



L'AUTRE, LÀ OÙ ON NE L'ATTENDAIT PAS

L'EXPÉRIENCE D'UNE VILLE MULTIETHNIQUE, MONTRÉAL

L'immigration est une question essentiellement urbaine. Quel rôle jouent alors les acteurs de l'urbain dans l'accueil et l'intégration de l'étranger ? La sélection, l'accueil et l'établissement des immigrants relèvent traditionnellement des compétences des gouvernements centraux. Or dans les faits, ce sont les villes qui sont les premiers lieux d'intégration. C'est d'abord dans la ville, dans son quartier ou dans son voisinage que l'immigrant fait peu à peu sa place, qu'il côtoie des citoyens incarnant d'une manière ou d'une autre la société dite d'accueil ou d'autres immigrants installés depuis plus longtemps que lui. La concentration croissante des immigrants dans les métropoles ainsi que les tendances à la décentralisation des politiques d'accueil et d'intégration ont fait de l'immigration un nouveau thème à l'agenda de certaines municipalités. Cette conscience de l'accueil local de l'étranger est-elle cependant vraiment partagée, tant par les gouvernements centraux que par les élus locaux ?

L'hospitalité urbaine

Le vocabulaire de l'hospitalité reste plutôt flou. Qui est l'hôte véritable ? Le gouvernement, la municipalité, les associations, les habitants ? Et parmi ces derniers, dans une ville de longue tradition d'immigration, lorsque les nouveaux venus s'établissent dans des quartiers où les minorités forment la majorité, les anciens immigrants épousent-ils vraiment le rôle de l'hôte ? Tous partagent-ils alors la même conception de l'hospitalité ? Même dans un pays qui, comme le Canada, souhaite attirer annuellement près de 300 000 immigrants ou le Québec, qui en accueille près de 40 000, l'immigrant est-il vraiment défini comme un invité que l'on reçoit chez soi ou plutôt comme une ressource dont on a besoin ? Et ce dernier se définit-il d'ailleurs lui-même comme un invité ou comme quelqu'un qui s'est prévalu d'un droit ? À l'autre bout du processus, quand sort-on de la logique de l'hospitalité ? Quand cessent les privilèges de l'invitation pour faire place au registre des droits et des devoirs de citoyen ? Au Québec, le ministère des Relations avec les Citoyens et de l'Immigration considère qu'un immigrant n'en est plus un après cinq années d'établissement. L'immigrant est-il pour autant

prêt à jouer le rôle de l'hôte vis-à-vis des nouveaux venus ?

On peut se demander si la relation d'hospitalité ne doit pas céder la place à un moment ou à un autre à une relation à l'altérité, si on ne doit pas toujours passer d'une politique d'immigration à une politique de gestion de la diversité ethnoculturelle, et si les villes n'ont pas précisément un rôle névralgique à jouer en la matière. N'est-ce pas en effet à l'échelle locale que s'éprouvent les différences culturelles, que surgissent éventuellement des conflits de cohabitation, que s'expérimentent des stratégies d'accommodement, que se forge un art de vivre ensemble ? La ville, dit Grafmeyer, est un espace partagé qui amène tout un chacun à composer avec autrui (Grafmeyer Y., 1999). Mais les *modus vivendi* peuvent être fort différents. Plusieurs recherches ont montré que les municipalités ne « s'alignent » pas nécessairement, dans leurs pratiques de gestion de la diversité, sur les gouvernements centraux, et que d'une municipalité à l'autre, les orientations normatives en matière de diversité peuvent différer de façon significative, les unes affirmant avant tout une philosophie universaliste dans la préparation de l'offre de services, les autres, soucieuses d'accommoder les différences culturelles, déployant un ensemble d'outils allant de services de traduction, de portraits statistiques de la réalité plurielle de leur clientèle, à la promotion de l'accessibilité des minorités à la fonction publique et aux programmes ciblés sur certaines communautés. Mais que veut dire au juste la diversité culturelle ? Les valeurs culturelles se laissent-elles gérer ? Sont-elles négociables ? Peut-on penser avec Yves Grafmeyer que « par delà l'hétérogénéité des systèmes de valeurs et les multiples points de friction autour desquels peuvent se cristalliser les conflits de coexistence, [c'est] la commune reconnaissance de la légitimité de chacun à être là qui rend possible toute vie urbaine » (Grafmeyer Y., 1999, p. 175) ?

Or la culture passe parfois par la religion. Dans un pays comme le Canada, rompu aux débats sur le multiculturalisme, on ne semble pas encore réaliser qu'au-delà des instruments légaux de protection de la liberté de culte, la diversité religieuse fait bel et bien partie des ingrédients de la diversité culturelle. Tout se passe comme si la diversité culturelle surgissait là où on

ne l'attendait pas et ici aussi, les villes sont le théâtre et les acteurs privilégiés de cette nouvelle donne.

Le rapport à l'étranger peut aussi devenir à l'occasion un rapport à l'étrangeté dans la mesure où il concerne un groupe religieux qui se démarque par sa visibilité communautaire, par sa volonté de rester étranger à son environnement social, et, d'abord et avant tout, par une différence culturelle radicale : son hyper-religiosité face à une société anxieuse d'affirmer sa laïcité comme axe fondateur de sa modernité.

De l'intégration par segmentation à la ville multiethnique

Montréal n'a pas toujours été une ville cosmopolite (au sens démographique du terme). Alors qu'avant le début du XX^e siècle, nombre de villes américaines s'étaient vues prises d'assaut par d'importantes vagues migratoires internationales, Montréal recevait fort peu de vrais immigrants (à part ceux en provenance des Îles britanniques).

Montréal était pourtant déjà une ville multiculturelle qui ne se résumait pas au Montréal des deux solitudes, pour reprendre le titre d'un roman des années 1940 décrivant la juxtaposition du monde des Canadiens-français et de celui des Canadiens-anglais. Le premier avait ses quartiers à l'est de la ville, le second à l'ouest, mais le monde anglophone se composait de groupes bien distincts d'Écossais, d'Irlandais et d'Anglais. Et le « confort culturel » explique l'agrégation différenciée de ces différents groupes ayant chacun leurs quartiers, leurs institutions religieuses et charitables, et éventuellement leurs réseaux d'éducation. Ce que les géographes ont longtemps décrit comme une ville à forte ségrégation, était en fait plutôt un exemple d'intégration par segmentation, chaque communauté réussissant à se bricoler une place à elle dans la ville et à cultiver une distance suffisante pour contenir des conflits dus aux clivages tantôt linguistiques tantôt de classe, quand ils n'étaient pas religieux.

Par la suite, les immigrants qui allaient s'installer dans la ville après la première guerre mondiale et surtout après la deuxième viendraient perpétuer ce modèle, en se glissant presque subrepticement entre les communautés existantes. La mosaïque de petites patries qui en résulta illustre à merveille un modèle de coexistence dans la distance bien décrit par les sociologues. Cette mosaïque, fruit des contraintes d'une ville divisée va, paradoxalement, faire rapidement partie de la « culture montréalaise ». Passés les moments chauds de la Révolution tranquille dans les années 1960 et début 1970 qui a enclenché la modernisation du Québec, la mosaïque des petites patries devient un slogan de campagne électorale sur la scène municipale, et ce qui était en quelque sorte le résultat d'un pacte de non agression allait devenir un

modèle de référence pour le Montréal moderne naissant. Le Québec, qui venait de réaliser que pour survivre il devait franciser ses immigrants, ne parlait pourtant pas de les assimiler. C'est qu'on voulait les courtiser pour mieux les gagner à la cause de l'indépendance. On crée donc un ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. Quant au Gouvernement fédéral, il met en place une audacieuse politique de multiculturalisme (qui aurait eu aussi pour ambition de mieux diluer les aspirations par trop distinctes du Québec francophone).

Les quartiers ethniques ont donc la cote. Mais les quartiers ethniques que sont les quartiers grecs, portugais, italiens, etc. ne sont jamais culturellement homogènes ; ils sont seulement à dominante. Et en général, ils ne sont pas le résultat d'un processus d'invasion, pour reprendre la terminologie de l'École de Chicago. L'exode en banlieue de nombreux Canadiens-français obnubilés par les vertus de l'habitat pavillonnaire a créé des vides que rempliront les immigrants mais a aussi parfois constitué pour certains « Québécois de souche » l'occasion de se retrouver entre soi, face à ce Montréal décidément de plus en plus cosmopolite. Les immigrants, bien davantage propriétaires que les natifs, vont donc jouer un rôle décisif dans la pérennité des quartiers centraux où ils s'installent de préférence à la banlieue.

À partir des années 1980 et surtout dans les années 1990, le portrait change radicalement : les immigrants proviennent de régions de plus en plus diverses (Caraïbes, pays d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine, etc.) et les gouvernements n'ont cessé d'augmenter les quotas d'immigration, cette dernière étant vue à présent comme un outil de développement. Si l'opinion publique commence à se demander si on n'a pas tendance à accueillir un petit peu trop d'immigrants (encore que les sondages montrent que les Montréalais ont apprivoisé la diversité ethnoculturelle, qu'elle fait partie de leur quotidien), les gouvernements, eux, n'en ont jamais assez. Cependant, dans les années 1990 le discours politique tant provincial que fédéral s'éloigne du multiculturalisme de la période précédente (y compris dans sa version québécoise de l'interculturalisme) et s'inspire de plus en plus du modèle républicain à la française ! L'heure n'est plus à la valorisation des différences culturelles, mais à la participation civique, puis carrément à la citoyenneté dans une perspective républicaine. C'est qu'entre temps le référendum de 1995 sur la souveraineté québécoise est venu réveiller les nationalismes (tant québécois que canadien d'ailleurs), soulevant de douloureux débats identitaires qui, au passage, jetèrent un sérieux soupçon sur la loyauté des immigrants à leur société d'accueil, et notamment sur leur sentiment d'appartenance : leur tiédeur pour la cause souverainiste donna aux nationalistes le sentiment de s'être fait voler un pays (le référendum a été perdu en partie à cause du « vote



Temple Hindou dans une banlieue de Montréal

© A. Germain

ethnique », dira d'ailleurs le premier ministre de la province). On insiste donc, non plus sur la valorisation des différences culturelles mais sur l'adhésion aux valeurs du pays d'accueil de ceux que désormais on prendra soin de ne plus qualifier de communautés culturelles. « Le cœur québécois », affiche-t-on dans le métro de Montréal en exhibant des visages repérables par leur ethnicité. Cette insistance sur le sentiment d'appartenance ne dupe cependant pas une bonne partie des communautés immigrantes.

Au cours des années 1990, il est une valeur que l'on cherche à affirmer de plus en plus, c'est celle de la laïcité. Le Québec, qui s'est débarrassé d'un clergé fort encombrant avec la Révolution tranquille dans les années soixante, tente, avec difficulté, de parachever la laïcisation des ses institutions, notamment dans le réseau scolaire.

On assiste alors à un étonnant paradoxe : alors que le discours officiel cherche à oblitérer la notion de différences culturelles au profit d'une forme d'affirmation d'une culture nationale (ou plus pudiquement « commune ») (et ce, aux deux niveaux de gouvernement), la réalité urbaine de Montréal où se retrouve près des 9/10^{ème} de l'immigration admise au Québec témoigne, elle, au contraire de l'affirmation des cultures minoritaires, y compris dans leurs aspects religieux, (mais on sait que dans plusieurs cultures la frontière entre le religieux et le non religieux est bien difficile à tracer).

La nouvelle immigration, extrêmement diversifiée sur le plan des origines ethno-nationales, s'installe dans les anciens quartiers ethniques qu'elle contribue ainsi à multi-ethniciser, ou alors gagne de nouvelles banlieues qui sont donc d'emblée multi-ethniques et où règne le conformisme et la neutralité culturelle de l'habitat pavillonnaire. Tant et si bien que les quartiers multi-ethniques font figure de règle générale plutôt que d'exception.

La diversité culturelle vient donc s'inscrire dans l'espace proche.



Mosquée St Laurent - Montréal

© A. Germain

Cette multi-ethnicité qui se répand dans la plupart des quartiers de l'île et de ses rives immédiates est cependant un phénomène encore assez récent. Passé le stade d'un cosmopolitisme « mou » nourri de découvertes des traditions culinaires (le marché de l'alimentation et de la restauration a véritablement été révolutionné par l'afflux d'immigrants) et entretenu par des activités festives et festivières nombreuses (l'industrie des festivals est devenue un des piliers de l'économie estivale), c'est peut-être seulement maintenant que se construit une véritable culture du rapport à l'Autre.

C'est que les communautés culturelles, pour reprendre un terme créé puis renié par le Gouvernement du Québec, et qui désigne les populations qui ne sont pas d'origine française ou britannique, s'affirment dans de multiples aspects de la vie collective. Le nombre d'élus municipaux « d'origine ethnique » augmente de manière significative (plus d'un sur cinq dans la ville de Montréal avant la fusion de toutes les municipalités de l'île en 2002). Mais si les Montréalais s'étaient habitués à l'affirmation communautaire des immigrants d'Europe du Sud majoritaires jusque dans les années 1980, ils semblent peut-être moins à l'aise avec les expressions identitaires de groupes non européens, surtout au moment où ces derniers se présentent de moins en moins comme des communautés d'étrangers et souhaitent être reconnus dans leurs particularités.

Quand l'altérité prend les contours de la religion

Surtout, les Montréalais découvrent que la religion fait aussi partie des ingrédients de la diversité culturelle. Ils n'avaient guère porté attention aux églises et aux temples minoritaires qui parsemaient le paysage de certains quartiers denses. Certes, beaucoup d'immigrants non-chrétiens ont pendant longtemps

organisé des lieux de prière dans la quasi-clandestinité de leurs logements ou dans des locaux commerciaux, mais depuis les années 1990, la multiplication de projets d'agrandissement ou mieux, de construction de lieux de culte qui de surcroît, dans certains cas, se veulent plus visibles (les mosquées veulent se doter de minarets, les temples hindous et sikhs ne passent plus inaperçus, etc.) attire l'attention. L'augmentation des quotas d'immigration et la diversité des pays de naissance des immigrants induit un essor des lieux de culte associés aux minorités.

Or à la différence de la gastronomie, la religion n'est pas une expérience culturelle qui se partage facilement et en tout cas n'apparaît pas *a priori* comme négociable ! Au contraire, elle semble parfois sous-tendre un ensemble de valeurs qui divergent voire s'opposent à celles de la société dite d'accueil. Et le choc de la différence est d'autant plus grand que les lieux de culte se rapprochent des milieux résidentiels ; c'est le cas des synagogues mais aussi de quelques églises pentecôtistes et de quelques mosquées dont les membres ont des statuts socio-économiques modestes et donc des ressources de mobilité limitées. Les modèles de localisation des lieux de culte sont toutefois variés, comme le révèle la géographie des lieux de culte (Gagnon J.-E., Germain A., 2002). À la différence des temples bouddhistes majoritairement localisés dans la ville centrale, une bonne partie des temples sikhs et des mosquées se sont installés dans les banlieues de classe moyenne. Une partie des musulmans s'organise en effet sur un mode plutôt régional et délocalisé par rapport à l'espace résidentiel de leurs membres alors que les juifs ont plutôt tendance à superposer les espaces institutionnels et résidentiels. Les modèles de localisation des lieux de culte ont cependant beaucoup à voir avec le statut socio-économique de leur communauté.

Mais les uns et les autres butent à l'occasion sur la réglementation urbanistique des municipalités quand ce n'est pas sur les réticences des habitants. Une bonne partie des municipalités de la région montréalaise ont été littéralement prises par surprise par l'augmentation, dans les années 1990, des demandes de permis d'établissement ou d'agrandissement de lieux de culte associés pour la plupart aux communautés d'origine immigrantes. Or, pour ces municipalités fortement urbanisées où l'espace est rare et dont l'essentiel des revenus provient des taxes foncières, un lieu de culte est un équipement associé à un « manque à gagner », car selon la législation provinciale ces équipements sont exemptés de taxe foncière. On a donc assisté ces dernières années à toute une série de modifications des règlements de zonage, avec pour objectif de restreindre les zones où des lieux de culte pourraient s'établir de plein droit. La ville de Montréal, la plus grosse municipalité de l'île, avait introduit en 1992 dans son règlement de zonage une nouvelle catégorie d'usage

pour légitimer les lieux de culte existants de manière à protéger le patrimoine religieux de la démolition ou de la reconversion abusive à d'autres usages. Ce faisant, elle avait aussi bloqué l'aménagement de nouveaux lieux de culte, à moins de demander une permission spéciale. Ce régime a bien sûr ouvert la porte au pouvoir discrétionnaire des élus qui ont tantôt appuyé les demandes formulées par leur propre communauté culturelle, tantôt refusé des demandes de permis associées à d'autres communautés ethniques ou religieuses.



Permis d'installation d'une mosquée refusé, Montréal

© A. Germain

Dans les banlieues, les cas de controverses ont soulevé des arguments urbanistiques classiques (par exemple le trafic généré par un lieu de culte ou les besoins en espaces de stationnement) quand ce n'était pas le fait que les membres de la congrégation n'étaient pas en majorité résidents de la municipalité ou affichaient une distance culturelle significative par rapport aux résidents des alentours. Imaginons des immigrants juifs ayant au fil du temps déménagé leurs pénates vers des zones plus confortables ou prestigieuses, s'étant impliqués dans la vie politique de leur banlieue où un groupe musulman se proposerait d'établir une mosquée dotée de divers équipements communautaires...

La taille des congrégations et des lieux qu'elles veulent aménager est également une variable clé surtout lorsqu'elles sont sur le point de menacer les majorités en place, mais on notera d'emblée que la plupart de ces nouvelles congrégations sont de dimension modeste. Si beaucoup de congrégations, comme c'est le cas notamment d'églises pentecôtistes, peuvent s'installer dans des édifices recyclés, il n'est généralement pas question de penser réutiliser des églises dites majoritaires et surtout catholiques au gabarit souvent monumental, dont la désaffection menace la survie (on estime qu'une centaine d'églises catholiques pourraient être menacées à moyen terme sur l'île de Montréal). Si certains cultes associés à une

sacralisation des lieux où ils s'installent ont en matière de choix de localisation une marge de manœuvre réduite par des contraintes proprement religieuses, la plupart des congrégations doivent surmonter des contraintes qui sont d'un autre ordre, qu'il s'agisse de leurs ressources, de leur taille ou des voisinages où elles veulent s'installer. Les enjeux d'aménagement relèvent alors essentiellement de logiques de cohabitation.

Ce que cohabiter veut dire : deux histoires¹

Le cas des synagogues hassidiques est particulièrement intéressant à cet égard, étant donné le régime de proximité/distance fortement contraignant (en termes d'activités et de côtoiement avec des non religieux) qui caractérise le fonctionnement de ce genre de congrégation en général très concentrée sur le plan spatial, avec un haut degré de « complétude institutionnelle » (Breton R., 1969) et une économie d'enclave assez développée mais non territorialisée. De plus, les Hasidim constituent une communauté qui se distingue par ses traditions vestimentaires (port du Shtreimel, chapeau de fourrure du Shabbat, de la longue redingote noire, etc.) qui remontent au début du XX^e siècle. Les Hasidim sont installés depuis fort longtemps à Montréal² mais leur nombre croissant en fait une petite minorité qui, à l'échelon local (parfois quelques rues), peut paraître quasi majoritaire, ce qui change toute la dynamique des rapports de cohabitation et n'est pas étranger aux controverses dont sont l'objet la construction ou l'agrandissement de leurs synagogues. Deux quartiers forts différents mais limitrophes ont été le théâtre de telles controverses et ont réagi de manière très contrastée.

Dans le premier quartier, le Mile-End, la controverse porte sur l'agrandissement d'une synagogue établie depuis longtemps dans deux bâtiments résidentiels adjacents et dont l'usage culturel avait été autorisé par voie de permission spéciale par la Ville de Montréal dès ses débuts dans les années 1950. La communauté hassidique ayant pris de l'ampleur, les responsables avaient fini par acquiescer successivement deux autres maisons pour agrandir la synagogue. Les « nuisances » associées à une synagogue agrandie sur une rue résidentielle (trafic, bruit, stationnement, etc.) ont donné lieu à un processus de transactions sociales entre un comité de rue et des représentants de la communauté hassidique, et ce pendant dix ans, créant un quasi-espace public de débats ou du moins de communication. Après qu'une entente ait été négociée entre les représentants de la Ville, de la congrégation hassidique et ceux du comité de rue, ces derniers avaient fini par accepter l'agrandissement proposé de la synagogue en échange d'un moratoire de dix ans sur un éventuel agrandissement et de certaines conditions concrètes pour en limiter les inconvénients (par

exemple, installer un système de ventilation permettant de garder les fenêtres fermées et de diminuer la sonorité des cultes d'autant). Ces relations sociales informelles portant sur la gestion des inconvénients ont cependant été rompues dix ans plus tard (avec la fin de la période de moratoire), le jour où le comité de rue a voulu faire signer aux Hasidim une lettre d'entente dans laquelle ils se seraient engagés à ne plus agrandir leur synagogue. Ce coup de dé était lourd de conséquences, les communautés voisines ayant rompu les ponts.

Dans le second quartier, situé dans la ville d'Outremont, le conflit portant sur la reconnaissance officielle d'une synagogue qui opérait de façon illégale depuis plus de dix ans, puis sur sa relocalisation, puis sur l'installation d'un *érouv* (mince fil de fer suspendu permettant aux Hasidim d'étendre symboliquement le périmètre de leur espace privé afin de pouvoir effectuer certaines activités normalement proscrites pendant le Sabbat) a pris rapidement une tournure judiciaire. Les citoyens mobilisés (pas nécessairement riverains, d'ailleurs) ont transformé leur combat en sagas



Synagogue sur une artère commerciale

© A. Germain

1. Ces deux histoires font partie du matériel d'enquête recueilli par Julie Elizabeth Gagnon dans le cadre de sa thèse de doctorat. (Voir aussi Gagnon J.-E., 2002).

2. Les Juifs hassidiques représentent en quelque sorte une minorité dans une minorité. Arrivés pour la plupart dans la foulée de l'Holocauste, leurs communautés totalisent approximativement 6000 personnes à Montréal à la fin des années 1990 (ce nombre inclut les Juifs ultraorthodoxes et hassidiques qui présentent un mode de vie et des valeurs religieuses semblables, bien que leurs modes d'organisation respectifs divergent). Principalement concentrées dans un secteur du quartier fondateur des Juifs montréalais en provenance d'Europe de l'Est (en fait une zone regroupant le Mile-End, le quartier Saint-Louis et une partie d'Outremont), ces communautés très fragmentées sont organisées sur le principe de la proximité et de la complétude institutionnelle (un lieu fortement intégré d'échanges économiques et d'institutions culturelles, éducatives et religieuses). Cette forme urbaine a certainement contribué à la vitalité de la communauté juive et notamment du yiddish. Ce quartier fondateur a beaucoup changé, au gré des différentes vagues migratoires : arrivée d'immigrants de différentes origines, déplacement des familles juives en banlieue au gré de leur ascension sociale, (seules les populations juives orthodoxes et une bonne partie des Hasidim sont restés), processus de gentrification amenant dans le quartier de jeunes professionnels anglophones et francophones.

judiciaires à répétition : ils ont intenté une poursuite contre la communauté hassidique mais aussi, à plusieurs reprises, contre la municipalité qui ne respectait pas son propre règlement de zonage. (La Cour supérieure du Québec a en fin de compte donné raison aux Hasidim et à la municipalité, qui avait l'obligation constitutionnelle d'accommoder ses résidents dans leurs pratiques religieuses pour autant que cela ne nuise pas indûment aux autres). On peut parler de véritable spirale judiciaire, fortement médiatisée de surcroît. Les arguments ont rapidement quitté le terrain des conditions concrètes et locales de la coexistence comme dans le Mile-End, pour monter en généralité, se « sociétaliser » en quelque sorte et se cristalliser dans des oppositions telles que valeurs laïques/valeurs religieuses, Québécois « de souche » / *outsiders*, etc. Les citoyens mobilisés (principalement francophones) ont évoqué par exemple le conflit entre une théocratie ostentatoire et une démocratie appuyée sur les valeurs de laïcité et de civisme, les Hasidim (ils ne sont guère plus de 6000 à Montréal) menaçant la modernisation du Québec et son émancipation de la tutelle de la religion. Un autre argument a porté sur la laïcité de l'espace public comme condition de son inclusivité et donc sur l'impérieuse nécessité de tracer une ligne claire entre domaine privé et domaine public.

En fait la différence dans la tournure des deux conflits a beaucoup à voir avec les effets de milieu, tels que Jean Remy les a bien décrits, à la suite de Durkheim.

Le premier quartier est un des plus anciens quartiers d'immigration de la ville, qui a fait du cosmopolitisme sa marque de commerce. Quartier de locataires (seulement 24 % de propriétaires), au tissu urbain assez fluide (rotation des activités et des habitants), au tissu social relativement mixte du fait d'une certaine gentrification de cet ancien quartier ouvrier, et culturellement fortement diversifié, c'est un quartier d'accueil de l'immigration qui fut aussi le quartier fondateur de la communauté juive au début du XX^e siècle. Les Hasidim, plutôt portés au repli sur soi pour des raisons religieuses, ont néanmoins participé à quelques mobilisations collectives pour défendre la qualité de la vie du quartier.

Le second quartier fait partie de la ville d'Outremont qui possède l'image d'une banlieue chef-lieu de la petite-bourgeoisie canadienne française, avec 44 % de propriétaires et une vie associative dominée par une forte proportion de professeurs d'université et d'intellectuels divers très engagés, surveillant de près les faits et gestes de leurs élus locaux. Les Juifs (majoritairement ultraorthodoxes et hassidiques) représentent aujourd'hui le cinquième de la population, tant et si bien qu'Outremont, qui possède quand même 25 % d'immigrants d'origines diverses, semble polarisé entre deux groupes surtout dans sa

partie est : Juifs (surtout ultraorthodoxes et hassidiques) et un bastion de francophones, de surcroît en compétition sur le marché de la propriété. Tout se passe donc comme si s'affrontaient deux quartiers communautaires, pour reprendre le terme de Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot (Pinçon M., Pinçon-Charlot M., 2000), le quartier servant à protéger des identités perçues comme menacées par l'Autre et à soutenir une revitalisation du lien social. Comme l'a dit un citoyen fortement opposé aux synagogues hassidiques : « il faut renforcer le tissu social du quartier, faire du quartier un village. On peut dire que d'une certaine façon on envie la vie communautaire dense des Juifs hassidiques... ». Mais la communauté « tricotée serrée », pour reprendre une expression québécoise, sert aussi une visée de contrôle social sur les membres : le « mur » symbolique qu'essayent d'ériger les responsables hassidiques pour protéger leur communauté du monde extérieur (perçu comme non-religieux) a aussi pour fonction de garder une forte emprise sur toute la communauté. Et de l'autre côté également se jouent les conditions d'une revitalisation des valeurs dites québécoises, avec une nostalgie du quartier-village, dont on s'empresse d'oublier qu'il fut aussi un quartier-paroisse !

Ce modèle « communautaire » fonctionne à l'homogénéité et ne peut donc qu'attiser les situations conflictuelles et renforcer l'impasse dans laquelle se trouvent les protagonistes.

Heureusement, la majorité des quartiers multi-ethniques montréalais fonctionnent davantage comme des ouvertures sur d'autres fragments de la ville que comme des espaces de construction d'identité communautaire. Mais les exemples évoqués ici illustrent la complexité des défis lorsque les différences culturelles, *a fortiori* religieuses, font irruption dans l'espace proche. Or on peut penser que la proximité spatiale des différences culturelles et religieuses va probablement interpeller de plus en plus habitants, élus et intervenants divers. À la lumière des études que nous menons actuellement sur différents dossiers d'aménagement de lieux de culte et comme nous venons de le voir dans le cas des synagogues, la balle sera de plus en plus dans le camp des capacités de coexistence des habitants ou de leurs cultures de proximité. Le pragmatisme de l'accommodement raisonnable apparaît alors comme un registre indispensable pour les situations de proximité, mais il suppose, comme dans le cas du Mile-End, une habitude de l'étranger et une reconnaissance de son étrangeté. Dans le cas d'Outremont, à l'opposé, le groupe jusqu'alors dominant, soucieux de défendre son statut majoritaire face à une minorité en croissance rapide recourt à des outils politiques ou juridiques qui s'avèrent en fin de compte contreproductifs car ils finissent par donner l'illusion que l'on peut rayer l'Autre de la carte dans la fabrication d'un *modus*

vivendi en faisant intervenir une instance supérieure, alors que de toute évidence, et c'est particulièrement vrai pour le zonage, ces outils ne permettent plus de baliser les conflits.

L'accueil dans la ville polycentrique

La généralisation de la figure du quartier multi-ethnique appelle donc le bricolage de nouvelles cultures de la proximité, de modèles qui combinerait les deux types de territorialité distingués par Jean Remy à propos des modes de communication dans la ville cosmopolite, une culture de quartier et une culture de centre-ville (Remy J., 1990). Ces deux cultures jadis associées à des espaces distincts devraient désormais pouvoir se conjuguer au sein d'un même quartier. En situation de multi-ethnicité, le quartier ne peut plus être le territoire de l'entre soi, ou du moins pas seulement, mais doit aussi accommoder une culture de centralité susceptible d'instaurer assez de distance pour accueillir l'autre dans toute son étrangeté tout en permettant la construction d'un espace de communication. L'irruption de la différence religieuse dans l'espace proche met en quelque sorte à l'épreuve la culture de la proximité traditionnelle des quartiers-villages. Comment vivre ensemble mais différents est une question au moins autant locale que globale, une



Église Pentecôtiste, Montréal

© A. Germain

question découlant d'abord d'une expérience de la cité plutôt que de la nation. Aussi faut-il accueillir avec intérêt les apprentissages mêmes laborieux de la gestion de la diversité dont font preuve les villes ; plus pragmatiques, ces expériences seront aussi plus décisives dans la construction d'une culture plurielle.

Annick Germain

RÉFÉRENCES

- Breton R., (1969), « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the personal relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2, pp. 193-205.
- Gagnon J.-E., (2002), « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/Mile-End », *Les Cahiers du GRES*, Université de Montréal, vol. 3, n° 1, pp. 39-53.
- Gagnon J.-E., Germain A., (2002), « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 128, pp. 143-163.

- Grafmeyer Y., (1999), « La coexistence en milieu urbain : échanges, conflit, transaction », *Recherches sociologiques*, n° 1, pp. 157-176.
- Pinçon M., Pinçon-Charlot M., (2000), « La ville des sociologues », in Paquot Th., Lussault M., Body-Gendrot S. (dir.), *La ville et l'urbain. L'état des savoirs*, Paris, La découverte, pp. 53-61.
- Remy J., (1990), « La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique », in Bastenier A., Dassetto F. (dir.), *Immigration et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*, Bruxelles, Éditions universitaires De Boeck, pp. 85-105.

Annick Germain est professeur-chercheur titulaire à l'Institut national de la recherche scientifique Urbanisation, Culture et Société, à Montréal. Les propos développés ici s'inspirent des travaux menés dans un programme de recherche co-dirigé avec Francine Dansereau sur la gestion municipale de la diversité subventionné par le Conseil de recherche en sciences sociales du Canada, par Patrimoine Canadien et pour partie par le Plan Urbanisme Construction Architecture en France. Elle a publié récemment : Germain A., Rose D., (2000), Montréal. A Quest for a Metropolis, Londres, Chichester, John Wiley & Sons.

<Annick_Germain@INRS-USC.Uquebec.ca>