

Présentation

Deirdre Meintel et Sylvie Fortin

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014443ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014443ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Meintel, D. & Fortin, S. (2006). Présentation. *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 5–6.
<https://doi.org/10.7202/014443ar>

PRÉSENTATION

Deirdre Meintel

avec la collaboration de Sylvie Fortin

Ce septième numéro se présente principalement comme un apport à l'étude de la réalité plurielle montréalaise. Ainsi, il débute avec la contribution de l'anthropologue Ignace Olazabal, « Le Mile-End comme synthèse d'une montréalité en devenir ». L'auteur propose ici une analyse originale d'un quartier, le Mile-End, situé au cœur de l'île, qui selon lui symbolise mieux que tout autre la pluralité montréalaise. La ville de Montréal se caractérise en effet par une dynamique sociale particulière ne correspondant ni aux modèles états-uniens ou européens, ni même au multiculturalisme canadien. En réinvestissant le terme d'hybridité culturelle, à la suite de Sherry Simon, Ignace Olazabal nous offre donc une réflexion sur ce quartier particulier, à partir de ses observations du quotidien. Le qualifiant tour à tour de « cosmopolite », d'« hybride », ou même de « néguentropique », il y perçoit la synthèse d'un devenir proprement montréalais, singulier et pluriel.

D'un autre côté, la note de recherche de Cécile Poirier, docteure en études urbaines, nous invite à continuer l'exploration de la diversité et spécificité montréalaise à travers l'analyse d'un

quartier voisin, Parc Extension, de caractère pluriethnique assez différent. En effet, ceux qu'on nomme communément les « majoritaires » (bien que le concept, en ce qui concerne la réalité montréalaise, soit glissant puisque tout à chacun revendique le statut de minoritaire), les Franco- et les Anglo-Québécois, y sont en effet largement absents : en 2001, 62% de ses habitants se révèlent être nés à l'extérieur du Canada. Initialement à majorité grecque, Parc Extension connaît depuis quelques années des changements majeurs qui semblent le transformer en quartier d'intégration des populations sud-asiatiques. Ici, on constate donc une dynamique, plus classique, de remplacement d'un groupe immigrant par un autre.

Cette réflexion « montréalaise » se poursuit au sein d'un autre article, de manière quelque peu différente. Ainsi, Érica Maraillet et Françoise Armand, respectivement étudiante et professeure au département de didactique de l'Université de Montréal, abordent la question de la diversité linguistique. À travers une étude menée sur des écoliers de 5^e et 6^e années du primaire, issus de l'immigration, elles illustrent, à leur façon, la complexité de la cohabitation

linguistique montréalaise. Par le biais de discussions menées auprès de ces élèves autour de trois thèmes principaux, l'appréciation des langues, la possibilité de changer de langue maternelle et la question de la diversité/monopole linguistique, les auteures nous proposent une amorce d'analyse particulièrement intéressante. Notamment, on constate une valorisation, par ces enfants, de la diversité qui dépasse la seule question linguistique.

Finalement, l'article de Caroline Désilets, doctorante en anthropologie, nous rappelle que le caractère unique de chaque contexte social ne doit pas nous faire renoncer aux études transculturelles de l'ethnicité et des relations ethniques. L'auteure nous présente un contexte fort différent de celui des trois articles précédents, soit la périphérie urbaine à Lima, au Pérou, au sein de laquelle les autochtones andins déplacés et exposés à des conditions de grande violence se mobilisent autour d'un mouvement religieux messianique, celui des *israelitas*. Si la religion, tout comme l'ethnicité, était censée disparaître avec l'avènement de la modernité - ou, au moins, être transformée en une variante plus « froide » et, éventuellement, plus « scientifique » -, il nous semble, tout comme l'auteure, qu'il serait plus opportun de parler de « reconfiguration », et ce parfois en lien avec l'ethnicité.

Cette question du « retour du religieux » et celle de sa pluralisation seront d'ailleurs davantage présentes

dans les prochains numéros des *Cahiers du Gres/série diversité urbaine*. Notamment, un numéro spécial portant sur les groupes musulmans est en préparation. Cette nouvelle orientation correspond aux recherches récemment initiées au sein du Groupe de recherche ethnicité et société, recherches centrées sur la thématique « religion et modernité ».

Sur ce, nous vous souhaitons une bonne lecture de ces cinq auteurs dont les formations et les intérêts de recherche complémentaires favorisent une réflexion transdisciplinaire. Nous vous invitons, spécialement les jeunes chercheurs, à nous soumettre des articles sur des questions relatives à la diversité urbaine, que ce soit au Canada, en Europe ou ailleurs.

Le Mile-End comme synthèse d'une montréalité en devenir

Ignace Olazabal

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014444ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014444ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Olazabal, I. (2006). Le Mile-End comme synthèse d'une montréalité en devenir. *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 7-16. <https://doi.org/10.7202/014444ar>

Résumé de l'article

La métropole montréalaise présente une dynamique sociale spécifique ne correspondant pas aux modèles occidentaux connus. *Maelström* culturel postmoderne, les références identitaires y sont multiples. Le quartier Mile-End, situé au coeur de l'île, synthétise et symbolise mieux que tout autre ce caractère pluriel et hybride. Ici, il faut comprendre le terme hybridité, à la suite de Sherry Simon, comme une marque positive et non au sens péjoratif qu'il a pu avoir autrefois. Le présent article propose donc une réflexion sur ce quartier ainsi que sur le sens et la portée de la notion d'hybridité culturelle, et ce à partir de nos observations du quotidien. Nous proposerons de concevoir cette particularité du Mile-End comme la synthèse d'une montréalité en devenir.

LE MILE-END COMME SYNTHÈSE D'UNE MONTRÉALITÉ EN DEVENIR

Ignace Olazabal¹

RÉSUMÉ / ABSTRACT

La métropole montréalaise présente une dynamique sociale spécifique ne correspondant pas aux modèles occidentaux connus. *Maelström* culturel postmoderne, les références identitaires y sont multiples. Le quartier Mile-End, situé au cœur de l'île, synthétise et symbolise mieux que tout autre ce caractère pluriel et hybride. Ici, il faut comprendre le terme hybridité, à la suite de Sherry Simon, comme une marque positive et non au sens péjoratif qu'il a pu avoir autrefois. Le présent article propose donc une réflexion sur ce quartier ainsi que sur le sens et la portée de la notion d'hybridité culturelle, et ce à partir de nos observations du quotidien. Nous proposerons de concevoir cette particularité du Mile-End comme la synthèse d'une montréalité en devenir.

Montreal's interethnic dynamic does not correspond to any known occidental model. In the city's postmodern cultural *maelstrom*, plural identity referents are the norm. Located in the heart of the city, the Mile-End neighbourhood synthesizes and symbolizes better than any other the city's plural and hybrid social reality. In this article, the concept of hybridity as defined by Sherry Simon is presented as a hybrid marker, even though it has been considered pejorative in the past. Based on observations of everyday life, I propose a reflexion on the meaning and scope of the concept of cultural hybridity in the Mile-End neighbourhood. I see this aspect of Mile-End as the crystallization of an emerging « montréalité ».

Mots clés : hybridité culturelle, intégration sociale, postmodernité, Montréal, quartier Mile-End.

Keywords: cultural hybridity, social integration, postmodernity, Montreal, Mile-End neighbourhood.

Montréal se distingue des autres villes par la synergie de ses clivages ethnolinguistiques (Baier 1997; Simon 1999, 1994) et par une idiosyncrasie culturelle (Médam 1998; Weintraub 1996), fruit de près de quatre siècles d'histoire euroaméricaine (Linteau 1992). Sa composition sociale est loin d'être uniforme ; pourtant, Montréal est une ville qui se laisse aisément apprivoiser. Le mode d'intégration des uns et des autres dans la structure sociale montréalaise ne correspond pas aux modèles occidentaux connus. Si on y a dépassé l'ère du *triple melting pot* (Herberg 1955) durant laquelle les rapports sociaux étaient marqués au sceau de l'appartenance ethnoreligieuse, le modèle actuel d'intégration sociale ne correspond ni au creuset français (Noiriel 1988) ni à celui du multiculturalisme canadien.

Montréal correspond en très grande mesure au modèle de la ville hétérogénéique (Hannerz 1996; Redfield et Singer 1954). Dans ce type de ville prime la sphère technocommerciale et bureaucratique en tant que mode de régulation sociale. Ce sont des villes multiethniques qui ne sont pas nées d'une tradition datant du Moyen Âge (comme c'est le cas des villes orthogénétiques), mais formées par le besoin. On ne se trompe pas en affirmant que la métropole québécoise fait aujourd'hui partie de ces villes dont l'esprit de métissage s'inscrit dans ce que Ulf Hannerz (1996) nomme « l'œcoumène global » et qui stipule que les sociétés plurielles articulent des traits

de culture suivant de nouvelles conventions qui définissent les sociétés urbaines postmodernes.

Un quartier en particulier, le Mile-End, synthétise mieux que tout autre le caractère hybride de Montréal. J'utilise ici le terme hybridité suivant Sherry Simon, et non dans le sens péjoratif d'autrefois. Comme le rappelle Simon, « autrefois signe du grotesque et du monstrueux... à la fin du XXe siècle, l'hybride est, au contraire, largement marqué du signe positif. Qu'est-ce qui explique ce revirement ? L'hybridité culturelle, par ses enjeux sociaux et éthiques, est au cœur des préoccupations de notre fin de millénaire » (1999 : 7). Comme Simon, nous habitons le quartier Mile-End et partageons sa perception du nouveau lien social en tant que garant de la montréalité en devenir. Le présent article se veut tout à la fois une réflexion sur le quartier et, allant dans le sens de l'auteure, une reconnaissance du sens que prend la notion d'hybridité culturelle dans ce quartier, à partir de notre observation du quotidien.

LE BOULEVARD SAINT-LAURENT

Le boulevard Saint-Laurent, c'est la rencontre des univers sociaux, des groupes ethniques, mais aussi de l'imagination d'une identité citoyenne donnée par une culture que l'on pourrait nommer la *montréalité*. Cette rencontre naît au début du XXe siècle, par une solidarité ouvrière, le territoire bordant le boulevard Saint-Laurent ayant constitué le principal théâtre de la

rencontre des groupes ethniques minoritaires (notamment des Canadiens français et des Autres) jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale (Olazabal 2002, 2001).

La sémiotique de l'espace montréalais (Anctil 2002) a longtemps été déterminée par ce boulevard, aussi appelé la *Main*. Cette artère fondamentale au parcours bigarré – entre le Chinatown au sud et la Petite Italie au nord – constitue une triple frontière. Elle est en effet, et depuis longtemps, la frontière réelle, symbolique et imaginaire entre l'est et l'ouest de l'île, c'est-à-dire entre les traditionnelles deux solitudes, beaucoup moins étanches aujourd'hui qu'au milieu du XXe siècle. Le boulevard Saint-Laurent détermine la borne réelle, l'adresse zéro, la limite géographique entre l'est et l'ouest de l'île. C'est là un découpage donné par l'histoire, tracé au XIXe siècle, et qui a contribué à la détermination des espaces francophone et anglophone et à l'hybridité autour du point « zéro », hybridité qui diminue progressivement à mesure que l'on s'en éloigne. Cette frontière départage deux univers symboliques, perceptibles tant au niveau de l'aménagement spatial que de la nature des institutions sociales ou du savoir scientifique. Les codes cognitifs diffèrent sensiblement d'un côté et de l'autre de cette frontière. Enfin, la frontière est imaginaire puisqu'elle suscite la légende réciproque des uns comme des autres groupes.

Cette marque, établie selon un

imaginaire médiéval, représente mieux que tout autre symbole montréalais la relation à l'Autre dans le Canada traditionnel du XXe siècle. L'effet mythique agit alors sur les uns comme sur les autres, aussi bien Juifs, protestants que Québécois francophones, les relations sociales ethniques correspondant au triple *melting pot* perçu par Will Herberg au milieu du XXe siècle.

Pour les Québécois d'origine canadienne-française, l'imaginaire d'un Autre, de l'altérité irréductible, de l'Anglais en somme, s'est longtemps forgé en prenant comme référent le cadre spatial du Mile-End, la rue Querbes comme la limite occidentale de l'univers catholique francophone. Le terme *East End*, utilisé par les anglophones, correspond à cette barrière culturelle. Il ne s'agit pas de l'extrême oriental de Montréal, loin de là, mais plutôt de la limite de la terre connue, celle après laquelle on se trouvait menacé par la *terra incognita*. Irving Layton, célèbre poète juif anglophone écrivait au début des années 1970 :

« *In Montreal the dominant ethnic groups stared at one another balefully across their self-erected ghetto walls. Three solitudes. I remember the feelings of anxiety I had as a boy whenever I crossed St. Denis Street. This street marked the border between the Jewish and the French-Canadian territories. East of St. Denis was hostile Indian country densely populated with church-going Mohawks somewhat older than myself waiting to ambush me ...*

Bleury Street and beyond, walking westward, took me into that other ghetto, the one where the Anglo-Saxons lived in tree-lined and privileged aloofness... So that when I found myself in Westmount... I'd feel a different kind of menace. One that was internal rather than external in its thrust... Here I always felt myself to be a trespasser, not a warrior as I did when I crossed St. Denis Street. » (1971, cité par Butovsky 1995 : 167-168).

Le East End est un espace original, une enclave qui synthétise culturellement l'ensemble du territoire montréalais. Cette appellation ne jouit pas d'une reconnaissance officielle puisqu'il s'agit d'un concept qui fait davantage appel à l'imaginaire des communautés anglophones qu'à la réalité. Cet espace est devenu un quartier bien réel nommé Mile-End, consacré par l'histoire et par un ensemble de particularités.

LE MILE-END, UN REFLET DU BOULEVARD SAINT-LAURENT

Quartier du cosmopolitisme par excellence, le Mile-End se situe au cœur même de l'île de Montréal. Le quartier est délimité par l'avenue Van Horne au nord, l'avenue Henri-Julien à l'est et la rue Hutchison à l'ouest, à la frontière d'Outremont. L'origine du nom réfère à la géographie du lieu, l'extrême sud du quartier (l'avenue Mont-Royal et le Mont Royal) se trouvant à un mille de distance de la rue Sherbrooke qui marquait, au

début du XXe siècle, la limite de la haute ville. Ce chemin reliant deux municipalités différentes se nommait le *Mile End Road* (Simon 1999 : 17; Ancil 2002 : 103). Saint-Louis du Mile-End est annexée à la ville de Montréal en 1909. C'était déjà une municipalité en soi, riche en manufactures et pourvue d'une bourgeoisie d'affaires et notariale.

« Avec ses 37 000 habitants, c'est la ville la plus peuplée après Montréal et Québec. Ses beaux édifices publics reflètent l'aisance de la population et la prospérité des industries. On en compte une vingtaine, la plupart en bordure des voies ferrées, où travaillent quelque 5 000 personnes. Les gens du Mile-End sont fiers du boulevard Saint-Joseph, le "premier boulevard planté" de la ville. S'y dressent les résidences des gens à l'aise et les meilleures maisons d'éducation [...]. La montagne, toute proche, apporte "de frais ombrages aux brises parfumées" » (Benoît et Gratton 1991 : 157-158).

Le nouveau développement urbain qui suit l'annexion s'accompagne de l'implantation d'immigrants juifs et italiens qui débarquent à Montréal au tournant du XXe siècle et qui colonisent l'espace qui s'étend du sud vers le nord, le long du corridor compris entre le boulevard Saint-Laurent et l'avenue du Parc, en se l'appropriant et en en faisant un lieu de métissage. Mais, qui dit métissage au début du XXe siècle dit prolétarianisation, le Mile-End se trouvant du coup coiffé du statut de *Red Light District* (Weintraub 1996), quartier de la

vie nocturne, « espèce de *no man's land* pour les Anglais, les Écossais et les Canadiens français, lieu réservé aux nouveaux arrivants, des Juifs surtout, mais aussi des Bulgares et des Yougoslaves » (Richler 1971 : 37).

Le Mile-End est donc perçu, suite à la prolétarianisation de son espace, comme un milieu mal famé où le monde de la pègre côtoie la vie débridée des cabarets de la rue du Parc et les bordels de la rue de Bullion dans les années 1940-1950 (Richler 1971; Weintraub 1996). Centre de production textile jusque dans les années 1980, les usines tendent depuis à se déplacer vers le nord au profit de nouveaux immeubles résidentiels. Mais un nombre encore considérable de manufactures, situées à l'extrémité orientale du quartier continuent à engager de la main-d'œuvre locale (généralement des femmes immigrantes). Le Mile-End a aussi été le ghetto juif de Montréal jusque dans les années 1950 – ou plutôt la reproduction du *shtetl* au Québec (Oiwa 1988; Olazabal 2006; Richler 1971).

Toutefois, depuis les années 1980, il n'a cessé de gagner en popularité pour devenir le quartier bigarré de Montréal, celui dans lequel se réalise la synthèse du cosmopolitisme métropolitain. La densité et la diversité de sa population donnent à ce lieu son aspect carrefour² : Juifs hassidiques de Belz et de Satmar, Grecs originaires de Sparte et du Péloponnèse, Calabrais et Siciliens, Açoriens, Anglo-protestants, Québécois d'origine canadienne-française,

immigrants d'origine latino-américaine, africaine, antillaise et asiatique arrivés au cours des années 1980 et dont les enfants se rencontrent dans une culture proprement *mailendaise* (Simon 1999).

Le trafic des langues, comme l'a appelé Sherry Simon (1994), y est franchement remarquable : la langue française côtoie l'anglais, le grec, le portugais ou le calabrais. Lothar Baier (1997) y a d'ailleurs noté un caractère particulier, observé au début du XXe siècle à Lemberg (ou Lvov, aujourd'hui Lviv), ville située à l'extrême occidentale de l'Ukraine, au carrefour des empires et des nations, où régnait un univers diglossique porteur d'un caractère innovant. Ce caractère innovant, issu de l'univers diglossique du Mile-End, nous le retrouvons dans la nouvelle culture citoyenne transcendant les logiques nationales classiques du XXe siècle.

On y observe non seulement la coexistence des mondes linguistiques et religieux (hassidisme, judaïsme orthodoxe, christianisme grec orthodoxe, catholicisme et protestantisme, agnosticisme, bouddhisme, athéisme universaliste et autres) mais aussi des classes sociales. Se démarquant du quartier Plateau Mont-Royal à l'est et de l'arrondissement d'Outremont à l'ouest, massivement investis par la nouvelle bourgeoisie franco-québécoise, le Mile-End est composé d'une étonnante variété sociodémographique. Jusqu'à tout récemment, le niveau socio-économique moyen était plutôt modeste et, au dernier recensement, le quartier

montréalais détenait le niveau de scolarité le plus élevé³. Depuis les années 1990, des propriétaires immobiliers d'origine européenne et rurale (grecs, juifs ashkénazes, italiens et portugais), des avocats, des professeurs d'université, des artistes de réputation internationale côtoient des locataires, généralement des étudiants, des ouvriers, des bénéficiaires de l'aide sociale et des familles monoparentales.

Il demeure toutefois difficile de qualifier cet espace social qui, par sa diversité et son caractère propre, peut s'apparenter à une communauté ayant développé une conscience de son caractère distinctif. L'atmosphère du quartier est unique, comme en témoigne la rue Saint-Viateur, surplombée par l'imposante église Saint Michael the Archangel, emblème architectural du Mile-End. De nombreux petits commerces (boulangeries, pâtisseries françaises et magasins de bagels, poissonnerie et boucherie cachère, torréfacteur brésilien, comptoir de poulets salvadorien, bistrots sénégalais et polonais, magasin d'instruments africains, dépanneurs grecs, coréens ou portugais) et les cafés italiens Olympico et Club social, célèbres dans la ville, attirent une importante clientèle extérieure au quartier. Le paysage pluriel de la rue plaît aux clients et aux résidents. Les gens semblent en effet se rencontrer au-delà de leur statut ou de leur condition, dans une sorte de savoir-vivre proprement *mailendais*. La diversité la plus contrastée coexiste en s'inscrivant pêle-mêle dans les rues, les

immeubles et les commerces.

Mais le quartier est en quelque sorte victime de son succès, ce qui se traduit par une importante gentrification qui tend à mettre en marge les collectifs moins nantis au profit des nouveaux propriétaires venus d'ailleurs. Le taux de propriétaires est encore très limité (25 %), mais la tendance est à la hausse, comme le démontre l'augmentation démesurée des prix des copropriétés au cours des cinq dernières années. Un certain état de délabrement demeure toutefois observable dans certaines rues et ruelles, ce qui n'enlève rien à l'engouement généralisé pour le quartier. C'est que son aspect symbolique est central, ce dont témoignent un certain nombre de lieux de mémoire.

DES LIEUX DE MÉMOIRE

L'église Saint Michael the Archangel, érigée en 1922 et dessinée par Aristide Beaugrand-Champagne, était à l'origine le lieu de culte de la paroisse irlandaise de Saint-Édouard, mais accueille aujourd'hui la paroisse polonaise de Saint Michael's and Saint-Anthony's (Saint-Antoine de Padoue), ainsi que la petite communauté italienne du quartier qui honore San Marziale, le seul saint à faire encore l'objet d'une procession annuelle. Avec sa facture byzantine, son dôme d'une dimension étonnante pour l'époque, un minaret haut de cinquante mètres, la rosette qui surplombe l'entrée de style écossais et la demi-rosette de la façade latérale de style irlandais, l'église synthétise bien

l'âme du quartier. L'ensemble des symboles disposés entre la coupole et la nef amène Sherry Simon à s'interroger sur le sens de l'hybridité :

« Saint Michael's est un théâtre où des répliques inattendues se font entendre. Les objets vénérés des différentes communautés s'observent, impassifs (sic) : le digne saint Jean-Baptiste sculpté, Saint-Patrick, l'image de la Vierge noire de Czestochowa, le portrait de Maximilien Kolbe, prêtre polonais exécuté à Auschwitz, une statue de San Marziale, le saint patron de la communauté italienne du quartier [...] Ces objets renferment chacun un récit, une histoire de croyances confrontées aux malheurs de la violence et de la migration. Réunis ici, ils forment un ensemble fou, un chœur de voix dissonantes, un tissu hybride – à l'image du quartier » (1999 : 16).

Autre symbole architectural du paysage urbain : l'ancienne synagogue B'Nai Jacob située sur la rue Fairmount et dont il ne subsiste qu'une partie de l'apparence initiale. Lorsque la communauté juive ashkénaze s'installa dans les années 1950 dans le *West Island*, la fonctionnalité de l'édifice tomba en désuétude⁴. Depuis 1965, la synagogue a cédé les lieux au Collège Français qui, de plus, occupe juste en face l'édifice de l'ancienne École radicale juive (d'allégeance socialiste dans les années 1920). B'Nai Jacob fut un symbole autrefois, car il s'agissait de la plus importante synagogue de Montréal.

Aujourd'hui, ce sont des enfants insoucians de ce passé pas si lointain qui fréquentent ce lieu de mémoire, voué désormais à l'autel de Marianne. Seule l'épithète hébraïque visible sur le fronton (paré d'une devanture briquetée) ainsi que le toit arqué témoignent de la vocation initiale de l'édifice. L'occupation de ce lieu de mémoire se situe dans la mouvance de la métropole qui voit la transformation des anciens lieux de culte. Nombreuses sont les anciennes synagogues, plus modestes que celle de B'Nai Jacob, qui ont changé de vocation pour être remplacées par des églises orthodoxes grecques, quand ce n'est pas par des propriétés d'habitation.

La célébration annuelle de la Saint-Jean-Baptiste, le 24 juin, a longtemps constitué un autre lieu de mémoire d'importance dans le quartier Mile-End. Comme nous l'avons montré ailleurs (Olazabal et Frigault 2000), cette fête a été, durant ses années d'existence, un puissant symbole d'hybridité, une fête au cours de laquelle les résidents affirmaient leur volonté de vivre en commun de façon unique. En outre, diverses fêtes patronales italiennes, portugaises et grecques donnent aux rues du quartier des allures de vieille Europe et témoignent d'une conception de cohabitation non anonyme. Comme le suggère encore Sherry Simon, la célébration de la fête ne correspond ni au modèle canonique en vigueur dans l'est de l'île, ni à la commémoration du multiculturalisme :

« la notion de multiculturalisme est loin d'être adéquate pour rendre compte de toutes les formes de mixité qui font vivre à la fois la fête et le quartier du Mile-End. Alors que le multiculturalisme est un modèle de coexistence culturelle, l'hybridité suggère un mode de circulation, d'interaction et de fusion imprévisible des traits culturels » (Simon 1999 : 19).

Lorsque nous avons demandé aux habitants du quartier le sens qu'ils accordaient à cette façon originale d'exprimer la fierté nationale, tous ont vanté l'aspect hybride de la fête, sans toutefois remettre en question l'aspect tout à fait québécois de la célébration. En témoignent ces deux extraits :

« Ici on fête la multiethnicité, la cohabitation, à l'enseigne du Québec. C'est comme si ceux qui y participaient reconnaissaient qu'ils étaient contents d'être au Québec. J'ai l'impression. C'est à peu près ce qui ressort. L'ambiance qui s'en dégage, elle est très sympathique, c'est très vivant, coloré, ça doit certainement manifester un esprit de cohabitation » (homme dans la quarantaine).

« It's very unique because every one participates. Every nationality, every language, it's all fun. Much different. You can basically be yourself. You can be every nationality, every language and no one is gonna bitch you and tell you go home. If I know who Saint-Jean-Baptiste is ? Sure. It's a patron saint, even for English people » (femme dans la trentaine).

CONCLUSION

Montréal s'inscrit de manière singulière au sein de la société québécoise, se laissant porter par sa dynamique spécifique, une dynamo constituée par son propre *maelström* social et qui montre que c'est dans la rencontre de la diversité et des oppositions que peut être assurée une évolution sociale convenant au XXI^e siècle, siècle qui appartiendra aux sociétés plurielles. Montréal demeure, en somme, un lieu rafraîchissant dans lequel il est difficile de parler d'une culture tendant vers l'uniformité. Sans être une ville riche, on s'accorde pour continuer de vanter cette qualité de vie qui, dans les années 1940 et 1950, faisait déjà sa renommée (cf. Weintraub 1996).

Ville singulière, mélange de froideur nordique et de chaleur tropicale, qui n'est à personne et qui appartient à tout le monde, *maelström* culturel postmoderne, ses références identitaires sont multiples, souvent contradictoires, parfois convergentes. La conscience de cette différence constitue toujours le point de concorde de l'ensemble de ses habitants qui vivent encore, en une certaine mesure, dans une sorte de mésentente, comme en témoigne la persistance des célèbres « deux solitudes », décrites il y a longtemps déjà par Hugh McLennan (1945). En somme, Montréal est une société éminemment néguentropique, comme le souligne Alain Médam parlant de son caractère multidimensionnel et y percevant une société vulnérable par son indéfinition,

ce qui l'oblige à adopter des stratégies adaptatives pour arriver à survivre :

« C'est sur fond d'incertitude que cette métropole joue son histoire. À quel pays se réfère-t-elle ? À qui appartient-elle ? De qui peut-elle se réclamer pour asseoir ses fondements ? Nord-américaine, cette ville ? Pas vraiment. Canadienne alors ? Pas exactement. Européenne ? Certainement pas. Québécoise ? Ce n'est pas si simple. Et en quoi s'exprime-t-elle cette cité ? En quelle langue ; par quels mots ; pour quelles raisons ? Au nom de qui prend-elle parole ? Rien n'est tout à fait clair et, parce que rien n'est acquis à cette ville, elle n'en finit pas, paradoxalement, de créer, d'improviser, de jouer, de rire, de s'interroger, comme à la mesure de cette faiblesse sur quoi elle tient. » (1998 : 137).

Nous avons proposé le Mile-End comme synthèse d'une montréalité en devenir, venant contrecarrer cette incertitude dont parle Alain Médam. Du fait qu'il se situe au cœur même de l'île, qu'il ne souscrit plus à aucune des deux solitudes mais plutôt à l'hybridité (il est devenu *BCBG* d'être hybride), ce quartier va, comme le suggère encore Sherry Simon, « au-delà du multiculturalisme » (1999 : 19 et *sqq.*). Certes, la gentrification du Mile-End est susceptible de transformer le paysage social, en évinçant progressivement les moins nantis, les locataires au profit des propriétaires. Toutefois, l'attrait du quartier demeure incontestable et y vivre ou le fréquenter (en tant que passant),

c'est choisir la société plurielle au détriment des traditionnelles *deux solitudes*.

Notes

¹ Anthropologue, chercheur au Centre de recherche et d'expertise de gérontologie sociale, CSSS Cavendish – CAU et professeur associé à l'École de travail social, UQAM. Je remercie Marie-Chantal Plante pour ses commentaires ainsi que pour le travail de révision linguistique.

² En 2001, le district électoral de Mile-End de l'arrondissement du Plateau-Mont-Royal compte une population de 22 904 personnes (Statistique Canada 2001). Alors que cinq ans plus tard, en 2006, cette population s'élève à 31 910 personnes. (Ville de Montréal 2006). « Avec une superficie de 1,6 kilomètres carrés et une densité de 13 918 habitants au kilomètre carré, comparativement à 5 739 pour la ville de Montréal », c'est un des quartiers les plus densément peuplés (Ville de Montréal 1998 : 2).

³ Le recensement de 2001 relève que 18 % des résidents du district de Mile-End n'ont pas de diplôme d'études secondaires alors que 47 % ont entrepris des études universitaires, ce qui représente un taux extraordinairement élevé. En revanche, pour la Ville de Montréal, 28 % de la population n'a pas de diplôme d'études secondaires et 28 % ont entrepris des études universitaires (Statistique Canada 2001).

⁴ La plupart des Juifs qui habitent aujourd'hui le quartier sont des Juifs hassidiques dont les aînés sont des rescapés de la *sboah*, arrivés au cours de ces mêmes années 1950, qui se sont dotés de leurs propres lieux de culte, les *shtibleh*, à l'architecture plus discrète. Toutefois, le quartier attire de nombreux Juifs séculiers, qui y voient un lieu ancestral, dans lequel ils se reconnaissent, venant du coup confirmer la fameuse assertion de l'historien américain Marcus Lee Hansen voulant que « what the son wishes to forget, the grandson wishes to remember » (1937).

Bibliographie

Ancil, P., 2002. *Boulevard Saint-Laurent*.

- La Main de Montréal*. Québec, Éditions du Septentrion.
- Baier, L., 1997. *À la croisée des langues. Du métissage culturel d'Est en Ouest*. Paris, Montréal, Actes Sud/Leméac.
- Benoît, M. et R. Gratton, 1991. *Pignons sur rue. Les quartiers de Montréal*. Montréal, Guérin.
- Butovsky, M., 1995. « Irving Layton: the Invention of the Self », in L. Robinson et M. Butovsky (ed.), *Renewing our Days, Montreal Jews in the Twentieth Century*. Toronto, Vehicle Press, p. 165-182.
- Hannerz, U., 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London, Routledge.
- Herberg, W., 1955. *Protestant, Catholic and Jew*. New York, Anchor Books.
- Linteau, P.-A., 1992. *Histoire de Montréal depuis la Confédération*. Montréal, Boréal.
- McLennan, H., 1986 [1945]. *Two Solitudes*. Toronto, MacMillan.
- Médam, A., 1998. *Villes pour un sociologue*. Paris, L'Harmattan.
- Noiriel, G., 1988. *Le creuset français*. Paris, Seuil.
- Oiwa, K., 1988. *Tradition and Social Change: an Ideological Analysis of the Montreal Jewish Immigrant Ghetto in the Early Twentieth Century*. Ph. Dissertation, Cornell (Ann Harbor MI: UMI Dissertation Information Service).
- Olazabal, I. et L.-R. Frigault, 2000. « La fête de la Saint Jean-Baptiste dans le quartier du Mile-End de Montréal », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 16, n° 2, p. 143-152.
- Olazabal, I., 2006. *Khaverim. Les Juifs ashkénazes de Montréal au début du XXe siècle, entre le shtetl et l'identité citoyenne*. Québec, Nota Bene.
- Olazabal Ignace, 2002. « Génération Richler. La troisième génération judéo-ashkénaze de Montréal », *Argument*, vol. 4, n° 2, p. 93-114.
- Olazabal, I., 2001. « Entre les rues Coloniale et Saint-Urbain. Les Juifs ashkénazes dans les années 1930 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 9, n° 2, p. 84-96.
- Redfield, R. et M. Singer, 1954. « The cultural role of cities », *Economic Development and Cultural Change*, vol. 3, p. 53-73.
- Richler, M., 1971. *Rue Saint-Urbain*. Montréal, HMH-Hurtubise.
- Simon, S., 1999. *L'hybridité culturelle*. Montréal, L'Île de la tortue et Sherry Simon.
- Simon, S., 1994. *Le trafic des langues. Traduction et culture dans la littérature québécoise*. Montréal, Boréal.
- Statistique Canada, 2001. *Profil statistique : Statistiques démographiques pour Montréal d'après les données du recensement de 2001*. Gouvernement du Canada. En ligne : [www12.statcan.ca/english/Profil01/CP01/Index.cfm?Lang=F]
- Ville de Montréal, 2006. *Profil en bref. District électoral de Mile-End*. Arrondissement du Plateau Mont-Royal.
- Ville de Montréal, 1998. « District électoral 24. Mile-End », in Ville de Montréal *Profil socio-économique*. Montréal.
- Weintraub, W., 1996. *City Unique. Montreal Days and Nights in the 1940's and '50s*. Toronto, McClelland & Stewart.

L'éveil aux langues : des enfants du primaire parlent des langues et de la diversité linguistique

Érica Maraillet et Françoise Armand

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014445ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014445ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Maraillet, É. & Armand, F. (2006). L'éveil aux langues : des enfants du primaire parlent des langues et de la diversité linguistique. *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 17–34. <https://doi.org/10.7202/014445ar>

Résumé de l'article

À l'heure de la mondialisation et dans le cadre du renouvellement des réflexions sur l'avenir linguistique du Québec, le thème de la diversité linguistique est devenu depuis peu un sujet d'actualité, comme en témoigne le récent ouvrage *Le français au Québec, les nouveaux défis* de Stefanescu et Georgeault (2005). En effet, cet ouvrage fait émerger le besoin d'arrimer la promotion et la protection de la langue française, tant sur la scène mondiale qu'au Québec, à la reconnaissance et la valorisation de la diversité linguistique. Alors que les langues et la diversité linguistique sont l'objet de nombreux questionnements à tous les niveaux de la sphère publique, à Montréal comme ailleurs, cet article propose d'apporter un éclairage sur ce que des enfants de 5^e et 6^e années du primaire, issus de l'immigration, perçoivent de ces débats. Afin de susciter chez eux une réflexion plus poussée, cette recherche a été réalisée dans le cadre de l'implantation d'un projet d'éveil aux langues (ÉLODiL), dont les activités ont servi de déclencheur et ont permis d'établir un rapport de confiance entre les élèves et les chercheurs.

L'ÉVEIL AUX LANGUES : DES ENFANTS DU PRIMAIRE PARLENT DES LANGUES ET DE LA DIVERSITÉ LINGUISTIQUE

Érica Maraillet
Françoise Armand

RÉSUMÉ / ABSTRACT

À l'heure de la mondialisation et dans le cadre du renouvellement des réflexions sur l'avenir linguistique du Québec, le thème de la diversité linguistique est devenu depuis peu un sujet d'actualité, comme en témoigne le récent ouvrage *Le français au Québec, les nouveaux défis* de Stefanescu et Georgeault (2005). En effet, cet ouvrage fait émerger le besoin d'arrimer la promotion et la protection de la langue française, tant sur la scène mondiale qu'au Québec, à la reconnaissance et la valorisation de la diversité linguistique. Alors que les langues et la diversité linguistique sont l'objet de nombreux questionnements à tous les niveaux de la sphère publique, à Montréal comme ailleurs, cet article propose d'apporter un éclairage sur ce que des enfants de 5^e et 6^e années du primaire, issus de l'immigration, perçoivent de ces débats. Afin de susciter chez eux une réflexion plus poussée, cette recherche a été réalisée dans le cadre de l'implantation d'un projet d'éveil aux langues (ÉLODiL), dont les activités ont servi de déclencheur et ont permis d'établir un rapport de confiance entre les élèves et les chercheurs.

In the midst of globalisation, and in the context of certain new ideas about the linguistic future of Quebec, Stefanescu and Georgeault's recent book, *Le français au Québec, les nouveaux défis*, notes that linguistic diversity has recently attracted wide attention. Indeed, this book reveals the need to articulate the promotion and protection of the French language, with the recognition and valorisation of linguistic diversity on the international scene as well as in Quebec. In Montreal as elsewhere in Quebec, languages and linguistic diversity are being examined at all levels of the public sphere. This article attempts to shed some light on what children of immigrant origin, in the fifth and sixth grades of a multiethnic primary school, perceive regarding the debates around this topic. This study took place in the context of a language awareness project (ÉLODiL) oriented to fostering a thought provoking and trusting environment for pupils and researchers.

Mots clés : attitudes, représentations, diversité linguistique, élèves du primaire, éveil aux langues, Montréal.

Keywords: attitudes, perceptions, linguistic diversity, students in primary school, language awareness, Montreal.

À l'heure de la mondialisation, et dans le cadre du renouvellement des réflexions sur l'avenir linguistique du Québec, le thème de la diversité linguistique est devenu depuis peu un sujet d'actualité, comme en témoigne le tout récent ouvrage *Le français au Québec, les nouveaux défis* de Stefanescu et Georgeault (2005). En effet, cet ouvrage souligne le besoin d'arrimer la promotion et la protection de la langue française, tant sur la scène mondiale qu'au Québec, à la reconnaissance et la valorisation de la diversité linguistique. À Montréal comme ailleurs, alors que les langues et la diversité linguistique sont l'objet de questionnements à tous les niveaux de la sphère publique, cet article propose d'apporter un éclairage sur ce que des enfants de 5^e et 6^e années du primaire, issus de l'immigration, perçoivent de ces débats. Afin de susciter chez eux une réflexion plus poussée, cette recherche¹ a été réalisée dans le cadre de l'implantation d'un projet d'éveil aux langues (ÉLODiL), dont les activités ont servi de déclencheur et ont permis d'établir un rapport de confiance entre les élèves et les chercheurs. Avant d'explicitier la méthode et les résultats de cette recherche, nous commencerons par décrire le contexte linguistique montréalais. Ensuite, nous présenterons l'importance accordée à la diversité linguistique dans les différents programmes du ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec ainsi que les études qui ont porté sur les représentations et les attitudes de différents acteurs à l'égard des langues.

CONTEXTE LINGUISTIQUE MONTRÉALAIS

L'histoire du Québec est marquée par un conflit linguistique entre les anglophones et les francophones qui y vivent, conflit qui s'est concrétisé, à partir des années 1960, par ce qui sera plus tard appelé la Révolution tranquille. La division de ces deux communautés linguistiques s'est traduite en une division des commissions scolaires : l'une, protestante, pour les anglophones et l'autre, catholique, pour les francophones². Au fur et à mesure des différentes vagues d'immigration vers le Québec, plusieurs groupes ethniques ont intégré l'une ou l'autre des deux commissions et ont quelque peu complexifié leur structure : des sous-systèmes franco-protestant et anglo-catholique ont ainsi été créés. Ces sous-systèmes ont fait en sorte que l'intégration des immigrants dans les écoles québécoises n'a jamais vraiment été envisagée comme un enjeu majeur de société, jusqu'à ce que, dans le contexte de la Révolution tranquille, qui a redéfini l'identité collective du Québec, on s'aperçoive que la majorité des immigrants fréquentaient le secteur anglo-protestant (McAndrew et Proulx 2000). En effet, le groupe francophone au Québec (les Canadiens français) était considéré comme une minorité ethnique au sein du Canada, avant qu'il ne se transforme en un groupe majoritaire dans la province du Québec (les Québécois) et en une communauté d'accueil pour les immigrants (McAndrew et Lamarre 1996). Tout au long de ce processus, une

série de lois ont été promulguées, dont la plus importante est la Loi 101, la *Charte de la langue française* (1977), qui prescrit l'utilisation de la langue française dans les entreprises et les établissements, en politique et plus généralement dans la vie publique québécoise. Bien que reconnues comme nécessaires à la survie de la langue française par de nombreux représentants des différentes communautés linguistiques (les anglophones, les francophones et les locuteurs allophones de diverses origines³), ces lois ont aussi été largement contestées par d'autres représentants de ces mêmes communautés, et ce au nom de la liberté des droits individuels.

Dans le domaine de l'éducation, l'une des dispositions de la Loi 101 avait pour objectif spécifique d'inverser la tendance des immigrants à placer leurs enfants dans les écoles de langue anglaise, afin de favoriser l'utilisation généralisée de la langue française par la population au Québec. En effet, la Loi 101 dirige, à quelques exceptions près, tous les enfants immigrants nouvellement arrivés dans les écoles francophones. L'impact de cette loi sur les écoles françaises est très important si l'on considère que l'île de Montréal et sa région métropolitaine accueillent la majorité des immigrants reçus au Québec (MRCI 2003). Ainsi, à Montréal, en 2002, plus d'un tiers (36,3 %) des élèves du primaire et du secondaire des écoles publiques sont scolarisés dans une langue autre que leur langue maternelle; ce pourcentage grimpant à 43,51 % dans

la plus grande commission scolaire de Montréal (Comité de gestion de la taxe scolaire de l'île de Montréal 2003), et on recense plus de 150 langues maternelles différentes. Par conséquent, pour les écoles montréalaises de langue française, l'intégration relativement récente d'un très grand nombre d'enfants issus de communautés linguistiques diverses présente un double défi : d'une part, celui de l'enseignement de la langue française, qui vise à assurer l'intégration de sa clientèle allophone à une société francophone (et celui de son usage, qui symbolise le renouvellement de la collectivité francophone) et, d'autre part, la prise en compte de la diversité culturelle et linguistique de ces élèves d'origine immigrante.

CONTEXTE SCOLAIRE ET DIVERSITÉ LINGUISTIQUE

Que ce soit dans le cadre du *Programme de formation de l'école québécoise* (MEQ 2001) ou de la *Politique d'intégration et d'éducation interculturelle* (MEQ 1998), le ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec (MELS), incite les enseignants québécois, qu'ils œuvrent dans un milieu pluriethnique ou non, à prendre en compte la diversité ethnoculturelle, linguistique et religieuse de la société québécoise dans leurs pratiques d'enseignement. Dans cet article, nous nous intéressons plus particulièrement à la diversité linguistique, et plus précisément aux représentations d'élèves de la fin du primaire sur ce thème. À cet égard, le Ministère promeut l'usage de

la langue française comme langue commune, mais reconnaît aussi l'importance pour tous les élèves d'apprendre plusieurs langues et de donner une place aux langues d'origine des élèves allophones (MEQ 2001, 1998). Cependant, la promotion de la diversité linguistique ne constitue une priorité ni dans la Politique, ni dans le Programme.

Depuis 1977, on peut aussi noter l'existence des programmes d'enseignement des langues d'origine (PELO) qui visent exclusivement le maintien des langues d'origine des élèves, au moyen de périodes d'enseignement (2 heures et demie par semaine), généralement en dehors des heures scolaires, mais dans les locaux de l'école⁴. Deux études majeures ont fait le point sur les PELO : le rapport Chancy (1985), qui propose une évaluation de ces programmes un peu moins d'une décennie après leur implantation, et la recherche amorcée en 1999 par Laurier et Témisjjan, dont l'objectif est d'analyser les perceptions de différents acteurs dans la mise en œuvre des PELO au Québec. Le succès et l'expansion de ces programmes y sont considérés comme mitigés. Par ailleurs, le rapport Chancy souligne que « la question de fond touchant ces programmes a trait au type de rapport qu'une société veut établir entre les langues minoritaires et la langue dominante, en l'occurrence le français » et que « la question se complique chez nous compte tenu du rapport entre les communautés française et anglaise » (Chancy 1985 : 84). De

façon globale, les deux études soulèvent trois problèmes majeurs : 1) le besoin d'un nombre suffisant d'élèves du même âge et d'un même groupe linguistique pour que le programme ait lieu, 2) l'isolement et la complexité de l'arrangement horaire des classes et 3) l'ambiguïté du rôle des différents intervenants (parents, communautés, écoles) dans les démarches d'implantation.

En ce qui a trait aux orientations de l'école et des intervenants au sujet de la langue française en rapport avec l'utilisation des autres langues, l'étude de Beauchesne et Hensler (1987)⁵ montre que c'est surtout dans les écoles primaires que l'on constate la présence de normes explicites et d'une politique linguistique. L'utilisation exclusive du français y est imposée dans une classe sur deux. Les raisons qui justifient cette norme sont la valorisation du développement du français et l'affirmation du statut linguistique de l'école. En ce qui concerne les langues maternelles des élèves, les intervenants pensent en majorité (neuf sur dix) que les élèves en désirent le maintien. Notons que, toujours d'après cette étude, datant de 1987, les répondants sont partagés par rapport aux enjeux de ce désir. La moitié d'entre eux estime que la volonté des élèves de conserver leur langue d'origine a un impact négatif sur le développement du français. L'autre moitié pense que ce désir est plutôt positif et mentionne notamment la valorisation personnelle et le développement d'habiletés linguistiques que cet apprentissage procure. Vingt ans sont passés depuis la

publication de cette étude, et l'on peut se demander si les perceptions de ces enseignants ont changé, mais aussi, et surtout, quelles sont les représentations des élèves allophones sur ces questions.

Tout récemment, un projet de recherche sur les représentations et les attitudes d'élèves de la fin du primaire à l'égard des langues a été mis en œuvre dans une école pluriethnique à Montréal, dans le cadre d'un projet d'implantation de l'approche Éveil aux langues à Montréal et à Vancouver (Armand et Dagenais⁶ : le projet ÉLODiL- *Éveil au Langage et Ouverture à la Diversité Linguistique*). C'est au sein de ce projet que la présente étude a été réalisée et que les données qui seront présentées dans cet article ont été recueillies. L'éveil aux langues est une approche pédagogique apparue en Grande-Bretagne dans les années 1980 (Hawkins 1987; Garrett et James 1992). L'objectif principal de cette approche est de permettre aux élèves d'explorer systématiquement la diversité linguistique afin de les préparer à vivre dans des sociétés linguistiquement et culturellement diverses (Armand et Dagenais 2005). Il s'agit, par la manipulation de corpus de différentes langues, de sensibiliser les apprenants : 1) à la diversité des langues et, à travers l'objet langue, de leur faire prendre conscience de la diversité des êtres qui les parlent, et 2) aux différents fonctionnements des langues (aux différentes façons d'exprimer la négation, le genre, le pluriel, etc.).

Dernièrement, Michel Candelier, instigateur d'un projet d'éveil aux langues paneuropéen (Evlang), a publié les résultats de son étude qui visait l'évaluation du programme Evlang (Candelier 2003). Dans cet ouvrage, Candelier souligne que pour constater les effets d'un programme d'éveil aux langues, notamment sur les attitudes d'ouverture à la diversité linguistique des élèves, il faut prévoir un programme d'une durée minimale de 30 heures et qui s'échelonne sur un minimum d'une année scolaire (35 semaines). Au moment de l'implantation du projet ÉLODiL, au sein duquel nous avons recueilli les données pour le présent article, le programme contenait suffisamment d'activités pour couvrir 18 heures. Par ailleurs, les enseignants avaient donné leur accord pour participer au projet entre février et mai (16 semaines). À la lumière des résultats de l'étude de Candelier (2003), l'objectif du projet de recherche plus vaste, dans lequel s'insère cette étude, consistait donc à observer les conditions d'implantation du projet ÉLODiL dans plusieurs classes d'un milieu pluriethnique de Montréal, ainsi qu'à recueillir des données préliminaires sur les représentations et les attitudes d'élèves scolarisés dans des classes régulières et dans des classes d'accueil à l'égard des langues. Il a été prévu de réaliser l'évaluation plus systématique du programme ÉLODiL lorsque celui-ci aura été implanté sur une plus longue période⁷.

Les recherches antérieures portant sur les représentations à l'égard des langues à Montréal ont été effectuées pour examiner les usages et les attitudes linguistiques des élèves dans les écoles primaires et secondaires (Beauchesne et Hensler 1987; McAndrew et *al.* 1999) ou secondaires seulement (Sénéchal 1987; Locher 1993, 1994). Ces études, réalisées dans la foulée de la vaste entreprise d'aménagement linguistique concrétisée par l'adoption de la *Charte de la langue française* (Loi 101) de 1977, avaient avant tout le mandat de faire le point sur la place du français et de l'anglais dans les écoles multiethniques montréalaises. L'étude la plus récente à cet égard est celle de McAndrew et *al.* (1999) qui s'étaient donné l'objectif global d'observer, de façon structurée et en fonction de différents facteurs⁸, les échanges linguistiques informels entre les élèves, afin de tracer un portrait de leur usage du français, de l'anglais ou d'autres langues. Cette étude révèle que le taux de présence de la langue française dans les dix écoles primaires observées se situe entre 67,5 % et 99,7 %, qu'il dépasse 90 % dans six écoles et que l'anglais n'est présent que dans quatre de ces écoles. Par ailleurs, les auteurs soulignent que les langues d'origine sont présentes dans la plupart des écoles, mais à un taux de présence souvent très faible.

Toutefois, à notre connaissance, aucune recherche n'a spécifiquement ciblé les représentations d'élèves du primaire sur la diversité linguistique.

Dans la présente étude, nous nous sommes donc intéressées, au sein du contexte linguistique montréalais, aux représentations et aux attitudes d'élèves du 3^e cycle du primaire⁹ à l'égard de la diversité linguistique, dans le cadre d'un projet scolaire d'éveil aux langues.

DIVERSITÉ LINGUISTIQUE ET REPRÉSENTATION SUR LES LANGUES

Depuis plusieurs années, la diversité linguistique est devenue l'objet de réflexions, notamment sur le plan théorique. La défense des langues dites menacées est assez répandue. Claude Hagège (2002) fait partie des linguistes qui défendent cette cause, soulignant que 25 langues meurent chaque année et, qu'avec elles, disparaissent les cultures humaines dont elles sont le reflet. Le fil conducteur de ce courant semble être le désir de contrecarrer l'omniprésence d'une seule langue, dominante, qui se trouve être actuellement la langue anglaise. Cette position défensive se retrouve de part et d'autre de l'Atlantique, en France comme au Québec, en réponse à l'utilisation grandissante de cette langue. Louis-Jean Calvet (2002) se démarque fortement de ce mouvement. Il souligne l'existence de cette rivalité entre les langues en décrivant l'analogie d'un marché économique des langues, dans lequel celles-ci sont soit valorisées, soit dépréciées. Par ailleurs, il propose un nouveau cadre théorique de la diversité linguistique et de sa place dans l'évolution des dynamiques linguistiques dans le monde. En effet, l'inégalité

fondamentale affirmée par Calvet est basée sur les différentes fonctions des langues qui répondent à divers besoins linguistiques de leurs locuteurs, à savoir une fonction identitaire, une fonction nationale et une fonction véhiculaire internationale. Ces fonctions peuvent être représentées dans trois langues différentes, deux ou bien une seule (Calvet 2002). Dans cette optique, Calvet propose ce qu'il appelle un modèle *gravitationnel* dans lequel chaque citoyen devrait pouvoir pratiquer au moins les trois types de langues (1- une langue internationale, globale, 2- une langue normée et standardisée utilisée dans la vie publique de l'État, 3- une langue grégaire ou régionale, écrite ou non, avec un statut ou non). Finalement, Calvet se prononce sur le concept de langue « universelle » qu'il considère plutôt comme une langue complémentaire aux autres langues déjà présentes (2002 : 176). Déplorant que la domination internationale de l'anglais soit vue comme une menace à la diversité linguistique, mettant en péril toutes les autres langues, il mentionne que les intérêts pour la promotion de la diversité linguistique peuvent être différents. Il est notamment difficile de voir comment peut s'articuler à la fois la promotion de la langue française et celle de langues beaucoup moins répandues. À la lumière de ce débat, nous serons en mesure de situer les représentations de nos jeunes répondants à l'égard de la diversité linguistique.

À la question « pourquoi étudier les représentations sociales ? », Serge

Moscovici, qui a remis à l'ordre du jour le concept de « représentation sociale » dans le domaine de la psychologie sociale, répond que c'est « pour explorer le côté subjectif de ce qui se passe dans la réalité objective » (1984 : 12). Bien qu'issues de la psychologie sociale, les notions de représentation et d'attitude sont progressivement devenues des éléments clés pour la compréhension de divers phénomènes dans plusieurs domaines, dont celui de l'éducation. La plus ancienne, la notion d'attitude, désigne communément « un état mental et neuropsychologique de préparation de l'action, organisé à la suite de l'expérience et qui concerne une influence dynamique sur le comportement de l'individu vis-à-vis de tous les objets et de toutes les situations qui s'y rapportent » (Allport 1935 : 810). Bien qu'elle soit utilisée fréquemment par les psychologues sociaux, cette définition est loin de faire un consensus. De façon générale, comme le mentionne Candelier, les attitudes sont souvent expliquées par différentes paraphrases, telles que « prédisposition à », « orientation pour », et celles-ci tendent à suggérer un lien avec l'action (Candelier 2003 : 139). Quant aux représentations sociales, selon Denise Jodelet, l'idée principale que l'on retrouve est « une manière d'interpréter et de penser notre réalité quotidienne, une forme de *connaissance sociale*. Et corrélativement, l'activité mentale déployée par les individus et les groupes pour fixer leur position par rapport à des situations, événements, objets et communications qui les concernent »

(Jodelet 1984 : 360).

L'étude des représentations sociales et des attitudes dans le domaine de l'éducation peut porter sur celles des enseignants tout comme sur celles des élèves. Dans la présente étude, nous avons fait le choix de nous intéresser à celles des élèves, bien que des recherches sur les représentations et les attitudes des enseignants soient tout aussi essentielles. Dans le domaine de l'éducation, un aperçu des différentes études sur les attitudes et les représentations révèle un intérêt évident pour des sujets à partir de l'âge de douze ans environ et pour la population étudiante pré-universitaire et universitaire. Selon Singy (1997), c'est à peu près à l'âge de douze ans que les enfants semblent devenir de plus en plus conscients du jeu des normes qui régulent les pratiques linguistiques utilisées dans la société. Il affirme que les attitudes sont intégrées et développées à partir de cet âge et sont affirmées vers l'âge de 18 ans. L'étude des représentations et des attitudes envers les langues d'élèves de 5^e et de 6^e années est donc tout à fait pertinente, permettant de les identifier au début du processus de construction.

Comme nous l'avons déjà noté, qu'il s'agisse de l'apprentissage du français, de l'anglais, des langues d'origine ou d'autres langues, l'enseignement des langues est une priorité dans les programmes québécois. Si l'on s'intéresse aux facteurs sociaux et affectifs qui motivent l'apprentissage des langues secondes, des recherches comme celles de Gardner (1985)

montrent que les représentations et les attitudes à l'égard des langues et de leur apprentissage jouent un rôle très important. Il distingue deux volets, les plus étudiés selon lui, qui sont : les attitudes à l'égard de la langue elle-même (appelé volet éducatif) et les attitudes à l'égard de la communauté locutrice de la langue (appelé volet social). Définissant la notion d'attitude comme étant « une réaction à un objet, évaluée par un individu et qui est basée sur ses croyances ou opinions » (traduction ad hoc, Gardner 1985 : 9), Gardner démontre que, bien que les deux volets (et bien d'autres dimensions d'ailleurs) aient un effet sur la motivation à apprendre une langue seconde, ce sont les attitudes et donc les croyances (que nous préférons appeler ici représentations) à l'égard de la langue et de son apprentissage qui ont tendance à être parmi les meilleurs indices de réussite (Gardner 1985; voir aussi Masgoret et Gardner 2003). Dans le cadre de cette recherche, notre objectif a donc été de décrire les représentations et les attitudes à l'égard de différentes langues de quelques élèves d'une école pluriethnique de Montréal.

MÉTHODE

Dans la présente étude, nous avons examiné les représentations et les attitudes de neuf élèves d'une classe régulière de 5^e et 6^e années (qualifiée de « classe jumelée ») à l'égard des langues et de la diversité linguistique. Cette étude a été réalisée en 2004, dans le cadre d'une recherche collaborative plus vaste,

qui visait l'étude de l'implantation d'un programme préliminaire d'éveil aux langues (ÉLODiL) et des représentations des élèves de deux classes régulières de 5^e et 6^e années ainsi que de deux classes d'accueil¹⁰. La collecte de données de cette étude exploratoire, inspirée des approches ethnographiques, a donc eu lieu pendant la mise en œuvre des activités ÉLODiL.

Selon Harry Wolcott (1997), le mot ethnographie sous-tend la création d'une image d'une certaine « façon de vivre ». Cette création implique la compréhension de la logique de la population dans un lieu donné. Nos observations hebdomadaires (d'une durée de 90 minutes pendant 16 semaines) avaient pour objectif de comprendre la « logique linguistique » de nos neuf élèves ciblés, dans une classe pluriethnique à Montréal. Cette méthode nous a permis d'être au cœur même de l'action. Les interactions avec les élèves nous ont donné la possibilité de créer une relation privilégiée avec eux, sans qu'ils soient intimidés par notre présence. Les activités ÉLODiL et notre présence ont donc encouragé les élèves à s'exprimer sur le sujet des langues (ce qui, dans ce milieu, peut s'avérer délicat) dans un climat de confiance.

CUEILLETTE DES DONNÉES

Parmi l'ensemble des résultats, cet article ciblera particulièrement les réponses des élèves portant sur la diversité linguistique, recueillies lors de groupes de discussion, d'une durée

d'environ 40 à 60 minutes, et qui ont eu lieu à la fin du projet scolaire ÉLODiL, après quatre mois d'intervention. Ces entrevues ont été enregistrées et retranscrites. Même si ce n'était pas l'objet de la recherche et que nous n'avons pas cherché à le vérifier, il est possible que les activités ÉLODiL aient eu une certaine influence sur les réponses des élèves. Les élèves ont été séparés en deux groupes de discussion : celui des élèves de 5^e année (N= 4), et celui des élèves de 6^e année (N= 5). Un guide pour diriger ces groupes de discussion a été élaboré par les deux chercheuses puisque, à leur connaissance, aucun guide de discussion pour des élèves de cet âge n'était disponible pour recueillir les représentations et les attitudes à l'égard des langues et de la diversité linguistique¹¹. Parmi les sujets abordés, trois thèmes spécifiques seront étudiés dans le cadre de cet article. Pour le premier, l'appréciation des langues, nous avons fait l'analyse des réponses obtenues à la question suivante : « Est-ce que d'après vous, il y a des raisons qui font que vous trouvez une langue belle/pas belle ? ». Pour les deux autres thèmes, soit le maintien de la langue maternelle et les langues et la diversité linguistique dans le monde, des mises en situation hypothétiques ont été proposées afin de recueillir les réponses, réactions et commentaires sur les questions de langue(s) maternelle(s) et/ou d'origine et de langue universelle. Les deux mises en situation sont les suivantes :

[Thème 2] Si vous pouviez choisir votre langue maternelle, laquelle choisiriez-vous et pourquoi ?

[Thème 3] Si vous pouviez, d'un coup de baguette magique, faire qu'il n'y ait qu'une seule langue parlée sur la terre, pensez-vous que vous le feriez ? Selon vous, est-ce une bonne idée ou une mauvaise idée ?

Afin de sélectionner notre échantillon, nous avons demandé à la titulaire d'identifier des élèves représentatifs de sa classe, dans ce milieu montréalais spécifique¹². Les données sociodémographiques et linguistiques de ces élèves se trouvent dans le tableau qui suit.

Notre échantillon est constitué de deux élèves monolingues (Elsa et Simon), de cinq élèves bilingues (Cyril, Daniel, Esteban, Kelly et Tuyet) et finalement de deux élèves plurilingues (Elijah et Kim). Nous inspirant de la définition de Grosjean (1984), nous définissons le bilingue ou le plurilingue comme étant une personne qui utilise quotidiennement deux ou plusieurs langues, écartant ainsi l'idée d'une nécessaire maîtrise parfaite de ces langues. Il est intéressant de noter que trois élèves (Simon, Kelly et Elsa) sont quotidiennement en contact avec une langue familiale qu'ils ne maîtrisent pas, comme le montre le tableau qui suit.

Lors des activités ÉLODiL, ces enfants étaient divisés en deux sous-groupes : celui des 5^e année et celui des 6^e année. Une fois les données des entrevues transcrites, un premier niveau d'analyse a été entrepris, ce que

LeCompte et Preissle (1993) appellent *scanning*, soit une relecture de ces entrevues. Le programme informatique N6 (2002) a ensuite été utilisé pour construire une hiérarchie de codes (*tree node*) et repérer les thèmes émergents.

RÉSULTATS

La discussion exposée dans les prochaines sections s'appuie sur des extraits d'entrevues de groupe. Des analyses plus poussées sur les représentations des élèves à l'égard du français, de l'anglais et de leur langue d'origine sont présentées dans le mémoire de maîtrise de Maraillet (2005)¹³. La présente analyse est organisée autour des trois thèmes suivants, tels qu'ils ont émergé des données issues des groupes de discussion : l'appréciation des langues, la possibilité de changer de langue maternelle et la question de la diversité versus un monopole linguistique.

Appréciation des langues du monde

Il semblerait que tous les élèves ayant répondu à la question leur demandant de dire ce qu'ils aimaient ou non dans une langue soient surtout séduits par les sons et les tonalités. En effet, Cyril, Tuyet, Elijah, Simon et Kelly affirment qu'ils aiment « l'accent » ou « la prononciation » de l'espagnol et de l'arabe. Par ailleurs, les raisons évoquées pour ne pas aimer une langue sont diverses. Le groupe des plus jeunes évoque le débit de parole. Ils semblent tous d'accord sur le fait que les locuteurs

	NOM (modifié pour des questions de confidentialité)	PAYS DE NAISSANCE	PAYS D'ORIGINE DES PARENTS	ARRIVÉE AU QUÉBEC ET ÂGE À L'ARRIVÉE	CLASSE D'ACCUEIL
6 ^e année	Simon (garçon)	Canada	Cambodge/ Québec	-	-
	Daniel (garçon)	Canada	Cambodge	-	1998-1999
	Tuyet (fille)	Belgique	Vietnam	1999 à 7 ans	-
	Elijah (garçon)	Philippines	Philippines	1999 à 7 ans	1999-2000 2000-2001
	Kelly (fille)	Philippines	Philippines	1998 à 6 ans	1998-1999
5 ^e année	Kim (fille)	Philippines	Philippines	2001 à 9 ans	2001-2002 2002-2003
	Esteban (garçon)	Bolivie	Bolivie	1994 à 2 ans	-
	Elsa (fille)	Bénin	Bénin	1998 à 5 ans	-
	Cyril (garçon)	Canada	Zaïre/Jamaïque	-	-

	NOM	PAYS D'ORIGINE DES PARENTS	LANGUES MAÎTRISÉES	LANGUES PARLÉES DANS LA FAMILLE
6 ^e année	Simon (garçon)	Cambodge/ Québec	Français	Français, <u>khmer</u>
	Daniel* (garçon)	Cambodge	Français, khmer	Khmer
	Tuyet (fille)	Vietnam	Français, vietnamien	Français, vietnamien
	Elijah* (garçon)	Philippines	Anglais, tagalog, bisaya	Anglais, tagalog
	Kelly* (fille)	Philippines	Anglais	Anglais, <u>tagalog</u>
5 ^e année	Kim* (fille)	Philippines	Anglais, tagalog	Anglais, tagalog
	Esteban (garçon)	Bolivie	Français, espagnol	Espagnol
	Elsa (fille)	Bénin	Français	Français, <u>fon</u>
	Cyril (garçon)	Zaïre/Jamaïque	Anglais	Anglais

(L'étoile [*] rappelle que l'enfant a fréquenté une classe d'accueil; les langues soulignées dans la dernière colonne sont parlées dans la famille, mais ne sont pas maîtrisées par les sujets [d'après les informations fournies par les enfants]).

des langues indiennes parlent « trop vite », et qu'il s'agit là d'un facteur négatif. Notons que ce groupe ne comprend aucun locuteur d'une de ces langues. Toutefois, plus tard dans la conversation, cette affirmation est

nuancée par l'ensemble du groupe qui souligne que pour une personne qui ne comprend pas la langue, le débit peut sembler trop rapide. Ils citent l'espagnol, dont le débit rapide est considéré comme amusant. Pour le groupe des plus vieux,

la difficulté de l'apprentissage est évoquée par Elijah. En effet, il affirme être attiré par l'espagnol, car cette langue ressemble au tagalog qu'il maîtrise déjà, et qu'elle sera donc, dans son cas, facile à apprendre. Par contre, il dit ne pas aimer « *les langues qui sont difficiles à apprendre* ». Simon, quant à lui, affirme qu'il n'aime pas « *le pays, le style de vie, comme l'Afghanistan et l'Inde* » et que cela influence son appréciation de leurs langues. Signalons que nos observations et nos conversations avec Simon révèlent un contact très fréquent avec la télévision. On peut donc se demander quel rôle ont pu jouer les nouvelles qui y sont présentées dans la formation de ses représentations. Finalement, Daniel est particulièrement silencieux pendant que ses camarades s'expliquent et répond qu'il ne sait pas à chaque fois qu'il est interrogé. De façon tout aussi prudente, Elijah, et plus tard Tuyet, font valoir la part subjective de leurs réponses en mentionnant que « *ça dépend des personnes* ».

En interrogeant les élèves sur les langues en général, nous avons donc pu noter plusieurs raisons affectives et sociales qui les pousseraient ou non à apprendre des langues et qui, selon Gardner (1985), seraient susceptibles de les influencer dans la réussite de ces apprentissages. Une grande partie de nos neuf élèves semble attirée par les sonorités hispaniques. On peut se demander si c'est parce que les élèves sont en contact avec un grand nombre de locuteurs de cette langue, ou bien parce que les médias et leur entourage

leur disent que ce serait la troisième langue la plus parlée au monde (groupe de discussion, 5^e année), ou encore parce qu'elle présente des similarités avec le français et le tagalog (qui, rappelons-le, est parlé par un grand nombre d'élèves de cette école). Par contre, les langues indiennes, pourtant également assez présentes dans l'école, n'ont pas une cote aussi élevée. Comme nous l'indiquions, le débit rapide de ces langues est perçu négativement, alors que le débit rapide de l'espagnol est considéré comme amusant. Nous pouvons supposer que certains mots espagnols, d'origine latine, sont reconnus par les élèves et que, par conséquent, ils s'en sentent plus proches.

Notons aussi que la perception de la facilité d'apprentissage d'une langue, qu'elle soit due ou non à sa ressemblance avec la langue maternelle, semble aussi être un facteur de motivation. À l'inverse, si une langue est perçue comme trop difficile, certains élèves évoquent cette raison pour ne pas vouloir l'apprendre. Nous pouvons nous demander d'où proviennent ces représentations quant au niveau de difficulté des langues et quel impact ces représentations ont sur leur éventuel apprentissage. Finalement, nos données révèlent un point qui n'a pas été soulevé par les recherches antérieures : bien que notre étude ne nous permette pas de généraliser, nous pouvons proposer l'hypothèse selon laquelle les médias jouent un rôle non négligeable dans la motivation à apprendre ou non une langue.

Sur la possibilité de changer de langue maternelle

Lorsque nous avons demandé aux élèves de nos deux groupes s'ils aimeraient changer de langue maternelle, la majorité d'entre eux, soit cinq élèves sur neuf, ont choisi de maintenir leur langue d'origine. Les élèves ayant fait ce choix ont comme langue maternelle le tagalog (Elijah et Kim), l'espagnol (Esteban), l'anglais (Kelly) et le vietnamien (Tuyet). La raison principale semble être l'attachement sentimental et culturel à cette langue, comme l'exprime Tuyet :

« Moi je garderais le vietnamien [comme langue maternelle], parce que si je ne le savais pas je ne comprendrais pas la culture de mon pays et je suis fière de mon pays. »

Il est toutefois intéressant de constater que Kelly a choisi le tagalog, langue utilisée par ses parents à la maison mais qu'elle ne maîtrise pas. Par ailleurs, trois élèves sur neuf ont choisi ce qu'on appelle des « grandes langues », l'anglais (Daniel et Simon) et l'espagnol (Elsa). La raison principale de ce choix semble être le besoin de connaître une langue qui est largement utilisée autour d'eux et qu'ils ne maîtrisent pas : « *[je choisis l'] Anglais !!! [comme langue maternelle] Parce que c'est utile, et moi je ne la parle pas.* » (Simon). Finalement, le dernier élève, Cyril, a choisi avec beaucoup d'enthousiasme le japonais. Il explique ce choix quelque peu surprenant

par un besoin de connaître une langue un peu plus exotique que celles qu'il connaît déjà, à savoir le français et l'anglais. En effet, on peut penser que dans un contexte multiethnique, Cyril se sent un peu trop « ordinaire ».

Rappelons que l'étude de Beauchesne et Hensler (1987) avait révélé que la majorité des enseignants qu'ils avaient interrogés à l'époque pensaient que leurs élèves d'origine immigrante souhaitaient maintenir leur langue d'origine et que ces enseignants étaient partagés quant à l'impact positif ou négatif de ce maintien. Vingt ans après, notre étude permet de redonner la parole à un petit nombre de ces jeunes élèves. Nos résultats indiquent que, pour la majorité des enfants, le maintien de la langue d'origine est perçu comme positif, voire nécessaire, et que, pour les autres, il est dépassé par le besoin de connaître une autre langue, considérée comme plus utile, comme l'anglais ou l'espagnol, ou plus exotique, comme le japonais. Cependant, nous n'avons relevé aucun commentaire selon lequel maintenir sa langue d'origine aurait un impact négatif. Nous en discuterons dans la section suivante, mais nous pouvons d'ores et déjà faire un lien avec le *modèle gravitationnel* de Calvet, basé sur les différentes fonctions des langues.

Diversité versus monopole linguistique

Lorsque nous avons demandé aux élèves s'ils pensaient que le fait de

n'avoir qu'une seule langue parlée sur la terre était une bonne idée ou non, ils ont répondu de façon similaire dans les deux groupes. Sans l'ombre d'un doute, et sans prendre le temps de réfléchir, les élèves les plus jeunes, ceux de 5^e année, sont unanimes : ce n'est pas une bonne idée. Elsa est la première à donner une justification, qui se trouve être le rejet de l'uniformité : « *Ça va être comme trop plate, on va toujours parler la même chose !* ». Cette remarque nous laisse perplexes puisque Elsa ne parle qu'une seule langue. Alors qu'elle n'a fait aucun commentaire sur le fait qu'elle trouvait que sa situation était ennuyante, elle semble être sensibilisée au fait que la diversité linguistique rend la vie plus intéressante, ce que quatre mois d'éveil aux langues ont pu favoriser. Puis Esteban, d'un point de vue très personnel, réalise que la diversité linguistique est bien utile puisqu'elle implique que certaines personnes ne peuvent pas se comprendre, ce qui, à l'inverse, crée une complicité entre ceux qui partagent la même langue :

« *Parce que on pourra pas parler dans notre langue pour que quelqu'un ne comprenne pas, et puis on va tous avoir la même écriture là, tout va être pareil, ça va être comme plate et poche.* » (Esteban).

Esteban élargit les conséquences à l'uniformité des écritures, dont il semble apprécier la diversité, et finit par reprendre l'argument d'Elsa sur l'ennui que serait un monde « monolingue ». Les

pensées de Cyril sont davantage orientées sur son rapport avec le monde. En effet, il pense à l'expérience intéressante de voyager dans des pays inconnus et d'apprendre les langues qui y sont parlées.

Comme les 5^e année, les élèves de 6^e année répondent tous négativement à la question. La première justification est mise de l'avant par Tuyet qui fait un rapprochement entre les langues et les cultures : « *Parce que s'il y a une seule langue, il y a une seule culture, et moi je ne veux pas cela* ». Simon complète l'argument de Tuyet, selon une perspective davantage anthropologique, en soulignant l'importance de la notion de découverte :

« *Moi non, parce qu'on va penser que c'est pareil partout dans le monde et on ne pourra plus découvrir les autres cultures. On ne va plus rien découvrir.* » (Simon).

La chercheuse décide de relancer la question, pour vérifier si certains élèves auraient changé d'avis. Mais non : Elijah annonce que sa propre diversité linguistique, son plurilinguisme, lui procure beaucoup de fierté. Daniel, qui ne semble pas avoir d'autres arguments, reprend celui des cultures. Quant à Kelly, de façon similaire à Elijah et à Esteban, elle souligne l'unicité des individus et explique que celle-ci serait perdue si nous parlions tous la même langue dans le monde.

Alors que l'étude de McAndrew et al. (1999) a montré que le taux de présence de la langue française dans les dix écoles primaires observées est très élevé et que celui de l'anglais et des langues d'origine est faible, notre recherche souligne que ces usages n'impliquent pas forcément le rejet de la diversité linguistique et que, bien au contraire, il est tout à fait possible que les élèves des écoles multiethniques la valorisent grandement. Par ailleurs, comme nous l'avons mentionné brièvement dans la première partie de nos résultats, les réponses de nos sujets se rapprochent de la vision du *modèle gravitationnel* de Calvet (2002). En effet, il semblerait qu'ils voient dans leur langue d'origine un lien essentiel avec leur famille, une caractéristique identitaire qui les rend uniques et une source de fierté. Les autres langues choisies et identifiées semblent remplir une fonction différente dans leur vie, comme être capable de communiquer avec le reste du monde en anglais, ou encore maîtriser le japonais pour connaître une langue inconnue de tous. Cependant, on distingue aussi dans cette vision un sentiment profond que le monde est plus intéressant si ses langues sont diversifiées, comme le revendique Hagège (2002).

CONCLUSION

Comme pour toutes les études portant sur un nombre restreint de sujets, nous ne pouvons généraliser nos résultats à l'ensemble de la clientèle pluriethnique des écoles montréalaises. D'autres études

devront donc recueillir des données dans des milieux semblables, et en explorer d'autres, plus homogènes. Par ailleurs, il convient de préciser que le contexte de cette recherche (le quartier, le projet ÉLODiL) était volontairement chargé d'enjeux linguistiques, ce qui a peut-être généré des réponses perçues comme socialement désirables. Cependant, certains extraits confirment que cela n'a pas toujours été le cas. Cette dynamique linguistique intéressante a, par ailleurs, fait émerger plusieurs points qui nous apparaissent particulièrement pertinents.

Premièrement, les réponses des élèves révèlent les représentations qu'ils ont de leurs besoins. Si la majorité de nos répondants se disent satisfaits de leur situation linguistique, plusieurs enfants qui semblent avoir constaté leur « faiblesse linguistique » saisissent l'occasion pour imaginer leur vie autrement, que ce soit pour manifester leur appartenance identitaire, pour combler ce qui est perçu comme une lacune linguistique, ou encore pour se rendre « linguistiquement » plus intéressant. Par ailleurs, nos données sur l'appréciation des élèves à l'égard des langues demeurent limitées : seuls quelques éléments phonologiques sont ressortis de nos discussions. Ce constat nous amène à nous demander si nos répondants ne se sont pas autocensurés, que ce soit par politesse ou conscience que certains propos n'étaient pas « politiquement corrects ». De plus, on peut s'interroger sur l'impact des médias quant aux représentations à l'égard des langues et de leurs locuteurs. Finalement,

les réponses recueillies illustrent ce que nous pouvons appeler la compétence sociolinguistique des élèves. On retrouve tout à la fois l'idée de reconnaissance et de valorisation d'une langue donnée, permettant aux hommes et aux femmes de la terre de communiquer, et celle de reconnaissance et de valorisation de la grande diversité des langues dans le monde, reflétant la variété des personnes qui s'y trouvent. Selon nous, cette position témoigne d'une grande maturité chez ces enfants évoluant dans une société où la nature des relations interlinguistiques est ambiguë et tendue. Pouvons-nous dire que les enfants de cette étude ont bénéficié d'un environnement qui les a encouragés à réfléchir sur la question des langues ? C'est fort probable. En ce qui concerne la protection des langues, dans la mesure où ils y verront le reflet et la fierté d'une communauté qu'il faut protéger, on peut penser que ces enfants seront prêts à s'engager dans le débat.

Notes

¹ Nous remercions les organismes subventionnaires suivants qui nous ont permis de réaliser cette recherche : Centre de recherche Immigration et métropoles (projet Métropolis), Conseil de recherche en sciences humaines du Canada/ Patrimoine Canadien.

² Ces commissions ont été séparées sur la base confessionnelle jusqu'en 1998. À cette date, elles sont devenues linguistiques (réseaux francophone et anglophone).

³ Au Québec, le terme allophone désigne une personne dont la langue maternelle n'est ni le français ni l'anglais.

⁴ En 1990, ces programmes connaissent une expansion limitée et touchent quelques 7 000 élèves pour environ quatorze langues (Laurier et Témisjan 2003, cité dans Armand 2005).

⁵ Cette étude a été réalisée au moyen d'entrevues

et de questionnaires auprès de 621 répondants (enseignants, professionnels des services aux élèves, administrateurs, parents et élèves québécois et d'immigration récente) présents dans 64 écoles primaires et 12 écoles secondaires de langue française, de 5 des 8 commissions scolaires de l'île de Montréal.

⁶ Recherche subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada/ Patrimoine Canada - Les questions de multiculturalisme : F. Armand et D. Dagenais (2004-2005). *Conception et évaluation d'un programme d'éveil au langage et d'ouverture à la diversité linguistique*; et par le projet Métropolis à Montréal et à Vancouver.

⁷ Recherche subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada : D. Dagenais, F. Armand, P. Lamarre, D. Moore et C. Sabatier (2005-2008). *Éveil aux langues et à la diversité linguistique dans deux métropoles canadiennes*.

⁸ Parmi ces facteurs, on retrouve des situations de contacts plus ou moins formelles, les antécédents linguistiques des élèves en présence, ainsi que tout autre facteur institutionnel qui aurait pu s'avérer pertinent.

⁹ Le 3^e cycle correspond, dans le système scolaire québécois, à la 5^e et à la 6^e année du primaire.

¹⁰ Ces classes d'accueil à effectif réduit et d'une durée prévue généralement de dix mois, ont pour objectif principal de faire acquérir à l'élève nouvellement arrivé au Québec des habiletés langagières minimales correspondant à son âge, à ses besoins et à ses intérêts, avant d'intégrer une classe régulière (Armand 2005).

¹¹ En effet, dans l'étude d'Evlang, les entretiens avec les élèves ont servi à recueillir des données pour : 1- améliorer les supports, 2- évaluer comment les élèves s'étaient approprié la démarche Evlang, 3- confronter le comportement et la déclaration des élèves en classe et 4- Analyser les représentations qu'avaient les élèves du travail Evlang et du sens qu'ils ont donné à leur apprentissage (Candelier 2003). Pour les représentations et les attitudes des élèves à l'égard des langues, les chercheurs Evlang ont préféré utiliser des tâches à réaliser par les élèves. Le seul exemple publié consistait à remplir une bande dessinée. Celle-ci montrait deux enfants qui jouent ensemble. Un troisième enfant arrive et commence à parler dans une autre langue. L'élève avait alors deux options pour terminer la bande dessinée : il choisissait soit l'image dans laquelle les deux enfants qui parlent la même langue s'en vont, soit celle qui montre les trois enfants qui jouent ensemble. L'élève devait aussi remplir les bulles vierges de la dernière vignette choisie et avait ainsi la possibilité d'écrire dans une autre langue. Cette tâche permettait donc de recueillir des données sur l'attitude des élèves

à l'égard de leur langue d'origine et des situations exolingues, mais pas forcément sur leurs représentations à l'égard de la diversité linguistique en général.

¹² On peut considérer que cet échantillon est effectivement représentatif pour plusieurs raisons : par exemple, on retrouve un équilibre d'élèves issus de l'immigration de première et de deuxième générations, d'élèves qui ont fréquenté ou non une classe d'accueil, de filles et de garçons, ou encore une présence marquée d'élèves originaires des Philippines, d'où sont issus un grand nombre d'immigrants récemment installés dans le quartier entourant l'école.

¹³ Mémoire réalisé sous la direction de Françoise Armand, et sous la co-direction de Patricia Lamarre, professeures au département de didactique, Université de Montréal.

Bibliographie

- Allport, G., 1935. « Attitude », in C.M. Murchison (ed.), *Handbook of social psychology*. Worcester, Mass, Clark University Press, p. 798-884.
- Armand, F., 2005. « Les élèves immigrants nouvellement arrivés et l'école québécoise », *Revue Santé, société et solidarité*, n° 1, p. 141-152.
- Armand, F. et D. Dagenais, 2005. « Langues en contexte d'immigration : éveiller au langage et à la diversité linguistique en milieu scolaire », *Revue de l'Association des études canadiennes*, numéro spécial printemps, p. 110-113.
- Beauchesne, A. et H. Hensler, 1987. *L'école française à clientèle pluriethnique de l'île de Montréal : situation du français et intégration psychosociale des élèves*. Montréal, Conseil de la langue française, Coll. Document 25, 618 p.
- Calvet, L.-J., 2002. *Le marché aux langues. Les effets linguistiques de la mondialisation*. Paris, Éditions Plon, 220 p.
- Candelier, M., 2003. *L'éveil aux langues à l'école primaire. Evlang : bilan d'une innovation européenne*. Bruxelles, De Boeck & Larcier, 379 p.
- Chancy, M., 1985. *L'École québécoise et les communautés culturelles*. Ministère de l'Éducation du Québec, 180 p.
- Comité de gestion de la taxe scolaire de l'île de Montréal, 2003. *Portrait socioculturel des élèves inscrits dans les écoles publiques de l'île de Montréal. Inscription au 30 septembre 2002*. Montréal, 417 p.
- Gardner, R. C., 1985. *Social Psychology and Second Language Learning. The Role of Attitudes and Motivation*. London, Edward Arnold Publishers, 208 p.
- Garrett, P. et C. James, 1992. « Language awareness : a way ahead », in C. James et P. Garrett (ed.), *Language awareness in the classroom*. London, Longman, p. 306-318.
- Grosjean, F., 1984. « Le bilinguisme: vivre avec deux langues », *Travaux Neuchâtelois de Linguistique (Tranel)*, n° 7, p. 15-42.
- Hagège, C., 2002. *Halte à la mort des langues*. Paris, Éditions Odile Jacob, 402 p.
- Hawkins, E., 1987. *Awareness of Language: An introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 226 p.
- Jodelet, D., 1984. « Représentation sociale : phénomène, concept et théorie », in S. Moscovici (éd.), *Psychologie sociale*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 357-378.
- Laurier, M. et K. Témisjian, 2003. « Représentations des acteurs intervenant dans les programmes d'enseignement des langues d'origine au Québec », Communication présentée à la 8^e Conférence internationale Metropolis. Vienne, 16 septembre 2003.
- LeCompte, M. et J. Preissle, 1993. *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research*. Second Edition, San Diego, CA, Academic Press Inc., 292 p.
- Locher, U., 1993. *Les jeunes et la langue. Tome 1. Usages et attitudes linguistiques des jeunes qui étudient en français (de la 4^e année du secondaire à la fin du collégial)*. Dossier 39. Québec, Les Publications du Québec, 204 p.
- Locher, U., 1994. *Les jeunes et la langue. Tome 2. Usages et attitudes linguistiques*

- des jeunes qui étudient en anglais (de la 4^e année du secondaire à la fin du collégial)*. Dossier 40. Québec, Les Publications du Québec, 196 p.
- Maraillet, É., 2005. *Étude des représentations linguistiques d'élèves au 3^e cycle du primaire, en milieu pluriethnique à Montréal, lors d'un projet d'éveil aux langues*. Mémoire de Maîtrise, Département de didactique, Faculté des Sciences de l'éducation, Université de Montréal, 262 p. Disponible en ligne : http://im.metropolis.net/research-policy/research_content/doc/memoire-Maraillet.pdf.
- Masgoret, A.-M. et R.C. Gardner, 2003. « Attitudes, Motivation, and Second Language Learning: A Meta-Analysis of studies conducted by Gardner and Associates », *Language Learning*, vol. 53, n° 1, p. 123-163.
- McAndrew, M. et P. Lamarre, 1996. « The integration of Ethnic Minority Students Fifteen Years after Bill 101 : Linguistic and Cultural Issues Confronting Quebec's French Language Schools », *Canadian Ethnic Studies*, vol. XXVIII, n° 2, p. 40-63.
- McAndrew, M. et J.-P. Proulx, 2000. « Éducation et ethnicité au Québec : un portrait d'ensemble », in M. McAndrew et F. Gagnon (dir.), *Relations ethniques et éducation dans les sociétés divisées (Québec, Irlande du Nord, Catalogne et Belgique)*. Paris, Montréal, L'Harmattan, p. 85-110.
- McAndrew, M., C. Veltman, F. Lemire et J. Rossell, 1999. *Concentration ethnique et usages linguistiques en milieu scolaire*. Montréal, Immigration et Métropoles, 171 p.
- Ministère de l'Éducation du Québec (MEQ), 1998. *Une école d'avenir. Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*. Québec, 48 p.
- Ministère de l'Éducation du Québec (MEQ), 2001. *Programme de formation de l'École québécoise : éducation préscolaire et enseignement primaire*. Québec, 350 p.
- Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI), 2003. *Caractéristiques de l'immigration au Québec- Statistiques*. Québec, Bibliothèque nationale du Québec, 39 p.
- Moscovici, S., 1984. *Psychologie sociale*. Paris, Presses Universitaires de France, 596 p.
- N6, 2002. Non-numerical Unstructured Data Indexing Searching & Theorizing. Qualitative data analysis program. Version 6.0 Melbourne, Australia, QSR International Pty Ltd.
- Sénéchal, G., 1987. *Les allophones et les anglophones inscrits à l'école française. Sondage sur les attitudes et les comportements linguistiques*. Québec, Conseil de la langue française, 208 p.
- Singy, P., 1997. « Le rôle de l'école dans l'élaboration des représentations linguistiques », in M. Matthey (éd.), *Les langues et leurs images*. Neuchâtel, IRDP/Éditeur, p. 277-283.
- Stefanescu, A. et P. Georgeault (dir.), 2005. *Le Français au Québec, les nouveaux défis*. Québec, Les Éditions Fides (Saint Laurent), en partenariat avec le Conseil supérieur de la langue française, 622 p.
- Wolcott, H., 1997. « Ethnography Research in Education », in R. Jaeger (ed.), *Complementary methods: For research in education* (2nd ed.). Washington, DC, AERA, p. 425-446.

Violence, migration et naissance d'un messianisme autochtone dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou)

Caroline Désilets

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014446ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014446ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Désilets, C. (2006). Violence, migration et naissance d'un messianisme autochtone dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou). *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 35–50. <https://doi.org/10.7202/014446ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je discute le cas de certains autochtones andins déplacés dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou) qui ont réagi à la violence politico-militaire et à la crise socio-économique des années 1980-1990 en se tournant vers le mouvement messianique millénariste de l'*Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*. J'explore les stratégies d'adaptation, de recomposition sociale et d'insertion économique en milieu urbain développées par cette association religieuse de migrants. L'argument principal tend à démontrer que la conversion à l'*Asociación Israelita* s'explique à partir d'un arrière-fond de marginalité et d'exclusion, et plus spécifiquement en fonction des conditions et possibilités d'accès à certaines ressources socio-économiques primaires en région urbaine.

VIOLENCE, MIGRATION ET NAISSANCE D'UN MESSIANISME AUTOCHTONE DANS LES PÉRIPHÉRIES URBAINES DE LIMA (PÉROU)

Caroline Désilets

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Dans cet article, je discute le cas de certains autochtones andins déplacés dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou) qui ont réagi à la violence politico-militaire et à la crise socio-économique des années 1980-1990 en se tournant vers le mouvement messianique millénariste de l'*Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*. J'explore les stratégies d'adaptation, de recomposition sociale et d'insertion économique en milieu urbain développées par cette association religieuse de migrants. L'argument principal tend à démontrer que la conversion à l'*Asociación Israelita* s'explique à partir d'un arrière-fond de marginalité et d'exclusion, et plus spécifiquement en fonction des conditions et possibilités d'accès à certaines ressources socio-économiques primaires en région urbaine.

In this article, I discuss how some Andean migrants to the urban periphery of Lima (Peru) reacted to the political violence and economic crisis of the 80s and 90s by turning to the messianic millenarian movement of the Israelites of the New Universal Covenant. I explore the strategies of adaptation, social recomposition and economic insertion of these migrants in the urban environment where this religious group developed. My main argument will be that conversion to this religious movement should be understood in terms of the discrimination and exclusion suffered by these migrants, as well as relation to their access to economic resources in the urban context.

Mots clés : Violence politico-militaire, migration interne, tensions intra-groupes, messianisme autochtone, Pérou.

Keywords: political violence, internal migration, intragroup tensions, indigenous messianism, Peru.

INTRODUCTION

Au cours des vingt dernières années, nous avons observé un peu partout en Amérique latine une croissance importante de la conversion des populations autochtones à divers types de mouvements religieux relevant du protestantisme évangélique. La plupart des travaux portant sur cette transformation de la religiosité latino-américaine ont privilégié les perspectives de longue durée ou les cadres d'analyse à grande échelle pour tenter d'expliquer les transformations du phénomène religieux au sein des sociétés latino-américaines. Les ouvrages de Martin (1990), Stoll (1990) et Bastian (1997a) sont représentatifs de cette tendance. Malgré qu'il soit admis en sociologie et en anthropologie que les périodes de rapides changements sociaux entraînent la prolifération de nouveaux mouvements religieux, les études soulignant l'articulation des liens entre la conversion à diverses Églises évangéliques et la violence politique en Amérique latine demeurent rares¹. Que survient-il dans le domaine du religieux lorsque des sociétés sont soumises à des conditions de tensions extrêmes causées par des guerres, des crises économiques, le déplacement de populations (migration interne) et de profonds bouleversements sociaux ? Pouvons-nous lier ces changements, en termes de processus et de structures, au phénomène religieux ? Quelles formes le religieux peut-il prendre lors de ces périodes critiques ?

Au début des années 1980, le Pérou fut secoué par une grave crise socio-économique et politique provoquée par le retour à la démocratie, la réinsertion du pays à l'intérieur du système international, l'imposition de réformes structurelles néolibérales² et l'émergence d'un mouvement révolutionnaire sanguinaire : le Sentier Lumineux (SL)³. Au cours de cette période, des milliers d'autochtones andins - pris entre les feux du mouvement de guérilla et des militaires - se virent contraints d'abandonner leurs communautés paysannes afin de trouver refuge dans les villes de la côte pacifique et principalement au sein de la capitale, Lima⁴. Alors que la « guerre populaire » du Sentier Lumineux ravageait les Andes, une nouvelle théodicée messianique millénariste se propageait à l'intérieur des bidonvilles de la côte pacifique. Cette nouvelle théodicée allait donner naissance à une vaste mouvance religieuse autochtone connue sous le nom de l'*Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal* (AEMINPU). À son apogée, à la fin des années 1990, ce messianisme autochtone rassemblait près de 300 000 fidèles et comptait environ 360 temples dans les périphéries urbaines de Lima (De la Torre 2002).

PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE ET DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

J'ai effectué des recherches auprès de l'*Asociación Israelita* à Lima, au Pérou, pendant près de sept mois - entre 2001 et 2002. Ces recherches m'ont

amenée à considérer les liens qui existent entre la violence politico-économique, la migration forcée et l'émergence de nouveaux mouvements religieux en tant que stratégie culturelle d'adaptation et de résistance en période de crise, et de profondes transformations sociales. Dans cet article, je propose d'explorer les façons dont - à un moment particulier de l'histoire péruvienne - une certaine portion d'autochtones andins déplacés dans les périphéries urbaines de Lima a réagi à la violence civico-militaire et à la crise socio-économique en se tournant vers de nouvelles pratiques religieuses permettant adaptation, recomposition sociale et insertion économique en milieu urbain. Les données présentées s'appuient sur une investigation de terrain multisite effectuée dans le cadre d'un projet de maîtrise portant sur l'étude de quatre temples de prières *israelitas* (appelés CECABIS⁵) situés dans les bidonvilles de Lima. Cette recherche ethnographique a combiné trois méthodes de cueillette de données : l'observation participante, l'entretien informel et l'entretien semi-directif. Au total, 38 entrevues semi-directives ont été réalisées auprès de convertis *israelitas* (26 hommes et 12 femmes âgés de 25 à 60 ans) qui se sont joints au projet à partir de recommandations en cascade. L'ensemble des procédures d'enquête a été empreint de ma participation quotidienne à la vie des fidèles.

Il est important de mentionner que les recherches effectuées auprès de ce mouvement évangélique demeurent peu nombreuses et majoritairement de nature

descriptive ou journalistique plutôt qu'analytique. Le mouvement *israelita* reste donc un phénomène à explorer. Notons toutefois les travaux d'Espinoza (1984), Skar (1987), Marzal (1988), Granados (1988), Scott (1988), Masson (1991), Curatola (1993) et De la Torre (2002) qui lient l'émergence de la religiosité *israelita* à une crise de la modernité, à l'anomie et à la pauvreté en milieu urbain. Les travaux d'Ossio (1990, 2002) constituent une exception puisque l'auteur associe l'émergence de l'AEMINPU à la violence et au déplacement forcé des populations andines.

Par ailleurs, les investigations se concentrent, pour la plupart, sur l'analyse de la doctrine, des pratiques religieuses et de l'organisation ecclésiastique. Le pouvoir charismatique et le processus de mythification du prophète occupent une place importante au sein de ces travaux. Les études de Marzal (1988) et d'Ossio (1990) ont toutefois tracé un portrait - bien que sommaire - de la composition sociale de ce mouvement.

Les recherches effectuées auprès de l'*Asociación Israelita* ont majoritairement associé ce mouvement à une « théologie de la prospérité » qui promeut l'*ethos* de la méritocratie et du capitalisme économique au sein des classes populaires. De façon quelque peu classique, elles ont tenté d'expliquer la participation à cette forme populaire de religiosité en tant que « stratégie culturelle » visant à pallier diverses

problématiques socio-comportementales, telles que l'alcoolisme et la violence conjugale.

Contrairement aux études qui associent le mouvement *israelita* à une crise de la modernité, je le conçois à la fois comme conséquence et réponse à la violence politique et à la crise économique qui ont secoué le pays au cours des années 1980-1990. Néanmoins, à l'instar d'Ossio (1990, 2002), j'estime que le conflit armé n'est pas à lui seul responsable des avancées de ce mouvement évangélique en période de crise. Certains facteurs internes aux communautés andines - tels que les conflits, tensions intra-groupes et la différenciation socio-économique entre paysans - semblent en effet avoir orienté le processus de conversion et le choix de cette organisation religieuse. Alors que l'ensemble des travaux présentés ci-haut associe l'AEMINPU à l'éthique classique du protestantisme anglo-saxon, mes recherches me portent à croire que ce mouvement prône plutôt le changement social à l'intérieur d'une éthique de réciprocité et de communautarisme. Mon objection à la position de ces auteurs repose sur deux considérations principales. La première est que, selon moi, cette mouvance religieuse entretient peu de liens avec l'éthique protestante classique. Le caractère eschatologique et messianique de même que sa doctrine et l'ensemble de ses pratiques s'opposent à l'esprit du capitalisme tel que le définit Max Weber (1964). Nous devons donc chercher au-delà de cette supposition de l'éthique protestante afin de comprendre

les raisons de l'expansion de ce mouvement parmi certains secteurs de populations déplacées. Une seconde objection repose sur le fait que, plus que les doctrines évangéliques en elles-mêmes, c'est l'éthique andine (mettant l'accent sur la réciprocité et le travail collectif) qui semble attirer les déplacés les plus démunis et marginalisés.

Le texte qui suit constitue donc un essai, une analyse exploratoire qui tente par le biais d'hypothèses de faire la lumière sur le pouvoir d'attraction de ce mouvement religieux dans une époque politico-historique de bouleversements, chaos et violences. Cet article ne vise pas à expliquer l'attrait du mouvement sur la base d'une discussion quant au charisme du fondateur, cet aspect ayant été largement abordé dans les études antérieures. Il tente plutôt de rendre compte de l'adhésion à ce mouvement à partir d'une réflexion sur les tensions sociales, économiques et politiques qui existent à l'intérieur même des sociétés andines. Le point de vue adopté ne nie aucunement les aspects idéalistes de la religion. L'engagement émotif et symbolique est toujours présent. Toutefois, ces artefacts rendent davantage compte du changement religieux plutôt que ses causes. Je propose ici de couvrir trois objectifs. Dans un premier temps, je présenterai les facteurs qui ont mené à l'émergence de ce nouveau mouvement religieux et décrirai brièvement les points centraux de sa doctrine. Je démontrerai que la formation et l'expansion de ce nouveau mouvement

religieux reposent sur une série de stratégies andines faisant appel à la mémoire cumulative, à l'utilisation d'anciennes et nouvelles ressources symboliques, ainsi qu'à la construction d'alliances temporaires. J'illustrerai ensuite que la conversion à l'*Asociación Israelita* s'explique à partir d'un arrière-fond de marginalité et d'exclusion, et plus spécifiquement en fonction de certains antagonismes, tensions et conflits qui existent à l'intérieur même du monde andin. Finalement, j'expliquerai de quelle manière les conditions et possibilités d'accès à certaines ressources socio-économiques primaires en région urbaine ont également influencé l'adhésion de certains individus et familles.

LA CONSTRUCTION D'UNE THÉOLOGIE NATIVISTE⁶

La période de violence, de contradictions culturelles, de tensions politiques et de crise socio-économique qu'a traversée le Pérou dans les années 1980-1990 présentait un terrain fertile pour l'émergence de nouveaux mouvements religieux (Gamarra 2000). La migration en milieu urbain signifiait une coupure importante avec le monde social et culturel autochtone et, par conséquent, une rupture avec les pratiques religieuses « traditionnelles » du catholicisme andin qui connaissaient une perte de signification face à leur incapacité de fournir un cadre explicatif adéquat à la crise. Cette perte de « sens transcendantal » (Luckmann 1991), en raison d'un contexte soumis à de

profondes transformations, a amené les déplacés à chercher de nouvelles sources d'explications socioreligieuses, se situant toutefois hors du champ religieux traditionnel. Plusieurs autochtones exilés avaient connu les affres de la violence; leurs communautés ayant subi les foudres du mouvement révolutionnaire et des militaires. La construction de ces nouvelles « théodicées » ou explications sociales de la souffrance devenait nécessaire pour surpasser les effets d'un espace social brusquement soumis à de profondes transformations. Encore à leurs balbutiements au début des années 1980, les *hermanos* (frères) de l'*Asociación Israelita* formaient un petit groupe sectaire gravitant autour d'un prophète, Ezequiel Ataucusi Gamonal, et de quelques pasteurs⁷. Ces convertis correspondaient à une première vague de migrants andins qui s'était installée dans la capitale à la fin des années 1960. Leur pratique religieuse de l'époque, principalement issue d'un bricolage entre influences judaïques⁸ et protestantes⁹, s'est rapidement transformée lors de l'éclatement du conflit politico-militaire entre le Sentier Lumineux et l'État péruvien pour offrir un cadre d'interprétation apocalyptique des événements qui secouaient alors la nation. Au début des années 1980, le prophète Ezequiel commença à se présenter comme messie, comme le nouvel Inca - Inkarrí¹⁰ - chargé de guider les autochtones andins dans cette époque où « la vie humaine se voyait ravagée par un autre temps, un temps cosmique de fléaux, de catastrophes, de guerre et de terreur... » (Corten 1995 : 225). Ce

groupe religieux transforma son cadre théologique pour y incorporer certains rites d'origine incasique¹¹ ainsi que certains éléments du catholicisme populaire andin¹². La doctrine *israelita* s'est ainsi construite en mêlant messianisme biblique (interprétation et adaptation locale des textes de l'Ancien Testament) et messianisme incasique (retour de l'Inca et changement de cycle cosmique qui permettront la reconstruction de l'ordre du monde). Trois caractéristiques messianiques essentielles servent de base à la théologie *israelita* : la croyance à l'imminence d'un changement de cycle cosmique (face à la violence politico-militaire et la crise socio-économique); la possibilité de salut grâce à la conversion et aux enseignements du prophète Ezequiel; et l'accession prochaine à un nouvel ordre idéalisé à travers la construction d'une « société alternative » (Bastian 1997a : 140) à l'image de l'Empire inca - retour au *Tawantinsuyo* (Ossio 1990 : 111). Dans un cadre eschatologique couplé d'un messianisme activiste, le mouvement exprime un fondamentalisme religieux qui attribue aux autochtones andins (qui se convertissent au mouvement) le statut de seul et unique peuple élu de Dieu. Contrairement à d'autres mouvements autochtones de culte à Israël¹³, les *israelitas* ne se considèrent pas comme l'une des dix tribus perdues du peuple de Moïse. Ils soutiennent une thèse inverse, affirmant que les Incas constituaient le peuple d'Israël. Ils expliquent ainsi que la dynastie incasique avait scellé la première alliance avec Jéhovah et qu'une

nouvelle alliance se forme entre les autochtones andins et le Dieu suprême à travers la figure du prophète Ezequiel. La présence de cette population religieuse *israelita* dans les rues de la capitale se remarque particulièrement par leur pratique vestimentaire, dérivation vétérotestamentaire, qui évoque l'image des samaritains que l'on retrouve dans certaines illustrations bibliques fondamentalistes. Hommes, femmes et enfants se vêtent de longues tuniques aux couleurs flamboyantes. Les disciples masculins portent barbes et cheveux longs jusqu'aux épaules et les femmes recouvrent leur chevelure d'un voile, signe de pureté. Seules leurs *ojotas*, sandales autochtones qui sont rarement portées dans la capitale, rappellent le vêtement traditionnel andin. Leurs cultes ne sont pas moins « exotiques » : empreints d'une ferveur frénétique, ils sont marqués par la pratique sacrificielle¹⁴, les prophéties et le contact avec le monde surnaturel par le biais de la transe, de la voyance et de la glossolalie. L'originalité de ce « pentecôtisme restaurateur » (Bastian 1997a) est qu'il ne s'agit pas d'une religion importée comme le sont la plupart des protestantismes populaires qui relèvent de filiations anglo-saxonnes. Il s'agit d'une création authentiquement péruvienne qui marque une continuité avec l'univers culturel autochtone. Plus encore, il s'agit d'une création de migrants andins qui interprètent la crise politico-économique, le désordre et la violence à la lumière de la Bible et d'une longue tradition messianique rappelant, sous certains aspects, les mouvements de

rébellions indiennes du Taki Onqoy¹⁵ et de Túpac Amaru II¹⁶.

LE MESSIANISME : REFUGE DES MARGINAUX

Comment expliquer que certains migrants andins se soient tournés vers un messianisme marginal alors que d'autres venant de mêmes régions et communautés - étant soumis au même contexte de violence et d'exode - ont quant à eux opté pour des pratiques religieuses plus « conventionnelles »¹⁷ ? Selon Lanternari (1974), l'émergence de mouvements messianiques ne peut résulter exclusivement de facteurs politiques ou de tendances culturelles. Il soutient que les pressions psychologiques, produites par un amalgame de facteurs internes et externes aux sociétés autochtones, forment de puissants détonateurs qui poussent l'individu opprimé à chercher la libération au sein de nouvelles formes de transcendance appelant à une reconfiguration des alliances sociétales. Si les facteurs externes à l'émergence de tels mouvements sont généralement évidents - contestations de l'ordre colonial ou postcolonial, guerres, catastrophes naturelles, etc. -, les facteurs d'ordre interne le sont quant à eux beaucoup moins. Plus subtils, ils se doivent d'être analysés avec minutie. Ce coefficient interne à la société autochtone elle-même semble avoir joué un rôle déterminant dans l'adhésion de certains migrants à l'imaginaire messianique millénariste du mouvement à l'étude. Les *israelitas* ont tissé des liens avec les

secteurs les plus pauvres et marginaux de la société andine (Ossio 1990; Marzal 1988; Scott 1988). Suivre les histoires de vie de ces convertis nous amène à entrer dans un univers dramatique où émergent des expériences saturées de douleur qui ont laissé de profondes cicatrices dans l'âme de ces individus. Leurs récits révèlent que la discrimination dont ils sont victimes ne provient pas uniquement de la société hispanique dominante, mais qu'elle est présente à l'intérieur même des groupes andins déplacés. Les inégalités, la discrimination et l'exclusion sociale ponctuent le discours des convertis. Isaías, un ami *israelita*, me raconte combien la migration à Lima a été difficile pour lui et sa famille. « *Lorsque nous sommes arrivés ici, nous ne pouvions avoir confiance en personne. À la ville, il n'y a pas d'amis, tout n'est qu'argent* » (Isaías Quispe, 42 ans, natif de Huancavelica). Demostenes, quant à lui, explique qu'il s'est senti abandonné par le groupe de paysans avec lequel sa famille avait entrepris la migration vers Lima : « *La vie était si difficile que nos compagnons n'avaient plus de sensibilité. Nous avions des parents éloignés qui vivaient à Lima, mais pas une fois ils ne nous ont aidés. C'était comme ça, chacun pour soi...* » (Demostenes Apaza, 38 ans, natif d'Apurímac). Au moment de leur arrivée à Lima, ces déplacés andins ont connu de nombreuses carences : socio-économique (sans travail ni argent), psychologique (traumatismes suite aux expériences vécues), ethnoculturelle (sensation de déracinement dans une culture urbaine étrangère). Les fidèles

rencontrés durant mes recherches au sein du mouvement présentent tous, plus ou moins, des récits d'exil de ce genre marqués par la pauvreté extrême, l'anomie, l'exclusion et la désarticulation des liens familiaux (famille étendue) et communautaires lors de l'exil.

Toutefois, pour comprendre plus en profondeur le processus de conversion à l'AEMINPU, il serait nécessaire d'effectuer une analyse des transformations historiques, économiques et sociologiques des communautés paysannes d'où proviennent les fidèles. L'espace de cet article ne permet malheureusement pas de se lancer dans une telle introspection. Mentionnons toutefois que la vague de conversion à l'*Asociación Israelita* - qui attire les paysans andins les plus indigents - est non seulement liée à la violence, au processus de migration et à l'anomie en milieu urbain, mais semble également relever des inégalités et pratiques discriminatoires qui existaient à l'intérieur même des sociétés villageoises avant la période de conflit. Plusieurs des témoignages recueillis laissent transparaître les antagonismes qui sévissaient au sein des communautés. La majorité des fidèles rencontrés appartenaient, avant l'exil, aux secteurs les plus pauvres de la paysannerie andine. Possédant de petites parcelles de terres, peu de bétail et ayant un accès limité au système de marché, ceux-ci connaissaient une marginalisation au sein de leurs communautés. Ayant peu de ressources, ces familles s'étaient progressivement vues exclues des

systèmes de réciprocité et de toute participation aux charges civico-religieuses¹⁸. Par exemple, Isaías me confie qu'il existait de nombreuses injustices dans la communauté d'où il provient. Déception, colère et frustration ponctuent son témoignage :

« Dans ma communauté, les catholiques gaspillent l'argent des pauvres dans l'organisation des fêtes patronales, dans les festins et l'alcool et les évangéliques ne sont pas mieux. Ils ne pensent qu'à accumuler des terres et du bétail... Avant, cela me causait beaucoup de tristesse et de colère jusqu'à ce que je connaisse les israelitas » (Isaías Quispe, 42 ans, natif de Huancavelica).

De nombreux *israelitas* déplorent la désarticulation de l'éthique andine et des systèmes traditionnels de réciprocité, d'entraide et de répartition des ressources. Selon mes observations, il semble exister une corrélation entre ces tensions socio-économiques et la conversion de ces populations - déjà marginalisées - à l'*Asociación Israelita*. Les tensions de ce système social hiérarchisé se sont accentuées lors de l'exil. Les paysans mieux nantis ont quitté leurs villages avec un petit capital en poche qu'ils ont pu investir en ville dans la mise sur pied d'un petit négoce. Ces derniers ont donc eu l'avantage de pouvoir reproduire leurs unités sociales et culturelles en milieu urbain en s'insérant dans les clubs et organisations de migrants. Les paysans plus défavorisés, quant à eux, ont eu de la

difficulté à se joindre à ces organisations où s'exerçait une forte discrimination endogène (Ossio 1990 : 123). Pour certains individus et familles, l'adhésion à cette mouvance religieuse proposant une rhétorique du communautarisme à travers la revitalisation de l'éthique et des pratiques andines traditionnelles allait ouvrir de nouveaux réseaux d'alliances, de solidarité et de réciprocité, comme nous allons le voir dans les paragraphes qui suivent.

UNE RÉPONSE POSITIVE À LA CRISE ET AUX PROBLÈMES SOCIO-ÉCONOMIQUES

Le messianisme-millénarisme de l'*Asociación Israelita* a apporté à ces autochtones déracinés non seulement une explication biblique au déclin du monde, mais une alternative sociétale dans la création d'une communauté religieuse s'inscrivant dans une continuité socioculturelle et économique avec le monde andin. La conversion a ainsi permis aux déplacés andins « de se détacher des conditions psychoémotionnelles négatives et de leur condition d'exclus pour se transformer en de "nouveaux hommes" à travers l'identification aux buts et idéaux du mouvement » (Haynal 1983, cité dans Corten 1995 : 200). L'adhésion de nouveaux fidèles s'est effectuée par le biais de la prédication publique et du travail des missionnaires. Plusieurs prêcheurs *israelitas* se sont en effet lancés à la conquête des secteurs urbains défavorisés afin d'expliquer la volonté divine, moraliser les âmes et redonner espoirs aux autochtones délocalisés qui

se sont vus invités à participer à l'élaboration d'un nouvel ordre socioculturel et politico-économique à l'image d'un passé incasique idéalisé. Une nouvelle révolution idéologique était lancée : de nombreux temples se sont édifiés dans les bidonvilles autour desquels se sont greffés des centaines de convertis. Portés par la foi et la vision prophétique du nouvel Inca Ezequiel, ces marginaux des marginaux ont envahi des terrains vagues dans les zones périurbaines de la capitale. Ils y ont construit de nouvelles aires d'habitation et de production collective en milieu urbain selon les principes andins du travail collectif (*ayni* et *minka*)¹⁹ et ont édifié en 1984 un immense complexe cérémoniel de dix hectares à Cieneguilla, dans une zone périphérique au sud-est de Lima.

Une particularité marquante du messianisme *israelita* est d'offrir à la fois un horizon religieux et une pragmatique socio-économique concrète qui répondent aux besoins immédiats des migrants les plus défavorisés. Contrairement aux autres protestantismes populaires, l'*Asociación Israelita* développe une pastorale autochtone qui rejette le métissage culturel (ou l'acculturation) et propose plutôt une revitalisation (malgré une forte hybridité) de la religiosité et des pratiques rituelles traditionnelles. Tant au niveau organisationnel qu'au niveau théologique, l'AEMINPU s'inscrit en continuité avec le monde autochtone et questionne le discours et les pratiques du catholicisme tout comme ceux du protestantisme populaire. Pour plusieurs

migrants, le passage de la ruralité à la vie urbaine a impliqué le remplacement de l'agriculture et de l'élevage par le commerce et le prolétariat. L'individualité et la compétitivité sont venues marquer l'accès aux ressources à l'intérieur d'un nouvel environnement. Les convertis *israelitas* dénoncent cet individualisme et cherchent à reconstruire un mode de vie collectif autour de la tradition, de la réciprocité et de l'agriculture en milieu urbain. Animé par un esprit corporatiste, le mouvement *israelita*, a procédé à la création d'une enclave économique via un réseau de micro-entreprises commerciales et agraires autofinancé par une coopérative d'épargne et un fonds de développement. Le mouvement a mis sur pied un vaste réseau d'entraide et d'échange commercial. Pour venir en aide aux plus démunis, une banque alimentaire, deux refuges (centres d'hébergement pour sans-abri) et de nombreuses tablées populaires ont vu le jour. Les *israelitas* sont devenus en quelque sorte des médiateurs entre les populations exilées et l'hostilité de l'environnement urbain en leur procurant abri, aide alimentaire, emplois, soutien psycho-affectif et spirituel à l'intérieur d'une religiosité messianique et d'un réseau sociocommunautaire en pleine émergence. Au sein de ce réseau relationnel, les convertis se sentent écoutés, leur avis est demandé et des responsabilités leur sont rapidement confiées. Les nouveaux fidèles se voient attribuer des charges de pasteur, de missionnaire, de guérisseur ou d'ancien.

Ils bénéficient d'une certaine respectabilité sociale en tant que spécialistes du religieux; postes et charges de prestige auxquels il leur était impossible d'accéder au sein de leurs communautés d'origine. La construction de jardins communautaires en zones urbaines et périurbaines a été une stratégie mise de l'avant par l'*Asociación Israelita* pour combattre la faim et générer des emplois. Les fidèles y cultivent pommes de terre, oignons, carottes, maïs, haricots, courgettes et autres variétés de légumineuses et herbes aromatiques. Parallèlement, des coopératives d'élevage de petits animaux (cochons d'Inde, volailles et porcs) ont également vu le jour dans plusieurs bidonvilles. À partir de 1986, le complexe cérémoniel de Cieneguilla accroît sa vocation et se transforme peu à peu en refuge et en centre de production agroalimentaire et artisanale. Les fidèles y construisent plusieurs cases permettant d'accueillir temporairement les nouveaux arrivants. On retrouve là aussi des jardins communautaires irrigués grâce aux ruisseaux qui traversent la vallée. Le site comporte également un atelier de menuiserie et des ateliers de tissage où on y fabrique des meubles, des couvertures et des vêtements.

Les entrevues que j'ai effectuées révèlent que la conversion se justifie, comme dans plusieurs autres mouvements évangéliques, en terme de manifestations divines par le biais du rêve, de la vision ou de la guérison spirituelle. Toutefois, les motifs de sécurité personnelle, d'exclusion et

d'accès à certaines ressources, de même que l'attrait qu'exerce la (re)formulation de l'éthique andine (communautarisme), occupent une place de premier plan dans le discours des convertis :

« Avec les israelitas, nous avons à manger, nous avons du travail, nous cultivons la terre et tout ça grâce à Dieu et au Seigneur Ezequiel qui nous indique où marcher » (Josefina Rimachi, 40 ans, native de Junín).

Les activités d'entraide et de développement socio-économique du mouvement *israelita* sont ainsi devenues d'importants véhicules de prosélytisme qui attirent les autochtones déplacés ayant un accès extrêmement limité aux ressources primaires en milieu urbain. Contrairement aux Églises évangéliques de filiation anglo-saxonne qui prisent une économie de marché et s'opposent aux traditions culturelles autochtones, l'*Asociación Israelita* supporte quant à elle une économie redistributive, propose une théologie indianiste et cherche à recomposer en milieu urbain un mode de production agraire.

CONCLUSION

La résurgence d'un messianisme contemporain sur la côte péruvienne est en grande partie une conséquence directe du conflit armé et de la délocalisation de milliers de familles autochtones dans les périphéries urbaines de la capitale. Toutefois, tradition culturelle et violence politico-militaire ne peuvent à elles seules expliquer l'engouement pour le

message messianique de l'*Asociación Israelita*. Comme le démontre cet article, certains facteurs internes aux communautés andines - tels que les tensions intra-groupes, la dislocation des réseaux de solidarité traditionnels, la différenciation socio-économique entre autochtones de même que la discrimination et la marginalisation endogènes - ont joué pour beaucoup dans l'adhésion des plus démunis à ce mouvement messianique. Au sein du mouvement *israelita*, la culture autochtone et l'histoire jouèrent des rôles de premier plan dans la reconstruction d'un sens social et religieux. La violence politique et la migration forcée ont amené les autochtones déplacés dans les bidonvilles de la capitale à chercher de nouvelles stratégies socioculturelles d'adaptation et d'insertion socio-économiques en puisant dans la mémoire collective, en revitalisant certaines ressources symboliques du passé, en construisant de nouvelles alliances et en s'engageant de façon très particulière dans l'espace et le temps. À travers une rhétorique du communautarisme et une solidarité structurelle, le mouvement *israelita* est venu offrir aux déplacés andins une « société substitutive » (Bastian 1997a : 140; Lalive d'Espinay 1968), un espace social alternatif s'édifiant sous la direction de leaders charismatiques et autour de la figure centrale du prophète. Le messianisme *israelita* a émergé parmi les autochtones andins les plus marginaux en offrant une réponse culturelle, sociale et économique à la crise qui ravageait le pays dans les années 1980-1990.

La fin du conflit politico-militaire, en 1995, de même que le décès du fondateur en juin 2000 ont toutefois entraîné une baisse de ferveur religieuse à l'intérieur du mouvement. La mort du prophète Ezequiel a en effet provoqué une crise collective dans toutes les Églises. Actuellement, plusieurs facteurs amènent la religiosité *israelita* à perdre de son sens : le changement de cycle qui tarde à arriver - la fin du monde n'ayant toujours pas eu lieu et la pauvreté continuant de sévir malgré la conversion et le travail acharné des fidèles, etc. L'effervescence expérientielle et les manifestations d'extase spirituelle qui avaient donné saveur et essence au mouvement semblent lentement s'évaporer. Lors de mes premières observations en 2001, plus de 2 000 personnes se rassemblaient à Cieneguilla le samedi. En 2004, date de mon dernier séjour parmi les membres du groupe, ce nombre avait connu une diminution drastique : seuls quelques 800 fidèles venaient encore assister aux célébrations²⁰. Une importante diminution se remarque également par rapport aux observations d'Espinoza (1984), Granados (1988) et Skar (1987) réalisées durant les années 1980 - au paroxysme de la violence et de l'arrivée massive des délocalisés andins dans la capitale - où les célébrations du samedi réunissaient alors de 5 000 à 6 000 fidèles. Cette diminution tant dans la participation aux célébrations que dans la manifestation d'expériences d'extase dans les dernières années semble étroitement liée à la baisse des tensions et des violences depuis la fin du conflit

politico-militaire. Le contraste qui existe entre mes observations du début des années 2000 et celles d'Espinoza (1984) et Granados (1988) révèle une corrélation importante entre la période de tensions et d'incertitudes qui régnait à l'époque et l'intensité des manifestations d'états altérés de conscience en contexte rituel qui accompagna l'émergence de la religiosité *israelita*. Cette fragilisation de la religiosité *israelita* soulève de nombreuses questions : les messianismes autochtones peuvent-ils conserver leur raison d'être en dehors de périodes de crise ? Le successeur²¹ d'Ezequiel et l'élite ecclésiastique parviendront-ils à donner un nouveau souffle au mouvement ? Est-il possible qu'une religion « chaude » telle que le messianisme puisse se maintenir en se transformant en une religiosité « froide » par le biais de l'institutionnalisation et de la routinisation des pratiques rituelles (Weber 1964) ?

Les messianismes et les cultes de crise (La Barre 1971) étant pour la plupart des mouvements de courte durée, on peut s'attendre à une lente dislocation de la religiosité *israelita* au cours des prochaines années. Il existe un lien étroit entre le décès du prophète, la crise de succession et le déclin du mouvement. Toutefois, la fin du conflit civico-militaire, la pacification des communautés et le retour massif des exilés dans les Andes - qui provoquent une réélaboration des discours et pratiques religieuses au sein des communautés - semblent également

exercer une influence considérable sur le déclin du mouvement *israelita*. On observe un retour marqué au catholicisme andin et la revitalisation des calendriers festifs traditionnels. Devant l'importance de ces processus de reconfiguration religieuse qui semblent paver le chemin du retour des exilés et la réconciliation des communautés, il faudrait se demander si nous n'assistons pas actuellement à une nouvelle période de (re)conversion au sein des communautés andines.

Notes

¹ Notons toutefois les études de Cantón Delgado (1994) qui analyse la croissance des idéologies millénaristes au Guatemala en tant que modèles explicatifs de la grave crise sociopolitique qui a durement ébranlé le pays; de Bastian (1997b) qui souligne que l'apparition du mouvement zapatiste s'inscrit dans un contexte de rébellion, à l'intérieur duquel les Églises évangéliques sont en pleine expansion au sein des communautés autochtones. Il précise que le taux de conversion vers de nouvelles dénominations religieuses s'est avéré particulièrement élevé au Chiapas. García Ruíz (1992) expose que certains déplacés mayas guatémaltèques - lors de leur exil vers le Mexique en raison de la violente confrontation entre militaires et groupes de guérilla - ont expérimenté une véritable mutation religieuse des deux côtés de la frontière. Au Pérou, seules quelques études ont exploré l'articulation entre la violence politique et le phénomène de conversion à de nouvelles Églises évangéliques au cours de la période de conflit qui perdura au pays entre 1980-1993. Voir par exemple Del Pino (1996) et Gamarra (2000) pour la région andine, et Benavides (1991) qui analyse la résistance Asháninka à la guérilla du MRTA en Amazonie péruvienne.

² Pour répondre aux exigences de la Banque mondiale (BM) et du Fonds monétaire international (FMI) une série d'ajustements structurels furent imposés au Pérou. Ces réformes visaient à freiner l'inflation, à réduire les dépenses publiques de l'État, à permettre le remboursement de la dette externe et, finalement, à insérer le pays au sein du modèle économique néolibéral. La

mise en place de ces réformes entraîna une crise économique aiguë, l'appauvrissement de la classe moyenne, l'explosion du secteur économique informel et la déprolétarianisation (processus marqué par la perte d'emplois, la fermeture des lieux de travail et l'impossibilité pour les ouvriers de réintégrer le marché de l'emploi) (de Soto 1994).

³ Une scission du Parti Communiste Péruvien (PCP) dénommé « Sendero Luminoso » constitua un mouvement révolutionnaire d'orientation idéologique marxiste maoïste qui, au début des années 1980, déclencha une « guerre populaire prolongée » qui occasionna entre 1980-1992 près de 70 000 morts, en majorité des autochtones andins. Pour informations supplémentaires sur le Sentier Lumineux, voir les travaux de Bourque et Warren (1989), Degregori et coll. (1996) et Stern (1998).

⁴ On estime qu'entre 120 000 et 600 000 personnes déplacées par la violence politico-militaire sont venues trouver refuge dans les périphéries de Lima au cours des décennies 1980-1990 (Coronel 1999 : 204).

⁵ Les CECABIS sont des temples qui remplissent des fonctions similaires aux églises des paroisses catholiques. On y enseigne la doctrine, réalise les cérémonies du samedi, les vigiles, et assure une aide spirituelle, morale et économique aux fidèles. Les temples fonctionnent comme des centres d'aide mutuelle et de soutien moral. Leur structure est composée d'un ancien de l'Église, d'un pasteur, d'un diacre, des fidèles et de quelques spécialistes du religieux (ex. : guérisseurs).

⁶ L'espace de cet article ne permet malheureusement pas d'analyser en profondeur la construction théologique du mouvement *israelita*. Pour une analyse plus détaillée, se référer aux travaux de Curatola (1993), Espinoza (1984), Granados (1988), Marzal (1988), Masson (1991), Ossio (1990), Scott (1988) et Skar (1987).

⁷ Quant à l'origine et au développement du mouvement *israelita* et à la biographie de son fondateur, Ezequiel Ataucusi Gamonal, voir les excellentes descriptions de Scott (1988) et de Marzal (1988).

⁸ Parmi les influences judaïques, notons en autres l'emprunt du calendrier rituel et l'usage de tuniques. Tout comme les anciens hébreux, les *israelitas* célèbrent le jour du samedi, la fête de Pâques, la Pentecôte et les Cabanes de même que la fête de l'expiation. Ils pratiquent également toute une série de rituels d'inspiration biblique tels que l'onction, le baptême, la présentation des nouveau-nés au temple et la circoncision. Il est important de noter que ces rites ont été remodelés et réinterprétés en fonction de la culture locale.

⁹ Parmi les influences protestantes, notons : le

code d'éthique, les prescriptions alimentaires et sexuelles, l'interdiction de consommer alcool, tabac et autre type de drogue, l'usage de la Bible durant le sermon et l'étude des textes sacrés; éléments qui proviennent de l'adventisme. La place importante accordée à l'Esprit Saint et aux charismes (dons : glossolalie, prophétie, guérison, etc.) semble quant à elle dériver du pentecôtisme. L'incorporation de ces caractéristiques pentecôtistes a servi, selon moi, à augmenter l'attrait du message messianique d'Ezequiel et de ses disciples puisque ces manifestations d'extase servaient d'« évidence » externe de la présence de Dieu au sein du groupe.

¹⁰ Au moment de la Conquête, les Espagnols mirent à mort l'Inca Atahualpa en le décapitant sur la place publique de Cuzco. Selon la mythologie andine, les membres de l'empereur inca auraient été dispersés aux quatre coins de l'empire et la tête serait ensevelie à Lima. Les Andins racontent que l'Inkarri ou Roi inca reviendra pour venger les autochtones de l'injustice et de l'exploitation dont ils sont victimes. C'est à partir de la tête de l'Inca que s'initiera la réarticulation du corps. Lorsque ce processus sera complété, l'Inkarri renaîtra en sortant de la terre pour rétablir l'ancien empire. Le mythe du « retour de l'Inca » offre la promesse d'un rétablissement possible de l'ordre incasique. Ce personnage mythique se retrouve à l'intérieur de tous les mouvements millénaristes ayant émergé dans la région andine depuis la Conquête espagnole (cf. Ossio 1973; Valderrama et Escalante 1995-1996).

¹¹ Célébration de la nouvelle lune, rituel sacrificiel, paiement à la *Pachamama* (Terre mère), revitalisation de certains récits mythiques (Inkarri) et utilisation du chamanisme dans les cérémonies de guérison.

¹² Par exemple, le culte des images de saints et de vierges a été remplacé par celui du fondateur en qui les fidèles ont foi. La majorité des convertis *israelitas* consacrent un espace à l'intérieur de leur domicile pour afficher l'image du fondateur qui est soigneusement placée dans un cadre sous verre et entourée de la table des Dix Commandements et du texte de la Loi Royale *Israelita* (code d'éthique hybride entre l'éthique protestante et certains préceptes d'origine incasique). Plusieurs fidèles transportent également avec eux une image du prophète Ezequiel à l'intérieur de leur portefeuille.

¹³ Le culte à Israël n'est pas un phénomène unique à cette enquête puisque des mouvements religieux « israelites » ou de dénomination similaire - fondés sur un syncrétisme entre une identité nativiste et l'identification au peuple d'Israël de l'Ancien Testament - ont pu être observés dans diverses régions du globe. Par exemple chez les Lencas du Honduras, les Maoris de Nouvelle-

Zélande, les Bayudayas de l'Uganda, les Kikuyus du Kenya, de même que les Bantous d'Afrique du Sud, sans compter la variété d'Églises « sionistes » d'Afrique méridionale et les nombreux cultes brésiliens qui aspirent tous à la libération sous la guidance d'un messie local considéré par les fidèles comme la réincarnation du Christ.

¹⁴ Le sacrifice de lamas, brebis, volailles et autres animaux présente une continuité culturelle avec les pratiques rituelles préhispaniques.

¹⁵ Le mouvement millénariste du Taki Onqoy est apparu en 1560 suite à la propagation d'épidémies qui décimaient la population autochtone. À l'époque, des prophètes voyageaient de communauté en communauté en annonçant le retour des divinités ancestrales. Parmi les têtes dirigeantes du Taki Onqoy se trouvait la figure de Juan Choque. Ce dernier était un jeune noble autochtone qui avait étudié avec les missionnaires espagnols. Il affirmait être inspiré par une divinité qui résidait à l'intérieur de son corps. Rapidement, le mouvement dépassa les limites des zones isolées de la cordillère pour gagner les villes et les centres majeurs de colonisation. Ce millénarisme a connu une violente répression des colonisateurs espagnols et a entraîné par la suite la prohibition des pratiques religieuses autochtones (cf. Ossio 1973).

¹⁶ En 1780 naissait un autre grand mouvement insurrectionnel à caractère millénariste, celui de José Gabriel Condorcanqui mieux connu sous la dénomination de Túpac Amaru II. Au-delà des revendications nationalistes du dirigeant, la population autochtone voyait en sa figure un véritable messie; une incarnation de l'Inkarri. Lui-même se définissait comme le roi inca du Pérou. Le leader incitait la population autochtone à la révolte en proclamant le retour de l'empire inca. Cette rébellion a connu également une sévère répression. Son leader fut capturé, jugé et torturé jusqu'à ce que mort s'ensuive. En 1781, il fut décapité sur la Plaza de Armas de Cuzco (cf. Ossio 1973).

¹⁷ Par pratiques religieuses plus sobres et conventionnelles, je fais référence à la religion catholique et aux Églises évangéliques d'origine anglo-saxonne qui connaissent une popularité croissante au Pérou depuis les années 1960 (cf. Marzal 1988).

¹⁸ Ces systèmes de charges (*cargos*) ou de « devoir officiel » sont à la base du catholicisme andin. Ils constituent l'obligation pour les membres d'une communauté de financer les fêtes patronales et autres cérémonies civiles et/ou religieuses. Ces systèmes de charges s'inscrivent à la fois dans l'économie et la politique. Ils forment en quelque sorte des mécanismes de redistribution de la richesse et permettent l'articulation et la consolidation des pouvoirs

politiques au sein des communautés. Les paysans mieux nantis financent en grande partie ces célébrations publiques. En retour, ces derniers bénéficient d'un prestige, d'une influence politique et de nombreux privilèges socio-économiques à l'intérieur des villages.

¹⁹ L'*ayni* constitue un aspect fondamental de l'organisation sociale andine (par exemple, dans le financement des fêtes patronales et la gestion du travail agraire); qui réfère généralement aux relations égalitaires d'échange de biens et services. Dans l'organisation du travail agricole, l'*ayni* fait référence à l'échange de main-d'œuvre et de jours de travail entre deux parties. L'*ayni* est une des nombreuses formes d'entraide mutuelle qui existent dans les Andes péruviennes. La *minka* correspond à une forme de travail coopératif qui réunit de 5 à 30 familles.

²⁰ Ces chiffres sont basés sur les registres d'inscription et d'enregistrement des fidèles à l'entrée du site : la présence des membres à chacune des célébrations est soigneusement comptabilisée et conservée dans les archives de la congrégation par l'élite ecclésiastique.

²¹ Le fils cadet du fondateur, Jonás Ataucusi Molina, s'est vu attribuer au cours d'une cérémonie de résurrection spirituelle les pouvoirs et les fonctions de son père en tant que messie et nouvel Inca.

Bibliographie

Bastian, J. P., 1997a. *La Mutación Religiosa en América Latina : Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica de México.

Bastian, J. P., 1997b. « Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México », *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 12, n° 2, p. 301-314.

Benavides, M., 1991. « Autodefensa Ashaninka en la selva central », *Amazonía Indígena*, Iquitos : COPAL, vol. 11, n° 17/18, p. 50-61.

Bourque, S. C. et K. B. Warren, 1989. « Democracy without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru », *Latin American Research Review*, vol. 24, n° 1, p. 7-34.

Cantón Delgado, M., 1994. « Protestantismo y violencia en tierras mayas : los casos de

Guatemala y Chiapas (México) », *Antropología : revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, n° 8, p. 31-58.

Coronel, J., 1999. « Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1997 », in D. G. Agreda (dir.), *Perú : el problema agrario en Debate*. Sepia VII. Lima, Sepia/Arariwa/os Faim/ITDG, p. 587-624.

Corten, A., 1995. *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Éditions Karthala.

Curatola, M., 1993. « Mesías andino. Pestes, Apocalipsis y el regreso de Cristo en el Perú privilegiado », *Historia y Cultura*, n° 21, p. 305-324.

Degregori, C. I. et coll., 1996. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

De la Torre, A., 2002. *La Muerte del Mesías. La evolución doctrinal de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Communication présentée au IX^e Congrès latino-américain sur la religion et l'ethnicité. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 7 août 2002.

Del Pino, P., 1996. « Tiempos de Guerra y de Dioses : Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac », in C. I. Degregori, J. Coronel, P. del Pino et O. Starn, *Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP ediciones, p. 117-188.

De Soto, H., 1994. *L'autre sentier : la révolution informelle dans le tiers monde*. Paris, Édition La Découverte.

Espinoza-Benavides J. E., 1984. « La Secta Israel del Nuevo Pacto Universal : Un movimiento Mesianico Peruano », *Revista Teológica Límense*, vol. XVIII, n° 1, p. 47-81.

Gamarra, J., 2000. « Conflict, Post-Conflict and Religion: Andean Responses to New Religious Movements », *Journal of Southern African Studies*, vol. 26, n° 2, p. 271-287.

García Ruíz, J., 1992. *Procesos Sociales y Protestantismos Centroamericanos :*

- Tipología y Presencia Espacial*. Paris, CNRS.
- Granados Aponte, M. J., 1988. « Los Israelitas », *Socialismo y Participación*, n° 41, p. 95-104.
- La Barre, W., 1971. « Materials for a History of the Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay », *Current Anthropology*, vol. 12, n° 1, p. 3-44.
- Lalive d'Espinay, C., 1968. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago, Ed. del Pacífico.
- Lanternari, V., 1974. « Nativistic and Socio-religious Movements, a Reconsideration », *Comparative Studies in Society and History*, n° 16, p. 483-503.
- Luckmann, T., 1991. « The New and the Old in Religion », in P. Bourdieu and J. Coleman (dir.), *Social Theory for a Changing World*. New York, Westview Press, p. 167-188.
- Martin, D., 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, Basil Blackwell.
- Marzal, M., 1988. *Los Caminos Religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Masson, P., 1991. « Consideraciones acerca de un nuevo movimiento religioso : Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal », *Ibero-Amerikanisches Archiv*, vol. 17, n° 4, p. 465-496.
- Ossio, J., 1973. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima, Perú, Edición de Ignacio Prado Pastor.
- Ossio, J., 1990. « La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social », in M. Valcarcel (dir.), *Probreza Urbana*. Lima, PUCP, p. 11-167.
- Ossio, J., 2002. *Religión y Violencia : el caso de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Communication présentée au IX^e Congrès latino-américain sur la religion et l'ethnicité. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 7 août 2002.
- Scott, K. D., 1988. *Privileged Peru - The Israelites of the New Universal Covenant*. Ph.D Thesis, University of Aberdeen, UK.
- Skar, H. O., 1987. « Quest for a New Covenant. The Israelita Movement in Peru », in H. Skar et F. Salomon (dir.), *Natives and Neighbors in South America: anthropological essay* (Etnologiska Studier n°38), Göteborg, Etnografiska Museum, p. 233-266.
- Stern, S. (dir.), 1998. *Shining and other paths: war and society in Peru, 1980-1995*. Durham and London, Duke University Press.
- Stoll, D., 1990. *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, University of California Press.
- Valderrama, R. et C. Escalante, 1995-1996. « El Inka vive », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n° 59-60, p. 107-118.
- Weber, M., 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.

Parc Extension : le renouveau d'un quartier d'intégration à Montréal

Cécile Poirier

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014447ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014447ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Poirier, C. (2006). Parc Extension : le renouveau d'un quartier d'intégration à Montréal. *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 51–68. <https://doi.org/10.7202/014447ar>

Résumé de l'article

Les quartiers sont des construits sociaux dans lesquels se côtoient des populations aux identités et aux trajectoires multiples. Pourtant, ils sont souvent qualifiés à partir d'attributs unidimensionnels qui ont peu à voir avec la réalité de l'ensemble des acteurs sociaux (résidents, intervenants communautaires, fonctionnaires, commerçants). Ce texte aborde cette question de la pluralité des perceptions et des pratiques du quartier en examinant l'évolution d'un quartier multiethnique montréalais à partir du concept de « quartier d'intégration ». Initialement à majorité grecque, puis lieu de transit de populations extrêmement diversifiées culturellement, Parc Extension connaît depuis quelques années des changements démographiques, urbanistiques et sociopolitiques qui en font un quartier d'intégration des communautés sud-asiatiques. Ultimement, la compréhension des dynamiques locales doit s'inscrire dans une analyse globale des interactions entre les territoires « pratiqués » par les différents acteurs sociaux.

PARC EXTENSION : LE RENOUVEAU D'UN QUARTIER D'INTÉGRATION À MONTRÉAL

Cécile Poirier

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Les quartiers sont des construits sociaux dans lesquels se côtoient des populations aux identités et aux trajectoires multiples. Pourtant, ils sont souvent qualifiés à partir d'attributs unidimensionnels qui ont peu à voir avec la réalité de l'ensemble des acteurs sociaux (résidents, intervenants communautaires, fonctionnaires, commerçants). Ce texte aborde cette question de la pluralité des perceptions et des pratiques du quartier en examinant l'évolution d'un quartier multiethnique montréalais à partir du concept de « quartier d'intégration ». Initialement à majorité grecque, puis lieu de transit de populations extrêmement diversifiées culturellement, Parc Extension connaît depuis quelques années des changements démographiques, urbanistiques et sociopolitiques qui en font un quartier d'intégration des communautés sud-asiatiques. Ultiment, la compréhension des dynamiques locales doit s'inscrire dans une analyse globale des interactions entre les territoires « pratiqués » par les différents acteurs sociaux.

Neighbourhoods are socially constructed spaces for people who have multiple identities and trajectories. This multiplicity is often neglected when neighbourhoods are described by one-dimension attributes that do not reflect the different realities of the social actors (residents, community workers, officials, shopkeepers). This paper deals with the question of plural perceptions and practices of neighbourhoods by examining the evolution of a multiethnic neighbourhood in Montreal through the prism of the concept of “integration neighbourhood”. First an area dominated by the Greek community and later a transitional space for populations with very diverse cultural backgrounds, Parc Extension is now facing demographic, urbanistic and socio-political changes that are transforming it into an integration neighbourhood for South-Asian groups. In the end, I suggest, the understanding of local dynamics should be framed in a more global analysis of the interactions between the territories as “practiced” by different social actors.

Mots clés : quartier d'intégration, Montréal, quartier Parc Extension, communautés sud-asiatiques, marquage ethnique, diversité ethnoculturelle en milieu urbain.

Keywords: integration neighbourhoods, Montréal, Parc Extension, South-Asian Communities, ethnocultural diversity in the city.

Dans le cadre des processus concomitants de métropolisation et de fragmentation sociale (Bassand, Kaufmann et Joye 2001), les quartiers apparaissent à la fois comme des espaces de redéfinition de la cohésion sociale et comme l'expression spatiale de la ségrégation sociale. Espace fonctionnel, symbolique et social (Germain 1995), territoire institutionnalisé, stratégique et vécu (Boudreau 2004), le quartier recouvre en effet différentes dimensions dans lesquelles se déploient des réalités variées, notamment celles des résidents, des travailleurs, des nouveaux venus et des anciens (Charbonneau et Germain 1998). Cette pluralité des fonctions et des pratiques se forme de façon progressive, s'inscrivant dans des temporalités différentes. Pourtant, les quartiers sont souvent qualifiés à partir de caractéristiques fixes (quartiers pauvres *vs* quartiers riches) ou illustrant une transformation unidimensionnelle (quartiers réhabilités, quartiers gentrifiés). On peut penser que c'est là un des effets pervers des découpages réducteurs opérés par les pouvoirs publics qui contribuent ainsi à occulter la pluralité. Le domaine de l'immigration et de la diversité ethnoculturelle est particulièrement concerné par cette question de terminologie sur laquelle il convient de revenir dans le cadre d'une réflexion plus large sur les territoires et la diversité ethnoculturelle. Pour amorcer cette réflexion, nous nous proposons ici d'explorer les changements en cours dans un quartier montréalais¹.

Notre réflexion se base sur des observations empiriques et sur des entretiens menés principalement entre avril 2000 et décembre 2001 dans le cadre d'une thèse de doctorat portant sur les pratiques de gestion de la diversité dans les sports et loisirs (Poirier 2005). Une douzaine d'entretiens semi-directifs a été réalisée auprès de gestionnaires municipaux en loisirs, de conseillers en relations interculturelles de la ville de Montréal et de responsables associatifs impliqués dans le quartier. Ces entretiens ont été complétés par des observations directes lors d'événements se déroulant dans le quartier² et par l'exploration des bottins de ressources mis à la disposition du public par les différents organismes et institutions.

DIVERSITÉ ETHNOCULTURELLE ET TERRITOIRES URBAINS

L'agglomération montréalaise est un cas particulièrement intéressant pour qui examine la répartition spatiale des immigrants puisqu'on y trouve une grande diversité de populations et de configurations territoriales (Charbonneau et Germain 1998). Plus du quart de la population est née à l'extérieur du Canada et plus de 80 % des nouveaux immigrants du Québec s'établissent dans l'agglomération montréalaise. Le quartier Parc Extension est un lieu d'arrivée de ces nouveaux arrivants : au moins un tiers de sa population est née à l'étranger et les cultures présentes sont très variées (Germain 1995).

Situé au centre nord de la ville, Parc Extension est un petit quartier d'une superficie d'1,2 km², avec des rues nord-sud résidentielles, des rues est-ouest plus commerciales, et des espaces industriels situés le long des voies ferrées, aux limites est et sud du quartier (Dansereau 1995). Jusqu'à la fin des années 1990, qui marquent le début d'une période de réinvestissements publics massifs, le quartier était physiquement enclavé. Les résidents exprimaient un fort sentiment d'insécurité et sa réputation était généralement mauvaise. Aujourd'hui, la densité de population y est quatre fois et demie plus élevée que dans la ville de Montréal³ : environ 25 000 habitants/km² contre 5 592 habitants/km² à Montréal.

À différents égards, il se présente comme un quartier de passage : les résidents sont très mobiles et s'enracinent peu, le quartier est un lieu de transit pour le transport intermodal du centre-ville vers la banlieue. En même temps, il a longtemps été le quartier d'établissement de la communauté grecque et aujourd'hui, comme nous le verrons dans ce texte, les immigrants originaires d'Asie du Sud (Inde, Pakistan, Sri Lanka, Bangladesh) s'y installent en grand nombre. Les médias n'ont d'ailleurs pas manqué de noter certains changements démographiques et urbanistiques. Dix ans après la recherche de Germain et ses collaborateurs (1995)⁴ sur les quartiers multiethniques montréalais, quel bilan peut-on faire de l'évolution de Parc Extension ? En quoi ces observations peuvent-elles contribuer à la réflexion sur les quartiers et la diversité ? Notre

analyse s'appuiera sur les concepts de « quartier fondateur » et, surtout, de « quartier d'intégration » qui nous permettront de mieux appréhender les changements observés au sein de Parc Extension et leurs conséquences.

La notion de « quartier fondateur », telle que définie par Jean Rémy (1990), désigne un territoire de première arrivée, de passage, que l'on quitte au fur et à mesure de son intégration socio-économique mais que l'on fréquente pour se ressourcer. Ce dernier incarne en effet le « double lien » avec le pays d'origine et le pays d'arrivée. Pour Germain et ses collaborateurs (1995), au moment de la recherche, le quartier Parc Extension est un exemple de quartier fondateur pour la communauté grecque montréalaise. En fait, cette notion s'inscrit dans la théorie du processus d'assimilation spatiale. Jean Rémy (1990) parle d'ailleurs d'un cosmopolitisme en devenir, notion développée par l'École de Chicago qui renvoie à des comportements résidentiels conformes à la majorité après des passages successifs dans des espaces de moins en moins dominés par la population de la communauté d'origine. Mais Rémy en dit peu sur les quartiers intermédiaires, encore marqués par la culture ethnique mais ne pouvant plus être considérés comme des quartiers fondateurs. En fait, le principal intérêt de cette notion est de marquer un point de départ, de désigner un territoire inscrit dans un processus spatial (qui implique l'agglomération dans son ensemble) et temporel (sur une

ou plusieurs générations).

Le concept de « quartier d'intégration », défini par Patrick Simon (1992), lui est complémentaire car, plutôt que de mettre à jour les trajectoires spatiales, il met l'accent sur le quartier lui-même et sur les dynamiques qui s'y déploient. Selon l'auteur, l'intégration au quartier repose tout à la fois sur « une organisation sociale des résidents permettant la régulation des problèmes de cohabitation », passant éventuellement par le développement d'un tissu associatif, ainsi que sur « l'existence d'une infrastructure commerciale et d'équipements urbains adaptés aux besoins des résidents » (Simon 1992 : 49). Les quartiers d'intégration émergent généralement dans des zones caractérisées par des infrastructures immobilières dégradées favorisant l'arrivée de populations défavorisées, le plus souvent immigrées. Celles-ci s'approprient peu à peu l'espace, le territoire devenant de plus en plus marqué par les groupes ethniques qui y résident : on observe le développement de commerces ethniques, de lieux de culte et d'associations, notamment des associations communautaires, ainsi que le déploiement de pratiques de sociabilité marquées par la structure de classe.

L'intérêt de ce concept est qu'il combine la vocation de lieu d'arrivée et de zone d'établissement, contrairement au modèle de l'École de Chicago qui décrit des espaces séparés et exclusifs. Le quartier d'intégration serait à la fois

un quartier fondateur et un quartier ethnique de deuxième ou troisième établissement pour reprendre les terminologies de Rémy (1990). Ce concept nous semble plus conforme à la réalité, étant moins exclusif quant aux processus qu'il qualifie. Ainsi, plusieurs réalités propres à différentes communautés peuvent s'y côtoyer. En examinant trois dimensions propres aux quartiers d'intégration, soit la diversité de la population, le marquage ethnique et les dynamiques associatives, nous allons revisiter le quartier Parc Extension.

ÉVOLUTION DE LA DIVERSITÉ ET STABILISATION DE LA MOBILITÉ

En 1995, Francine Dansereau définissait le quartier Parc Extension comme une enclave ethnique grecque évoluant vers une multiethnicité. Les principales caractéristiques de ce quartier étaient sans conteste, au moment de l'étude, sa grande diversité ethnoculturelle, une grande pauvreté et une forte mobilité dans un environnement urbain défavorisé (Dansereau 1995). Mais depuis quelques années, des changements à la fois urbanistiques, démographiques et sociopolitiques se sont conjugués pour amorcer une transformation en profondeur. D'ailleurs, l'émergence des communautés originaires d'Asie du Sud laisse à penser que Parc Extension est en train de redevenir un quartier d'intégration, comme il l'a déjà été pour les Grecs, et non plus seulement un quartier de passage.

L'émergence des communautés sud-asiatiques

Lors du recensement de 2001, 62 % de la population était née à l'extérieur du Canada et 17 % était d'immigration récente, arrivée entre 1996 et 2001⁵ (soit 28 % et 7 % pour Montréal). Durant les années 1950 et 1960, les Grecs ont été les plus nombreux à venir s'installer dans le petit quartier Parc Extension (Dansereau 1995). Mais, aujourd'hui, la population immigrante originaire de Grèce diminue, les plus jeunes ménages ayant quitté afin de s'établir ailleurs dans l'agglomération montréalaise. Ainsi, bien que la Grèce demeure encore le principal pays de naissance des immigrants résidant dans le quartier (22 % des immigrants en 2001, 26 % en 1996), elle ne figure plus parmi les cinq principaux pays d'origine des nouveaux arrivants, tant en 2001 qu'en 1996.

Depuis la fin des années 1970 en effet, des populations en provenance de « pays du tiers-monde » se sont massivement installées ou, plus exactement, ont transité par Parc Extension. Le contexte géopolitique mondial a fortement contribué à ce changement : le bassin traditionnel d'immigrants en provenance d'Europe méridionale s'est peu à peu tari avec l'amélioration des conditions socio-économiques et politiques dans cette partie du monde, alors que les pays du Sud sont depuis marqués par la décolonisation et les guerres civiles provoquant l'exode de milliers de

personnes. En 2000, soixante-quinze communautés ethnoculturelles sont recensées à Parc Extension (PEQS 2000). D'ailleurs, plus de la moitié de la population (57 % en 2001, 50 % en 1996) se définit comme appartenant à une « minorité visible »⁶. Il s'agit principalement d'immigrants originaires d'Haïti, d'Amérique centrale, d'Asie du Sud⁷ et du Sud-Est.

Dans les dernières années, la proportion d'immigrants en provenance de pays d'Asie du Sud a en effet considérablement augmenté (voir graphique 1). Dès 1996, l'Inde, le Sri Lanka, le Bangladesh et le Pakistan figuraient parmi les cinq principaux pays de naissance des immigrants récents, c'est-à-dire arrivés au Canada entre 1991 et 1996⁸. Mais en 1996, toutes périodes d'immigration confondues, seuls l'Inde et le Sri Lanka étaient parmi les cinq principaux pays de naissance des immigrants (avec la Grèce, Haïti et la Pologne). Par contre, en 2001, les quatre pays d'Asie du Sud font partie des cinq principaux pays de naissance des immigrants. Les Sud-Asiatiques s'installent donc de plus en plus dans le quartier, passant de 19 % du nombre total d'immigrants en 1996 à 37 % en 2001⁹.

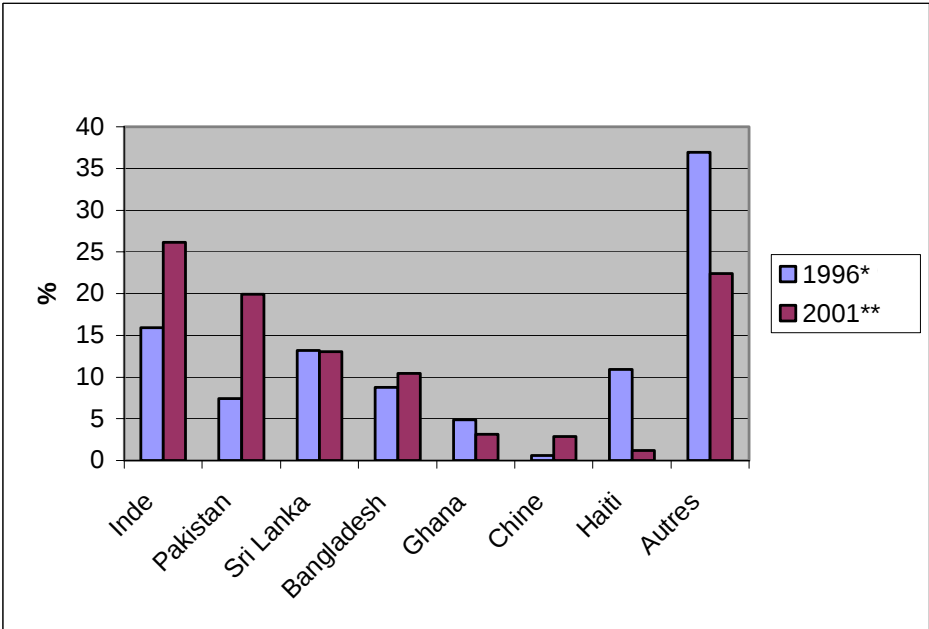
On constate une évolution similaire concernant la progression des langues sud-asiatiques (voir graphique 2) : parmi les 80 % de la population du quartier ayant déclaré une langue maternelle autre que le français ou l'anglais, 30 % ont déclaré une langue sud-asiatique. Enfin, les Sud-Asiatiques

constituent la principale minorité visible du quartier (en 2001, 35 % de la population totale contre seulement 3 % pour la ville de Montréal. Par rapport uniquement à la répartition des minorités visibles du quartier, les Sud-Asiatiques représentent en 2001 61 % de l'ensemble des minorités visibles contre 47 % en 1996).

Cependant, l'examen des seuls pays de naissance ne suffit pas à conclure à un ralentissement de la « multiethnisation » du quartier,

surtout si l'on considère que les populations sud-asiatiques ne constituent pas un ensemble homogène. D'autre part, la multiethnicité est souvent définie par le fait qu'aucun pays d'origine ne se distingue vraiment sur le plan numérique, on regroupe alors l'ensemble des pays totalisant des petits pourcentages dans une catégorie « autres pays ». Or, la part des cinq principaux pays de naissance parmi les nouveaux arrivants a considérablement augmenté et la catégorie « autres pays » a de ce fait diminué. En 1996, 56 % des nouveaux

Graphique 1 : Principaux pays de naissance des nouveaux immigrants, Parc Extension, 1996 et 2001

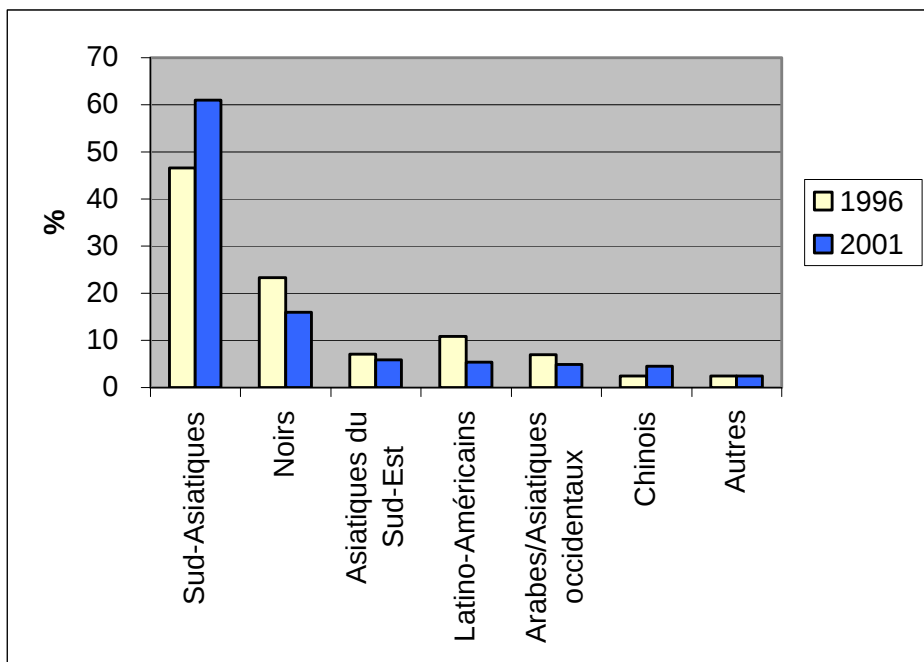


*Immigrants arrivés entre 1991 et 1995

** Immigrants arrivés entre 1996 et 2000.

Source : Statistique Canada, recensements de 1996 et 2001, e-stat¹⁰.

Graphique 2 : Répartition des principales minorités visibles du quartier Parc Extension, 1996 et 2001



Source : Statistique Canada, recensements de 1996 et 2001, e-stat.

arrivants étaient issus de ces cinq pays tandis que 44 % provenaient de la catégorie « autres pays ». En 2001, l'écart s'est considérablement creusé avec 73 % des nouveaux arrivants provenant des cinq principaux pays contre seulement 28 % de pays « autres ». Cela nous conduit donc à évoquer l'idée d'un ralentissement de la diversité qui nuance celle de la multiethnisation croissante du quartier (Charbonneau et Germain 1998).

Une stabilisation du solde migratoire

Outre sa diversité, Parc Extension est aussi traditionnellement associé à la grande mobilité de sa population. Or, cette mobilité semble en léger recul, comme en témoignent la diminution des déménagements à court terme et celle de la proportion d'immigrants récents. Lors du recensement de 2001, 16 % de la population de Parc Extension résidaient à l'extérieur du quartier l'année précédente, alors qu'en 1996, cette proportion était de 20 %. Serait-ce le signe d'une stabilisation de la population ? Quelles en seraient les raisons : dégradation de la situation socio-économique ou processus

d'intégration spatiale des nouveaux résidents ? Les trajectoires résidentielles des populations sont souvent associées à la situation socio-économique, qui peut être un facteur de mobilité important dans un quartier comme Parc Extension marqué par une forte immigration récente et un manque notable de services et d'infrastructures. Un tiers de la population du quartier vit grâce aux transferts gouvernementaux, tandis que 10 % de la population n'ont aucun revenu. Pour la plupart (90 %), les revenus n'excèdent pas 30 000 \$ (comparativement à 66 % pour Montréal). Par contre, la proportion de chômeurs est en diminution, conformément à la tendance observée plus globalement dans l'ensemble de la ville, passant de 30 % à 21 % de la population de plus de 15 ans.

Il est particulièrement complexe d'appréhender les raisons de cette stabilisation de la mobilité de la population à moyen terme. D'ailleurs, nous ne pouvons parler ici de changements de tendance majeurs, d'autant plus que, comme dans l'ensemble de la ville, la mobilité à cinq ans est encore très importante (la moitié de la population ne résidait pas dans le quartier cinq ans auparavant, que ce soit en 1996 ou en 2001). Par contre, la répartition des immigrants par période d'immigration témoigne d'une relative stabilisation. On remarque en effet que la proportion de nouveaux immigrants a diminué : 28 % de la population immigrante totale en 2001 contre 35 % en 1996. S'agit-il de véritables

changements ou simplement de soubresauts démographiques ? Il semble pourtant que le phénomène perdure depuis maintenant une dizaine d'années. Surtout, les transformations de l'immigration récente commencent à s'imprimer dans l'espace public.

LE NOUVEAU VISAGE DE PARC EXTENSION

Si l'enclave demeure encore aujourd'hui une caractéristique de Parc Extension au sein de la ville de Montréal, les travaux d'aménagement qui ont eu lieu ces dernières années ont considérablement amélioré l'environnement du quartier. De plus, plusieurs commerces ethniques grecs ont laissé place aux commerces sud-asiatiques.

Un quartier dit sensible en réhabilitation

Territoire agricole annexé à Montréal en 1910, le quartier Parc Extension tient son nom de son emplacement au bout de l'avenue du Parc. Le quartier s'est développé principalement dans la période de l'après-guerre, malgré quelques tentatives dans les années 1920. Son isolement spatial contraste avec la densité du tissu urbain et de la population. Plusieurs types d'habitats se côtoient, des maisons familiales, en nombre restreint, aux petits immeubles, plus nombreux, en passant par les duplex/triplex (Dansereau 1995; CDÉC Centre-Nord et Ville de Montréal 2004). Les bâtiments se distinguent selon la

qualité de l'entretien. Certains logements sont complètement insalubres et certains immeubles et espaces communs très peu entretenus. Bien que certaines rues ou portions de rues soient bien entretenues, l'image générale du quartier a longtemps été largement dévalorisée, du moins jusqu'à la fin des années 1990 (Trottier 2000). Francine Dansereau (1995) soulignait d'ailleurs que le sentiment d'insécurité dominait dans ce quartier où s'affrontaient des gangs de rue. La mauvaise réputation du quartier en faisait un espace auquel on refusait de s'identifier. Plusieurs interventions ont cependant permis de revaloriser le territoire, que ce soit la rénovation des parcs, le réaménagement de la gare Jean-Talon ou celui de l'ancienne polyvalente William Hingston¹¹ (Elkouri 1999).

La gare Jean-Talon, située au bout de l'avenue du Parc, symbolise visuellement les changements à l'œuvre, tandis que le réaménagement de la polyvalente consacre les améliorations apportées au chapitre des équipements collectifs et des services à la population. Mais on ne doit pas pour autant faire abstraction des situations encore très précaires identifiées dans le quartier, concernant entre autres le niveau de vie de la population et les conditions de logement. Les logements sont encore souvent de piètre qualité et de taille inadéquate compte tenu de la taille des familles. Ainsi, alors que le nombre moyen de pièces par logement est inférieur à la moyenne montréalaise (4,3 contre 5,2), la taille des ménages est, quant à elle, supérieure à la moyenne

montréalaise (2,6 contre 2,2 personnes). Plus encore, 45 % des ménages sont composés de 3 personnes et plus, ce qui est le cas de seulement 31 % des ménages à l'échelle de la ville (CDÉC Centre-Nord et Ville de Montréal 2004).

Un nouveau marquage ethnique

Avec ses petites entreprises familiales à caractère « ethnique » axées sur l'initiative individuelle, l'entraide et le « self-employment », la diversité ethnique se trouve marquée dans l'espace, ce qui confère à Parc Extension toutes les caractéristiques d'un « quartier d'intégration » (Simon 1992). Si les Grecs sont encore bien souvent propriétaires des bâtiments et des immeubles, les commerces tenus par des Sud-Asiatiques sont en forte augmentation. En effet, les Sud-Asiatiques investissent dans le quartier, tant sur le plan symbolique que financier. Si une grande partie des résidents du quartier d'origine sud-asiatique sont des immigrants récents (ce qui n'implique d'ailleurs pas nécessairement un manque de moyens), d'autres membres influents des communautés qui résident à l'extérieur de Parc Extension sont de plus en plus présents dans le quartier à travers les commerces et la participation dans les organismes et institutions (Cauchy 2003).

Au milieu des années 1990, deux établissements sur trois affichaient clairement leur appartenance à la communauté grecque sur la rue Jean-Talon, entre les rues Hutchison et

Bloomfield (Dansereau 1995)¹². Aujourd'hui, les commerces indiens, bangladeshis, sri lankais etc. se sont multipliés. Ainsi, en 2006, sur le même tronçon de rue, 19 établissements sur 39, soit un sur deux, ont une « identité » ethnique visible et 13, soit un établissement sur trois (ou les deux tiers des établissements marqués ethniquement), s'adressent spécifiquement aux communautés sud-asiatiques. Il s'agit principalement de restaurants, d'épiceries, de magasins de vêtements et autres clubs vidéo¹³. Les établissements grecs et vietnamiens complètent le portrait. Symboliquement, les pancartes d'agents immobiliers avec des noms à consonance sud-asiatique ont remplacé celles des agents grecs.

La multiplication de lieux de culte de confessions hindoue, musulmane et sikh accentue le marquage ethnique du quartier. En 1994, le Centre haïtien d'animation et d'intervention sociales (CHAIS) recensait une quinzaine d'églises et de lieux de culte dédiés à plusieurs confessions et communautés présentes dans le quartier (église baptiste haïtienne, église évangélique arménienne, église unie japonaise, églises orthodoxes grecques) (CHAIS 1994). En 2006, on peut recenser une trentaine de lieux de culte et de salles de prière. Aux églises précédemment mentionnées se sont ajoutés deux temples hindous, un *gurdwara* sikh, deux mosquées et plusieurs *musallah*¹⁴. Le centre hindou tamoul dont la cour est décorée de guirlandes lumineuses, surplombe symboliquement l'entrée est du quartier.

Une analyse détaillée de la fréquentation de ces lieux de culte et de la provenance de leurs visiteurs serait pertinente pour cerner la portée de ces changements. Mais l'évolution des déclarations des résidents sur leur confession religieuse fournit d'ores et déjà quelques indications. Depuis 1991¹⁵, les populations se déclarant de religion musulmane, hindoue et sikh ont considérablement augmenté dans le quartier comme l'indiquent les graphiques 3 et 4.

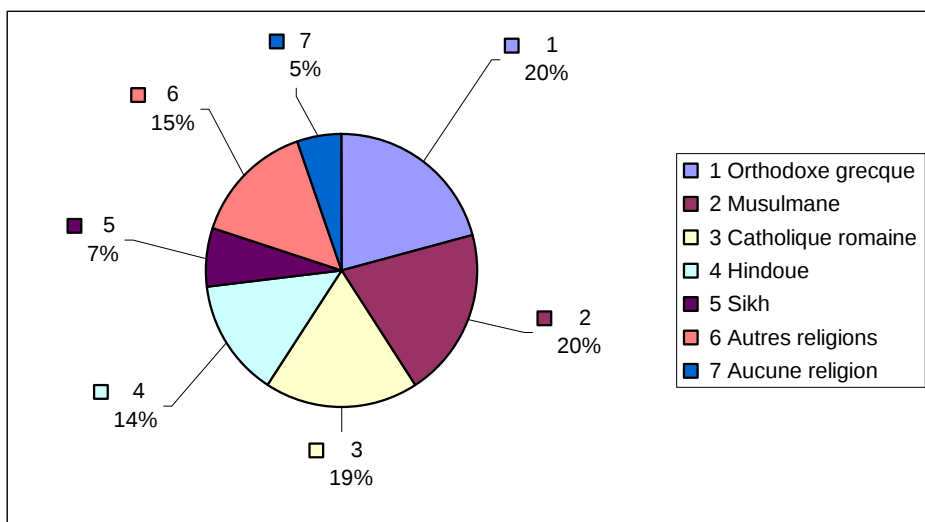
Afin d'observer l'évolution du profil du quartier, nous avons repris les indicateurs sur la religion tels qu'énoncés en 2001 et avons observé leur occurrence dix ans plus tôt. Le graphique 4 permet donc de comparer la proportion des religions du quartier en 1991 à partir des principales religions de 2001.

Ce marquage ethnique est peut-être le signe d'une transformation durable de Parc Extension, que certains commencent d'ailleurs à qualifier de « Little India » (Cauchy 2003).

CONFIGURATIONS ASSOCIATIVES ET ENJEUX DE POUVOIR

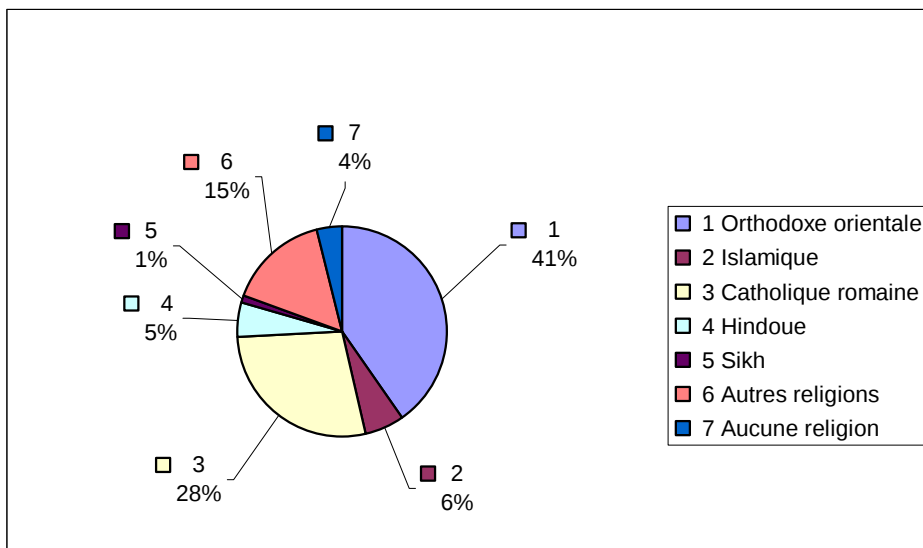
Au chapitre des relations interculturelles, Parc Extension est un cas relativement classique de quartier marqué entre autres par la cohabitation de plusieurs générations d'immigrants qui forment des groupes en concurrence. Cependant, les relations intercommunautaires de voisinage se déroulent presque exclusivement entre populations

**Graphique 3 : Principales religions du quartier
Parc Extension en 2001**



Source : Statistique Canada, recensement de 2001, e-stat.

**Graphique 4 : Proportions, en 1991, des principales religions de 2001
du quartier Parc Extension**



Source : Statistique Canada, recensement de 1991, e-stat.

issues de l'immigration car les population francophones et anglophones, majoritaires à l'échelle de la ville, sont quasiment absentes du paysage local : outre les 80 % des résidents de langue maternelle autre que française ou anglaise, la moitié des résidents parlent une autre langue que le français ou l'anglais à la maison et l'anglais est la principale langue de travail. Germain (1995) utilise dans son étude le terme de « cohabitation pacifique » pour décrire la sociabilité publique dans Parc Extension¹⁶. Cette expression résume bien les situations observées durant notre enquête, bien que nous n'ayons pas procédé à une analyse de la sociabilité proprement dite. Par contre, nous avons étudié les relations entre associations et les relations avec le pouvoir politique qui sont des indicateurs intéressants de l'évolution des configurations locales.

Types d'organisations et relations interculturelles

Le milieu associatif de Parc Extension est marqué par une forte concertation qui a joué un rôle majeur dans les transformations actuelles (Poirier 2000). Certains organismes des communautés ethnoculturelles sont partie prenante de cette concertation, d'autres demeurent à l'extérieur. Au sein de la concertation, on retrouve surtout des organismes qui ont pour vocation d'aider les nouveaux arrivants dans leurs démarches d'installation et d'intégration en leur apportant diverses formes de soutien (francisation, employabilité, aide aux devoirs). Par exemple, la

Société Internationale du Bangladesh, créée en 1989, a pour mission d'offrir à la population des services socioculturels (clinique d'impôt, aide juridique, aide aux devoirs), de favoriser l'intégration des nouveaux arrivants et de faire connaître la culture sud-asiatique. L'organisme siège aux tables de concertation du quartier et semble bien intégré au milieu communautaire, ce qui lui permet d'accéder à des ressources dont il ne bénéficierait pas en travaillant seul.

Autre exemple, pour l'organisme PEYO (Parc Extension Youth Organization), la concertation répond à une stratégie de complémentarité avec d'autres organismes (et non à un besoin comme tel) permettant de maximiser l'utilisation des ressources et d'éviter les redondances. Fondé en 1967 pour offrir des services aux jeunes et à la population du quartier, PEYO occupe une place prépondérante dans Parc Extension : organisme incontournable, il y figure parmi les principaux pourvoyeurs de services sociaux et de loisirs.

Dans une logique similaire, la fondation Bharat Bhavan, ou Maison de l'Inde, a ouvert une « succursale » dans Parc Extension en janvier 1999 afin de répondre aux besoins de la communauté sud-asiatique. Fondée en 1984 dans le quartier Saint-Henri, dans le sud-ouest de Montréal, son implantation dans Parc Extension a été réalisée avec l'aide de la ville de Montréal qui souhaitait mettre en place, via le programme des « quartiers sensibles », des programmes et des activités touchant spécifiquement

ces nouvelles communautés pour pallier les problèmes de communication et d'intégration constatés par les intervenants locaux (entretien avec un responsable associatif). Si les organismes locaux reconnaissent aujourd'hui la pertinence sociale de ce nouveau joueur, la collaboration s'est d'abord avérée difficile. En effet, cette implantation ne s'est pas faite sans heurts en raison à la fois de tensions pour l'acquisition de locaux communautaires, ressource rare à l'époque, et de la confrontation de deux cultures d'intervention, celle de la concertation pratiquée dans le quartier et celle de la Maison de l'Inde, davantage centrée sur l'auto-suffisance. La Maison de l'Inde est en effet peu présente dans la concertation : elle fonctionne de façon autonome et indépendante en développant ses propres projets. Il s'agit en fait d'un organisme assez expérimenté, en grande partie financé par des dons versés par les membres les plus riches de la communauté, qui fonctionne principalement à partir des clientèles qui résident dans toute l'agglomération. Il ouvre des points de service là où la population en a besoin, d'où sa présence dans Parc Extension, mais intervient peu dans une perspective de développement local pour la population du quartier dans son ensemble. Ce mode de fonctionnement « dissident » a pu susciter des tensions avec les autres organismes, desservant quant à eux l'ensemble des résidents du quartier. Depuis 1999, selon les interlocuteurs rencontrés, la situation a néanmoins progressivement évolué vers une meilleure collaboration et une

adaptation mutuelle. La Maison de l'Inde est présente lors des grands événements de Parc Extension, tels que le festival interculturel organisé chaque année par PEYO au mois d'août. La Fête des Lumières ou *Diwali* (fête hindoue) qu'elle organise en novembre est devenu un événement annuel important.

Outre ces organismes présents dans le quartier depuis un certain temps (à l'exception de la Maison de l'Inde, mais qui existait dans un autre quartier), on retrouve dans Parc Extension d'autres organismes de communautés ethnoculturelles, principalement ceux des aînés, également actifs au sein de la concertation. Les Grecs et les Italiens ont été à l'origine de plusieurs associations de type culturel (danses folkloriques ou autres) et d'entraide aux aînés tels que le Conseil régional des aînés italo-canadiens (CRAIC) ou l'association hellénique des femmes âgées du Québec Filia. Il est à noter que les employés des institutions et des organismes multiethniques communautaires et de loisirs sont encore majoritairement issus de la société d'accueil. Ils sont soit d'origine ethnique française ou anglaise, soit d'origine italienne ou grecque (descendants d'immigrants). Cette situation est peut-être en train de changer avec les pratiques d'embauche de certains organismes, notamment les organismes de loisirs, qui visent à favoriser l'embauche de personnel multilingue reflétant la diversité du quartier (Poirier 2005).

Enfin, depuis le début des années 2000, de nombreuses associations

indiennes, pakistanaïses, tamoules et bangladaïses se sont installées dans le quartier. En 1994, le bottin des ressources du quartier Parc Extension élaboré par le Centre haïtien d'animation et d'intervention sociales ne mentionnait aucun organisme culturel ou d'entraide sud-asiatique (CHAIS 1994). En 2005, le même bottin édité par la table de concertation Parc Extension Quartier en santé (PEQS) en dénombre une quinzaine (Valente 2005). Plusieurs d'entre eux ont une vocation plus large que le quartier, tels que le Conseil national des Bangladaïshi-Canadiens fondé en 2003.

Ces reconfigurations associatives, de même que les changements dans le marquage ethnique du quartier, s'accompagnent de l'émergence de véritables élites et leaders ethniques dont l'influence et les appuis politiques contribuent à augmenter la visibilité de ces communautés et à améliorer la prise en compte des problématiques spécifiques. Cependant, le pouvoir politique local semble encore peu investi par ces communautés en émergence.

Le pouvoir politique, dernier bastion de la présence grecque

Comme beaucoup de communautés d'implantation aujourd'hui ancienne, la communauté grecque a connu de profonds changements à la fois en termes de situation socio-démographique, de localisation dans l'espace urbain et de pratiques socioculturelles. Les premiers Grecs qui se sont installés à Montréal ont conservé leur culture ethnique et ont bénéficié d'une indépendance

institutionnelle, tout en témoignant d'une intégration civique par l'acquisition de la citoyenneté canadienne et l'expression de leur droit de vote (Brédimas-Assimopoulos 1975). Ils partagent avec les Indiens une grande fierté à l'égard de leur culture d'origine, ce qui a notamment permis la préservation de la langue grâce à la mise sur pied d'institutions d'enseignement (Nadeau 2003).

En 1975, Nadia Brédimas-Assimopoulos soulignait que les Grecs privilégiaient l'allégeance au Parti libéral plutôt qu'à la communauté en élisant un non-Grec plutôt que le candidat grec du Nouveau Parti démocratique (NPD). Depuis, plusieurs élus d'origine grecque ont toutefois été élus aux différents paliers gouvernementaux, et pas seulement à titre de députés du Parti libéral. Le secteur de Parc Extension est situé dans les circonscriptions électorales de Laurier-Dorion, pour le niveau provincial, et de Papineau-Saint-Denis, pour le niveau fédéral. Élu sans interruption entre 1985 et 2004, l'élus provincial libéral était d'origine grecque. Aux élections municipales, la présence grecque est encore plus évidente : entre 1994 et 2005, la totalité des candidats était d'origine grecque, excepté en 1998, où l'un des sept candidats du district était d'origine indienne. Lors des élections municipales de 2005 cependant, cette forte présence grecque a considérablement diminué. Seule l'élue sortante, d'ailleurs réélue, est alors d'origine grecque, ce qui laisse présager

une reconfiguration politique locale. Les autres candidats étaient d'origine québécoise ou vietnamienne notamment. Par contre, les Sud-Asiatiques demeurent peu représentés dans la compétition politique en termes de candidats, même si plusieurs organismes ont ouvertement pris position. Ainsi, la Société internationale du Bangladesh figurait sur la liste de soutien de l'Union des citoyens et citoyennes de l'île de Montréal (UCIM) en 2005. C'est surtout au niveau fédéral qu'on retrouve plusieurs candidats sud-asiatiques.

Par ailleurs, les observations que nous avons menées durant les conseils de quartier de Parc Extension entre 2000 et 2001 ont montré que le jeu politique local était majoritairement grec. Malgré l'importance numérique croissante des Sud-Asiatiques dans le quartier, leur présence à titre individuel était encore très limitée lors des séances publiques du conseil, tout comme pour les autres communautés du quartier. Par contre, en tant que représentants d'un organisme ou d'une instance de concertation ils pouvaient y assister, voire intervenir. Par ailleurs, la grande majorité de l'assistance et des interventions auprès des élus étaient le fait de citoyens d'origines grecque et/ou arménienne, certains s'adressant même à l'élue en grec. Certes, la représentation politique à l'échelon municipal et la prise de parole durant les assemblées publiques ne permettent pas de définir l'influence de telle ou telle communauté dans les jeux de pouvoirs réels car les négociations informelles et les relations

politiques en dehors du quartier peuvent également avoir des effets dans l'avancement de certains projets. D'ailleurs, c'est peut-être précisément la stratégie adoptée par certaines élites sud-asiatiques qui semblent, comme le suggèrent certains de nos interlocuteurs, s'adresser à différents échelons politiques.

UN QUARTIER D'INTÉGRATION DANS UN ESPACE MÉTROPOLITAIN EN CHANGEMENT ?

Les trois dimensions des quartiers d'intégration examinées ici permettent de conclure que Parc Extension présente toutes les caractéristiques d'un quartier d'intégration pour les communautés sud-asiatiques. Les transformations de la population et sa relative stabilisation, le marquage ethnique à dominante sud-asiatique des rues commerçantes, la présence dans le quartier d'élites non plus seulement grecques mais aussi d'Inde et du Bangladesh, entre autres, les lieux de culte et les fêtes, confèrent au quartier une nouvelle image.

Pourtant, la multiethnicité n'a pas disparu, bien au contraire, ne serait-ce que par la diversité des populations qui composent l'ensemble qualifié de « Sud-Asiatique ». En fait, la figure du quartier d'intégration se superpose aux précédentes que sont le quartier fondateur, le quartier multiethnique ou le quartier de transit. En proposant une relecture de Parc Extension à partir du concept d'intégration associé au territoire, ce texte démontre la

coexistence des temporalités et des territorialités. D'ailleurs, il serait pertinent d'étayer ces observations par une analyse approfondie de la sociabilité permettant d'actualiser les pratiques identifiées dans l'étude sur les quartiers multiethniques (Germain 1995), voire d'identifier le développement de véritables institutions ethniques spécifiques en essayant de comprendre comment les communautés interagissent. La transformation récente d'espaces industriels en lofts à la lisière du quartier pourrait bien amorcer d'autres pratiques du territoire par de nouveaux résidents, sans compter qu'à l'échelle de la ville, elle-même en redéfinition, la diversité s'est progressivement diffusée dans de nouveaux quartiers montréalais qu'il serait intéressant d'étudier plus avant.

À travers cette étude exploratoire du quartier Parc Extension, nous avons pu appréhender les limites des terminologies employées pour qualifier les territoires de la diversité. Certaines font référence à des processus spatiaux dans un ensemble plus large, comme le quartier fondateur, d'autres concernent des dynamiques internes aux quartiers voire aux communautés, comme le quartier d'intégration. Une question demeure, comment refléter adéquatement la pluralité des expériences vécues dans un même espace ?

Notes

¹ L'auteure tient à remercier les évaluateurs de cet article pour leurs commentaires à la fois judicieux et précis.

² Nous avons assisté à six réunions du service des loisirs, une réunion d'information sur les élections municipales, quatre conseils de quartier de Parc Extension, une formation interculturelle pour les surveillants de piscines, une réunion de la table de concertation locale, une fête multiculturelle organisée dans le cadre des festivités de la Saint-Jean, la fête nationale du Québec. À ces observations se sont ajoutées des visites régulières dans le quartier.

³ Il s'agit de la superficie de la ville de Montréal avant la fusion municipale de 2002.

⁴ Recherche menée en 1992-1993.

⁵ Lors du recensement de 1996, ces proportions étaient respectivement de 61 % et 21 % (27 % et 8 % pour Montréal).

⁶ Notion de « minorité visible » au sens défini par Statistique Canada, soit une catégorie statistique désignant les personnes autres que des Autochtones qui, selon la *Loi sur l'équité en matière d'emploi*, ne sont pas de « race blanche » ou n'ont pas la peau blanche. Les principales catégories sont : Chinois, Sud-Asiatiques, Noirs, Arabes, Asiatiques occidentaux, Philippins, Asiatiques du Sud-Est, Latino-américains, Japonais, Coréens.

⁷ Le terme « Sud-Asiatique » est plutôt employé pour désigner la catégorie de minorité visible des ressortissants des pays de cette région du globe. Il est bien évident que ce terme ne rend pas justice à la diversité de culture et de religion. En aucun cas les Sud-Asiatiques ne forment un groupe monolithique, sans parler des conflits qui opposent leurs pays d'origine. Cependant, la compilation des chiffres relatifs à l'immigration et aux langues, de ces différents pays permet de saisir l'ampleur du phénomène migratoire en cours à Montréal.

⁸ À l'échelle de Montréal, le Sri Lanka, l'Inde, et le Bangladesh sont parmi les 10 premiers pays de naissance des nouveaux immigrants en 1996 (respectivement 3^e, 10^e et 9^e) alors qu'aucun de ces trois pays ne figure parmi les 10 principaux pays de naissance des immigrants dans leur ensemble. En 2001, le Sri Lanka est le 6^e pays de naissance des nouveaux immigrants, l'Inde est 8^e, le Bangladesh 10^e et le Pakistan, 11^e (source : données du recensement de Statistique Canada disponible en ligne via e-stat : <http://estat.statcan.ca/>).

⁹ En terme d'immigration récente seulement, parmi les nouveaux immigrants arrivés entre 1996 et 2000, 59 % sont nés dans un pays d'Asie du Sud.

¹⁰ Tous les calculs ont été effectués par l'auteure avec les données de Statistique Canada mises gratuitement à la disposition du secteur de l'éducation par l'intermédiaire de e-stat. Ces données sont disponibles en ligne pour les enseignants et étudiants des établissements inscrits.

¹¹ Depuis 1999, en vertu de l'entente-cadre Ville de Montréal – Gouvernement du Québec dans laquelle s'inscrit le programme des quartiers ciblés comprenant des investissements dans les équipements collectifs, la ville de Montréal a entrepris de rénover les parcs et les artères commerciales du quartier, en particulier le Parc Athéna (Roy 1999). Parc Extension ayant été identifié comme un des onze « quartiers sensibles » de la métropole, plusieurs projets communautaires d'envergure ont aussi été financés dans le cadre de la lutte contre l'exclusion.

¹² Plusieurs commerces sud-asiatiques, notamment sur la rue de Liège, avaient déjà été identifiés par des chercheurs (Dansereau 1995).

¹³ Pour comptabiliser ces établissements, nous avons pris en compte les produits offerts (saris, films bollywood), les inscriptions sur les devantures telles que « produits indiens » et les inscriptions en langues sud-asiatiques.

¹⁴ Pour identifier ces lieux de culte, nous avons principalement utilisé le bottin téléphonique en version électronique et les sites Internet d'information des communautés religieuses.

¹⁵ Nous ne disposons pas d'information sur la religion dans le recensement de 1996.

¹⁶ Les observations menées dans les espaces publics démontraient en effet que l'entre-soi prédominait mais sans que ne se manifeste une quelconque hostilité entre les groupes. Certaines tensions ethniques s'expriment cependant entre groupes de jeunes (Dansereau 1995).

Bibliographie

Bassand, M., V. Kaufmann et D. Joye (dir.), 2001. *Enjeux de la sociologie urbaine*. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, Coll. Science, technique, société.

Boudreau, J.-A., 2004. « Territoire vécu, territoire institutionnalisé et territoire stratégique : de la redéfinition de la solidarité sociale à Los Angeles », *Lien social et Politiques*, n° 52, p. 107-118.

Brédimas-Assimopoulos, N., 1975. « Intégration civique sans acculturation. Les Grecs à Montréal », *Sociologie et Sociétés*, vol. VII, n° 2, p. 129-141.

Cauchy, C., 2003. « Les communautés de la nouvelle vague. De "Parc Ex" à "Little

Hindustan" », *Le Devoir*, 23 décembre, Les actualités, p. A1.

Centre haïtien d'animation et d'intervention sociales (CHAIS), 1994. *Bottin des ressources de Parc Extension*. Montréal, CHAIS.

Charbonneau, J. et A. Germain, 1998. « Les modèles d'insertion urbaine des groupes ethniques : discussion à partir du cas des quartiers multiethniques montréalais », *Canadian Ethnic Studies*, vol. XXX, n° 1, p. 97-117.

Dansereau, F., 1995. « Parc Extension : du quartier fondateur à la multiethnisation en accéléré », in A. Germain (coord.), *Cohabitation interethnique et vie de quartier*. Québec, Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles, Coll. Études et recherches, n° 12, p. 95-139.

Elkouri, R., 1999. « Embellie à Parc Extension : la criminalité recule, affirme la police », *La Presse*, 22 juillet, Nouvelles générales, p. A5.

Germain, A. (coord.), 1995. *Cohabitation interethnique et vie de quartier*. Québec, Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles, Coll. Études et recherches, n° 12.

Nadeau, J., 2003. « Passage des générations. La fierté grecque », *La Presse*, 29 mars, Culture, p. I5.

Parc Extension Quartier en santé (PEQS), 2000. *Parc Extension quartier en santé*. Montréal, Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre, Direction de la santé publique, Centraide du Grand Montréal, Coll. Développement des communautés locales : portrait de concertations de quartier à Montréal.

Poirier, C., 2005. *L'ethnicité comme ressource politique : partage de l'espace urbain et gestion de la diversité à Montréal et Bordeaux*. Thèse de doctorat, INRS-UCS/Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.

Poirier, C., 2000. *Mobilisations associatives et conflits d'appropriation : le cas de la gare Jean-Talon à Montréal*. Montréal, INRS-Urbanisation, coll. Culture et Ville, n° 00-23.

Rémy, J., 1990. « La ville cosmopolite et la

- coexistence inter-ethnique », in A. Bastenier et F. Dassetto (éd.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de société*. Bruxelles, De Boeck, coll. Ouvertures sociologiques, p. 85-106.
- Roy, P., 1999. « Bourque en campagne. Plus que... trois ans et demi avant les élections ! », *La Presse*, 10 juillet, Actualités, p. A3
- Simon, P., 1992. « Belleville, un quartier d'intégration », *Migrations Société*, vol. IV, n° 19, p. 45-68.
- Statistique Canada (2006). Données du recensement de Statistique Canada. En ligne via e-stat : <http://estat.statcan.ca/>.
- Trottier, É., 2000. « Une bougie d'allumage pour les quartiers démunis », *La Presse*, 9 mai, p. A6.
- Valente, R., 2005. *Répertoire multilingue des ressources de Parc Extension*. Montréal, Parc Extension Quartier en santé (PEQS).

Les Cahiers du Gres

Les Cahiers du Gres
Série Diversité urbaine
Groupe de Recherche Ethnicité et Société

Des nouvelles du GRES

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014448ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014448ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2006). Des nouvelles du GRES. *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 69–72.
<https://doi.org/10.7202/014448ar>

DES NOUVELLES DU GRES

Nouveau collaborateur au comité de lecture : Paul Eid

Nous avons le plaisir d'accueillir Paul Eid (Ph.D. en sociologie, University of Toronto) comme nouveau collaborateur au GRES en tant que membre du comité de lecture. M. Eid est chercheur à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. Ses travaux portent sur la prise en compte politique et juridique du pluralisme culturel et religieux, sur la place de la religion dans l'espace public, ainsi que sur les questions d'immigration, de rapports interethniques, de catégorisation et de discrimination à caractère racial.

Paul Eid est l'auteur de plusieurs articles sur les significations sociales, culturelles et politiques du voile islamique dans le monde arabo-musulman, ainsi que sur la catégorisation et la stigmatisation telles que vécues par les jeunes d'origine arabe à Montréal. Son livre intitulé *Being Arab : Ethnic and Religious Identity Building among Second-Generation Arab Youth in Montreal* (McGill-Queen's University Press) est actuellement sous presse.

Dans le cadre de ses recherches à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, il a publié notamment sur la question de l'intervention d'instances religieuses en matière de droit familial, ainsi que sur le rapport entre les

droits des femmes et les accommodements raisonnables à caractère religieux. Citons, par exemple, « Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif ? », avec P. Bosset, 2006, *Actes de la XVIIe Conférence des juristes de l'État*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, p. 63-95.

Nomination de Josiane Le Gall comme professeure associée à l'UQAM

Nous félicitons Josiane Le Gall, chercheure-boursière au Fonds de recherche en santé du Québec (FRSQ), et chercheure au CSSS Bordeaux-Cartierville-Saint-Laurent, pour l'obtention du statut de professeure associée au Département de communication sociale et publique de l'UQAM.

Kyongran Park : stagiaire post-doctorale

Nous sommes heureux d'accueillir Kyongran Park en tant que nouvelle stagiaire post-doctorale au sein du GRES, sous la direction de Deirdre Meintel. Diplômée en psychologie de l'Université Ritsumeikan au Japon, elle est également titulaire d'une thèse en communication de l'UQAM portant sur la construction identitaire et les

stratégies de communication dans les familles immigrantes originaires de la Corée. Pour ses études post-doctorales, Mme Park explorera le rôle que la religion et les organisations religieuses jouent dans l'établissement d'immigrants asiatiques (Japonais, Coréens et Chinois) au Québec.

Par ailleurs, Stéphanie Garneau continue son stage post-doctoral sur les pratiques transnationales des entrepreneurs et travailleurs d'origine marocaine à Montréal.

Projets subventionnés en 2006

« Choix, persuasion et contrainte : significations et enjeux du mariage en milieu immigré » (Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada CRSH 2006-2009), chercheure : Sirma BILGE.

« Mariage arrangé, mariage d'amour : les jeunes Montréalaises et Montréalais issus de l'immigration face aux projets matrimoniaux de leur famille » (Fonds québécois de recherche sur la société et la culture FQRSC, programme d'établissement de nouveaux professeurs-chercheurs 2006-2009), chercheure : Sirma BILGE.

« Montréal français, Montréal multilingue : An ethnographic study of the language practices of young multilinguals in a city redefined » (CRSH 2006-2010), chercheure principale : Patricia LAMARRE. (CRSH

2006-2010), chercheure principale : Patricia LAMARRE.

« Les familles d'immigration récente : entre production et consommation de soins de santé » (Fonds de recherche en santé du Québec – FRSQ, chercheur boursier 2006-2008), chercheure : Josiane LE GALL

« Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques » (FQRSC, programme de soutien aux équipes en centre de recherche, 2006-2010), chercheure principale : Deirdre MEINTEL. Co-chercheurs : Marie-Nathalie LEBLANC, Josiane LE GALL et Fernand OUELLET. Collaborateurs : Sylvie FORTIN, Claude GÉLINAS et Victor PICHÉ.

« Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec » (CRSH 2006-2009), chercheure principale : Deirdre MEINTEL. Co-chercheurs : Sylvie FORTIN, Claude GÉLINAS, Marie-Nathalie LEBLANC, Josiane LE GALL et Fernand OUELLET. Collaborateur : Victor PICHÉ

« Diversité en région : exploration des réseaux de soutien formel et informel de familles immigrantes vivant en région du Québec » (CRSH stratégique 2006-2007), chercheure principale : Deirdre MEINTEL. Co-chercheuses : Sylvie FORTIN et Josiane LE GALL.

Nouvelle équipe de coordination au GRES

À l'automne 2006, une nouvelle équipe de coordination s'est mise en place au GRES.

Isabel Heck occupe désormais le poste de coordinatrice du GRES et prend ainsi la relève de Marie-Jeanne Blain. Mme Heck est secondée par Typhen Ferry, adjointe à la coordination du GRES.

De plus, deux postes additionnels ont été créés pour optimiser la gestion des nouveaux projets de recherche. Géraldine Mossière s'occupera du volet religion en coordonnant le projet sur le pluralisme religieux au Québec (voir ci-haut) ; Marie-Jeanne Blain se chargera du volet immigration en région en tant que coordinatrice du projet sur les réseaux de soutien formel et informel de familles immigrantes vivant en région au Québec (voir ci-haut).

Au courant de l'année, grand nombre d'assistants ont collaboré aux projets du GRES. Ils incluent : Sandra Balcers, Loubna Belaïd, Marie-Jeanne Blain, Vanessa Casanovas, Maude Desjardins, Rebeckaah Faucher-Diaz, Typhen Ferry, Marie Fustier, Karine Geoffrion, Nadia Giguère, Isabel Heck, Rita Henderson, Stéphanie Lamarre, Martin Latreille, Valérie Michaud, Géraldine Mossière, Amélie Normandin, Yasmine Ouanouche, Kyongran Park, Rosemary Roberts, Shirin Shahrokni.

Quelques nouvelles publications

FORTIN, S., 2006. « Apuestas y desafíos de una práctica pediátrica en contexto pluralista: reflexiones teóricas », in S. De Plaen (éd.), *La atención de los niños y el pluralismo cultural*, Buenos Aires, Ediciones del Hospital Sainte-Justine, Centro Sanitario Universitario para la Madre y el Niño, p. 85-101.

JUTEAU, D., 2006. « Forbidding Ethnicities in French Sociological Thought: The Difficult Circulation of Knowledge and Ideas », *Mobilities*, vol. 1, n° 3, p. 391-409.

LEBLANC, M.-N., 2006. « L'orthodoxie à l'encontre des rites culturels. Enjeux identitaires chez les jeunes d'origine malienne à Bouaké (Côte-d'Ivoire) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 182, n° 2, p. 417-436.

LEBLANC, M.-N., 2006. « Proclaiming Individual Piety: Pilgrims and Religious Renewal in Côte d'Ivoire », in V. AMIT and N. DYCK (éd.), *Claiming Individuality: The Cultural Politics of Distinction*. London, Pluto Press.

LEBLANC, M.-N. et G. DJERRAHIAN, 2006. « Le milieu de l'intervention et la culture hip hop à Montréal : le rôle des maisons communautaires de quartiers », *Cahiers de l'action culturelle*, Numéro spécial : Animation culturelle et interculturalité, n° 5, p. 26-28.

LE GALL, J., 2006. « Aimer un jour, aimer toujours ? Le sens des relations amoureuses pour des jeunes issus de l'immigration », in S. Fortin (éd.), *Les*

- jeunes et leurs repères : regards anthropologiques et implications cliniques*. Montréal, Collection Intervenir, Hôpital Sainte-Justine, p. 78-103.
- MEINTEL, D. 2005. « Les croyances et le croire chez des spiritualistes », *Théologiques*, vol. XIII, n° 1, p. 129-156.
- MEINTEL, D., 2006. « Événements et non-événements : Une recherche en milieu spiritualiste », In J. LEVY et J.-I. OLAZABAL (éd.), *L'événement en anthropologie. Concepts et terrains*, Presses de l'Université Laval, Ste-Foy, p. 245-267.
- MEINTEL, D., 2006. « La réciprocité dans la reconnaissance », *Vivre ensemble*, vol. XIII, n° 47, printemps-été, p. 17-20.
- MEINTEL, D. et E. KAHN, 2005. « De génération en génération : identités et projets identitaires des Montréalais de la 'deuxième génération' », *Ethnologie*, vol. XXVII, n° 1, p. 131-163.
- MEINTEL, D., S. FORTIN et M. COGNET, 2006. « On the Road and on their own: Home health care workers in Quebec », *Gender, Place and Culture*, vol. XIII, n° 5, p. 563-580.
- LEJEUNE, G., V. PICHÉ, et J. POIRIER, 2005. « L'émergence d'une migration féminine autonome du milieu rural vers le milieu urbain au Burkina Faso », *African Population Studies/ Études de la population africaine*, vol. XX, n° 2, p. 101-123.
- LEJEUNE, G., V. PICHÉ, et J. POIRIER, 2005. « Towards a Reconsideration of Female Migration Patterns in Burkina Faso », *Canadian Studies in Population*, vol. XXXI, n° 2, p. 145-177.
- PICHÉ, V., 2005. « Immigration and Integration in the Developed Countries: A Conceptual Framework » in G. CASELLI, J. VALLIN et G. WUNSCH (éd.), *Demography: Analysis and Synthesis. A Treatise in Population*, Elsevier.
- RENAUD, J., 2005. « Nouveaux immigrants au Québec. Du français minoritaire au français dominant », in V. CONTI et J.-F. DE PIETRO, *L'intégration des migrants en terre francophone. Aspects linguistiques et sociaux*. Le Mont-sur-Lausanne, Éditions LEP Loisirs et Pédagogie, p. 27-40.
- RENAUD, J. et T. CAYN, 2006. *Un emploi correspondant à ses compétences ? Les travailleurs sélectionnés et l'accès à un emploi qualifié au Québec*. Ministère de l'immigration et des communautés culturelles (MICC), gouvernement du Québec, 53 p. Publication électronique disponible à l'adresse : http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/pdf/accesEmploiQualifie_RapportRenaudCayn.pdf

Les Cahiers du Gres

Les Cahiers du Gres
Série Diversité urbaine
Groupe de Recherche Ethnicité et Société

Les auteurs

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014570ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014570ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2006). Les auteurs. *Les Cahiers du Gres*, 6 (2), 73–73.
<https://doi.org/10.7202/014570ar>

LES AUTEURS

FRANÇOISE ARMAND

Professeure titulaire à l'Université de Montréal et directrice du centre de recherche Immigration et métropoles, Françoise Armand a d'abord orienté ses recherches dans le domaine de l'apprentissage de la lecture en français langue seconde par des élèves allophones. Plus récemment, elle s'est intéressée avec l'émergence du projet ÉLODiL (Éveil au langage et ouverture à la diversité linguistique : www.elodil.com) à la question de la diversité linguistique et à sa prise en compte en milieu scolaire, à la fin du primaire comme au préscolaire.

CAROLINE DÉSILETS

Candidate au doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal (boursière du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada), ses intérêts de recherche portent sur les nouveaux mouvements sociaux et l'activisme politique et culturel autochtone. Pour son projet de recherche doctorale, elle s'intéresse aux politiques et réformes éducatives qui se déploient actuellement dans la région andine. De façon plus spécifique, son projet porte sur les problématiques d'orchestration, de formation et de négociation identitaire, qui résultent de l'activisme et de l'éducation bilingue interculturelle au sein des communautés autochtones des Andes péruviennes. Elle explore les contentions et processus de négociation identitaire et culturelle qui surviennent entre étudiants, parents, membres des communautés, enseignants et activistes culturels.

ÉRICA MARAILLET

M.sc. en didactique à l'Université de Montréal, elle a réalisé son mémoire de maîtrise, sous la direction de Françoise Armand et la co-direction de Patricia Lamarre, sur les représentations et les attitudes linguistiques d'élèves du 3^e cycle du primaire de classes multiethniques, tout au long de l'implantation d'un programme d'activités d'éveil aux langues dans ces classes. Aujourd'hui, elle élabore des modules d'activités pédagogiques d'éveil aux langues et continue à diffuser cette approche, tant dans le monde universitaire et scolaire que communautaire.

J. IGNACE OLAZABAL

Ph.D. en anthropologie, chercheur au Centre de recherche et d'expertise de gérontologie sociale, au Centre de santé et de services sociaux de Cavendish (CSSS Cavendish) - Centre affilié universitaire de gérontologie sociale, il est aussi professeur associé à l'École de travail social à l'Université du Québec à Montréal (UQÀM).

CÉCILE POIRIER

Ph.D. en Études urbaines de l'INRS-UCS, et en Aménagement de l'espace et urbanisme de l'Université de Bordeaux-3 (co-tutelle). Elle est associée de recherche à l'INRS-Urbanisation, Culture et Société et s'intéresse aux enjeux urbains de l'immigration sous l'angle de l'action publique et des pratiques territoriales. Elle participe notamment à une recherche sur la sociabilité et le mode de vie de personnes vivant seules dans deux quartiers montréalais et travaille sur les réseaux sociaux et les trajectoires de jeunes en transition vers l'âge adulte.