

Des réfugiés népalo-bhoutanais au Québec : comment être hindou dans une ville moyenne, en région ?

*Béatrice HALSOUET **

Résumé : Depuis 2007, le Canada a accueilli 6 500 réfugiés népalo-bhoutanais et, au Québec, ils se sont réinstallés dans quatre villes d'accueil en région. En effet, ces personnes ont connu l'exode à la suite de la politique nationaliste du Bhoutan qui, au début des années 1990, a imposé des caractéristiques identitaires uniques. Le Népal, pays de leurs ancêtres, les a alors confinées dans des camps de réfugiés. Leur situation d'apatridie a duré jusqu'à leur réinstallation progressive dans sept pays occidentaux depuis 2007. Il s'agit ici de comprendre quel rôle joue la religion pour ces réfugiés en contexte de réinstallation, la majorité d'entre eux étant hindoue. Les conclusions sont fondées sur trois années d'observation en situation et sur des entrevues menées auprès de trois générations. La religion apparaît comme un facteur primordial, sur le plan individuel comme collectif, même si l'absence de temple pose des problèmes auxquels ont répondu partiellement des initiatives d'ordre mésosocial, comme les définit Barth (2000).

Mots clés : hindouisme, migration, religion, réfugiés, Bhoutan, Népal

Depuis mai 2007, le Canada a annoncé officiellement qu'il accueillerait 6 500 réfugiés népalo-bhoutanais dans ses différentes provinces¹. La province de Québec a ainsi réinstallé environ 2 000

* Béatrice Halsouet, PhD, est chargée de cours au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal et est membre du comité exécutif et coordonnatrice du Centre d'études et de recherche sur l'Inde, l'Asie du Sud et sa diaspora (CERIAS).

¹ Il ne m'a pas été possible, à ce jour, d'accéder aux chiffres exacts de cette répartition.

réfugiés². Le contexte d'accueil y est particulier : d'une part, la politique de régionalisation décidée dès le début des années 1990 choisit, pour les réfugiés, des villes autres que la métropole montréalaise ; ils sont donc actuellement dans quatre villes en région : Québec, Joliette, Saint-Jérôme et Sherbrooke. D'autre part, la langue majoritairement parlée y est le français, ce qui demande un apprentissage à partir de zéro à ces nouveaux arrivants et laisse percer une certaine « concurrence » de la langue de Shakespeare, tant dans les choix pour des formations aux adultes que dans les départs observés vers des provinces anglophones. L'ancrage en région des réfugiés népalo-bhoutanais est donc encore fragile au Québec.

Comme je le présenterai en premier lieu, mes intérêts de recherche se sont centrés sur la place que la religion hindoue occupe pour eux dans ce tout nouveau contexte, à titre individuel et collectif, car ces rites et pratiques semblent un ciment important de leur recomposition identitaire (Rousseau, 2012b). Ce questionnement est cependant indissociable des tribulations qu'a connues ce groupe depuis les années 1990 jusqu'à sa réinstallation dans la ville moyenne de Saint-Jérôme, au nord de Montréal, ce que je présenterai en deuxième lieu. En troisième lieu, je vais rapidement exposer la posture méthodologique adoptée, pour terminer avec l'analyse des résultats et leur pertinence dans un contexte plus large.

Éléments du cadre de recherche et de la problématique

L'intention de la recherche ici présentée est de mieux comprendre quelle place la religion hindoue occupe pour des réfugiés népalo-bhoutanais réinstallés dans une ville moyenne du Québec, Saint-Jérôme. Pour ce faire, cette étude qualitative menée en région a été exploratoire mais reste rare, car les communautés culturelles sont surtout observées dans de grands centres urbains.

² Chiffres issus d'une collecte de données effectuée auprès des organismes d'accueil et d'insertion des différentes villes d'accueil, notamment à l'automne 2011, lors d'une série de conférences organisées avec mon directeur de recherche, Mathieu Boisvert.

Tout d'abord, à quelle définition de la religion nous référons-nous ? En fait, deux définitions seront particulièrement privilégiées ici comme « outils heuristiques » (Lambert, 1991 : 73). Tout d'abord, Hervieu-Léger (1993 : 123) propose : « La religion est ce “code de sens” qui fonde et exprime la continuité sociale » et qui produit ainsi :

[...] un univers de significations collectives dans lequel les expériences quotidiennes qui plongent les individus dans le chaos, sont rapportées à un ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et au groupe eux-mêmes. (*Ibid.* : p. 125.)

Cet ordre « préexistant » renvoie aux liens avec la tradition qu'elle définit plus loin comme étant, l'« ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes, etc. qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent » (p. 127). Or, cette notion de « tradition » est primordiale à l'hindouisme, comme l'assure également Tardan-Masquelier (1999 : 78) en affirmant que « les repères les plus importants s'exprim[ent] en termes de filiation ou de transmission ». Transmission de guru (maître) à *śiṣya* (disciple), de père en fils, de mère en fille, à l'intérieur d'une classe.

Je compléterai cette perspective et ce rapport au chaos mis en exergue par l'auteure Hervieu-Léger avec la définition plus pragmatique de la religion, adaptée aux collectes de terrain, que proposent Rousseau (2012a : 20) :

[...] un ensemble de pratiques symboliques possédant sa structure mettant en relation des représentations générales et particulières du monde, des rituels permettant d'effectuer les transitions de phases dans les cycles de l'existence et de traverser des situations de crise, ainsi que des règles constituant un code des conduites morales. Cet ensemble est porté par une communauté au sein de laquelle se déploient variablement des rôles sociaux spécialisés.

Cette définition a d'ailleurs été le fondement d'études de cas réalisées auprès de groupes ethnoconfessionnels pratiquants de religion musulmane, bouddhiste, chrétienne et hindoue observés à Montréal (Rousseau, 2012b). Dans tous ces cas, « le rôle de la

religion dans le façonnement de l'identité ethnique nous a semblé réel et fort » (p. 374), bien que des variations interindividuelles soient inéluctables. Et plus particulièrement, pour les bouddhistes et les hindous interrogés, « la religion permet un façonnement identitaire qui lie d'une façon qui peut sembler indissociable univers ethnique et univers religieux » (p. 374). L'édification d'un temple peut notamment servir cette fin, comme Boisvert (2012 : 169) le soutient : « [L]e temple permet d'établir un sentiment de continuité entre le contexte d'immigration et la culture de provenance ». Ceci corrobore ce que Beyer (2006 : 219–220) soulignait : « *Especially but not exclusively in diaspora situations, temple organizations are often the centers of Hindu religious life and practice* ». Donc, les fonctions du temple sont fortes dans un contexte d'immigration, sur le plan religieux mais aussi social. C'est pourquoi les études de cas mentionnées dans Rousseau (2012b) sont fondées sur l'observation et sur des entrevues menées dans des lieux de culte montréalais de la religion en question.

De même, une étude récente de Beyer et Ramji (2013), réalisée auprès de musulmans, hindous et bouddhistes vivant à Montréal, Ottawa et Toronto, éclaire un autre point important : les jeunes gens hindous consultés, issus de la 2^e génération ou arrivés en bas âge au Canada (génération 1.5), ont manifesté clairement, aux deux tiers, l'impossible frontière entre culture et religion hindoues : l'un et l'autre de ces concepts ne font qu'un dans leurs esprits et leurs pratiques. La transmission de ce bagage ethnoculturel et ethnoreligieux semble cependant très importante et surtout indissociable, pour la majorité d'entre eux, et tout particulièrement d'entre elles.

Que ce soit dans le cadre montréalais ou dans d'autres métropoles canadiennes, les communautés hindoues observées l'ont donc été dans un cadre urbain cosmopolite et multiethnique, et dans l'espace d'un lieu de culte. Or, il est important de se rappeler que le cas des réfugiés népalo-bhoutanais hindous est bien différent sur ce point : la ville de Saint-Jérôme, comme les trois autres villes d'accueil (Joliette, Québec et Sherbrooke), a une population assez homogène sur le plan des groupes ethnoculturels, et aucune d'entre elles ne possède, à ce jour, de temple hindou. L'adaptation sera donc sûrement différente dans ce contexte.

Avant de présenter la méthodologie et les résultats de cette recherche exploratoire et descriptive axée sur la place que la religion occupe pour cette communauté dans ce contexte régional québécois particulier, je présenterai une autre particularité de ces réfugiés népalo-bhoutanais : ce qu'ils ont vécu avant d'arriver dans leur pays d'accueil, et particulièrement leurs tribulations, des années 1990 à nos jours.

Les tribulations des Lhotsampa

De tout temps, les migrations entre zones himalayennes ont existé, les frontières étant poreuses et les États n'ayant pas leurs frontières actuelles. Des immigrants népalais ou, du moins, népalophones se sont donc installés au Bhoutan depuis longtemps. Un pic d'immigration se produisit cependant à la fin du XIX^e siècle, quand le gouvernement central du Bhoutan se rendit compte de l'urgence d'occuper le sud du pays pour contrer les visées hégémoniques de l'Empire britannique qui avait déjà rogné, en 1865, les frontières du petit pays himalayen lors de la guerre des *dwards*³. Ces terres méridionales étaient en effet considérées comme inhospitalières, du fait de leur climat très humide et de leur environnement, par les populations du nord du pays habituées, historiquement, aux conditions des hauteurs. Or, les Népalais sollicités étaient issus du Teraï, c'est-à-dire de la bande de terre tropicale au sud du pays, soit du même environnement de vie, et ont donc pu s'y adapter plus facilement. Cela a par conséquent incité une immigration importante, parfois à court terme, mais surtout à long terme, les paysans se sédentarisant sur les terres conquises.

Le système scolaire et social a, dans un premier temps, intégré ces nouvelles composantes : le *nepalī* était enseigné dans les écoles aux côtés du *dzongkha* ; les deux langues devinrent officielles et la citoyenneté bhoutanaise fut accordée en 1958 à ces populations. Or, la forte natalité a conduit la communauté népalophone à prendre une place numérique de plus en plus importante dans le pays : elle représente, dans les années 1980, environ 30 % de la population et même 40 %, selon d'autres sources, même si elle habite principalement et quasi uniquement le sud du pays.

³ Les *dwards* sont le nom de ces territoires situés au sud du Bhoutan.

Face à ce poids démographique et à un contexte régional qu'il a pu considérer menaçant pour son pouvoir (indépendance du Sikkim, velléités démocratiques du Népal), le quatrième roi, Jigme Singye Wangchuck⁴, et la majorité bouddhiste du groupe ethnoculturel appelé *bhotia* mettent en œuvre des mesures pour forcer l'acculturation des personnes d'origine népalaise : se met en place le phénomène appelé « drukpanisation » ou « bhoutanisation », ce que Geertz (1973 : 234–254) pourrait décrire comme idéologie nationaliste « essentialiste », celle qui a recours à des formes symboliques issues des traditions anciennes, à une langue vernaculaire immédiatement accessible, dont le regard se tourne vers les ancêtres et les figures d'autorité, mais qui peut mener à l'exclusion de certains groupes sociaux.

Le fait est que deux lois sur la nationalité, votées en 1977 et en 1985, durcissent les conditions de maintien ou d'obtention de la citoyenneté pour les habitants du sud, désormais appelés *Lhotsampa*, littéralement les « habitants du sud »⁵, et ordonnent également que tout habitant bhoutanais doit adopter la culture *bhotia*, sa langue, le *dzongkha*, et sa tenue vestimentaire, le *gho* pour les hommes et le *kira* pour les dames. Ces lois sont renforcées par un recensement, en 1988, mené par le ministre du Ministry of Home and Cultural Affairs de Thimphu (et non pas par les districts locaux), qui départage la population en sept catégories, de F1, « *genuine Bhutanese* », à F7, « *non national* ». Les familles *lhotsampa* sont alors souvent déchirées entre plusieurs catégories : F1, donc citoyen à part entière, pour les hommes, mais F7 pour les enfants qui ne peuvent être reconnus bhoutanais si un seul de leurs parents l'est. Or, la conclusion que le gouvernement du Bhoutan tire de ce recensement est : « *The 1988 census not only identified a substantial number of illegal immigrants, but also revealed an unprecedented rise of the Lhotsampa population* » (Royal Government of Bhutan, cité dans Hutt, 2003 : 157).

⁴ La monarchie ayant été instaurée en 1907 au Bhoutan, le quatrième roi, fils du précédent, est monté sur le trône en 1972.

⁵ Terme octroyé en *dzongkha* aux personnes d'origine – parfois lointaine – népalaise, installées au sud du pays par le gouvernement bhoutanais autour de 1985. Tous mes répondants ont cependant affirmé qu'ils ne se reconnaissaient pas dans ce terme.

En outre, dans le cadre de cette campagne – « *One nation, one people* » – lancée par le roi, la langue *nepali* est interdite dans les programmes scolaires à partir de 1989 et les livres parfois brûlés, selon le témoignage de certains (déclarations recueillies notamment par Hutt, 2003). D'autres types de mesures coercitives sont souvent apparus, comme la violence physique, des pressions, des menaces ou des mesures d'intimidation menant, dans certains cas, à devoir notamment signer des « formulaires d'émigration volontaire ».

Face à cette dégradation de la situation, certains individus ou partis politiques locaux ou exilés réagissent (lettres au roi, manifestations publiques), mais ces actions et leur ton souvent belliqueux n'ont fait que renforcer la « preuve » de la menace lhotsampa pour les autorités bhoutanaises. Le résultat tangible, en ce qui concerne le gouvernement, fut en tout cas généralisateur : la répression fut étendue, donnant lieu à des actes de torture (en 1994, 2 331 actes sont recensés, toujours selon Hutt, 2003). Les Lhotsampa furent diabolisés et désormais traités de *Ngolop* (« antinationaux »).

Même si plusieurs choisirent de rester et de s'acculturer (parfois aussi à cause de parents âgés qui ne voulaient pas partir)⁶, environ 100 000 Lhotsampa prirent la route de l'exode qui les mena jusqu'au Népal. Selon le bureau du Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (UNHCR), ce dernier a reconnu d'emblée (*prima facie*) comme réfugiés la plupart des Bhoutanais qui sont arrivés au Népal entre 1990 et 1993, mais a refusé d'intégrer ces émigrés comme citoyens à part entière. L'UNHCR pallie, dès la fin de 1991, les conditions extrêmes que connaissent ces expulsés dans les campements de fortune qu'ils ont dressés sur le bord de la rivière Mai, qui marque la frontière avec l'Inde. Des camps plus salubres sont ainsi installés dans le sud-est du pays, dans le district de Jhapa : Beldangi-I, Beldangi-II (qui a donné lieu à une extension, Beldangi-II extension), Goldhap, Timai et Khudunabari

⁶ On estime à environ 30 000 le nombre de Lhotsampa au Bhoutan actuellement, jusque dans la capitale, Thimphu. Selon les témoignages recueillis sur place en juillet 2011, certains n'ont jamais pu travailler de nouveau dans les postes gouvernementaux qu'ils occupaient avant les événements; tous ont fait état de discrimination (santé, éducation, religion); mais le cinquième roi semble maintenant vouloir assouplir ces conditions et représente en tout cas un espoir pour eux.

et, dans le district de Morang, Sanischare. Selon les statistiques de l'*UNHCR Statistical Yearbook* (2007 : 140), le nombre de réfugiés dans ces camps a augmenté de façon très rapide, du fait d'un fort taux de natalité. Ainsi, le total de ces réfugiés recensés aurait été de 85 334 en 1993 et aurait atteint, en 2007, 107 693 personnes.

Parallèlement, même si des négociations ont lieu entre le Népal et le Bhoutan, aucune solution acceptable n'est sortie de quinze rencontres successives : le petit royaume himalayen se refuse toujours à rouvrir les portes à cette population.

L'attente interminable et sans issue, dans des camps de réfugiés censés être temporaires, s'est donc prolongée. Certes, la vie s'y est organisée : écoles, présence d'organisations humanitaires (Caritas Internationalis ; LWF, Lutheran World Federation ; AMDA, Association des médecins d'Asie, etc.), conseil de sécurité (*camp management committee*) et organisation de la sécurité interne, comités de jeunes, etc. Les interdictions initiales (de sortie des camps et d'utilisation de la monnaie locale) se sont assouplies. Toutefois, cette situation sans issue locale a alerté certains pays occidentaux et sept d'entre eux proposèrent, en 2007, la réinstallation de ces réfugiés : l'Australie, le Canada, le Danemark, les États-Unis, la Norvège, la Nouvelle-Zélande et les Pays-Bas⁷. Cette annonce n'a cependant pas été chaudement accueillie dans les camps, en raison du fait que le retour dans la patrie bhoutanaise était le vœu de nombreux réfugiés. Les camps ont alors été le théâtre d'hostilités verbales et physiques entre personnes, d'attaques des huttes des partisans de la réinstallation (en mai et août 2007), bref, de nombreuses tensions souvent orchestrées par le Bhutanese Communist Party d'inspiration maoïste (Evans, 2008). Même si certains souhaitent toujours ardemment réintégrer leur pays d'origine, le Bhoutan (Banki et Phillips, 2014), la majorité a désormais accepté la réinstallation, notamment à la suite de nombreux témoignages de réfugiés réétablis, mais aussi d'une campagne de promotion de l'UNHCR. Qu'advient-il de ces réfugiés dans le contexte de la réinstallation ? Mon étude sur Saint-Jérôme en donne un exemple, parmi nombre d'autres disséminés dans les pays occidentaux cités plus haut.

⁷ Un huitième pays, le Royaume-Uni, s'ajoutera en 2010 sur un mode mineur, à hauteur de 150 réfugiés, à ma connaissance.

Un portrait des réfugiés népalo-bhoutanais à Saint-Jérôme

Saint-Jérôme a commencé à accueillir ces réfugiés en décembre 2008 et ils sont, à la fin mai 2012, 225 personnes, incluant neuf naissances. La communauté est composée à 55 % de femmes et les personnes âgées (de plus de 60 ans) ne représentent que 5,2 % du total. La plupart des adultes sont toujours en cours de francisation ou en formation ; leur maîtrise du français est donc en constante progression. Tous parlent le *nepali*, même si certaines familles ont leur propre dialecte, notamment les Tamangs, d'origine tibéto-birmane.

La réinstallation des réfugiés est orchestrée en quasi-totalité par une organisation régionale, en matière d'accueil et d'établissement des immigrants dans les Laurentides, le Centre d'orientation et de formation pour favoriser les relations ethniques traditionnelles (COFFRET). En effet, cet organisme à but non lucratif, apolitique et non confessionnel, est reconnu et subventionné, depuis 1990, par le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), désormais le Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, et a pour mission la régionalisation de l'immigration, la sensibilisation à la lutte contre la discrimination raciale, l'accueil, l'installation et l'intégration des nouveaux arrivants. Ses intervenants – très peu nombreux, mais très dévoués – assistent ces derniers à leur arrivée, puis dans leur quotidien pendant les cinq premières années de leur installation. De plus, le COFFRET s'efforce de valoriser leur intégration à la société québécoise locale par deux moyens concrets. D'une part, les familles sont réparties dans toute la ville, afin de ne pas créer de ghettoïsation. D'autre part, les familles sont parfois jumelées avec des foyers québécois, quand il a été possible d'en trouver, pour une aide régulière et la participation à des activités communes.

Comme leur immigration est très récente, aucun service spécifique ne leur est destiné ni n'a été organisé par eux à Saint-

Jérôme : ni journaux, ni sites Web, ni boutiques, ni magasins spécifiques⁸.

Cependant, selon mes observations et celles du COFFRET, l'organisme impliqué, le pouvoir d'attraction de l'Ontario limitrophe et des provinces anglophones demeure fort, car certains y ont de la famille ou des amis ayant déjà une voiture et un travail, notamment parce qu'ils n'ont pas eu à faire le long apprentissage d'une nouvelle langue. En effet, la question de l'intégration professionnelle reste entière pour la grande majorité de ces personnes : la langue et le peu de formation professionnelle demeurent des handicaps pour l'insertion sur le marché du travail.

En ce qui concerne la religion, la majorité de ces réfugiés est hindoue bien que, à ce jour, 14 familles sur 41, soit environ 29 % des membres de la communauté jérômienne, se sont converties au christianisme dans les camps. Chrétiens et hindous se côtoient cependant régulièrement. Comment procéder pour cette recherche sur la place de la religion dans leur contexte actuel ? Encore une fois, l'accès à un lieu de culte étant impossible dans les circonstances actuelles, une ville en région, l'observation et les entrevues auprès des répondantes et répondants ont dû se faire de façon plus proximale.

Ma posture méthodologique

J'ai adopté une posture socioanthropologique : l'observation s'est faite sur plus de trois ans, de juin 2010 à octobre 2013, et les informations proviennent d'outils méthodologiques qualitatifs, détaillés ci-dessous. J'ai choisi une démarche interprétative où l'anthropologue est « l'observateur [qui] enregistre des "fictions", des "narrations" qui lui sont assez largement étrangères, mais dans les raisons desquelles il peut entrer » (Augé, 2001 : 62, cité dans Goulet, 2010 : 115).

Cependant, j'ai continuellement cherché à établir « un échange de bons procédés où tout le monde trouve son compte et personne n'abuse du temps ou de l'énergie des autres » (Fortin, 1988 : 28). Dans ce but, étant enseignante de formation, j'accompagne

⁸ Il existe maintenant une boutique spécialisée à Québec, où le nombre de réfugiés est bien plus grand, soit de l'ordre de 1 200 à la fin novembre 2013.

plusieurs jeunes hebdomadairement dans leurs études (francisation, secondaire ou formation aux adultes, selon les cas), et j'ai participé à diverses activités avec plusieurs membres de la communauté (visites de temples, ateliers de cuisine, etc.). Ma façon de faire pourrait donc s'apparenter au modèle de l'interaction où « la subjectivité n'est plus un obstacle, mais un apport » (Jaccoud et Mayer, 1997 : 220).

Lors de mes rencontres de terrain, j'ai suivi les étapes préconisées par Selltiz *et al.* (1977), à savoir une prise de notes mentale avec des bribes jetées sur le papier sur le moment, puis la rédaction, au complet, de ce que j'ai appris, dès mon retour à la maison. En effet, « cette promptitude aide à se protéger contre l'oubli de détails importants et contre l'intrusion de diverses préconceptions » (p. 267). Ce journal de bord est à la fois « mémoire et distanciation, [...] seule façon de garder la trace des conversations, anecdotes, expressions qu'autrement on oublierait rapidement » (Fortin, 1988 : 30).

Enfin, une cueillette de données plus spécifique et plus approfondie a été rendue possible par des entrevues individuelles, à l'automne 2011, réalisées auprès de membres adultes vivant actuellement à Saint-Jérôme. Les entrevues étaient du type semi-directif, d'une durée moyenne d'une heure quarante-cinq minutes, et ont pu se faire en tête-à-tête. J'ai ainsi mené six entrevues auprès de trois hommes et de trois femmes hindous, membres de la caste des brahmanes⁹ et de tranches d'âge distinctes : un couple de plus de 60 ans, car ces personnes ont construit une grande partie de leur vie au Bhoutan ; un homme et une femme entre 35 et 45 ans, qui ont donc connu le pays d'origine comme enfants et parfois adolescents ; deux jeunes gens de sexe différent, entre 18 et 25 ans, la jeune fille étant née dans un camp et le jeune homme y étant arrivé à l'âge de quatre ans.

Quant à la scolarité des participants, les deux hommes autour de 40 et de 20 ans ont effectué des études universitaires, en Inde pour le premier et au Népal pour le plus jeune. La jeune fille a, quant à elle, complété une partie de son secondaire dans les camps. Quant

⁹ Sur le plan des castes, on compte à Saint-Jérôme seize familles brahmanes, neuf chhetris (autre caste des « deux-fois-nés »), et seize autres de castes variées, moins pures selon leurs préceptes religieux.

aux trois autres répondants (le couple âgé et la dame adulte), ils sont analphabètes du fait de l'éloignement de l'école de leur lieu de vie initial au Bhoutan et de l'absence de cours d'alphabétisation pour adultes dans les camps. En ce qui concerne leur état civil, les quatre personnes les plus âgées sont mariées et les deux plus jeunes sont célibataires.

Enfin, sur le plan linguistique, seulement deux de ces six entrevues ont été menées en français, une l'a été en anglais et pour les trois autres, notamment celles des deux plus vieux répondants, j'ai fait appel à un interprète de langue népalaise, leader charismatique de la communauté. L'analyse de contenu a été la méthode employée pour examiner le matériau recueilli dans les entrevues retranscrites intégralement.

Donc, revenons à notre questionnement : comment ces réfugiés pratiquent-ils l'hindouisme dans une ville moyenne du Québec, en région, où ils sont réinstallés ?

La place de la religion pour des réfugiés népalo-bhoutanais à Saint-Jérôme

Leur vécu de la religion, sur le plan individuel

Bien que tous les répondants aient su donner des éléments de réponse significatifs sur les incidences que leur choix religieux a sur leur vie quotidienne et sur certaines de leurs décisions, définir leur religion fut difficile pour eux. La formulation la plus fréquente est du type : c'est « la continuation de la tradition que l'on vit aujourd'hui » (homme adulte) ; « Mes parents la suivent [la religion hindoue] et c'est la raison pour laquelle je la suis » (jeune femme). Le jeune homme, quant à lui, va encore plus loin dans cette chaîne généalogique. En effet, il déclare : « *For me, being a Hindu is being the descendant of my forefathers. Because every Hindu they have got their descendant* ». Il fait ici référence à un ascendant lointain, un ascendant védique et mythique, un *r̥ṣi* (*rishi*) qui définit sa *gotra*, « filiation ancestrale ».

Donc, la notion que Danièle Hervieu-Léger (1993 : 125) considère comme primordiale dans la religion, à savoir l'appartenance à un « ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et au groupe eux-mêmes », se concrétise très bien ici. Les

répondants se réfèrent à un ordre qu'ils suivent, issu de leurs ancêtres et qu'ils acceptent sans questionnement. De même, ce que Tardan-Masquelier (1999 : 78) a révélé à propos de l'hindouisme se confirme aussi parfaitement : « [L]es repères les plus importants s'exprim[ent] en termes de filiation ou de transmission », mais cette caractéristique devient même, ici, englobante, puisque c'est, pour cinq de ces six répondants, la définition même de leur religion. Cela rejoint en fait l'affirmation de Marcaurelle (1997 : 10–11) : « Nous contentant d'une définition approximative [de l'hindouisme], nous dirons que l'hindou est avant tout celui qui est né dans une famille hindoue et qui n'a pas abjuré cette filiation religieuse ». Cette définition « approximative » reste pourtant celle qui vient spontanément à l'esprit des personnes interrogées.

En ce qui a trait aux croyances, tous ont mentionné les dieux : « *uncountable numbers of gods and goddesses* » (femme âgée) ; « beaucoup de dieux » (homme adulte). L'homme adulte a même ajouté : « [C]'est la raison pour laquelle c'est très difficile de comprendre notre religion ». Certains noms de dieux ont été évoqués à plusieurs reprises, surtout Viṣṇu, Kṛṣṇa et Rāma, et, par quelques-uns seulement, Siva et Gaṇeśa. La femme adulte a bien signalé que « Viṣṇu est le plus important », ce qui concorde avec la tendance vishnouite de la majorité d'entre eux, validée durant l'observation participante.

De plus, la moitié des répondants a fait référence au son *om*, « *the greatest māntra* » (homme adulte). En effet, Renou (2004 : 67) nous informe que le *om*, également écrit *aum*, est le *māntra* de base, « le *Brahman* à trois lettres a-u-m ». Notons que *brahman* est le « nom le plus connu de l'Absolu hindou »¹⁰, alors que l'*ātman* serait, pour les hindous, « le principe immortel qui, dans l'homme, est appelé à se délivrer du corps, de tout corps, pour atteindre enfin à la parfaite identité avec le Brahman » (Biardeau, 1995 : 32–33). Le son *om* serait donc le mot de l'Absolu, « la source de tous les *māntra* » (Daniélou, 1992 : 507) dans laquelle le dévot aspire à se fondre. Pour sa part, la dame âgée a mentionné la croyance que « la vache doit être traitée comme un dieu », ce qui correspond à la

¹⁰ *Brahman*, substantif neutre, a un sens différent du nom masculin *brahmane*, « nom d'un prêtre du sacrifice védique et appellation d'une des quatre classes hindoues ».

pūjā, c'est-à-dire le cérémoniel qu'elle décrira plus tard. Seul l'homme âgé a fait mention de livres importants comme le *Rāmāyana*, la *Bhagavad-Gītā*, le *Mahābhārata* et le *Kṛṣṇa Saritra*.

Leurs définitions de leur religion paraissent donc assez sommaires, passant à côté, notamment, des notions que Lambert (2007) signale comme étant le socle de l'hindouisme, à savoir « l'âme individuelle et cosmique », *ātman-brahman*, « le cycle des renaissances », *samsāra*, « les conséquences des actes », *karma*, « la libération spirituelle », *mokṣa*, ou « la Loi individuelle et cosmique », *dharma*. Or, même si leurs croyances semblent souvent implicites et la description théorique de leur système de pensée mince, il reste que leurs pratiques sont nombreuses et très régulières. Je vais donc décrire ci-dessous les pratiques observées et partagées en entrevue. Mon but était en effet de cerner et de décrire des rites quotidiens auxquels les répondants se livrent, les rites étant les « gestes réglés, coutumiers, peu variables et empreints d'une certaine solennité qui, à leur manière, soulignent un moment important, différent des autres pour quelque raison » (Ménard, 1999 : 77–78).

Tous les répondants font référence à la *pūjā* quotidienne, après le nettoyage matinal du corps : « *Every individual in the house has his prayer in the morning and in the evening. It's the most essential thing for individuals* ». La jeune fille me confie : « [C]haque matin, je prends ma douche et je prie à Dieu. [...] Je chante, je récite des mantras. Mon grand-père [celui qui est resté au Népal] me les a appris ». La plupart du temps, en fait, ce rite est conduit par l'homme le plus âgé de la maison et le reste de la famille suit, pour une partie du rituel, du moins.

Concernant la nature de ces rituels matinaux, la dame âgée a précisé qu'il s'agit chez elle d'une *pūjā* à la vache, avec apposition d'un *tika*¹¹, chant et récitation de textes religieux, puis offrande de nourriture aux dieux. Le plus ancien des répondants a décrit, pour sa part, un rituel quotidien que même le traducteur ne connaissait pas : au lever, il va dehors prier le soleil « qui est une partie de Dieu dans notre religion » ; il prend un verre d'eau dans le creux de sa main et donne ainsi l'eau au dieu Soleil ; après seulement il

¹¹ Un *tika* est un insigne frontal qui est vertical pour les Vishnouïtes et qui peut être apposé tous les jours par les pratiquants assidus.

continue de lire les phrases de la *Bhagavad-Gītā* devant son temple domestique.

La plupart de ces rituels se font effectivement devant l'autel domestique : « *Every individual here in Saint-Jérôme has his temple* » (homme adulte). En fait, s'est vérifiée ici l'affirmation de Renou (2004 : 81) : « [L]e centre de la vie religieuse [hindoue], bien plutôt que le temple, est le foyer domestique ». Les autels que j'ai eu l'occasion de voir dans différents domiciles arborent souvent les pierres de *sharigraham* comme objets précieux de culte. Ces pierres sont le symbole de Viṣṇu, issues du Gange ou des rivières népalaises Viṣṇumati, Gandaki et Bagmati, et sont vénérées comme des divinités. En tout cas, quelle que soit la nature de la *pūjā*, son importance est capitale : « [N]otre activité de la journée, toutes les activités, vont être réussies si nous avons fait la *pūjā* le matin » (homme âgé).

De leur côté, les trois femmes répondantes ont particulièrement mentionné leur pratique du jeûne, le *vrat*. En effet, dans la tradition hindoue, « maintes femmes pratiquent des jeûnes voués à la réalisation d'un vœu concernant généralement la maternité, la santé des enfants, la longue vie de leur mari ou le bien-être global du foyer » (St-Germain Lefebvre, 2008 : 118). La régularité est variable, d'une fois par an pour la jeune fille à une fois toutes les deux semaines pour les deux autres répondantes, dont l'une a appuyé ses dires par : « [J]e continue ce que ma grand-mère et ma mère ont fait ».

L'intensité des pratiques semble cependant être en général tributaire de l'âge du répondant. En effet, le jeune homme affirme :

[...] the younger generations [...] still don't know what the value of the religion is, we don't know about our religion at the present time but our parents, they know the value of our religion [...]. The day will come for us and we'll carry on what our parents have done in the past.

Cette influence du nombre d'années sur la pratique – une « question de maturité », pour l'un d'entre eux (jeune homme), souvent liée aux responsabilités familiales – n'a cependant pas forcément été confirmée par l'observation participante. En effet, les jeunes filles, notamment, ont, dès leur adolescence, des prescriptions rituelles à suivre (lors de leurs menstruations, lors de

vrat) et des conceptions particulières quant à leur avenir, notamment en termes de mariage, qui sont fortement influencées par leur religion, comme je le détaille ci-dessous.

En effet, quel que soit leur âge, tous sont conscients de l'importance de leur religion dans leurs décisions, et c'est particulièrement autour de leurs conceptions des relations entre castes et du mariage idéal que l'incidence de la religion se dessine nettement.

Premièrement, les relations entre castes sont une notion qui fait partie des huit éléments du « fonds commun » de l'hindouisme (Lambert, 2007 : 430), du socle de croyances spécifiques à cette religion. En fait, l'appartenance à la caste est intimement liée aux croyances religieuses hindoues où chacun reçoit une fonction précise dans la société et doit s'en acquitter durant sa vie, pour bien suivre le *dharmā*, la Loi individuelle et cosmique dans laquelle chacun a le devoir de s'insérer. Il est donc intéressant d'observer comment cela s'actualise en contexte de réinstallation au Québec. Il faut cependant noter que ce sujet est délicat, les réponses pouvant sauvegarder l'apparence, mais être peu en cohérence avec les actes.

Les affirmations sont ainsi restées d'abord très générales et consensuelles, comme celle-ci : « Tous les Népalais sont égaux, mais les brahmanes, chhetris, tamangs sont un système de castes plus ancien, qui n'a plus cours maintenant. On doit tous les respecter également » (homme adulte). Or, par l'observation en situation, je sais que certains répondants n'adoptent pas concrètement cette ligne de conduite inclusive. En effet, le degré de confiance acquis avec certains interlocuteurs m'a permis d'obtenir des informations plus fiables, à divers moments. Ainsi, selon la tradition, les brahmanes ne peuvent aller chez les castes moins pures, ni les accueillir chez eux, ni accepter de nourriture ni de boisson de ces personnes d'une classe¹² considérée comme plus impure que la leur. Cette application stricte de la hiérarchie des castes est toujours le fait de plusieurs, à Saint-Jérôme, surtout des

¹² Le système de classes (*varṇa*) et de castes (*jati*) est très complexe au Népal : il se fonde sur les quatre *varṇa* d'origine hindoue (*brahmane*, *kshatriya*, *vasya* et *sudra*) et sur les multiples groupes socioprofessionnels (*jati*), mais également sur de nombreuses considérations d'ordre ethnoculturel.

personnes âgées, mais aussi des personnes attachées aux traditions comme repères indiscutables, quel que soit leur âge.

Donc, en ce qui concerne les relations entre castes, le contexte de la réinstallation ne semble pas modifier les esprits : ce sont les croyances et l'attachement à la tradition qui guident chaque personne dans le choix de son type de relations avec les personnes de classes considérées comme moins pures selon sa religion.

Deuxièmement, les conceptions du mariage peuvent être révélatrices des incidences de la religion sur les actes et sur les décisions. Ainsi, la jeune fille affirme, comme chose essentielle qu'un hindou doit faire : « [C]omme femme hindoue, je ne peux pas me marier avec une personne d'une autre culture ». Elle donne le ton, honnêtement, alors que la majorité des répondants se sentiront gênés d'avouer cette obligation à laquelle ils veulent obéir eux aussi. En effet, le mariage idéal sera, pour tous, résolument religieux, donc hindou : « *We have to get married at least with a person of our religion* » (jeune homme). Mais la personne élue idéale ne sera pas simplement hindoue : elle sera Bhoutanaise hindoue, « Bhoutanaise d'origine népalaise » s'entend donc. Ce fut le cas pour presque tous les mariages qui ont eu lieu jusqu'à présent à Saint-Jérôme, même s'il a parfois été nécessaire d'aller chercher l'épousée jusqu'à Halifax ou le promis aux États-Unis.

Autre condition à remplir : la personne convoitée doit être préférentiellement de la même caste, brahmane dans le cas des six répondants, même si, dans les faits, j'ai eu connaissance d'au moins deux mariages mixtes. Il reste que, dans tous les cas de figure, tout marié potentiel doit obtenir l'assentiment des parents quant à son choix : « S'ils [mes parents] acceptent, je me marie avec elle. S'ils n'acceptent pas, je ne me marie pas avec elle. C'est important pour nous de respecter la famille, de discuter avant avec la famille ». Tous les jeunes rencontrés en sont convaincus, même si la décision semble le plus souvent discutée ensemble : « Nous allons donc choisir ensemble ». Par comparaison avec les générations précédentes, davantage de latitude est donc donnée aux jeunes dans le choix de leur conjoint, mais le rôle des parents reste très important, voire capital.

Quant à l'âge idéal du mariage, il a augmenté par rapport au vécu des anciens : alors que la dame âgée s'est mariée à l'âge de

sept ans (et est allée vivre dans la famille de son mari vers 18 ans) et que la femme adulte a épousé son conjoint à 16 ans dans les camps de réfugiés, tous s'accordent à dire que se marier après 20 ans est parfait.

Je voudrais ajouter que j'ai été témoin du fait que, dans le rituel du mariage lui-même, se perpétuent des gestes adaptés au nouvel environnement. Ainsi, à l'arrivée de deux nouveaux mariés – l'époux étant déjà établi à Saint-Jérôme et l'épousée arrivant de Halifax –, le jeune homme a lancé dans l'eau de la rivière du Nord une pièce d'un dollar, du bois issu de la petite estrade où les deux mariés se sont rencontrés durant la cérémonie et, surtout, le *mahur*, le papier sur lequel sont inscrits les *māntra*, qui couronnait la tête du *beula*¹³. Il m'a expliqué son geste comme étant le même que celui qu'ont posé ses ancêtres, un gage de protection de sa nouvelle union et une offrande au Gange. En effet, comme Renou (2004 : 73) le souligne, tout fleuve peut se transformer symboliquement en Gange :

Le Gange est sacré entre tous les fleuves de l'Inde, « notre mère Gangâ » comme on l'appelle, dont le parcours invisible est censé border le ciel et l'enfer. Mais toute eau convenablement invoquée est un substitut du Gange, est le Gange.

La rivière du Nord avait donc été « convenablement » invoquée pour devenir un fleuve sacré en substitution au Gange lui-même, pour devenir le Gange lui-même.

Donc, de façon plus générale, la vision du mariage a connu une évolution depuis les générations précédentes : l'âge est plus avancé ; des mariages mixtes, entre castes différentes, ont parfois lieu ; le choix semble d'abord réservé au jeune, même si les parents jouent encore un poids énorme dans la décision finale et peuvent parfois en assurer le contrôle total. J'ai aussi noté, en parallèle, que jamais il ne fut question de dot, ni dans ces entretiens ni lors de mon observation (où j'ai posé la question directement et indirectement à plusieurs occasions). En revanche, dans tous les

¹³ *Beula*, mot intraduisible, car il n'a pas d'équivalent religieux dans les traditions chrétiennes (nous l'avons vérifié dans le dictionnaire népal-français, cf. Cabaud, 2009) : c'est le nouveau marié, le jour même de ses noces. Ce terme devient caduc dès le lendemain.

cas, la femme suivra la tradition hindoue qui consiste à quitter sa famille pour rejoindre celle de son mari. Je connais ainsi des jeunes filles déjà mariées à des réfugiés népalo-bhoutanais réinstallés aux États-Unis : elles attendent leur citoyenneté pour convoler en justes noces et partir vivre avec leur conjoint, dans sa famille à lui. J'ajouterai aussi que cette tradition est conservée par les réfugiés népalo-bhoutanais de religion chrétienne, si l'on en croit un mariage entre deux jeunes de cette religion qui a eu lieu à Saint-Jérôme en 2011.

L'étude du mariage éclaire aussi le fait que le critère de l'endogamie ne se conjugue pas seulement en termes de religion, mais aussi en termes ethniques. Dans la très grande majorité des mariages observés, l'élu ou l'élu(e) est de même religion et réfugié(e) népalo-bhoutanais(e), l'histoire commune devenant ainsi un déterminant essentiel de leur ethnicité. Après avoir examiné les incidences de la religion sur leur vie personnelle, j'aborderai à présent comment leur pratique religieuse collective s'adapte à leur nouveau contexte.

Leur vécu de la religion dans la sphère collective

De façon générale, la grande nouveauté de la situation des réfugiés népalo-bhoutanais à Saint-Jérôme, c'est le contexte minoritaire qu'ils vivent – et qu'ils vivaient d'ailleurs aussi au Bhoutan, en ce qui concerne les plus âgés. Cela engendre chez eux un sentiment de précarité, d'« urgence » : veiller coûte que coûte au maintien de leur religion.

Dans le but de la sauvegarde de cette dernière, la communauté bhoutanaise népalophone a organisé en octobre 2010 et en 2011 une fête religieuse, *Dasain*. C'est l'une des fêtes les plus importantes de l'hindouisme, appelée *Durga-pūjā* dans un contexte indien, qui « se passe partie au temple, partie au foyer, non sans renfort de processions » (Renou, 2004 : 74) et qui dure dix jours. Cette fête célèbre les exploits mythiques de la déesse Durgā contre un *asura*, un démon, appelé Mahisha.

J'appuierai l'importance de ce rite par la symbolique que Ménard (1999 : 74) dégage de tout rite, soutenant que ce dernier :

[...] a une signification et une fonction *proprement religieuses* à partir du moment où on peut le voir comme *réactualisant un mythe* (qui renvoie lui-même à une certaine expérience du sacré). Le rite, en ce sens, est donc d'abord et avant tout la mise en scène – ou en gestes – d'un mythe, sa *réactualisation* au sens fort du terme. Le rite re-présente le mythe [...]. Le rite fait sortir du temps ordinaire de la vie et nous amène à coïncider avec un temps d'une autre substance : le temps sacré des origines, c'est-à-dire celui d'une expérience fondatrice du sacré.

Ce rite si important pour les hindous réactualise donc le mythe de Durgā, victorieuse du démon, et fête également, le dixième jour, la victoire de Ram sur un autre *asura*, Rawana. La façon de le perpétuer à Saint-Jérôme s'est cependant limitée, dans la sphère publique, à une soirée festive où se sont succédé apposition de *tika*, chants, danses, discours et repas. En fait, hindous et chrétiens de la communauté étaient présents, mais seuls les hindous ont reçu la *tika*. Cette fête a donc pour but de se rassembler, mais permet aussi d'inviter des Québécois choisis parmi les connaissances des uns et des autres (provenant de l'association d'insertion le COFFRET, des établissements d'enseignement ou des familles jumelles) : « [*W*]e want to show our uniqueness to the people in Saint-Jérôme. We want [... to] display our peculiarity, our differentness to the people here » (jeune homme)¹⁴.

Cependant, cette fête se déroule depuis 2012 uniquement dans la sphère familiale, comme j'ai pu l'observer en octobre 2013. J'y ai retrouvé la réaffirmation des liens familiaux et de l'autorité parentale qui prend toute son envergure, comme Toffin (1993 : 97) l'a déjà remarqué au Népal : « [L]e festin [du 10^e jour] réaffirme la pérennité des liens hiérarchiques dans la famille et la reconnaissance de l'autorité du père ». En revanche, les liens avérés avec le pouvoir royal (Krauskopff et Lecomte-Tilouine, 1996) me semblent ici moins pertinents, même si le rituel du dixième jour a commencé par l'apposition d'un *tika* au symbole d'une figure royale, placé sur le pan de bois qui soutient le temple. Il reste que cette fête est primordiale pour les familles et réunit souvent des

¹⁴ Cette « particularité » les amena, lors de la première célébration, en octobre 2010, à entonner l'hymne du Bhoutan, comme l'a immortalisé le documentaire de Julie Corbeil (2012). Ce ne fut cependant pas le cas en octobre 2011.

membres revenus pour l'occasion de différents endroits du Canada (une jeune sœur récemment mariée à Winnipeg, notamment, dans le cas observé) et même des membres d'une famille de substitution, c'est-à-dire des personnes, même québécoises, qui sont significantes dans le nouveau contexte postmigratoire.

Par ailleurs, plus régulièrement durant l'année, des *bhajan*, rituels chantés en groupe, sont organisés à Saint-Jérôme depuis le printemps 2010, à une fréquence bimensuelle. Après avoir eu lieu au domicile des uns et des autres, ils sont organisés depuis juin 2011 dans un local loué au rez-de-chaussée de l'association le COFFRET. Chaque famille est à tour de rôle responsable du déroulement et remet une somme supplémentaire, qui sera allouée ultérieurement à l'achat de matériel de rituel adéquat. En effet, les réfugiés népalo-bhoutanais manquent de tout, comme l'affirme le jeune homme :

[...] scarcity of elements, different kinds of material for making pūjā, everything. For example, we used to use bell, that is called tchonka, but it's not available here. In the time of our prayer, we used damaru, a small music instrument, to be played just with the hands, just like madar. Two small stones in a throat and you move them to get a sound. [...] People tried to bring them but as it was a fossile, the government didn't allow them to bring them.

De même, la principale difficulté est la rareté de *pūjāri*, ce brahmane pouvant mener des rituels collectifs d'importance. En effet, seul un brahmane *Upadé* peut célébrer des rites, c'est-à-dire un brahmane dont aucun ascendant paternel ne s'est remarié. Or, il a fallu attendre la fin mars 2011 pour qu'une famille de brahmanes *Upadé* arrive à Saint-Jérôme. La communauté a alors demandé à l'homme de devenir *pūjāri*, ce qu'il accepta du fait de sa formation religieuse à Bénarès dans son jeune âge et de la transmission du savoir, légué par son père, et ce, même si son occupation à Damak, ville du Népal proche des camps, était un commerce alimentaire. À présent, ce *pūjāri* – ou un autre officiant venu de Sherbrooke – assure les rituels de naissance et d'attribution du nom initiatique, les cérémonies de mariage hindoues et les rituels d'initiation des jeunes

adolescents masculins, appelés rites de *bratnamanda*¹⁵ ou *upanayana*.

Cependant, au-delà de ces manques de *pūjāri* ou de matériel rituel, le problème majeur rencontré encore actuellement est l'absence de temple dans la ville : « C'est pas très facile d'être hindou à Saint-Jérôme parce qu'on a besoin d'un temple. Et il n'existe pas de temple » (jeune adulte). En effet, dans bien des groupes ethnoconfessionnels, observés dans Rousseau (2012b), le temple est un lieu capital et multifonctionnel :

Le temple remplit des fonctions particulières pour une communauté donnée, c'est-à-dire des fonctions religieuses, rituelles et sociales, bien sûr, mais assume également un rôle essentiel pour cette même collectivité, soit la transmission d'une culture et d'une identité intimement liée à celle-ci. (Boisvert, 2012 : 163.)

Son absence se fait donc cruellement sentir à plusieurs niveaux pour ces réfugiés népalo-bhoutanais réinstallés en région. Pour pallier ce manque, des membres de la communauté, avec un leader-organisateur en tête, se sont tournés vers des temples indiens à Montréal, une initiative que Barth (2000) conseille de prendre en compte pour observer l'ethnicité et ses frontières, car elle laisse transparaître la dimension mésosociale, c'est-à-dire celle du groupe ethnique, de la communauté dans son ensemble. En effet, un jeune brahmane trentenaire, arrivé à Saint-Jérôme en mars 2010, a fait des démarches, dès l'automne de cette année-là, auprès de temples de Montréal pour faciliter le déplacement de ses proches qui devaient jusqu'alors multiplier bus et métro pour se rendre à un lieu de culte. Il est ainsi parvenu, de janvier 2011 à juin 2012, à affréter un autobus une fois par mois, grâce auquel, pour la modique somme de cinq dollars par individu, 48 personnes pouvaient se rendre mensuellement dans un temple hindou de la métropole. Le reste des frais de transport était couvert par le temple lui-même. Le transport a ensuite alterné, accommodant des réfugiés d'une autre ville d'accueil, et a également permis aux communautés réinstallées dans les deux villes plus éloignées, où aucun temple hindou n'existe, de se déplacer. Ce service a cependant été interrompu depuis juin

¹⁵ Nom qui m'a été donné, avec cette orthographe, par le père du jeune homme.

2012, le conseil d'administration du temple ayant déclaré ne plus vouloir subventionner le transport. En fait, cette absence de temple est l'obstacle majeur, celui qui rend difficile le fait d'être hindou à Saint-Jérôme, situation contraire à celle que les réfugiés ont connue au Népal, où chaque camp avait son temple.

Pourquoi donc un tel engouement pour le temple à Montréal ? Comme Beyer (2008) l'a signalé dans ses recherches, le temple est un lieu de socialisation très apprécié en contexte de migration. Mes répondants en ont témoigné : « Beaucoup de personnes sont présentes, pas seulement des Bhoutanais. On peut y rencontrer des prêtres, chanter le *bhajan* ensemble et rencontrer d'autres personnes de Montréal » (jeune homme). Donc, le temple est le lieu d'échanges entre personnes de même culture, presque une immersion en terre d'origine pour certains : « Quand j'arrive au temple, je crois que je suis au Népal : tout le monde parle *nepali*, le prêtre donne des informations... Il me manque quelque chose quand je reviens ici » (femme âgée). Lieu de souvenirs, donc, de nostalgie, peut-être, mais aussi de réseautage et de perspectives. Ainsi, un des participants m'a confié avoir rencontré des personnes qui lui ont fait miroiter une offre d'emploi une fois que sa maîtrise du français serait assise.

Cependant, quelques réserves sont à émettre par rapport à cette vision du temple, comme le souligne le jeune homme :

There is some kind of difference in the way of practising the religion in between the people of India and the people of Nepal. We have seen that one, we experience that one. In Nepal we could carry our puja, our bhajan, it's not the same way as them. We do not follow so much the feasts they celebrate. For example, we were hinduists in Bhutan and we didn't know what is Holy. We never played Holy in Bhutan.

Cette communauté hindoue est donc loin de vivre le phénomène de « templéisation » observé par Baumann (2009) auprès des réfugiés tamouls en Allemagne et aux États-Unis qui, plus nombreux et plus aisés, accordent beaucoup de place à cette institution religieusement et socialement primordiale. Mais plusieurs des répondants ont mentionné de façon enthousiaste la volonté d'en ériger un, pour ne plus seulement avoir un local de

« dépannage » auquel on attribue temporairement la fonction de temple. Il semble évident qu'une préparation des mentalités soit nécessaire dans ce contexte régional et dans un milieu à majorité francophone et chrétienne. L'avenir déterminera si la construction d'un temple à Saint-Jérôme sera effective et quels impacts elle aura.

Conclusions

Des réfugiés népalo-bhoutanais, après des tribulations non médiatisées qui les ont confinés dans des camps depuis 1991, apprivoisent maintenant de nouvelles conditions de vie en contexte régional, mais aussi de nouvelles conditions de pratique de l'hindouisme, ancre si importante pour eux comme philosophie de vie et prescriptions rituelles régulières. Sur un plan individuel, même si les croyances semblent difficiles à expliciter, beaucoup affirment l'importance de leur religion dans leur quotidien et sont conscients du nécessaire devoir de transmission de celle-ci aux générations futures. Dans ce but, les rituels collectifs comme *Dasain* sont célébrés dans la sphère familiale mais aussi, certaines années, dans la sphère publique. De plus, la grande majorité des mariages de cette première génération d'immigrants sont semi-arrangés et endogames, et respectent ainsi des préceptes religieux et une histoire de vie commune. Tous ces rituels collectifs souffrent cependant de l'absence de temple, haut lieu de socialisation et de transmission identitaire pour bien d'autres communautés observées dans le cadre d'une métropole.

Réalisée pendant trois ans, cette étude exploratoire sur leur intégration, de type qualitatif, a pu bénéficier d'outils méthodologiques complémentaires : l'observation participante a permis de vérifier certaines données entendues en entretien, notamment au sujet des relations entre castes et des types de mariages favorisés. L'accès privilégié au quotidien de plusieurs membres de la communauté a facilité cet aller-retour entre les données collectées.

Ces résultats rejoignent cependant certains aspects développés dans Rousseau (2012b) à propos de communautés sud-asiatiques. Anne Létourneau (2012) y discute, au sujet des bouddhistes cambodgiens à Montréal, de leur devoir et de la difficulté de

transmission de leur culture, langue et religion auprès des générations suivantes ; des valeurs de respect vis-à-vis des parents et des aînés et de leur rôle dans les décisions importantes ; ainsi que de la présence d'un autel religieux dans les maisons comme lieu de pratique religieuse quotidienne pour certains (et certaines, surtout). Mathieu Boisvert y met également en valeur les rituels matinaux au domicile, les jeûnes votifs des femmes – les *vrat* – comme pratique bien ancrée dans leurs mœurs, et leur légitimation des unions semi-arrangées « en comparant les succès des unions dans leur communauté avec celui des unions dans la culture québécoise » (Boisvert, 2012 : 183).

Dans les deux cas, Boisvert et Létourneau mettent en exergue « l'importance de la sphère familiale dans [l]es articulations » entre religion et ethnicité (Létourneau, 2012 : 98). L'ethnicité, dans la perspective relationnelle et constructiviste de Juteau (1999), est en effet indéniablement un concept à croiser avec celui de religion dans le cas des réfugiés népalo-bhoutanais, mais leur affirmation identitaire oscille cependant davantage que celle des Tamouls indiens ou celle des Khmers cambodgiens : les aînés se disent Bhoutanais, en raison de leur terre natale, tandis que les jeunes s'affirment Népalais du fait de leur langue et de la seule contrée qu'ils aient connue auparavant. La conjugaison de l'ethnicité et de la religion sera donc fortement intéressante à observer dans une perspective longitudinale, auprès des jeunes générations, notamment.

Bibliographie

- ARIS, Michael. 1994. *The Raven Crown: The Origins of Buddhist Monarchy in Bhutan*. Chicago : Serindia.
- AUGÉ, Marc. 2001. *Le métier d'anthropologue. Sens et liberté*. Paris : Galilée.
- BANKI, Susan et Nicole PHILLIPS. 2014. "We are the victims of the separation". *A report on Bhutanese refugees remaining in Nepal*. Sydney : University of Sydney.
- BARTH, Fredrik. 2000. « Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity ». Dans *The Anthropology of Ethnicity : Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, sous la dir. de Hans VERMEULEN et Cora GOVERS, p. 11–31. Amsterdam : Het Spinhuis.
- BAUMANN, Martin. 2009. « Templeisation : Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora ». *Journal of Religion in Europe*, vol. 2, no 2, p. 149–179.
- BEYER, Peter. 2006. *Religions in Global Society*. New York : Routledge.
- . 2008. « From Far and Wide : Canadian Religious and Cultural Diversity on Global / Local Context ». Dans *Religion and Diversity in Canada*, sous la dir. de Lori G. BEAMAN et Peter BEYER, p. 9–39. Leiden : Brill.
- BEYER, Peter et Rubina RAMJI (dir.). 2013. *Growing Up Canadian : Muslims, Hindus, Buddhists*. Montréal / Kingston : McGill-Queens's University Press.
- BIARDEAU, Madeleine. 1995. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris : Flammarion.
- BOISVERT, Mathieu. 2012. « "Religion et culture, pour moi c'est pareil". Le temple hindou tamoul montréalais, une institution culturelle ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 153–195. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- . 2013. « L'hindouisme ». Dans *L'Inde et ses avatars. Manuel sur l'Inde*, sous la dir. de Serge GRANGER *et al.*, p. 235–250. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- CABAUD, Marie-Christine. 2009. *Dictionnaire népalais-français*, avec la collaboration de Ram PANDAY. Paris : L'Harmattan.
- CORBEIL, Julie (réal.). 2012. *Rencontres avec le bout du monde* [documentaire]. Montréal : Productions du Cerf-Volant.
- DANIÉLOU, Alain. 1992. *Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*. Paris : Flammarion.
- EVANS, Rosalind. 2008. « The Two Faces of Empowerment in Conflict ». *Research in Comparative and International Education*, vol. 3, no 1, p. 50–64.
- FORTIN, André. 1988. « L'observation participante : au cœur de l'altérité ». Dans *Les méthodes de la recherche qualitative*, sous la dir. de Jean-Pierre DESLAURIERS, p. 23–33. Québec : Presses de l'Université du Québec.

- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books.
- GOULET, Jean-Guy. 2010. « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 35, no 3, p. 107–125.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- HUTT, Michael. 2003. *Unbecoming Citizens : Culture, Nationhood, and the Flight of Refugees from Bhutan*. New Delhi : Oxford University Press.
- JACCOUD, Mylène et Robert MAYER. 1997. « L'observation en situation et la recherche qualitative ». Dans *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, sous la dir. de Jean POUPART *et al.*, p. 211–249. Montréal : Gaëtan Morin.
- JUAN, Salvador. 1999. *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques*. Paris : Presses universitaires de France.
- JUTEAU, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- KRAUSKOPFF, Gisèle et Marie LECOMTE-TILOUINE (dir.). 1996. *Célébrer le pouvoir. Dasai, une fête royale au Népal*. Paris : CNRS Éditions.
- LAMBERT, Yves. 1991. « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, no 11, p. 73–85.
- . 2007. *La naissance des religions*. Paris : Armand Colin.
- LÉTOURNEAU, Anne. 2012. « "N'oublie pas, il faut être fier de son origine". Reconstruire et transmettre le bouddhisme cambodgien en contexte migratoire postgénéocidaire ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis ROUSSEAU, p. 69–118. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- MARCAURELLE, Roger. 1997. « L'hindouisme ». Dans *Un monde de religions. Volume 1 : Les traditions de l'Inde*, sous la dir. de Mathieu BOISVERT, p. 7–49. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- MÉNARD, Guy. 1999. *Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber.
- RENOU, Louis. 2004 [1951]. *L'hindouisme*. Paris : Presses universitaires de France.
- ROUSSEAU, Louis. 2012a. « Découvrir le fil religieux de la conscience identitaire au Québec ». Dans *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, p. 1–32. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- . (dir.). 2012b. *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- SELLTIZ, Claire *et al.* 1977. *Les méthodes de recherche en sciences sociales*. Montréal : Éditions HRW.
- ST-GERMAIN LEFEBVRE, Catherine. 2008. « Femmes, ethnicité et religion : la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka à Montréal ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Béatrice HALSOUET

TARDAN-MASQUELIER, Ysé. 1999. *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*. Paris : Bayard.

TOFFIN, Gérard. 1993. *Le palais et le temple, la fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris : CNRS Éditions.

Abstract: Since 2007, Canada has welcomed 6 500 Nepali-Bhutanese refugees and, in the province of Quebec, they were resettled in four regional cities. In fact, they have experienced an exodus following Bhutan's imposition, from the early 1990s, of a nationalist policy with defining identity characteristics such as language, *dzongkha*. Nepal, their ancestral land, confined them to refugee camps. They remained stateless up to 2007, when they were resettled in seven Western countries. This study attempt to understand the role religion plays for these refugees, the majority being Hindu, in the context of resettlement. Outcomes of the research are based on three years of participant observation and interviews of three generations. Religion is a key element at an individual as well as a collective level, even if the absence of temple is problematic and has stimulated mesosocial initiatives, following Barth's definition (2000).

Keywords: Hinduism, migration, religion, refugees, Bhutan, Nepal
