaire et de reconstruction qu'impose une migration ou un déménagement ». (Kaufmann 2005, 123). La pendularité plutôt que le déménagement près du lieu de travail ou de toutes autres activités quotidiennes peut dès lors apparaître comme un avantage notable pour tout immigrant récent tels nos répondants, dont le processus de migration constitue déjà une forme de traumatisme (Hirschman 2004) les identités étant à cet effet remises en question par le processus migratoire (Mossière 2006, 47). Pour cela, malgré un temps de déplacement de plus d'une heure afin de se rendre à son établissement scolaire, un participant forcé de déménager de son appartement nous indique ne pas vouloir changer de quartier en raison du confort et de la sécurité que son quartier lui procure :

« Je me sentais déjà dans le confort en sécurité, c'est un coin qui est vraiment calme, et je me suis déjà comme je connais pas mal le coin, et j'ai dit ben si je reste ici là ça sera bien pour moi au lieu d'aller dans un autre coin savoir où est-ce qu'il y a un dépanneur le plus proche, où est-ce que je dois aller chercher l'autobus et tout là... » (Participant n°2 du CCCGT).

6.7.3 L'implication des participants au sein de leur communauté

Les activités culturelles et extraculturelles de l'Église qui demandent une grande implication de la part des membres occupent une place importante dans leur plage horaire. Ce constat fut le même au sein des deux Églises. D'ailleurs, comme nous l'avons vu plus tôt, la journée du dimanche ne constitue pas l'unique temps consacré aux activités de l'Église. Dans nos deux cas étudiés, deux soirées de prières sont mobilisées chaque semaine. Tous les participants ont indiqué participer, la plupart du temps aux activités culturelles et extraculturelles offertes. Dans cette perspective, le choix de dédier beaucoup de temps aux diverses activités de l'Église (puisque les activités tant culturelles qu'extraculturelles ne sont pas obligatoires) demande de renoncer à certaines activités sociales hors de la communauté par exemple. C'est le cas d'une participante qui est membre de la chorale de l'Église et qui termine ses pratiques entre 22h et 22h30 le vendredi en plus de la soirée de prière hebdomadaire qui se termine elle aussi vers 22h :

« It's complicated to have a free time when like other people are free. Most of the time I am always busy, then my friends are like "we are free can't we meet", I'm like, there is no way to meet because of my schedule I am busy until 22:00. But yeah, like 22:00 it's too late. »
(Participante n°4 de l'ÉEMC).

De ce fait, la plupart des croyants des deux Églises ont indiqué être impliqués dans un ou plusieurs départements. Si certaines rencontres à cet effet sont planifiées, par exemple les pratiques de chants du département de la chorale qui ont lieu le vendredi à partir de 19:30, d'autres sont plus spontanées :

« Après le boulot souvent, cette semaine par exemple, après le boulot je me suis rendue à l'Église pour travailler parce ce que j'avais des affaires à faire – je suis souvent là après le boulot ! C'est parce que je suis dans plusieurs départements, "so", je travaille sur ça. » (Participante n°2 de l'ÉEMC).

De plus, au sein des deux Églises sont régulièrement organisés des séminaires et des conférences couvrant des thèmes divers tant spirituels que non-spirituels :

« Nous venons de terminer un séminaire de 4 jours. C'est-à-dire à partir de mercredi, jeudi et vendredi, mais bon le samedi on a donné repos parce que chaque soir il faut être là c'est-à-dire mercredi, jeudi, vendredi, alors le samedi on prend un petit temps de

« *break* » pour que chacun puisse avoir l'occasion d'arranger un peu la maison et tout. »
(Pasteur du CCCGT).

Cela a été relaté principalement par le pasteur de *l'Église évangélique des mille cités* qui a indiqué à plusieurs reprises participer à des séminaires ou en organiser en plus d'inviter régulièrement des conférenciers abordant une multitude de sujets non spirituels tels que la santé, la nutrition, les activités spirituelles ou des témoignages concernant des parcours de vie difficiles. D'autres activités plus spirituelles sont également organisées :

« Le premier vendredi du mois on fait souvent des nuits de prière. On prie pour les gens qui sont malades, ceux qui n'ont pas d'emploi et tout ça. On appelle ça témoignages et actions de grâce, c'est pour développer le cœur de gratitude en fait. » (Pasteur de l'ÉEMC).

En outre, les BBQ et les activités sportives dans les parcs, formelles ou informelles, sont voraces en matière de temps. Nous avons vu à quel point la communauté constituait une dimension substantielle aux yeux des croyants au détriment du bâtiment en soi. À cet effet, l'implication en son sein l'est tout autant en matière de temps qu'elle consomme. La priorité n'est donc pas accordée à l'affect qu'insuffle l'espace, mais plutôt à l'investissement au sein d'un cercle social qui servira de ressource sociale, mais aussi psychologique importante.

Si la dimension religieuse chez certains groupes tels que chez les immigrants venus de la Corée s'avère plus soutenue que dans le pays d'origine au point de devenir un style de vie (Hurh et Kim 1990; Mossière 2006) notamment en matière d'interactions sociales, (Pyong Gap Min, 1992) il en va de même quant à l'implication des répondants au sein des deux Églises. Néanmoins, rappelons que :

« la communauté religieuse n'a donc pas vocation à être une micro-société fermée dans laquelle le fidèle peut retrouver une sorte de bulle culturelle rassurante, mais elle est au contraire un tremplin permettant l'intégration de l'individu dans la société d'accueil ». (Dejean 2010, 253).

En effet, comme nous l'avons vu principalement au sein de *l'Église évangélique des mille cités*, plusieurs conférences et séminaires servent à aider les croyants à s'émanciper tant professionnellement et personnellement que spirituellement. À titre d'exemple :

« On a des rencontres qu'on fait une fois l'année, on appelle ça « parlons-carrière », bref c'est un petit-déjeuner que nous avons, et puis on on a pris les noms de chacun, voir dans quel domaine ils évoluent, ou dans quelle faculté ils étudient, ou s'ils sont chômeurs, etc. On essaie de voir les différents besoins, pour savoir comment faire nos programmes de manière à aider les personnes [...] voilà, à la fin les personnes posent des questions et ça stimule les personnes à réaliser qu'il n'y a pas de limite, en fait. » (Pasteur de l'ÉEMC).

Évidemment, selon le pasteur, tous les croyants immigrants profitent beaucoup de ces conférences et séminaires à travers lesquels, ils y trouvent une multitude de conseils et de l'accompagnement.

6.7.4 Le rapport à la consommation

Si très peu de lieux significatifs et activités de loisirs régulières figurent généralement au sein du quotidien, tous ont pourtant placé en avant-plan la consommation comme partie intégrante de leur vie, et ce, immédiatement après la maison, le travail et l'Église.

À cet égard, nous pouvons d'emblée distinguer deux formes principales de consommateurs chez les participants, soit les ménages avec enfants et les ménages solos. Le premier cas de figure incarne un mode de consommation plutôt orienté vers les biens de première nécessité, c'est-à-dire, ceux visant à assurer les besoins de la famille. Parmi ceux mentionnés, pensons par exemple aux supermarchés, aux pharmacies, ainsi que les commerces de plus ou moins grande distribution comme le Wal-Mart et le Dollorama. C'est le cas par exemple de la participante n°3 du CCCGT qui mentionne fréquenter de façon récurrente la Piazza Côte-des-Neiges où se trouvent le Dollorama, le Maxi, le Wal-Mart, ainsi que le Pharmaprix. Cette activité quotidienne figure d'ailleurs en tant qu'activité principale sur sa carte mentale et révèle dès lors l'importance qu'occupe l'activité de consommation dans ses activités quotidiennes. La consommation comme « obligation » se retrouve aussi au cœur du discours de la participante n°3 de l'ÉEMC qui explique que ses activités sont restreintes et récurrentes, et qu'elles sont composées presque uniquement d'achats pour les besoins de la famille comme : « le Club Provigo et le centre des viandes F. lasenza ».

Contrairement aux ménages avec enfants, les ménages solos quant à eux, conçoivent plutôt la consommation comme un loisir et non comme une obligation. De ce fait, il s'agit davantage

d'activités de « magasinage ». Ainsi, la consommation des biens et services est plutôt axée vers le confort ou le luxe, par exemple, « les cafés », « les centres d'achat », « le casino », etc.

« – Est-ce qu'il y a sur votre chemin des endroits que vous appréciez contempler ou que vous trouvez significatifs ? (CP)

– Quand je suis arrivé, il y avait des endroits où j'allais, par exemple Place Versailles, vérifier, chercher des histoires, etc. »(Participant n°5 du CCCGT).

À ce propos, plusieurs ont mentionné aimer les centres d'achats et/ou le centre-ville comme lieu de consommation principal, ce dernier s'affichant donc comme un lieu fortement fréquenté pour plusieurs :

« – Est-ce qu'il y a des endroits que vous aimez particulièrement à Montréal ? (CP)

– Le Centre-Ville. (Participant n°2 du CCCGT).

– Et pourquoi ?(CP)

– Moi j'aime rester un peu nickel, propre, et des fois je passe là-bas pour voir s'il y a quelque chose à acheter, j'aime pas pour aller juste voir, mais pour acheter, donc c'est ça. Aujourd'hui, avant de venir ici c'est ça que j'ai fait. » (Participant n°2 du CCCGT)

– Dans le fond c'est pour le magasinage ? (CP)

– Le magasinage un peu, ouais. (Participant n°2 du CCCGT)

– Pis, est-ce qu'il y a une signification particulière ? (CP)

– Non. Avant quand j'étais à LaSalle, au collège LaSalle, alors c'était presque chaque jour là, je passais dans les magasins [...] parce que j'étais dans le coin et tout, mais maintenant là, si je m'arrête c'est au centre-ville. » (Participant n°2 du CCCGT)

« – Le centre-ville je dirais, il y a plein d'activités. [...] (Participant n°4 de l'ÉEMC)

– Magasinage ? (CP).

– Oui ! Je voulais pas en parler, mais bon ! Le magasinage ! Je crois que c'était ça mon premier hobby à Montréal ! Les centres d'achat et tout ! Je connais tous les centres d'achats là par cœur ! Avant j'habitais à À côté du marché central, Rockland. Je passais toute ma vie là-bas ! Rockland, Marché central, mais là, vu que j'habite à LaSalle, c'est plus le carrefour Angrignon, et il n'y a pas beaucoup de magasins, et je viens souvent au centre-ville. » (Participante n°4 de l'ÉEMC)

D'ailleurs, le pasteur de l'Église centrale a souligné que de manière générale les jeunes Africains tendent à être attirés par le centre-ville. Notons également que ce dernier est évoqué positivement en raison des festivals qui y prennent place l'été et est d'autant plus apprécié en raison de l'animation qu'on y retrouve. Certains y ont même dressé un parallèle entre l'animation du centre-ville en été et celle de leur ville natale. De plus, lors des entretiens, les stations de métro et les lieux de consommation (de grandes surfaces) servaient généralement de point de repère lors de la localisation d'un lieu précis. (Adonis, Wal-Mart, etc.)

Le mode de vie des participants que nous venons de détailler peut en partie expliquer leur rapport au territoire à un niveau métropolitain. Évidemment, d'autres questions moins axées sur l'espace et le territoire auraient pu servir à nous éclairer davantage et fournir plus d'explications en quant à leurs représentation de l'espace.

CONCLUSION

Notre recherche est née d'une part des constats faits par de nombreux chercheurs sur le rôle joué par des Églises dans l'accueil et l'accompagnement des nouveaux immigrants, et d'autre part des travaux géographiques sur les transformations socio-spatiales des lieux de culte à Montréal comme dans le reste de l'Amérique du Nord. Nous nous sommes intéressés plus particulièrement au cas des Églises évangéliques et pentecôtistes qui accueillent notamment de nombreux immigrants récents originaires d'Afrique. Ce type d'Église incarne particulièrement bien les trois mutations spatiales mises en évidence dans la littérature, soit l'établissement dans des bâtiments non conçus en fonction du culte, le recrutement des fidèles par affinités et non en fonction de logiques de proximité territoriales, et la multiplication des fonctions remplies par les Églises au sein de leur édifice. Ces mutations changent le paysage religieux des villes, dans des contextes pourtant caractérisés par des morphologies dissemblables et des modes de gouvernance du territoire fort différents, comme le révèle l'analyse comparée de Houston et Montréal. Dans les deux cas, l'importance du modèle congrégationnel donne à voir des figures d'implantation spatiale des lieux de culte relativement éclatées en périphérie et une dispersion spatiale des croyants, Montréal présente néanmoins une diversité de localisations des Églises évangéliques. C'est le cas d'une des deux Églises que nous avons étudiées, et qui est située en plein cœur du centre-ville alors que la seconde est plus « classiquement » située dans une périphérie industrielle. Si la première est hautement accessible en transport en commun et bordée par une multitude de ressources, l'autre incarne son antithèse.

Nous avons voulu alors explorer les espaces vécus tant par les pasteurs que par les croyants. Comment les premiers tirent-ils parti de leurs différentes implantations pour concevoir un projet pour leur communauté, organiser les activités et assurer l'accessibilité des croyants au lieu de culte ? Le fort contraste entre les deux types d'environnements a permis de mettre en évidence l'urbanité de la stratégie d'un pasteur ayant choisi une implantation centrale pour être accessible à ses jeunes fidèles, une urbanité permettant des compromis de coexistence avec des voisins fort différents. L'autre pasteur profite au contraire de l'éloignement pour concentrer un maximum d'activités dans l'édifice dont le vaste espace qu'offre le local représente un potentiel énorme. Néanmoins, l'environnement des deux Églises semble avoir peu ou prou d'impacts sur le mode d'appropriation symbolique des communautés à l'égard du bâtiment voire du quartier qu'ils occupent. Ceci a été particulièrement perceptible à l'Église du centre-ville. Cela peut s'expliquer entre autres par leur fibre protestante et leur situation de transit. Cette situation de transit est

d'ailleurs bien fidèle au modèle de croissance des Églises évangéliques et pentecôtistes. Si la charge symbolique accordée au bâtiment qui, rappelons-le n'a pas été construit pour accueillir une Église, la communauté est quant à elle au premier plan et le souci d'entre-soi fortement mobilisé par les pasteurs et leurs croyants. Si le CCCGT, au sein de la périphérie industrielle base son entre-soi sur l'idée d'une communauté protectrice, l'ÉEMC part plutôt du constat d'une forte divergence de valeurs et de règles de vie entre la communauté et le quartier environnant et veut aider les fidèles à composer avec cette différence.

Dans un second temps, il s'agissait de comprendre comment les participants se représentent l'espace parcouru lors de (longs) trajets vers l'Église et ce que ces représentations pouvaient signifier dans l'apprivoisement de leur ville d'accueil. Des cartes mentales ont permis aux participants de reconstituer ces trajets et des entrevues semi-dirigées leur ont permis de les commenter. Au fil de l'analyse de ces données, nous avons fait appel à différents concepts pour mieux décrire les représentations spatiales de ces croyants habitant pour la plupart en périphérie : « l'étendue spatiale comme support des mobilités » (Montulet), une motilité basée sur la connexité, sur des logiques de succession efficace (Kauffmann) caractérisées entre autres par une bonne connaissance des offres de transport et de ces potentiels de vitesse. De plus, le rapport à l'espace est nourri par une utilisation intensive des nouvelles technologies de communication. Ces concepts caractérisent les déplacements des croyants non seulement pour se rendre à l'Église mais dans les principales composantes de leur mode de vie. Les cartes mentales ont d'ailleurs permis de bien identifier cette réalité. L'espace apparaît donc comme une distance à franchir plutôt que comme un territoire jalonné de lieux significatifs, le but étant de le parcourir le plus efficacement possible. À cet effet, les participants des deux Églises ont montré des modes de vies très similaires à cet égard.

Ces traits ressortent des entrevues effectuées dans deux Églises pourtant situées dans des environnements bien différents. Par contre, les fidèles de l'Église située au centre-ville semblent fréquenter davantage les ressources des environs, mais cet usage reste limité par les contraintes temporelles. En effet, les activités effectuées à l'Église, même si elles semblent légèrement moins nombreuses que celle de l'Église située en périphérie (principalement la journée du dimanche), prennent néanmoins une grande place dans l'agenda des fidèles et les temps de déplacement pèsent aussi fort lourd. De plus, les lieux de résidence en périphérie, et les longs trajets quotidiens notamment afin de se rendre au travail, induisent un mode de vie de type plutôt pendulaire.

Le nombre limité d'entrevues faites avec les croyants ne permet cependant pas de conclusions fortes sur les quelques différences observées entre les deux cas. Nous avons plutôt cherché à caractériser les représentations spatiales et l'importance qu'y prend la mobilité, en explorant plusieurs voies conceptuelles. On voit bien toutefois l'importance que prend le déplacement vers l'Église dans l'expérience de ces immigrants récents. D'emblée, il semble que le logement constitue un ancrage important au sein de la vie des croyants. Les cartes mentales et les entrevues ont d'ailleurs permis de l'anticiper. Toutefois, un examen plus profond de leur ancrage résidentiel ajouterait des données intéressantes et permettrait de dresser un portrait plus complet sur la représentation de l'espace des croyants immigrants récents.

Quant aux projets portés par les pasteurs pour leur Église, la prise en compte de l'espace vient s'ajouter à de multiples considérations susceptibles de façonner un projet sur mesure pour leur communauté. L'origine des croyants et leur parcours migratoire figurent au cœur de leurs préoccupations, mais les réponses varient d'un pasteur à l'autre. Il faut dire que les croyants des deux églises diffèrent en termes de composition ethnique. Même si certaines Églises évangéliques s'inscrivent dans un réseau (ce qui est le cas pour l'une des deux étudiées ici), le rôle du pasteur est central dans la conception du projet de l'Église. Et la maîtrise des contraintes et opportunités spatiales fait partie de leur savoir faire. Ce dernier pourrait d'ailleurs faire l'objet d'une recherche en soi.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbruzzese, Salvatore. 1999. « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière / Catholicism and Territory: an Introduction. » *Archives de Sciences Sociales des Religions*: 5-19.
- Apparicio, Philippe, Xavier Leloup et Philippe Rivet. 2007. « La diversité montréalaise à l'épreuve de la ségrégation: pluralisme et insertion résidentielle des immigrants. » *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'integration et de la migration internationale* 8 (1): 63-87.
- Aytar, Volkan et Jan Rath. 2012. *Selling Ethnic Neighborhoods: The Rise of Neighborhoods as Places of Leisure and Consumption*. Routledge Advances in Geography. s.l.: Taylor & Francis.
- Bélanger, Mathieu. 2006. « Encadrement de la forme urbaine : élaboration d'une nouvelle approche de contrôle juridique de la densité de construction dans le contexte du plan d'urbanisme de Montréal. » Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- Bessette, Sylvie. 2000. *Élaboration d'une méthode d'analyse de pratique permettant la recherche et l'analyse qualitative de données expérientielles par des formateurs et des formatrices*. Sherbrooke : Université de Sherbrooke.
http://bv.cdeacf.ca/RA_PDF/9194.pdf
- Boucher Guillaume, Deirdre Meintel et Claude Gélinas. 2013. *Diversité religieuse dans les Basses-Laurentides: le cas de Saint-Jérôme*, CEETUM
<http://www.ceetum.umontre...cap-saint-jerome-2013.pdf>
- Bourdin, Alain. 1996. « Transaction et action organisée. » In *Ville et transaction sociale. Hommage au Professeur Jean Remy, sous la dir. de Liliane Voyé*, 247-258. Paris : L'Harmattan.
- Boyd, Robert L. 1998. « The storefront church ministry in African American communities of the urban north during the great migration: The making of an ethnic niche. » *The Social Science Journal* 35 (3): 319-332. doi:[10.1016/S0362-3319\(98\)90002-7](https://doi.org/10.1016/S0362-3319(98)90002-7).
- Bryman, Alan. 2008. *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- Castel, Frederic. 2010. « La dynamique de l'équation ethnoconfessionnelle dans l'évolution récente de la structure du paysage religieux québécois : les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (1941-2001). » Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal. <http://www.archipel.uqam.ca/3174/1/D1909.pdf>.
- Castel, Frederic. 2012. « Être des battants quand on est abattus. » In *Le Québec après Bouchard-Taylor : Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, 295-326. Québec : Presse de l'Université du Québec.

- City of Houston. 2015. *City Code Chapter 42: Subdivisions, Developments and Platting. City of Houston, Houston*. Consulté le 8 juin,2015. <https://library.municode.com/index.aspx?clientId=10123>.
- City of Houston. 2015. « My city datasets libraries.» *City of Houston GIS open Data*. Consulté le 5 juin 2015. <http://cohgis.mycity.opendata.arcgis.com/datasets>.
- De Certeau, Michel. 1990. *L'invention du quotidien, tome 1 : Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- Dejean, Frédéric et Heidi Hoernig. 2010. « Les nouveaux paysages religieux : regards croisés entre Paris, Montréal et Toronto. » In *Dieu change en ville : Religion, espace, immigration*, sous la dir. de Lucine Endelstein, Sébastien Fath et Séverine Mathieu, 37-54. Paris: L'Harmattan.
- Dejean, Frédéric. 2010. « Les dimensions spatiales et sociales des Eglises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal. » Thèse de doctorat, Institut national de la recherche scientifique et Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense. <http://www.theses.fr/2010PA100137/document>.
- Dejean, Frédéric. 2016. « L'encadrement urbanistique des lieux de culte : le pouvoir local à l'épreuve de la diversité religieuse à travers l'exemple de Montréal. » *L'Information géographique* 80 (1): 130-155. Cairn.info. doi:[10.3917/liq.801.0130](https://doi.org/10.3917/liq.801.0130).
- De Souza e Silva, A. (2006). « From cyber to hybrid: mobile technologies as interfaces of hybrid spaces. » *Space & Culture*, 9 (3), 261-278.
- Diminescu, Dana. 2009. « E-diaspora : les nouvelles communautés de migrants connectée. » In *L'évolution des cultures numériques. De la mutation du lien social à l'organisation du travail*, sous la dir. de Christian Licoppe, 80-85. Paris : Fyp Editions.
- Ebaugh, Helen Rose, et Janet Saltzman Chafetz. 2000. *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregations*. Oxford: Alta Mira Press.
- Ebaugh, Helen Rose, et Janet Saltzman Chafetz. 2002. *Religion across borders: Transnational immigrant networks*. Oxford: Alta Mira Press.
- Ebaugh, Helen Rose, Jennifer O'Brien et Janet Saltzman Chafetz. 2000. « The Social Ecology of Residential Patterns and Membership in Immigrant Churches. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (1): 107-116.
- Echanove, Matias. 2003. « Bed-Stuy on the Move: Demographic trends and Economic Development in the heart of Brooklyn. » Mémoire de maîtrise, Columbia University.
- Fath, Sébastien. 2002. *Billy Graham, pape protestant?* Paris: Albin Michel.
- Fath, Sébastien. 2004. *Militants de la bible aux Etats-Unis : évangéliques et fondamentalistes du sud*. Paris : Autrement
- Fath, Sébastien. 2005. *Du Ghetto au réseau : Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Genève: Labor et Fides.

- Fath, Sébastien. 2008. *Dieu XXL : la révolution des megachurches*. Paris : Autrement.
- Fath, Sébastien, Lucine Endelstein et Séverine Mathieu. 2010. *Dieu change en ville: Religion, espace, immigration*. Religions en questions. s.l.: Editions L'Harmattan.
- Fer, Yannick. 2007. « Pentecôtisme et modernité urbaine: Entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain. » *Social Compass* 54 (2): 201-210. doi:[10.1177/0037768607077031](https://doi.org/10.1177/0037768607077031).
- Festa, Matthew J. 2013. « Land Use in the Unzoned City. » Consulté le 8 juin 2015. <http://ssrn.com/abstract=2270956>.
- Fischer, G. 1981. *Psychosociologie de l'espace*. Collection Que sais-je ? Paris : Presses Universitaires de France.
- Fortin, Marie-Noëlle. 2007. « Les jeunes migrants seuls d'origine congolaise : le rôle intermédiaire de la communauté. » Mémoire de maîtrise, Université de Montréal
- Gagnon, Julie Elizabeth et Annick Germain. 2002. « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal. » *Cahiers de géographie du Québec* 46 (128): 143-163.
- Gagnon, Julie Elizabeth. 2005. « L'aménagement des lieux de culte minoritaires dans la région montréalaise : transactions sociales et enjeux urbains. » Thèse de doctorat, Institut national de la recherche scientifique.
- Gauthier François. 2017. « De l'État-nation au Marché. Les transformations du religieux à l'ère de la mondialisation. » *Revue du MAUSS* 1 (49): 92-114. doi:[10.3917/rdm.049.0092](https://doi.org/10.3917/rdm.049.0092).
- Gélinas, Claude et Lorraine Derocher. 2012. « Profil de la diversité religieuse en Estrie. » *La Revue d'études des Cantons-de-l'Est/Journal of Eastern Townships Studies* (39): 55-72.
- Gélinas, Claude et Michèle Vatz-Laaroussi. 2012. « Les lieux de culte comme espaces d'intégration pour les nouveaux arrivants : l'exemple de Sherbrooke. » *Diversité urbaine* 12 (2): 35-51.
- Germain, Annick. 2017. « Avant-propos. » In *Villes à vivre : le quotidien métropolitain entre ancrage et mobilité*, sous la dir. de Paula Negron-Poblete et Florence Paulhiac. Collection Études urbaines. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Germain, Annick et Julie-Élizabeth Gagnon. 2006. « Le municipal à l'épreuve de la multiethnicité : aménagement des lieux de culte minoritaires et crise du zonage à Montréal. » In *Les règles du jeu urbain : Entre droit et confiance*, sous la dir. de Alain Bourdin, Marie-Pierre Lefevre et Patrice Melé, 177-206. Paris: Descartes .
- Germain, Annick, Francine Dansereau, Francine Bernèche, Cécile Poirier, Martin Alain et Julie Elizabeth Gagnon. 2003. *Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal. Rapport de recherche*. Montréal: INRS Centre - Urbanisation Culture Société.

- Germain, Annick. 2013a. « Ils utilisent le passage pour entrer dans notre quartier. Tensions sociales et interethniques de proximité dans une banlieue montréalaise en transformation. » In *Conflits de proximité et dynamiques urbaines, sous la dir. de Patrice Melé*, 263-291. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Germain, Annick. 2013b. « La sociologie urbaine à l'épreuve de l'immigration et de l'ethnicité : de Chicago à Montréal en passant par Amsterdam. » *Sociologie et sociétés* 45 (2): 87-109.
- Germain, Annick et Frédéric Dejean. 2013. « La diversité religieuse comme expérience urbaine : controverses et dynamiques d'échange dans la métropole montréalaise. » *Alterstice - Revue Internationale de la Recherche Interculturelle; Vol. 3, No 1 (2013): Les diversités au coeur de la recherche interculturelle: vers de nouvelles perspectives.*
https://www.journal.psy.ulaval.ca/ojs/index.php/ARIRI/article/view/Germain_Alterstice3%281%29.
- Germain, Annick, Xavier Leloup, Damaris Rose, et Juan Torres. 2017. *La qualité de vie dans les projets résidentiels denses. Balises concernant la cohabitation en contexte de mixité.*, avec la collaboration de L. Cuvelier, Ch. Lippé-Maheu, Ch. Préfontaine-Meunier, L. Wash, J. M. Archambault et Th. Flamand. Montréal : INRS Centre Urbanisation Culture Société. Rapport soumis à la Direction de l'habitation de la Ville de Montréal.
- Germain, Annick. 2016. Entrevue télévisée avec Sophie Vallerand. Mise à jour. diffusé le 25 octobre. Montréal : MAtv.
- Goffman, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris : Édition de minuit
- Grafmeyer Yves. 1994. *Sociologie urbaine*. Paris : Nathan.
- Grafmeyer, Yves. 1999. « La coexistence en milieu urbain: échanges, conflits, transaction. » *Recherches sociologiques* 30 (1): 157-176.
- Guay, Pierre-Yves. 2001. *Introduction à l'urbanisme : approches théoriques, instruments et critères*. Montréal : Modulo.
- Gueben-Veniere, Servane. 2011. « How can mental maps, applied to the coast environment, help in collecting and analyzing spatial representations? » *EchoGéo* 17.
 doi:[10.4000/echogeo.12625](https://doi.org/10.4000/echogeo.12625).
- Hagan, Jacqueline et Helen Rose Ebaugh. 2003. « Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process. » *The International Migration Review* 37 (4): 1145-1162.
- Hartford Institute for Religion Research. 2014. *Database of Megachurches in the U.S.* Consulté le 5 juin, 2015. <http://hrr.hartsem.edu/megachurch/database.html>.
- Heewon, Kim et Jessa Lingel. 2015. « Working through paradoxes: Transnational migrants' urban learning tactics using locative technology. » *Mobile Media & Communication* 4 (2): 221-236. doi:[10.1177/2050157915619650](https://doi.org/10.1177/2050157915619650).

- Hirschman, Charles. 2004. « The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States1. » *International Migration Review* 38 (3): 1206–1233. doi:[10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x](https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x).
- Hoernig, Heidi Jennifer. 2006. « Worship in the suburbs: the development experience of recent immigrant religious communities. » . Thèse de doctorat, Université de Waterloo.
- Hurh, Won Moo et Kwang Chung Kim. 1990. « Religious Participation of Korean Immigrants in the United States. » *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1): 19-34. doi:[10.2307/1387028](https://doi.org/10.2307/1387028).
- ICF International et Freedman Tung & Sasaki. 2010. *Restructuring the Commercial Strip: A Practical Guide for Planning the Revitalization of Deteriorating Strip Corridors*. Washington. Rapport de recherche présenté au United States Environmental Protection Agency.
- Jacob, Christian. 1992. *L'Empire des cartes: approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*. Paris: Editions Albin Michel.
- Juan, Salvador. 2015. « Le concept de routine dans la socio-anthropologie de la vie quotidienne. » *Espace population sociétés* : DOI : 10.4000/eps.5935.
- Juteau, Danielle.1999. « L'ethnicité comme rapport social. » *Mots* (49) : 97-105.
- Kapur M. Teddy. 2004. « Land Use Regulation in Houston Contradicts the City's Free Market Reputation. » *ELR News & analysis* 34 (1) : 10045-10063.
- Kaufmann, Vincent et Caroline Gallez. 2009. « Aux racines de la mobilité en sciences sociales : contribution au cadre d'analyse socio-historique de la mobilité urbaine. » In *De l'histoire des transports à l'histoire de la mobilité*, sous la dir. de Mathieu Flonneau et Vincent Guigueno, 41-55. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Kaufmann, Vincent et Christophe Jemelin. 2004. *La motilité, une forme de capital permettant d'éviter les irréversibilités socio-spatiales?* Lausanne : Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne .
- Kaufmann, Vincent, Martin Schuler, Olivier Crevoisier et Pierre Rossel. 2004. *Mobilité et motilité : de l'intention à l'action*. Lausanne : Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne. Cahier du LaSur n°4. Rapport de recherche. https://infoscience.epfl.ch/record/114253/files/CahierLaSUR04_Motilite.pdf
- Kaufmann, Vincent. 2005. « Mobilités et réversibilités : vers des sociétés plus fluides ? » *Cahiers internationaux de sociologie* 118 (1): 119-135. Cairn.info. doi:[10.3917/cis.118.0119](https://doi.org/10.3917/cis.118.0119).
- Koussens, David et Frédéric Dejean. 2013. « Stratégies des communautés évangéliques face aux contraintes des réglementations des lieux de cultes en France et au Québec. » *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 42 (1): 59-82. doi:[10.1177/0008429812469900](https://doi.org/10.1177/0008429812469900).
- Lemelin, André et Agnès Gatignol. 1999. « La structure spatiale des déplacements pendulaires des femmes et des hommes dans la région de Montréal. » *Cahiers de géographie du Québec* 43 (119): 187-210.

- Ley, David. 2008. « The Immigrant Church as an Urban Service Hub. » *Urban Studies* 45 (10): 2057-2074. doi:[10.1177/0042098008094873](https://doi.org/10.1177/0042098008094873).
- Lin, Jan. 2011. *The Power of Urban Ethnic Places. Cultural Heritage and Community Life*. New York: Routledge.
- Lussault, Michel. 2003. «Visibilité (régime de)». In *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris: Belin.
- Lynch, Kevin. 1998. *L'image de la cité*. Paris: Dunod.
- McDonald, John F. 1995. « Houston Remains Unzoned. » *Land Economics* 71(1): 137-140.
- Meintel, Deirdre et Claude Gélinas. 2012. « Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l'intégration. » *Diversité urbaine* 12 (2): 5-11.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière. 2013. « In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism. » *Anthropologica* 55 (1): 57-71.
- Meintel, Deirdre. 2010. « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec. » In *Dieu change en ville : Religion, espace, immigration*, sous la dir. de Lucine Endelstein, Sébastien Fath et Séverine Mathieu, 37-54. Paris: L'Harmattan.
- Meintel, Deirdre. À paraître. « À travers l'ethnicité... la religion. » In *Nouveaux regards sur l'immigration et l'ethnicité: Religion, ville, marché du travail*, sous la dir. de Deirdre Meintel, Annick Germain, Danielle Juteau, Victor Piché et Jean Renaud, 1-37. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Menjívar, Cecilia. 2003. « Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix. » *Sociology of Religion* 64 (1): 21-45. doi:[10.2307/3712267](https://doi.org/10.2307/3712267).
- Milgram, Paul et Herman Colquhoun. 1999. « A taxonomy of real and virtual world display integration. » *Mixed reality: Merging real and virtual worlds* 1: 1-26.
- Ministère des affaires municipales et Occupation du territoire. 2010. « Outil de réglementation : règlement de zonage. » Guide La prise de décision en urbanisme. Consulté le 8 juin 2015. <http://www.mamrot.gouv.qc.ca/amenagement-du-territoire/guide-la-prise-de-decision-en-urbanisme/reglementation/reglement-de-zonage/>.
- Min, Pyong Gap. 1992. « The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States. » *The International Migration Review* 26 (4): 1370-1394. doi:[10.2307/2546887](https://doi.org/10.2307/2546887).
- Montulet, Bertrand. 2005. « Au-delà de la mobilité : des formes de mobilités. » *Cahiers internationaux de sociologie* 118 (1): 137-159. doi:[10.3917/cis.118.0137](https://doi.org/10.3917/cis.118.0137).
- Mossière, Géraldine. 2006. « « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » : Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres. » *Les Cahiers du Gres* 6 (1): 45-61.

- Mossière, Géraldine et Josiane Le Gall. 2012. « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire. » *Diversité urbaine* 12 (2): 13-34.
- Paillé, Pierre. 2007. La recherche qualitative : une méthodologie de la proximité. In *Problèmes sociaux. Tome III. Théories et méthodologies de la recherche*, sous la dir. de Henri Dorvil, 409-443. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Pires, Alvaro. 1997. « Échantillonnage et recherche qualitative: essai théorique et méthodologique ». In *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, sous la dir. de Poupard, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires, 4-88. Montréal : Gaëtan Morin. Édition numérique : http://classiques.uqac.ca/contemporains/pires_alvaro/echantillonnage_recherche_qualitative/echantillon_recherche_qual.pdf.
- Polo, Anne-Lise. 2002. Appropriation de l'espace et pratiques municipales de gestion de la diversité ethnoculturelle: le cas des lieux de culte pentecôtistes. Montréal : INRS-UCS.
- Qadeer, Mahammad A. et Maghfoor Chaudhry. 2000. « The Planning System and the Development of Mosques in the Greater Toronto. » *Plan Canada* 40 (2) : 17- 21.
- Qian, Zhu. 2010. « without zoning: Urban development and land use controls in Houston » *Cities* 27(1): 31-41.
- Quééré, Louis. 1988. « Sociabilité et interactions sociales. » *Réseaux. Communication - Technologie - Société*: 75-91. <http://www.persee.fr>.
- Remy, Jean. 1990. « La ville cosmopolite et la co-existence interethnique. » In *Immigration et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*, sous la dir. De Albert Bastenier et Felice Dassetto, 85-105. Bruxelles : Éditions universitaires De Boeck.
- Remy, Jean et Liliane Voyé. 1992. *La ville: vers une nouvelle définition?* Collection « Villes et entreprises. » Paris : L'Harmattan.
- Remy, Jean. 1998. « Villes, espaces publics et religions: récits d'espérance et pratiques quotidiennes. » *Social Compass* 45 (1): 23-42. doi:[10.1177/003776898045001003](https://doi.org/10.1177/003776898045001003).
- Rorda, Matthew J., Eric J. Miller et Khandke M.N. Habib. 2007. *Validation of TASHA: a 24-hour travel-activity microsimulation model*. Transportation Research Part A 42.
- Rousseau, Louis. 2010. « La fonction de l'appartenance religieuse dans la recomposition identitaire d'émigrés pentecôtistes originaire d'Afrique noire arrivés au Québec. » Communication donnée dans le cadre du Panel #23 O poder religioso de África: devoções e emigrações africanas, Montréal, QC, 17 août.
- Rousseau, Louis. 2012. « Si ce n'était pas l'Église pentecôtiste, ce serait difficile d'intégrer la société ». *Le Québec après Bouchard-Taylor : Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, 327-366. Québec : Presses de l'Université du Québec.

- Rowntree, Bob. 1997. « Les cartes mentales, outil géographique pour la connaissance urbaine. Le cas d'Angers (Maine-et-Loire). » *Norois*: 585-604. Persée <http://www.persee.fr>.
- Siegan, Bernard H. 1970. « Non-Zoning in Houston. » *The Journal of Law & Economics* 13 (1): 71-147.
- Smart Growth America. 2014. *Measuring Sprawl*. Consulté le 3 juin, 2015. <http://www.smartgrowthamerica.org/documents/measuring-sprawl-2014.pdf>
- Spencer, Christopher et Marie Weetman. 1981. « The Microgenesis of Cognitive Maps: A Longitudinal Study of New Residents of an Urban Area. » *Transactions of the Institute of British Geographers* 6 (3): 375-384. doi:[10.2307/622295](https://doi.org/10.2307/622295).
- Tissot, Sylvie. 2014. « Entre soi et les autres. » *Actes de la recherche en sciences sociales* 204 (4): 4-9. doi:[10.3917/arss.204.0004](https://doi.org/10.3917/arss.204.0004).
- Tomiche, Anne. 2003. « Glossolalies : du sacré au poétique. » *Revue de littérature comparée* 305 (1): 61-72. Cairn.info.
- USA Churches. 2015. *Houston Texas Church Directory*. Consulté le 5 juin 2015. <http://www.usachurches.org/search/tx/houston/>.
- Veillard-Baron, Hervé. 2009. « Le zonage en question ». *Revue Projet* 5(312) : 56-63.
- Vertovec, Steven. 2007. « Super-diversity and its implications. » *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024-1054. doi:[10.1080/01419870701599465](https://doi.org/10.1080/01419870701599465).
- Ville de Montréal. 2005. Plan d'urbanisme de Montréal - Partie II, chapitre 15. Montréal.
- Vincent-Geslin, Stéphanie et Jean-Yves Authier. 2015. « Les mobilités quotidiennes comme objet sociologique. » *Cahiers de recherche sociologique* (59-60): 79-97.
- Vincent-Geslin, Stéphanie. 2002. « Des racines et des ailes. Les mobilités pendulaires, stratégie de conciliation entre vie privée et vie professionnelle. » *SociologieS*
- Warner, Stephen. 1998. « Religion and Migration in the United States. » *Social Compass* 45 (1): 123-134. doi:[10.1177/003776898045001010](https://doi.org/10.1177/003776898045001010).
- Warner, Stephen et Judith G. Wittner. 1998. *Gatherings in diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Willaime, Jean-Paul. 2007. « De l'édifice cultuel au centre religieux plurifonctionnel: les mutations contemporaines des fonctions et représentations du lieu de culte ». In *Les lieux de culte en France et en Europe: Statuts, pratiques, fonctions*, Flores-Lonjou Magalie et Francis Messner, 39-54. Leuven: Peeters Publishers.
- Woodsworth, Michael. 2016. *Battle for Bed-Stuy: The Long War on Poverty in New York City*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wuthnow, Robert. 1994. *Producing the sacred: an essay on Public Religion*. Chicago: University of Illinois Press.

Yang, Fenggang et Helen Rose Ebaugh. 2001. « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. » *American Sociological Review* 66 (2): 269-288. doi:[10.2307/2657418](https://doi.org/10.2307/2657418).

Zelinsky, Wilbur, et A. Barrett Lee. 1998. « Heterolocalism: An alternative Model of the Sociospatial Behaviour of Immigrant Ethnic Communities. » *International Journal of Population Geography* 4 (4) : 281-298.

Zelinsky, Wilbur. 2001. « The Uniqueness of the American Religious Landscape. » *Geographical Review* 91 (3): 565-585. doi:[10.2307/3594741](https://doi.org/10.2307/3594741).

ANNEXE 1. FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Formulaire de consentement

« L'effet de la localisation des lieux de culte et de leurs services sur le processus d'insertion des immigrants dans leur milieu d'établissement »

J'ai pris connaissance de la recherche décrite dans la lettre d'information.

J'ai été informé(e), oralement et par écrit, des objectifs de la recherche, de ses méthodes de cueillette des données et des modalités de ma participation au projet.

J'ai également été informé(e) :

- a) de la façon selon laquelle les chercheurs assureront la confidentialité des données et protégeront les renseignements recueillis;
- b) de mon droit de mettre fin à l'entrevue ou à son enregistrement, si je le désire, ou de ne pas répondre à certaines questions;
- c) de mon droit, à titre de participant volontaire à cette étude, de me retirer à tout moment sans conséquence négative;
- d) de mon droit de communiquer, si j'ai des questions sur le projet, avec le responsable du projet Annick GERMAIN, professeure, INRS-UCS (voir coordonnées ci-dessous).

J'ai compris que j'ai la possibilité de me retirer de la recherche en tout temps ou de ne pas répondre à certaines questions, sans avoir à fournir d'explications et sans subir d'inconvénients.

J'ai l'assurance que les propos recueillis au cours de cet entretien seront conservés de façon confidentielle et traités de façon anonyme. Cependant, il demeure possible que je sois identifié(e) de manière indirecte via le lieu de culte puisque j'illustrerai sur une carte mes déplacements quotidiens qui me mènent entre autres à celui-ci.

J'autorise le chercheur principal, désigné ci-dessous, à citer certains extraits de l'entretien, et ce, exclusivement à des fins de recherche.

J'accepte, par la présente, de participer à la recherche selon les modalités décrites dans la lettre d'information sur le projet, ci-annexée.

Je signe ce formulaire en deux exemplaires et j'en conserve une copie.

Signature du participant

Date

Responsable du projet : Annick GERMAIN

Étudiante : Christine PRÉFONTAINE-MEUNIER

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique en recherche avec des êtres humains de l'INRS : 28 octobre 2016

ANNEXE 2. LETTRE D'INVITATION (VERSION CROYANT)



L'effet de la localisation des lieux de culte et de leurs services sur le processus d'insertion des immigrants dans leur milieu d'établissement

Lettre d'invitation

Bonjour,

Je suis étudiante à la maîtrise en études urbaines à l'INRS-UCS. Dans le cadre de la recherche que je mène pour mon mémoire de maîtrise, je vous contacte aujourd'hui parce que je souhaite discuter avec des membres de lieux de culte pentecôtiste et évangélique originaires de la République démocratique du Congo ayant immigré à Montréal il y a moins de 5 ans afin de participer à une recherche.

Nous désirons comprendre et documenter comment votre Église et les différents (es) services et activités vous amènent à circuler quotidiennement dans votre ville et par le fait même savoir quels sont les lieux significatifs pour vous lors de ces déplacements quotidiens. De plus, je cherche à savoir ce que ces déplacements et ces lieux vous apprennent sur votre ville.

Si vous êtes intéressé et disponible, j'aimerais vous rencontrer pour un entretien d'environ 45 à 60 minutes portant sur vos déplacements quotidiens d'une ou de deux journées typiques qui mènent entre autres à votre lieu de culte ou à tout autre service connexe. Je vous demanderai d'illustrer sous la forme de parcours les endroits significatifs pour vous en décrivant brièvement ces endroits, ce qu'ils représentent pour vous et ce que cela vous apprend sur votre nouvelle ville. Quelques questions sur vos moyens de transport et sur les activités au sein de votre lieu de culte et de son environnement immédiat vous seront également posées.

L'entretien sera enregistré, mais votre participation restera anonyme : votre nom ne figurera dans aucun des rapports de recherche et des publications issus de cette recherche. J'espère que notre projet vous intéressera et que vous accepterez d'y participer!

En vous remerciant d'avance,

Christine Préfontaine-Meunier
Étudiante à la maîtrise en études urbaines

Institut national de la recherche scientifique
Centre Urbanisation Culture Société
385 Sherbrooke Est
Montréal H2X 1E3

ANNEXE 3. LETTRE D'INVITATION (VERSION PASTEUR)



L'effet de la localisation des lieux de culte et de leurs services sur le processus d'insertion des immigrants dans leur milieu d'établissement

Lettre d'invitation

Bonjour,

Je suis étudiante à la maîtrise en études urbaines à l'INRS-UCS. Dans le cadre de ma recherche pour mon mémoire de maîtrise, je vous contacte aujourd'hui parce que je suis à la recherche de membres de lieux de culte pentecôtiste et évangélique originaires de la République démocratique du Congo ayant immigré à Montréal il y a moins de 5 ans pour participer à une recherche. Par la même occasion, j'aimerais vous rencontrer afin de procéder à un entretien portant sur votre rôle et vos fonctions au sein de votre lieu de culte et auprès des personnes immigrantes.

Je désire comprendre et documenter la manière dont vous, votre Église et sa localisation et les différents services et activités connexes assistez les personnes dans leur parcours migratoire, plus spécifiquement au sein de la ville. Par exemple, il sera question de comprendre comment se déploie l'accès aux différentes ressources ainsi que et leur situation géographique. Il sera également question de discuter de la localisation de votre lieu de culte et de ses activités dans son environnement immédiat.

Si vous êtes intéressé et disponible, nous voudrions vous rencontrer pour un entretien d'environ 45 à 60 minutes portant notamment sur l'implantation et la localisation de votre lieu de culte, les activités connexes et leur accès, ainsi que le profil général de vos membres ayant émigré de la République démocratique du Congo. Il sera aussi question de comprendre comment vous assistez vos membres dans leur processus d'établissement à Montréal en lien avec leurs déplacements.

L'entretien sera enregistré, mais votre participation restera anonyme : votre nom ne figurera dans aucun des rapports de recherche et des publications issus de cette recherche. J'espère que notre projet vous intéressera et que vous accepterez d'y participer!

En vous remerciant d'avance,

Christine Préfontaine-Meunier
Étudiante à la maîtrise en études urbaines

Institut national de la recherche scientifique
Centre Urbanisation Culture Société
385 Sherbrooke Est
Montréal H2X 1E3

ANNEXE 4. LETTRE D'INFORMATION (VERSION CROYANT)



Lettre d'information sur la recherche

L'effet de la localisation des lieux de culte et de leur service sur le processus d'insertion des immigrants dans leur milieu d'établissement

Madame, Monsieur,

Je suis étudiante à la maîtrise en études urbaines à l'INRS-UCS et je souhaite vous inviter à participer à mon projet de recherche. Mon objectif est de comprendre comment votre Église et les différents (es) services et activités y étant rattachés vous amènent à circuler quotidiennement dans votre nouvelle ville.

1. Déroulement de l'entretien

Votre participation à ce projet consistera à m'accorder une rencontre unique et individuelle d'environ 45 à 60 minutes. Vous serez invité lors de cette rencontre à m'illustrer sur papier 1 ou 2 parcours quotidiens typiques qui mènent entre autres à votre lieu de culte en m'indiquant et en décrivant les lieux significatifs rencontrés sur votre route. Je vous poserai également quelques questions en lien avec la localisation de votre lieu de culte ainsi que des activités y étant reliées. Les informations recueillies serviront à la rédaction de mon mémoire de maîtrise.

Veuillez noter qu'au cours de l'entretien, vous serez libre de ne pas répondre s'il y a des questions auxquelles vous souhaitez ne pas répondre, et ce, sans avoir à en justifier la raison et sans aucun inconvénient. À titre de participant volontaire à cette étude, vous avez la possibilité de vous en retirer à tout moment si vous le jugez nécessaire.

2. Avantage et inconvénient

Votre participation à ma recherche me permettra de mieux comprendre comment la localisation de votre lieu de culte et vos déplacements contribue à votre établissement dans la ville. Par ailleurs, je vous assure qu'en participant à la recherche, vous ne vous exposerez à aucun risque connu. Le principal inconvénient est le temps alloué à l'entrevue.

3. Confidentialité

Tous les renseignements recueillis demeureront strictement confidentiels. Les noms seront remplacés par un numéro ou un pseudonyme au moment de la transcription afin de préserver votre anonymat. Toutefois, la recherche présente un risque que vous puissiez indirectement être identifié. En effet, il est possible que votre lieu de culte soit identifié puisque vous serez amené à illustrer vos déplacements quotidiens qui vous mènent entre autres à celui-ci. Par conséquent, il est possible que sa localisation géographique soit identifiée.

Aussi, l'entrevue sera enregistrée puis fera l'objet d'une retranscription afin de faciliter l'analyse. Les fichiers seront ensuite sécurisés par un mot de passe et ne seront accessibles que par moi

ANNEXE 5. LETTRE D'INFORMATION (VERSION PASTEUR)



Lettre d'information sur la recherche

L'effet de la localisation des lieux de culte et de leur service sur le processus d'insertion des immigrants dans leur milieu d'établissement

Madame, Monsieur,

Je suis étudiante à la maîtrise en études urbaines à l'INRS-UCS et je souhaite vous inviter à participer à mon projet de recherche. Mon objectif est de comprendre la manière dont vous, votre Église et sa localisation et les différents services et activités connexes assistez les personnes dans leur parcours migratoire, plus spécifiquement au sein de la ville.

1. Déroulement de l'entretien

Votre participation à ce projet consistera à m'accorder une entrevue unique et individuelle d'environ 45 à 60 minutes portant sur votre rôle et vos fonctions quant à l'assistance dans le parcours migratoire de vos membres. Je vous poserai également quelques questions sur la localisation de votre lieu de culte ainsi que des activités et ressources y étant reliées. Les informations recueillies serviront à la rédaction de mon mémoire de maîtrise.

Veillez noter qu'au cours de l'entretien, vous serez libre de ne pas répondre s'il y a des questions auxquelles vous souhaitez ne pas répondre, et ce, sans avoir à en justifier la raison et sans aucun inconvénient. À titre de participant volontaire à cette étude, vous avez la possibilité de vous en retirer à tout moment si vous le jugez nécessaire.

2. Avantage et inconvénient

Votre participation à ma recherche me permettra de mieux comprendre comment la localisation de votre lieu de culte et de ses activités contribuent à l'établissement de vos membres dans leur nouvelle ville et à leur circulation dans l'espace urbain. Par ailleurs, je vous assure qu'en participant à la recherche, vous ne vous exposerez à aucun risque connu. Le principal inconvénient est le temps alloué à l'entrevue.

3. Confidentialité

Tous les renseignements recueillis demeureront strictement confidentiels. Les noms seront remplacés par un numéro ou un pseudonyme au moment de la transcription afin de préserver votre anonymat. Toutefois, la recherche présente un risque que vous puissiez indirectement être identifié. En effet, il est possible que votre lieu de culte soit identifié puisque les participants seront amenés à illustrer leurs déplacements quotidiens qui les mènent entre autres au lieu de culte. Par conséquent, il est possible que la localisation du lieu de culte soit identifiée.

ANNEXE 6. GUIDE D'ENTRETIEN (VERSION CROYANT)

Questions factuelles

Âge

Sexe

Situation familiale

Année d'arrivée au Québec (Montréal) .

Saison d'arrivée au Québec (Montréal)

Région d'origine? (urbaine ou rurale ?)

Carte mentale

Dessin de carte mentale d'environ 2 parcours quotidiens d'une journée typique notamment lors de déplacements vers le lieu de culte ainsi que les différentes ressources et activités organisées par celui-ci.

1-Le moyen de transport utilisé pour s'y rendre et tout autre moyen dans la vie et comment trouvez-vous l'accessibilité? (avant et maintenant) : voiture, marche transport en commun (plusieurs moyens de transport), voyageant seul ou covoiturage

Comment avez-vous connu l'Église : Comment vous vous y êtes rendu les première fois? Et après?

2-Préférence de transport en général et à l'Église pourquoi?

3-Raccourcis ou détours pour se rendre au lieu de culte et aux ressources

4-Lieux significatifs lors de ses trajets : (ou tout autre lieu pertinent qui n'est pas sur le trajet, mais qui sont significatifs), temps d'arrêt à ces lieux, points de repère pour retrouver son chemin.

5-Ce que ces lieux évoquent pour eux : négatifs/ positifs, lien avec le pays (ville/campagne) d'origine? Sentiment de déjà vu ou d'appartenance envers ces lieux, association des lieux avec l'Église et/ou la religion.

6-Ce que ces lieux et ces trajets apprennent sur Montréal ou sur la ville en général.

7-Comment avez-vous connu la ville?

8-Éléments de la ville considérés comme facilitateurs ou au contraire comme obstacles au bien-être dans votre nouvel environnement.

10-Fréquence de fréquentation de l'Église et/ou ses activités connexes ?

11-Rencontres quotidiennes lors de ses parcours typiques : spontanées ou planifiées

12-Arrêts/personnes rencontrées sur leur chemin (volontaire ou non)

13-Premiers endroits fréquentés et significatifs pour vous lors de l'arrivée et pourquoi et endroits significatifs en général : revenir sur ce sujet si non abordé pendant l'activité de la carte mentale.

14-Autres activités de la vie quotidiennes : obligation, loisirs etc. ou et moyen pour s'y rendre, seul accompagné?

15-Méthode d'organisation du transport : googlemaps, amis, gens de votre Église?

16-Votre expérience de transport? Des préférences?

17-Les déplacements dans votre vie quotidienne? Quelle proportion?

Localisation du lieu de culte et des différentes ressources :

18-Importance et appréciation de la localisation : esthétique, pratique, etc., le bâtiment et la localisation comme un lieu significatif

19-Activités organisées : extérieures / intérieures : où exactement et pourquoi ?

20-Fréquentation des lieux autour du lieu de culte : lieux particuliers, fréquence de fréquentation

21-Fréquentation des Cellules de prière : oui/non, fréquence, les personnes qui sont présentes

22- Toutes autres activités informelles de petits groupes à l'extérieur des activités cultuelles et communautaires organisées par les membres eux-mêmes.

ANNEXE 7. GUIDE D'ENTRETIEN (VERSION PASTEUR)

Profil des membres du lieu de culte : (immigrants ou non, pays d'origine (Congolais ou non), date d'installation, etc.).

Activités organisées : fréquence des activités de culte dominical ; autres activités connexes; activités hors de la ville.

Mode de déplacement des membres : organisation du transport (navette, covoiturage, transport individuel, etc.)

Implantation du lieu de culte

Choix de la localisation du lieu de culte (historique de son développement)

Avantages et désavantages de cette localisation pour les déplacements ou autres : pour vous et pour vos membres

Organisation d'activités : intérieures/extérieures ; types d'activités ; vise la rencontre de nouvelles personnes ?

Si extérieur : localisation des activités (au niveau local, sur le terrain du lieu de culte (stationnement, cour, etc.), ailleurs dans le quartier.

Signification du bâtiment et de sa localisation (en lien avec la religion, lieu de rencontre entre les membres dans l'environnement immédiat, etc.)

Immigration

Votre perception des défis à affronter par les nouveaux arrivants : physiques, psychologiques, cognitifs, environnementaux, etc.

Les défis en lien avec l'insertion de vos croyants dans la ville selon leur région d'origine (ville ou campagne) : les éléments de leur nouvelle ville qui contrastent avec leur région d'origine ou au contraire qui se ressemblent .

Les éléments de l'environnement physique de la ville qui contribuent à faciliter leur insertion ou au contraire qui contribuent à un certain choc pour vos croyants (circulation, population, trafic etc.). L'aide apportée par le lieu de culte à cet effet.

Activités organisées par le lieu de culte afin de favoriser leur insertion : localisation, types d'activités etc.