

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ETHNICITÉ ET RELIGION :  
LE CAS DE RÉFUGIÉS *LHOTSAMPA*  
RÉINSTALLÉS À SAINT-JÉRÔME, AU QUÉBEC

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAITRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
BÉATRICE HALSOUET

AOUT 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Mathieu Boisvert qui a su, par sa qualité de présence et grâce à ses élans intuitifs, m'accompagner sur ce chemin passionnant de l'indouisme au Bhoutan, au Népal et au Québec.

Ensuite, je tiens à remercier l'ensemble du département des sciences des religions et particulièrement ses professeurs et professeures, auxquels je suis très reconnaissante pour leur disponibilité et pour leur accessibilité, que ce soit pour une référence, une rencontre ou un conseil.

Mes remerciements s'adressent également à toute la communauté bhoutanaise jérômienne, pour son accueil, pour son ouverture généreuse à ma curiosité et pour sa patience vis-à-vis de mes questions. Un merci tout particulier à tous les répondants qui m'ont accordé de longs temps d'entrevue, à Nandu Bastola, qui a été si disponible pour les contacter et pour être l'interprète, à Tika Ram Bastola, qui m'a fait part de bien des subtilités de sa religion, et à la famille Pyakurel, qui a su répondre si attentivement à toutes mes interrogations, de quelque nature qu'elles soient.

Enfin, mes remerciements s'adressent à Serge, Clément, Mathilde et Adèle, qui m'acceptent et me soutiennent dans mes choix.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES .....	vi
LISTE DES TABLEAUX.....	vii
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	viii
RÉSUMÉ .....	ix
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
CONCEPTS PRINCIPAUX.....	13
1.1 Introduction.....	13
1.2 Identité et ethnicité.....	14
1.3 Définitions de la religion .....	20
1.4 Une religion particulière : l'indouisme.....	23
1.4.1 Une religion multiforme .....	23
1.4.2 Le vishnouisme .....	27
1.4.3 L'indouisme en contexte de migration .....	31
1.5 Conclusion .....	32
CHAPITRE II	
UN PORTRAIT DES RÉFUGIÉS <i>LHOTSAMPA</i> .....	34
2.1 Introduction.....	34

2.2 Bhoutan et Népal, pays de leurs origines.....	35
2.2.1 Repères géopolitiques du Bhoutan, le pays d'origine.....	35
2.2.2 Repères géopolitiques du Népal, le pays de refuge .....	44
2.3 Les tribulations d'une communauté ballottée entre les deux contrées .....	51
2.3.1 Les raisons de la venue de Népalais au Bhoutan .....	51
2.3.2 La politique « One nation, one people » .....	54
2.3.3 Les réactions diverses des <i>Lhotsampa</i> .....	57
2.3.4 Le retour forcé des <i>Lhotsampa</i> dans leur terre ancestrale, le Népal .....	59
2.3.5 La sélection vers les pays d'accueil .....	64
2.3.6 La réinstallation au Canada.....	68
2.3.7 La communauté de réfugiés <i>Lhotsampa</i> à Saint-Jérôme .....	70
2.4 Conclusion .....	75
CHAPITRE III	
ANALYSE ET DISCUSSION .....	77
3.1 Introduction.....	77
3.2 Perception de l'identité .....	79
3.2.1 Auto-identification ethnique et religieuse.....	79
3.2.2 Leur rapport au Bhoutan .....	86
3.2.3 Leur rapport au Canada et au Québec.....	88
3.3 Perception de la famille, dans le contexte de la réinstallation .....	92

3.3.1 La famille : une valeur centrale... et de large amplitude.....	93
3.3.2 Une famille éclatée .....	94
3.3.3 Une famille soudée par les fils invisibles des réseaux de communications .....	96
3.3.4 Une famille de substitution .....	100
3.4 Place de la religion.....	102
3.4.1 Leur vécu de la religion, au niveau individuel.....	103
3.4.2 Leur vécu de la religion, dans la sphère collective .....	117
3.5 Rapport à l'Autre .....	124
3.5.1 Organisation communautaire .....	124
3.5.2 Se faire connaître à St-Jérôme .....	129
3.5.3 Interculturalisme à Saint-Jérôme ?.....	130
3.6 Conclusion .....	133
CONCLUSION.....	135
APPENDICE A PROFIL DES RÉPONDANTS (AU 28 MARS 2012).....	141
APPENDICE B CATÉGORIES DE CITOYENS AU BHOUTAN .....	142
APPENDICE C GUIDE D'ENTRETIEN .....	143
BIBLIOGRAPHIE.....	148

## LISTE DES FIGURES

Figure		Page
2.1	Carte du Bhoutan	37
2.2	Carte physique du Népal	45
2.3	<i>Anchal</i> du Népal	46
3.1	Autel domestique à Saint-Jérôme (1)	109
3.2	Autel domestique à Saint-Jérôme (2)	109
3.3	Temple du camp Beldangi II, Népal	123
3.4	Pierres <i>sharigraham</i> dans le temple	124
3.5	<i>Pūjāri</i> dans ce même temple	124

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
2.1 Tableau statistique de la population des camps de réfugiés (31/12/2007)	60
2.2 Répartition par âge et par sexe de la communauté de réfugiés bhoutanais à Saint-Jérôme (au 25/05/2012)	71
2.3 Répartition des familles et des classes, à Saint-Jérôme, au 25/05/2012	72



## LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

AMDA	Association médicale des docteurs d'Asie
ANQ	Association of Nepalese in Quebec
BNB	Bonheur national brut
BPP	Bhutan Peoples' Party
CCPARDC	Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles
Coffret (Le)	Centre d'Orientation et de Formation pour Favoriser les Relations Ethniques
CRIEC	Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté
HUROB	Human Rights Organization of Bhutan
LWF	Lutherian Word Fund
OIM	Organisation mondiale pour les migrations
UNHCR	Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés
UQAM	Université du Québec à Montréal
WFP	World Food Program

## RÉSUMÉ

Le Bhoutan a mis en place au début des années 1990 une politique nationaliste « One nation, one people » imposant comme caractéristiques identitaires une seule langue, le *dzongkha*, et une seule série de règles (vestimentaires et autres), le *Driglam namzha*, héritée d'un lointain monarque. Cette orientation politique a eu des conséquences directes sur des ethnies dont les traits identitaires sont différents de cette norme et, notamment, sur une population népalophone appelée *Lhotsampa*, habitant le sud du pays et ayant, pour la majorité, acquis légalement la citoyenneté bhoutanaise en 1958. Environ 100 000 personnes ont choisi ou ont été forcées de choisir l'exode, mais le retour vers le pays de leurs ancêtres, le Népal, les a confinées dans des camps de réfugiés au sud-est du pays. Leur situation d'apatridie a duré environ dix-sept ans, et se poursuit encore pour certains, jusqu'à l'ouverture de sept pays occidentaux à une réinstallation sur leur sol. Le Canada a ainsi sélectionné 5 000 réfugiés entre 2007 et 2011, et ces personnes arrivent régulièrement, notamment dans quatre villes d'accueil du Québec, à savoir Joliette, Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke. Comment se déroule cette réinstallation, particulièrement à Saint-Jérôme?

Ce mémoire a pour but de comprendre comment ces réfugiés définissent leur identité, dans le contexte de leur rétablissement à Saint-Jérôme, au Québec. Dans cette construction identitaire actuelle, nous nous intéressons au rôle que joue la religion, la majorité d'entre eux étant indoue. Pour parvenir à ces buts, nous avons réalisé pendant les deux dernières années une observation participante et nous avons réalisé des entrevues auprès de trois générations, puisque chacune a eu un parcours de vie différent vis-à-vis du Bhoutan.

Nous avons ainsi saisi que leur identité se définit selon un continuum, de Bhoutanais à Népalais, selon l'âge des répondants. Nous avons mis en évidence le rôle de la famille, en mettant en valeur des relations familiales de substitution que plusieurs se constituent, pour pallier l'absence de membres importants. La religion reste également un facteur primordial dans leur réinstallation, au niveau individuel comme au plan collectif, même si l'absence de temple dans la ville d'accueil pose des problèmes auxquels des initiatives d'ordre mésosocial, comme les définit Barth (2000), ont apporté des éléments de réponse. Le rapport social où se dessinent les frontières mouvantes de l'ethnicité (Juteau, 1999; Bastenier, 2004) est donc en construction, laissant parfois transparaître des rapports interculturels, mais aussi d'autres relations plus difficiles à assoir. L'histoire commune est en tout cas un ciment profond pour ce groupe.

Mots clés : ethnicité, religion, indouisme, Bhoutan, Népal.

## INTRODUCTION

À l'automne 2009, nous avons eu l'opportunité de suivre le programme court de deuxième cycle en « Culture et religion de l'Inde », qui nous a alors permis d'approfondir l'hindouisme<sup>1</sup> et la perception de cette religion hétéroclite, côté occidental et côté indien. Cependant, nous n'avons pas pu entreprendre le séjour en Inde qui devait clore cette démarche, ce qui nous a conduit à découvrir, pour notre étude de terrain, l'existence d'une communauté indoue installée très récemment dans notre ville d'adoption, Saint-Jérôme. Nous avons alors tissé des liens avec une famille de brahmanes arrivée en mars 2010, en lui apportant notamment un soutien linguistique en français, du fait de notre profession d'origine, l'enseignement. Notre intérêt est aussi alimenté par notre posture d'immigrante, dans des conditions bien différentes de celles de ces réfugiés, car nous maîtrisons la langue française et étions issue d'une culture très proche de celle du Québec.

Il est vrai que le Canada a une longue tradition d'accueil d'immigrants : selon les statistiques les plus récentes, diffusées sur le site fédéral de Citoyenneté et Immigration Canada<sup>2</sup>, les chiffres de 2011 attestent que 248 660 immigrants légaux sont entrés au pays en 2011 avec, notamment, 27 852 réfugiés acceptés, soit 11,2 % du total. La différence entre réfugiés et autres immigrants au pays est importante. Portes et Rumbaut (1990) la décrivent ainsi :

“The distinction hinges on the notion of refugees as involuntary and relatively unprepared migrants « pushed out » by coercitive political conditions or by an “exposure to disaster”, versus immigrants as voluntary and better prepared movers « pulled in » by perceived opportunities for economic advancement or family reunification” (p. 157).

---

<sup>1</sup> Le mot hindouisme s'écrit indouisme, selon les propositions de la nouvelle orthographe, pour être plus conforme à sa racine première. L'ensemble du mémoire sera conforme à la nouvelle orthographe.

<sup>2</sup> Site <http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/statistiques/donnees/2011-Q4/index.asp>, consulté le 17 juin 2012. Notons que le rapport final intitulé *Faits et chiffres 2011 : Aperçu de l'immigration – Résidents permanents et temporaires* sera disponible dans son intégralité à l'été 2012.

Les réfugiés ne choisissent donc pas leur expulsion de leur pays d'origine, même si les deux auteurs nuancent ce portrait en rappelant que la condition de réfugiés est décidée et accordée par le gouvernement du pays d'accueil uniquement. C'est d'ailleurs du fait de ce pouvoir-là que le Canada a annoncé, en mai 2007, qu'il recevrait jusqu'à 5 000 réfugiés bhoutanais en provenance de camps népalais, au cours des trois à cinq prochaines années (donc, d'ici à 2012). La première vague effective d'arrivants de cette origine date de décembre 2008. Mais quelle est l'histoire de ces personnes ? Pourquoi sont-elles restées réfugiées au Népal pendant plus de dix-sept ans, dans des camps financés par le Haut Commissariat aux Réfugiés de l'ONU (UNHCR) ?

Reprenons les faits de façon chronologique, ou plutôt ce que nous en savons grâce à certaines sources qu'il s'agit de recouper pour pallier le manque de diffusion et de médiatisation de cette situation.

Le Bhoutan, pays enclavé entre l'Inde et la Chine, a de tout temps connu l'immigration, mais particulièrement, depuis la fin du XIXe siècle, il l'a sollicitée pour occuper le sud du pays menacé par l'hégémonie britannique. Ainsi, des Népalais agriculteurs, sans avenir dans leur pays, ont donc choisi de s'y installer, y ont défriché une grande partie des terres du sud, considérées inhospitalières du fait du climat très humide et chaud. Trois ou quatre générations s'y sont succédé, tout en gardant leur langue, le *nepali*, leurs coutumes, et leur religion, l'indouisme. Le gouvernement bhoutanais a dénommé cette population, à partir de 1985, les *Lhotsampa*, les « habitants du sud ». Nous avons donc choisi cette appellation pour les désigner, car cette expression les caractérise sur le plan de leur parcours de vie et de sa singularité. Nous ferons éventuellement évoluer ce choix en fonction des réponses que nous obtiendrons dans nos entrevues et des conclusions que nous en tirerons dans notre analyse.

Le régime politique du Bhoutan est, depuis 1907, une monarchie héréditaire qui tend vers la démocratisation de ses institutions depuis 2008, avec la venue du cinquième roi. Cependant, le père de ce dernier, son prédécesseur, adopta, en 1985, la Loi sur la nationalité qui définit les critères d'obtention du statut de citoyen et les sept catégories de résident, de l'« authentique » Bhoutanais au « non-national ». De plus, il imposa une seule langue nationale, le *dzongkha*, la langue de l'ethnie *Bhotia*, dans la société entière et dans les écoles, alors que le *nepalī* y était enseigné jusqu'alors. Enfin, est rendu obligatoire, pour tous, le *Driglam namzha* dont Hutt nous donne l'étymologie comme étant "the way (*lam*) of conscious (*namzha*) harmony (*drig*)" (2003, p. 165). Ces valeurs et traditions ancestrales des *Bhotia* obligent notamment les habitants à revêtir une tenue vestimentaire particulière, connue sous le nom de *Drukpa bakkhoo*, et qui consiste, pour les hommes, en une robe, l'habit *gho*, et, pour les femmes, en une longue jupe portefeuille, le *kira*, avec un haut à manches longues, le *tego*.

Comme ces mesures portent atteinte à la diffusion de leur langue et remettent en cause leur statut, entre 86 000 (Amnesty International, 1994) et 100 000 (Hindu American Foundation, 2009; IOM, 2003) Bhoutanais d'origine népalaise ont alors choisi de - ou ont été forcés à - s'exiler au tout début des années 1990. Mais, de retour vers la terre de leurs ancêtres, le Népal, ils se sont en fait retrouvés dans des camps de réfugiés, imposés par des autorités peu hospitalières (Hutt, 2003; IOM, 2003).

Leur séjour dans les camps ne trouva d'issue qu'en 2007, date à laquelle un groupe cadre composé de l'Australie, du Canada, du Danemark, des États-Unis, de la Norvège, de la Nouvelle-Zélande et des Pays-Bas a décidé d'ouvrir ses portes à ces apatrides. C'est ainsi que, dès décembre 2008, des réfugiés ont commencé à affluer au Québec. Ils ont été dirigés vers des villes autres que Montréal, selon les orientations politiques de régionalisation de l'immigration qu'a instituées la province

au début des années 1990<sup>3</sup>. Ils se sont ainsi retrouvés principalement à Joliette, à Québec, à Saint-Jérôme et à Sherbrooke. La ville de Saint-Jérôme compte ainsi 211 personnes de cette origine, en date du 25 mai 2012.

Ainsi, le sens donné à leur identité a été différent selon les pays qu'ils ont traversés. En effet, au Bhoutan, l'affirmation de leur langue et de leurs spécificités culturelles a été marquée et les a même conduits à choisir l'exil plutôt que d'accepter les conditions d'intégration, imposées par la monarchie en place, à la fin des années 1980. Au Népal, leur condition de réfugiés dans des camps uniquement financés par des organismes internationaux les a marginalisés de la société népalaise. Qu'en sera-t-il donc ici, au Canada, et au Québec plus précisément, où la langue est encore différente de l'anglais que certains d'entre eux maîtrisaient en arrivant ?

Les questions que cette situation soulève sont en effet nombreuses. Nous en relevons ici quelques-unes seulement. Quelles caractéristiques les *Lhotsampa* réfugiés au Québec veulent-ils garder de leurs particularités culturelles, religieuses et de leurs valeurs? Quelle place la religion et la pratique religieuse gardent-elles dans leur vie au Québec ? Comment vivent-ils leur intégration, alors que leur immigration est très récente et n'a pas conduit jusque-là à des recherches universitaires<sup>4</sup> ? Le déchirement familial a-t-il un impact sur leur intégration ? S'intègrent-ils, et de quelle(s) façon(s), à d'autres communautés hindoues proches géographiquement ? La religion est-elle le pivot de leur identité ? Comment vivent-ils avec l'altérité ?

Cela nous conduit à la question des relations entre identité et altérité, au sein de rapports sociaux nouveaux construits au Québec, leur nouvelle terre d'accueil, et plus précisément à Saint-Jérôme, notre terrain d'observation.

---

<sup>3</sup> Selon un objectif stratégique de l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, déposé par le Ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration en 1990 (Simard, 1996).

<sup>4</sup> À notre connaissance, du moins.

Une question de recherche plus spécifique et une sous-question nous intéressent tout particulièrement: comment les réfugiés *Lhotsampa* perçoivent-ils, définissent-ils leur identité, dans le contexte de leur rétablissement<sup>5</sup> à Saint-Jérôme, au Québec ? Dans cette construction identitaire actuelle, quel rôle joue la religion - qui est une de ses caractéristiques saillantes, selon Barth (1969) ?

En effet, l'identité en elle-même semble difficile à authentifier, autant pour nous comme chercheure que dans les propos des réfugiés eux-mêmes.

L'appellation qu'ils choisissent de se donner varie en effet selon les personnes et les moments : d'une part, est-elle bhoutanaise ou népalaise ? Bhoutanaise, en référence au lieu de naissance de la majorité (sauf de ceux qui sont nés dans les camps, au Népal) ? Népalaise, en référence à leurs ascendants et aux caractéristiques de leur ethnicité manifestées fermement au Bhoutan ?

D'autre part, leur identité se déclare-t-elle comme étant indoue ? En effet, les fêtes indoues<sup>6</sup> réunissent toute la communauté sans distinction. Cependant, les membres qui se sont convertis au christianisme dans les camps de réfugiés se prévalent-ils d'une identité commune avec leurs compatriotes indous ? Et dans quelle mesure ?

Nous ferons tout ce qui est dans nos moyens pour que la méthodologie et l'analyse des données nous permettent de dégager des éléments de réponse pertinents à ces propos.

En termes de cadre conceptuel, nous avons pour l'instant sélectionné trois concepts fondamentaux : tout d'abord, l'identité, avec son corollaire théorique d'ethnicité (selon les travaux de Juteau, 1999) ; la religion, avec la complexité de ses définitions et la recherche d'une d'entre ces dernières qui soit heuristiquement pertinente pour

---

<sup>5</sup> Terme choisi dans certains documents officiels de Citoyenneté et Immigration Canada.

<sup>6</sup> Nous faisons notamment référence au Nouvel an népalais, le 16 avril dernier, à la fête de Dasain, du 17 octobre dernier, et à celle de Tihar -ou Dīpawali-, du 31 octobre dernier (et des jours suivants).

notre travail ; et l'indouisme, religion majoritairement pratiquée par les réfugiés bhoutanais, en approfondissant le mouvement vishnouite auquel ils s'affilient. Nous développerons plus tard ces concepts clés.

Côté approches méthodologiques, nous avons mené à bien une recherche de type empirique et qualitative, à partir d'une étude de terrain qui a débuté en juin 2010 et qui est considérée comme très utile par Roosens (2000), même si son analyse appartient au chercheur :

“I also consider fieldwork as being a useful way of bringing out “native voices”. However although these “native voices” are indispensable, they need a context for them to be understood. Although they may express their socio-cultural space with full competence, they are not necessarily able to provide an *explanation* or *elucidation*.” (p. 81)

Examinons donc d'abord globalement, puis en détails, les différentes approches retenues pour tenter d'élucider la définition de l'identité par ce groupe ethnique.

Plusieurs étapes, simultanées ou successives, nous permettront de recueillir des données pertinentes à notre questionnement. Tout d'abord, une recherche documentaire nous a permis de décrire l'historicité de cette communauté, même si elle a été peu traitée dans des ouvrages de recherche, et de situer le niveau macrosocial, avec le rôle des états vis-à-vis de ce groupe ethnique.

Ensuite, nous nous appuyons sur notre étude de terrain menée depuis juin 2010, notamment au niveau de leur mode de vie et des fêtes. De plus, à l'automne 2011, nous avons réalisé une série d'entrevues individuelles auprès de membres adultes vivant actuellement à Saint-Jérôme. Les entrevues sont du type semi-directif, d'une durée moyenne des entrevues d'une heure et 45 minutes, et ont pu se faire en tête-à-tête, malgré l'omniprésence des rassemblements de plusieurs membres de la communauté, dans le quotidien. Les entretiens ont été enregistrés, copiés sur disques compacts et rangés en lieu sûr, de façon à assurer la plus grande confidentialité à



chacun des participants. Les entrevues ont ensuite été retranscrites au moyen d'un traitement de texte pour devenir des verbatims, et imprimées.

Nous avons finalement procédé à l'examen des données grâce à l'analyse fine de leur contenu. Ainsi, de l'analyse qualitative de ces données, nous espérons dégager quelques conclusions pertinentes.

Étudions maintenant en détail chaque étape de notre processus méthodologique.

Ne voulant pas rester une simple observatrice, nous cherchons continuellement 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, p. 28). Pour cela, nous les accompagnons une fois par semaine dans la révision du cours de francisation que tous suivent, à des niveaux différents, et nous partageons quelques activités ensemble. Notre façon de faire pourrait s'apparenter au modèle de l'interaction où « la subjectivité n'est plus un obstacle mais un apport » (Jaccoud et Mayer, 1997, p. 220).

Lors de nos rencontres, nous suivons les étapes préconisées par Selltiz, Wrightsman et Cook (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 nous avons appris, dès notre 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 » (Selltiz et *al.*, 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, p. 30). Nous l'avons commencé en juin et le poursuivons encore actuellement de façon régulière.

Cependant, une cueillette de données plus spécifique et plus approfondie sera rendue possible avec des entrevues en tête-à-tête, comme nous le présentons ci-dessous.

Nous avons mené six entrevues avec une grille d'entretien semi-directive. Ce nombre est peu important, mais nous présumons, comme Juan (1999), « qu'un individu singulier peut condenser une grande partie du sens d'un phénomène social donné » (p. 107) et donc, qu' « un très petit nombre de représentants suffit souvent » (p. 108).

Ainsi, nous avons interrogé six répondants, trois hommes et trois femmes, dans trois 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 d'âge entre 35 et 45 ans, qui ont donc connu le pays d'origine comme enfant et parfois adolescent; deux jeunes gens de sexe différent entre 18 et 22 ans, qui sont soit nés dans le camp, soit qui y sont arrivés à un très jeune âge, de quatre ans maximum. Nous avons estimé intéressant de choisir trois générations différentes afin de mieux cerner les nuances dans les perceptions de leur identité et de leur nouvelle terre d'accueil.

Nous avons cependant limité certaines variables et nous nous sommes concentrée sur des indous, membres de la classe des brahmanes. Ainsi, l'homme âgé est Tara; la femme âgée est Yogena, d'une autre famille que nous côtoyons régulièrement; l'homme entre 30 et 40 ans est un leader actif de la communauté, Nissam; la femme, Parmila, est âgée de 38 ans cette année; la jeune fille, Sita, a 18 ans et le jeune homme, Yadu, est dans le début vingtaine.

La majorité sont des résidents permanents, mais deux personnes sont parmi les premières arrivées au Québec, en décembre 2008, et sont actuellement en processus d'obtention de la citoyenneté canadienne, après leurs 1065 jours de résidence permanente dans le pays.

Quant à la scolarité des participants, signalons que les deux hommes autour de 40 ans 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 aux trois autres répondants (le couple âgé et la

dame de 38 ans), 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.

Dernier point, le statut civil de nos répondants correspond à deux situations logiques de par l'âge des répondants : les quatre personnes les plus âgées sont mariées et les deux plus jeunes sont célibataires. Le tableau en appendice A dresse le portrait synthétique de ces six répondants.

Nous avons eu à franchir ou à contourner l'obstacle linguistique pour interroger les six répondants que nous avons sélectionnés, car leur langue maternelle est le *nepalī*. Seulement deux de ces six entrevues ont donc été menées en français, une en anglais et, pour les trois autres, notamment pour les deux plus anciens, nous avons fait appel à un interprète d'origine népalaise.

Notre démarche semi-directive est fondée sur deux pratiques : d'un côté, une grille d'entretien aux questions ouvertes, organisées par thème - pour passer en revue tous les éléments adaptés à nos questions de recherche - (cf. appendice C) et, d'un autre côté, sur des relances permettant l'émergence d'éléments importants. En effet, d'une part, « l'entretien est orienté par un guide d'entretien qui ordonne le déroulement en introduisant une *homogénéité protocolaire* entre les différents enquêtés nécessaire à l'agrégation des résultats » (Juan, 1999, p. 122). D'autre part, les confidences peuvent se faire à tout moment et même après que l'enregistrement soit terminé, et ces "déviations" seront alors à accueillir, car elles peuvent être révélatrices d'un point de vue imprévu, mais pertinent.

Par ailleurs, Juan (1999) conseille de prévoir des « questions de substitution pour contourner une résistance ou s'adapter aux spécificités de l'interviewé » (p. 122), ce que nous avons fait.

L'analyse de contenu est la méthode employée pour examiner le matériau recueilli dans les entrevues. En quoi consiste-t-elle ? Selon L'Écuyer (1988), il s'agit d' « une méthode de classification ou de codification dans diverses catégories des éléments du document analysé pour en faire ressortir les différences caractéristiques en vue d'en mieux comprendre le sens exact et précis » (p. 50). Elle se fonde sur le matériel dit, mais aussi sur ce que nous pourrions en inférer, à partir de, notamment dans le cas d'entrevues, les « caractéristiques vocales, pauses, erreurs, expressions gestuelles ou postures » (Bardin, 1977, p. 142).

L'Écuyer (1988) nous recommande six étapes pour mener à bien une analyse de contenu, depuis les premières lectures globales d'où se dégagent certaines catégories jusqu'à l'interprétation des résultats. La troisième étape qu'il propose, celle de la catégorisation et de la classification, nous paraît particulièrement importante : nous choisirons le processus des catégories mixtes, avec certaines ayant été définies à priori, dès la grille d'entretien, et d'autres qui seront « nouvelles, plus fidèles aux contenus analysés » (L'Écuyer, 1988, p. 59).

L'analyse de contenu est donc un patient travail pour dégager les éléments de réponse les plus intéressants pour nos questions de recherche.

Enfin, la pertinence de notre recherche repose sur plusieurs points. En premier lieu, selon Quivy et van Campenhoudt (1995), notre question doit être une « vraie question » (p. 35), c'est-à-dire pour laquelle « plusieurs réponses différentes doivent pouvoir être envisagées à priori et [où] l'on n'est pas habitué de la certitude d'une réponse toute faite » (p. 31). Ce qui est le cas, parce que l'identité de ce groupe nous paraît complexe, au niveau territorial et du point de vue religieux (en grande majorité indous, mais avec quelques chrétiens - convertis dans les camps -).

En second lieu, Quivy et van Campenhoudt (1995) recommandent d'« aborder l'étude de ce qui existe, [et de] fonder l'étude du changement sur celle du fonctionnement »

(p. 35), ce que nous permettent les observations participantes et les entretiens avec des personnes de la communauté.

En troisième lieu, il s'agit d'avoir une « intention de compréhension des phénomènes étudiés » (Quivy et van Campenhoudt, 1995, p. 35), de « reconsidérer les phénomènes étudiés sous un regard neuf » (p. 34). Notre ambition est en effet de suspendre nos schèmes et de viser l'intelligibilité de ce que nous apprenons, notamment grâce au concept de groupe ethnique (Juteau, 1999).

Côté pertinence sociale, notre recherche permettra, à notre avis, de cerner la place que se construit cette population accueillie récemment par le Québec, au sein de sa société d'accueil. Ceci nous paraît d'autant plus important, d'une part, parce que cette communauté n'avait pas su ni voulu intégrer des composantes culturelles et linguistiques de son précédent pays d'accueil, le Bhoutan, et, d'autre part, que l'arrivée récente de cette population entraîne l'absence de données et d'études sur leur insertion. Ces résultats de recherche pourront donc être utiles aux fonctionnaires du Ministère de l'immigration et des communautés culturelles et aux organismes d'insertion des immigrés<sup>7</sup>. Ils seraient à mettre en perspective avec la volonté québécoise d'interculturalisme.

Sous l'angle de la pertinence scientifique, nos questions de recherche permettraient de mieux comprendre les débuts de la construction d'un groupe ethnique au sens où l'entend Juteau (1999), alors que le processus ne l'a pas encore confronté à l'insertion économique et sociale. De plus, étudier cette communauté est en soi d'un intérêt spéculatif pertinent, car connaître d'assez près une communauté n'est pas évident. L'opportunité que nous avons eue d'entrer en contact et de construire des liens de plus en plus forts avec une famille de brahmanes parmi ces réfugiés est donc, à

---

<sup>7</sup> À Saint-Jérôme, il s'agit particulièrement de l'association appelée Le Coffret (Centre d'orientation et de formation pour favoriser les relations ethniques), avec laquelle nous sommes déjà en contact et qui se montre ouverte et intéressée à nos travaux.

l'inverse, une porte d'entrée rare et précieuse pour comprendre le fonctionnement interne du groupe, un objet de curiosité intellectuelle pour mieux cerner l'altérité.

Le présent mémoire abordera donc, dans un premier chapitre, les concepts qui nous ont guidée dans notre recherche. Seront ainsi examinés les concepts d'identité et d'ethnicité, de religion, d'indouisme, avec la particularité du vishnouisme et avec les spécificités de la pratique religieuse en contexte de migration. Dans le deuxième chapitre, nous dresserons le portrait des deux pays d'origine de ces réfugiés : le Bhoutan, pays natal pour beaucoup, et le Népal, pays de refuge et de leurs ancêtres. Puis, nous y relaterons les tribulations de ces apatrides, de leur exode jusqu'à leur réinstallation au Québec et dans d'autres contrées occidentales. Enfin, le troisième chapitre analysera les données recueillies durant notre démarche de recherche et étudiera successivement leurs conceptions de leur identité, de la famille, de la place de la religion dans leur vie et de leur rapport à l'Autre.

## CHAPITRE I

### CONCEPTS PRINCIPAUX

#### 1.1 INTRODUCTION

Cette première partie de notre travail servira à établir les bases de notre analyse en présentant d'abord les divers concepts qui nous ont guidée dans l'élaboration et dans le développement de notre étude. Dans un premier temps, nous allons définir les principaux termes, thèmes et paramètres tels qu'ils doivent être interprétés dans le contexte de notre recherche, de même que le sens que nous avons choisi de leur faire porter.

C'est ainsi que, tour à tour, nous présenterons l'interprétation que nous avons retenue pour charger de sens chacune des réalités qui sont en lien avec notre objet de recherche et qui ont été réunies à trois enseignes. La première informe sur le sens que nous donnons dans ces pages à l'identité, avec son corollaire théorique d'ethnicité (selon les travaux de Juteau, 1999). La seconde traite de la religion, avec la complexité de ses définitions et avec la recherche d'une d'entre ces dernières qui soit heuristiquement pertinente pour notre travail; tandis que la troisième aborde l'indouisme, religion majoritairement pratiquée par les réfugiés bhoutanais, en approfondissant le mouvement vishnouite auquel s'affilie la majorité et en esquissant des caractéristiques de la pratique religieuse en contexte de migration.

## 1.2 IDENTITÉ ET ETHNICITÉ

L'étymologie du mot ethnicité semble importante à saisir comme préalable. Le terme ethnicité provient du mot grec *ethnikos* « qui est employé dans la Bible pour traduire le mot hébreu *goyim* (non-Juifs) tandis que le nom *ethnos* ne désigne souvent que les "autres" » (Juteau, 1999, p. 189). Martiniello précise que les autres étaient ceux qui n'avaient « pas adopté le modèle politique et social de la cité-État (*polis*) » (1995, p. 14). Ce dernier auteur<sup>8</sup> souligne que le mot « ethnicité » est d'une conception et d'un usage somme toute récents. En effet, en anglais, le terme « ethnicity » est apparu dans les dictionnaires seulement en 1933 et, auparavant, dans un ouvrage de William Graham Sumner, *Folkways*, en 1906. Toutefois, l'expansion véritable du terme remonte seulement à la fin des années 1960, surtout aux États-Unis. Il est utilisé maintenant fréquemment en sciences sociales, de l'archéologie à la géographie, en passant bien sûr par la sociologie.

Or, le concept d'ethnicité a connu différentes phases de compréhension. Ainsi, comme Philippe Bauduin (2008) le résume de façon pertinente, dans le cadre d'une table ronde sur ce concept en histoire médiévale,

les années 1950/1970 ont vu s'affronter des théories « primordialistes » et « instrumentalistes », les unes attachées à la reconnaissance d'un socle culturel immuable, suffisamment fort et coercitif pour s'imposer aux individus; les autres au contraire mettant en exergue les choix et les stratégies des acteurs sociaux mobilisés par un faisceau d'intérêts communs et par la quête d'avantages politiques et/ou économiques (p. 10).

Ces approches ont été remises en cause par l'ethnologue norvégien Fredrik Barth qui, dès 1969, a promu la notion de frontières ethniques, des *boundaries* faites d'interactions et de rapport à l'autre, mouvantes dans le temps et dans l'espace.

---

<sup>8</sup> Il est actuellement directeur du Centre d'études de l'ethnicité et des migrations de l'université de Liège, en Belgique.



La sociologue canadienne Danielle Juteau (1999) se réclame de cette dernière perspective, constructiviste et relationnelle, et propose ainsi que l'ethnicité soit « une croyance en des ancêtres communs, réels ou putatifs. Le concept de frontières facilite l'appréhension des dimensions objectives des groupes et des identités qui y sont imbriquées, les premières engendrant les secondes et inversement » (p. 15). Selon elle, l'ethnicité se définit donc avant tout par l'existence de frontières externes, toujours mouvantes, qui définissent le rapport social aux autres ethnies, notamment à l'ethnie dominante. Nous notons d'ores et déjà que, dans le cas des réfugiés bhoutanais, ce rapport n'existe pas encore dans la sphère du travail, mais qu'ils vivent quotidiennement des rapports d'insertion sociale, et parfois scolaire, avec des Québécois et avec des personnes immigrantes d'autres origines.

Cependant, il est à noter que l'auteure n'accorde aucune place particulière à la religion en tant que trait marquant de cette construction, dimension que nous voulons explorer dans cette étude.

Dans un autre contexte, celui de l'Europe souvent synonyme de confrontations dues à l'immigration<sup>9</sup>, le sociologue belge Albert Bastenier définit ce même concept comme « une modalité du processus de différenciation et de hiérarchisation sociale auquel les ensembles humains recourent en vue d'établir le pôle d'ordre de leur existence » (2004, p. 150). Or, il ajoute que l'ethnicité comme processus prend du temps et se fait très progressivement, comme le soutient de son côté le professeur Isajiw, de l'université de Toronto : « ethnicity is something that is being negotiated and constructed in everyday living. Ethnicity is a process which continues to unfold » (1993, p. 4).

---

<sup>9</sup> Bastenier en fait le constat lui-même : « L'histoire sociale européenne à l'heure de la mondialisation, intègre ainsi la figure de l'étranger comme une menace » (2004, p. 156).

Bastenier ajoute le fait que les caractéristiques de la société d'accueil sont elles aussi déterminantes dans cette construction :

Au travers des interactions qu'entraîne leur proximité spatiale, les anciens établis et les nouveaux entrants définissent progressivement les modalités de leur coprésence dans le même espace social. Bien entendu, au départ, cet espace n'est pas une coquille vide qui serait disponible pour n'importe quel type de structuration de la vie collective. Il s'agit d'un espace déjà qualifié par son histoire et sa culture, par le système économique, politique et juridique de ses institutions. (2004, p. 175)

L'auteur belge fait également une distinction intéressante entre identité et conscience ethniques. Le premier concept, l'identité ethnique, répondrait selon lui à la question "qui suis-je ?" des psychologues sociaux, comme « une expression de l'appartenance à un groupement humain particulier, d'un rattachement de l'acteur à ce groupement à partir des traits sociaux qu'il partage avec d'autres » (2004, p. 179). Quant à la conscience ethnique, elle correspond à l'interrogation : « de qui suis-je distinct et vis-à-vis de quels groupes est-ce que je m'ordonne, me situe et éventuellement m'oppose dans la société ? » (2004, p. 180). Elle permet de situer les appartenances des acteurs, toujours dans un rapport social. Cependant, l'ethnicité est très souvent développée en Europe comme un critère de confrontation, ce qui paraît peu adapté à la situation plus ouverte au Canada et, en particulier, à celle des réfugiés que nous étudions, du moins dans la période actuelle.

Les deux auteurs Bastenier et Juteau s'accordent en tout cas pour affirmer que l'ethnicité est un concept mouvant, que les frontières externes peuvent bouger et se définir différemment en fonction des contextes et des moments. Nous reviendrons sur cet aspect dans notre étude.

Cependant, pour aller plus loin dans son approche, Juteau s'appuie également sur Weber, « un des pères de la sociologie moderne », selon Michel Paillé (2007). En effet, Weber, sociologue allemand du début du XX<sup>e</sup> siècle, s'est intéressé aux processus qui prédominent à la construction de l'ethnicité. Deux processus ont été

dégagés : la sociation (*Vergesellschaftung* en allemand, et *associative relationship*, une relation basée sur des intérêts réciproques) et la communalisation. C'est sur ce dernier que Juteau se base fondamentalement ; c'est donc ce dernier que nous expliquerons plus en détails.

En effet, la communalisation se traduit par *Vergemeinschaftung* en allemand (comme processus vers la *gemeinschaft*, la communauté), et par *communal relationship*, en anglais. Les traductions nous semblent en effet plus éclairantes que le terme choisi en français. La communalisation est définie par Weber lui-même (1971 [1921-1922]) comme le « processus [qui] repose sur des relations sociales caractérisées par des comportements fondés sur la croyance subjective en une communauté d'origine » (p. 41). C'est en fait le processus que l'individu suit pour construire subjectivement son sentiment d'appartenance à un groupe ethnique.

La communalisation est capitale et primordiale pour comprendre l'ethnicité, et Juteau (1999) explique ce phénomène de communalisation ainsi :

le fait pour des individus d'avoir en commun certaines qualités (couleur de la peau, religion, langue), de vivre une même situation, de partager un même sentiment pour cette situation, ne constitue pas une communalisation; quand le sentiment commun engendre l'orientation mutuelle de leur comportement, une relation sociale de communalisation s'établit. Ce sentiment commun d'appartenance (catalyseur essentiel entre la situation, les qualités communes et la communauté) émerge avec l'apparition d'oppositions conscientes à des tiers (p. 33).

C'est ainsi qu'un groupe peut être une communauté culturelle, un groupe culturellement spécifique, sans forcément être un groupe ethnique, car ce dernier s'oppose à des tiers, dans des rapports d'inégalités économiques et politiques.

Un concept développé par Juteau (1999) nous semble donc très intéressant pour comprendre la situation du groupe des réfugiés bhoutanais : celui de groupe ethnique. En effet, comme ils n'ont pas encore eu à être en position d'insertion économique

dans la société d'accueil, vu leurs actuelles sessions de francisation, de formation andragogique ou de scolarisation, nous préférons explorer les différentes caractéristiques du groupe ethnique telles que définies par Juteau (1999) :

1. une communauté, définie selon trois dimensions principales, la dimension culturelle avec deux catégories, selon Fredrik Barth (1969) : les caractéristiques saillantes (langue, religion, style de vie) et les critères de moralité et d'excellence (valeurs et attitudes); la dimension structurelle et interactionnelle ; et, enfin, la dimension subjective. Le tout en sachant que les caractéristiques culturelles peuvent en tout temps se transformer.

2. Une histoire commune.

3. « Une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux; ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration » (Weber, 1971 [1921-1922], repris par Juteau, 1999, p. 416).

Cette définition à différents volets nous permettra de mieux comprendre à quoi les réfugiés bhoutanais venus du Népal s'identifient, tout en gardant en tête que les frontières qu'ils établissent avec les autres peuvent être bien différentes de celles qu'ils ont établies quand ils vivaient également une situation de minorité au Bhoutan, avant leur séjour dans les camps. En effet, selon Barth (2000), recherche de frontières et observation de manifestations culturelles ne sont pas antinomiques et doivent se compléter.

De plus, selon le même auteur<sup>10</sup>, trois niveaux sont à prendre en compte pour enrichir le concept d'ethnicité : le niveau microsocial des personnes et des rapports

---

<sup>10</sup> Barth a été le premier à proposer l'ethnicité comme un concept de rapport social et non d'identification d'une énumération de traits culturels, avec son ouvrage *Ethnic groups and boundaries*

interpersonnels, le niveau mésosocial des processus et des décisions de la communauté dans son ensemble, posés en général par les leaders, et le niveau macrosocial des politiques nationales, car l'État vient jouer le rôle non négligeable de « third player » (Barth, 2000, p. 20) dans la formation des ethnicités. Il affirme, pour appuyer son propos : « The state also deals directly with groups and categories of people, regulating their lives and their movements » (Barth, 2000, p. 19). L'impact des mesures gouvernementales pourrait se mesurer dans une analyse comparative, menée auprès de réfugiés réinstallés dans plusieurs pays, notamment aux États-Unis. Cependant, comme notre étude se limite à Saint-Jérôme, elle approfondira surtout les deux premiers plans d'analyse, le micro et le méso, pour déterminer l'identité individuelle et interpersonnelle et les débuts de communalisation (Weber, 1971 [1921-1922]) qui la forgent actuellement.

Il reste que, comme Martiniello (1995) le souligne, « l'ethnicité est un aspect des relations sociales entre des acteurs sociaux qui se considèrent et qui sont considérés par les autres comme étant culturellement distincts des membres d'un autre groupe avec lesquels ils ont un minimum d'interactions régulières » (p. 18-19). L'auteur signale cependant deux dangers qui guettent l'utilisation de cette notion : « la réification du concept, à savoir de la traiter comme une réalité donnée, naturelle, inévitable et finalement inexplicable » (p. 20-21) et l'exagération de sa portée en réduisant les rapports sociaux à ce concept.

En étant consciente de ces limites, nous étudierons ici l'identité de ces réfugiés *Lhotsampa* sur les bases de la définition du groupe ethnique de Juteau (1999), en mettant en relief surtout ses dimensions mésosociale et microsociale telles que Barth les a évoquées dans son écrit datant de 2000.

---

(1969) et il en a fait l'auto-analyse vingt-cinq ans plus tard, dans l'ouvrage dirigé par Vermeulen et Govers (2000).

Abordons maintenant le deuxième concept qui est peu considéré par les auteurs précédents, mais qui nous paraît capital dans certains actes posés par le groupe ethnique en question : la religion. En effet, si l'on en croit un autre auteur, Oriol (1995),

beaucoup de sociologues anglo-saxons [...] proposent de baliser le parcours d'intégration de l'immigré en décrivant la perte progressive des traits culturels du pays d'origine, depuis les plus publics jusqu'aux plus privés. Corrélativement, l'adaptation aux pratiques économiques précéderait l'accommodation des mœurs familiales et sexuelles au nouveau milieu, la sphère du religieux restant, en général, la plus tardivement modifiée (p. 174).

L'aspect de la religion, catégorisée selon Juteau (1999) dans la dimension culturelle et comme une caractéristique saillante d'un groupe ethnique, paraît donc d'autant plus important à observer.

### 1.3 DÉFINITIONS DE LA RELIGION

Tout d'abord, en nous fondant sur notre observation participante, nous sommes d'accord avec Ménard (1999) qui affirme :

la religion, loin d'être une réalité datée et obsolète de l'histoire humaine, se donne au contraire à lire comme une dimension fondamentale et constitutive de l'être humain, au même titre que d'autres -sociale, psychique, économique, politique, poétique, ludique- (p. 9).

La religion est en effet un aspect fondamental de la vie des réfugiés bhoutanais indous observés, que ce soit dans leur rythme quotidien auprès de leur autel domestique, dans leur recherche d'un temple ou dans les fêtes de la communauté.

Oui, mais de quelle religion s'agit-il ? Comment la définir ?

Les définitions de la religion sont nombreuses : une véritable "Tour de Babel"<sup>11</sup> ! Arnal (2000) en propose cependant une classification entre définitions intellectualistes, substantivistes, fonctionnalistes ou culturalistes, et non réductionnistes. Parmi les intellectualistes, le philologue et orientaliste allemand Müller décrit la religion comme « the primitive intuition and adoration of God, the "perception of infinite", the natural and transcultural awareness that some Other is responsible for one's own existence and that of the world » (Arnal, 2000, p. 23). Cette proposition fait référence à un Dieu unique et séparé du monde sur lequel il veille, ce qui serait bien plus adapté à des religions chrétiennes qu'à des systèmes de pensées, de croyances et de pratiques indoues.

Un des sociologues classés dans la catégorie des culturalistes selon Arnal (2000), Durkheim, avance que la religion est « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (Lambert, 1991, p. 74). D'une part, cela fait référence à la structure des temples anciens où l'espace sacré ne pouvait être franchi par le profane. En effet, le terme « profane » vient du latin « profanum », « pro » signifiant devant et « fanum », lieu consacré; il signifie donc celui qui doit rester devant le lieu sacré dont l'accès lui est interdit. D'autre part, la notion d'Église nous semble très ethnocentrique, issue encore une fois du christianisme, alors que l'indouisme ne met pas en valeur une institution à proprement parler.

Du côté des penseurs non réductionnistes, c'est-à-dire ceux qui soutiennent que l'homme est un « homo religiosus » par essence, Arnal (2000) a fait référence à Mircea Eliade qui assimile la religion à des « beliefs, practices, rituals, feelings directed toward the Center, the primal time » (Arnal, 2000, p. 25). L'historien des religions Eliade choisit même l'expression « zone of absolute reality » (1954, p. 17-

---

<sup>11</sup> Expression tirée du titre de l'article de Lambert (1991).

18) pour définir ce Centre. Or, cette définition du Centre vers lequel tendent les dévots, selon Eliade, n'est pas une notion familière à l'indouisme, ni dans les propos des indous, ni dans les Livres sacrés qui en sont le fondement.

Explorons donc d'autres définitions de la religion pour trouver une définition heuristiquement pertinente pour notre recherche. Ainsi, Lambert (1991), sociologue des religions reconnu, conclut son article avec sa propre définition qui rassemble trois éléments : « (1) l'existence postulée d'être(s), de force(s) ou d'entité(s) dépassant les limites objectives de la condition humaine ; (2) l'existence de moyens symboliques de communication avec eux [...]; (3) l'existence de formes de communalisation. » (p. 82). Le premier trait caractéristique donne une vision plus large que celle que Müller a limitée à un Dieu de référence. Le deuxième postulat peut tout à fait être approprié pour décrire les *pūjā*, cérémonies rituelles qui égrènent *māntra*, lectures et chants. Cependant, la troisième condition évoquée par Lambert (1991) ne s'est pas avérée dans les premiers temps de la réinstallation du groupe de réfugiés étudié, à Saint-Jérôme. En effet, aucune communalisation, c'est-à-dire aucun regroupement en vue d'un intérêt commun, la religion, n'a eu lieu entre décembre 2008 et avril 2010. Pourtant, les indous présents ont continué leurs pratiques individuelles, seulement dans la sphère domestique, ce qui est une dimension très importante dans l'indouisme.

Pour sa part, Hervieu-Léger (1993) se montre d'abord très consciente du caractère délicat de l'entreprise d'élaboration d'une définition de la religion :

se doter d'un ensemble de critères substantifs, permettant de construire une définition exclusive de la religion (mais sur quelle base les identifier pour échapper au risque d'ethnocentrisme?); ou bien traiter comme des phénomènes religieux ce qui, dans nos sociétés, a à voir avec la production du sens et du lien social (mais alors, où s'arrêter?) (p. 50).

Malgré ces réserves, elle parvient à une proposition très intéressante qui inscrit la religion dans son attachement à la tradition. Elle propose ainsi : « La religion est ce



“code de sens” qui fonde et exprime la continuité sociale » (p. 123) 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 » (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).

Cette notion de tradition est primordiale à l’indouisme, comme nous l’assure également Tardan-Masquelier (1999) dans son essai de définition de l’indouisme. En effet, il affirme que « les repères les plus importants s’exprim[ent] en termes de filiation ou de transmission » (p. 78). Transmission de *guru* à *śiṣya*, de père en fils, de mère à fille, à l’intérieur d’une classe...

Enfin, l’importance que Hervieu-Léger (1993) accorde au sens et aux significations donnés au monde se reflète dans la façon dont les indous se sentent appartenir, parfois très docilement à nos yeux, à l’ordre qui se déploie dans l’univers et dans leurs vies, à l’héritage qu’ils ont reçu de leurs parents et qu’ils ont assimilé au fur et à mesure de leur existence. Nous adopterons donc cette définition-là, sachant que, comme Lambert (1991) nous le rappelle, « les définitions sont avant tout des outils heuristiques » (p. 73).

Attardons-nous donc à présent à l’examen de l’indouisme, cette religion qui relie la majorité des personnes de cette communauté à un ordre éternel.

## 1.4 UNE RELIGION PARTICULIÈRE : L’INDOUISME

### 1.4.1 Une religion multiforme

D'emblée, l'hindouisme « est sans doute une des religions les plus difficiles à définir », soutient Marcaurelle (1997, p. 9). Cet auteur ajoute un peu plus loin : « l'hindouisme moderne se présente avant tout comme une religion ethnique : on naît hindou parce que la naissance même nous inscrit dans une caste déterminée » (p. 10). Cette affirmation corrobore la définition que nous avons choisie comme cadre heuristique, où les notions de tradition et d'affiliation sont centrales. Tentons quand même de dégager quelques traits caractéristiques de cette religion.

Les "indous" se sont vus attribuer leur nom au XIII<sup>e</sup> siècle, par les envahisseurs perses et de leur prononciation particulière que ces derniers ont donnée au terme « Sindh », nom du territoire environnant la vallée de l'Indus, terme lui-même dérivé du sanskrit *sindhu* – qui veut dire à la fois mer et fleuve<sup>12</sup>. Mais le mot "hindouisme" lui-même est beaucoup plus récent, conçu en 1823 par Rammohan Roy, fondateur du mouvement réformiste Brahmo Samaj, sur le modèle du terme "christianisme" (Lambert, 2007). Pourtant, l'hindouisme, bien que né « autour de ce que nous appelons l'ère chrétienne - très schématiquement entre le II<sup>e</sup> siècle avant et le II<sup>e</sup> siècle après -, à partir du socle védique et brahmanique » (Tardan-Masquelier, 1999, p. 77), est loin d'être monolithique : il est surtout caractérisé par le pluralisme de ses croyances, de ses conceptions du divin et des voies spirituelles qu'il rassemble... de sorte que l'économiste Jaffrelot (2006) va jusqu'à soutenir qu'il ne peut être caractérisé « ni par des écritures, ni par des spéculations, ni par des divinités, ni par des cultes, ni par des institutions partagés par tous » (p. 308).

Nous adopterons plutôt la position de Lambert (2007) qui affirme que, malgré l'aspect multiforme indéniable de cette religion, « il existe un fonds commun » (p. 430). Ainsi, l'auteur dénombre huit éléments qui en font partie :

- les livres sacrés (notamment les *Veda* et les *Upaniṣad*);

---

<sup>12</sup> En contact avec les langues indo-iraniennes, certaines transformations linguistiques ont pris place et le « s » d'origine de « *sindh* » s'est transformé en « h », et le « dh », en « d » : hindu.

- les épopées (*Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*);
- le panthéon (« qu'il soit pris de manière polythéiste, comme un divin unique représenté de multiples façons ou comme un divin impersonnel », p. 430);
- les principales fêtes (par exemple, *Dīwali* en octobre et *Holi*);
- les rites familiaux issus du védisme (surtout, les rites de passage);
- les notions qui, selon l'auteur, proviennent des premières *Upaniṣad* - mais qui se sont en fait construites graduellement - (l'âme individuelle et cosmique, *atman-brahman*; le cycle des renaissances, *samsāra*; les conséquences des actes, *karma*; la libération spirituelle, *mokṣa*; la Loi individuelle et cosmique, *dharma*);
- les quatre voies du salut - par la connaissance, *Jñāna-yoga*; par l'action désintéressée, *Karma-yoga*; par la dévotion, *Bhakti-yoga*; par le renoncement « et leurs combinaisons », (p. 430) ;
- les classes qui soudent la société et attribuent à chacun un rôle particulier.

Mais, malgré toutes ces caractéristiques dûment explicitées dans les sciences des religions, que diront les indous eux-mêmes de leur religion ? Comment la décriront-ils ? Beyer (2006), dans son étude de l'indouisme, révèle que le fossé est grand entre cet aperçu théorique et la façon dont les pratiquants indous mettent en valeur leur religion :

“One might conclude that, although Hindu practice includes ideas of mystical or ascetic power, even arguably of possession and trance in certain of its variations, although Hindu vocabulary contains possibilities for naming an explicitly religious power medium, for instance as *karma*, *pushti* (grace), *shakti* or *balam*, self-descriptions such as the ones I have outlined tend to underplay or ignore these possibilities in favour of seeing the religion as a guarantor of meaning and order, in Parson's terms as primarily a matter of 'latent pattern maintenance' (Parsons, 1971).” (p. 219)

Il sera donc intéressant d'analyser, à travers nos entretiens, la forme que les répondants donnent à leur religion : des assises conceptuelles particulières ? Ou un

schème de continuité et de transmission ? En effet, Beyer (2006) pousse ses conclusions plus loin en soutenant :

“For the most part, however, to be Hindu is to be born into it, meaning that ethnic or national identity, while not identical, overlap to such a degree with the religion that Hinduism may indeed seem to be more appropriate as a name for the religious dimension of a broad cultural identity than it is the designation of a distinct self-referential system.” (p. 223)

Selon cet auteur, culture et religion seraient souvent confondues dans la bouche des Indous, ce qui a également amené Boisvert (2012) à intituler son chapitre « Religion et culture, pour moi c'est pareil », pour relater une étude ethnologique d'indous tamouls sri-lankais installés au Québec.

De plus, certains auteurs considèrent que l'indouisme n'est ni un monothéisme, ni un polythéisme. En effet, selon Daniélou (1992),

l'hindou, qu'il soit adorateur de l'Immanent (*Viṣṇu*), du Destructeur (*Rudra*), de l'Énergie-causale (*Shakti*), du Soleil (*Sūrya*), du Feu (*Agni*) ou du Phallus, source de vie (*Shiva*), est toujours prêt à admettre l'équivalence de ces diverses divinités conçues comme la manifestation de forces distinctes émergeant de l'« Immensité » inconnaissable et indéterminée (p. 29).

Or, plutôt que de catégoriser l'indouisme comme monothéisme ou comme polythéisme, plusieurs indologistes préfèrent qualifier l'indouisme d'hénothéisme. Diana L. Eck (1985) rappelle la définition de ce terme, que l'on doit à Max Müller : « the worship of one god at a time. Each is exalted in turn » (p. 26). Un indou peut donc implorer plusieurs divinités, mais chacune sera primordiale selon le lieu (de pèlerinage, par exemple) ou selon le moment choisi. Ce concept met « l'accent sur la mouvance constante de la hiérarchie au sein de la structure sociale divine : selon les besoins et les désirs ponctuels d'un individu ou d'un groupe, telle divinité acquiert, temporairement, le statut le plus élevé » (Boisvert, 2012, p. 157).

De plus, l'indouisme n'est pas une orthodoxie, en l'absence d'une autorité ecclésiale centralisatrice, mais plutôt une orthopraxie, c'est-à-dire une conduite, une manière d'agir conforme aux rites prescrits. Boisvert (à paraître) le définit donc comme une hénopraxie pour laquelle des modèles idéaux de vie religieuse sont des références. À ce titre, la relation millénaire entre *guru* et *śiṣya*, maître et disciple, est au cœur de la transmission orale de cette tradition.

L'indouisme rallie donc des indous de par leur naissance, qui pratiquent souvent en référence à un *guru* et qui choisissent des voies plurielles, même si le socle de croyances et de divinités est commun à tous. Une de ces voies se nomme le vishnouisme, que nous allons aborder ci-dessous.

#### 1.4.2 Le vishnouisme

Le vishnouisme est « l'ensemble des traditions particulières ou des sectes qui s'accordent à désigner l'absolu sous le nom de Viṣṇu » (Lenoir et Tardan-Masquelier, 2000, p. 929). En effet, Viṣṇu, bien qu'ayant été un dieu mineur dans les *Veda*, a été considéré comme une divinité de premier rang à partir des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles av. JC. Il fait partie de la Trimurti, aux côtés de Śiva et de Brahmā, et y représente l'aspect de préservation, de conservation du monde.

Selon Lenoir et Tardan-Masquelier (2000), les vishnouites « accepte[nt] d'emblée l'idée d'une dégradation progressive de l'ordre du monde » (p. 930). En effet, ils croient que l'humanité traverse inéluctablement et perpétuellement le cycle des quatre *yuga*, c'est-à-dire que les humains passent graduellement d'un âge de vérité, le *Kṛta* ou *Satya-yuga*, à un âge sombre, de sang et de mensonges qu'est le *Kali-yuga*, avant de connaître une destruction massive (le *pralaya*), qui sera elle-même suivie par l'avènement d'un nouveau *Satya-yuga*, âge de vérité. Donnons quelques détails de

cette conception du monde qui est primordiale, pour les indianistes, pour expliquer les fondements du vishnouisme.

Le Temps cosmique est partagé inlassablement en cycles de quatre *yuga*, les *mahāyuga* ou *catur-yuga*. Les quatre âges qui les composent sont : le *Kṛta-yuga* (ou *Satya-yuga*), le *Tretā-yuga*, le *Dvāpara-yuga* et le *Kali-yuga*<sup>13</sup> et en destructions partielles à des temps donnés, les *pralaya* et les *mahāpralaya*.

Les noms des quatre *yuga* font référence au jeu de dés védique et à ses donnes 4-3-2-1, le 1 étant le pire de tous ces lancers, dit *kali*. En parallèle, « Manu décrit aussi le *dharma*, la justice divine, sous l'aspect d'un taureau (VIII, 16) dont le nombre de pattes diminue de 4 à 1 dans la succession des quatre *yuga* » (cité par Herbert, 1972, p. 122). Cette séquence est en fait en lien direct avec la durée de ces âges et avec la réduction du *dharma* d'un quart à chacun d'entre eux. Notons au passage que, même si le *dharma* est un concept difficile à circonscrire<sup>14</sup>, nous nous en tiendrons à la définition suivante : « l'ordre social, la Loi "qui porte tout" et ensuite les devoirs de chaque caste et de chaque classe et, à l'intérieur des classes et des castes, les devoirs de chaque individu » (Keller, 1983, p. 190). En fait, la diminution progressive du *dharma* est le principe global qui s'applique durant le cycle des *yuga*, c'est-à-dire une « évolution régressive<sup>15</sup> » où

à la décroissance temporelle de ces cycles correspondaient une décroissance de la durée de la vie humaine, le relâchement des coutumes, le déclin de l'intelligence : la décadence cosmique génèrait une décadence humaine sur les plans biologique, intellectuel, éthique et social (Éliade, 1969, p. 135).

En fait, au commencement, durant le *Kṛta-yuga*, tout l'univers est peuplé de brahmanes créés par Brahmā, mais « enclins au plaisir et à la jouissance, cruels,

<sup>13</sup> Ces noms peuvent être "traduits" ou plutôt mis en correspondance avec les quatre âges de l'Antiquité gréco-romaine : l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge de cuivre et l'âge de fer.

<sup>14</sup> "Dharma is a highly abstract conception and symbolic complex" (Glucklich, 1994, p. 115)

<sup>15</sup> Expression empruntée par Herbert (1980, p. 36) aux polytechniciens Salet et Lafond dont c'est le titre d'un ouvrage.

colériques, portés à la violence, rouges de corps, ils négligent leurs devoirs » (*Mahābhārata*, XII, 181, 11) et deviennent guerriers - c'est le *Tretā-yuga* -; « s'occupant des vaches, jaunes, ils négligent leurs devoirs » (XII, 181, 12) et deviennent paysans -lors du *Dvāpara-yuga*-; « enclins à la violence et au mensonge, cupides, vivant de tous les métiers, noirs, ils sont impurs » (XII, 181, 13) : ils se sont transformés en serviteurs, pour le *Kali-yuga*.

La fin du cycle des quatre *yuga*, appelée *yuganta* ou *yugaksaya* (la destruction du *yuga*, littéralement), est suivie par un *pralaya*, c'est-à-dire une dissolution, tandis qu'un *kalpa* se clôt par un *mahāpralaya* ou *pratisanchara*, "grande dissolution", « dans le sens d'une régression de toutes les formes en une masse amorphe » (Eliade, 1969, p. 136). Cela fait place à la Nuit cosmique où il ne reste donc qu'un « océan terrifiant » (*Mahābhārata*, III, 186, 77). En fait, cette masse d'eau informe est habitée par un seul être : « l'Âme universelle (Viṣṇu) » (*Mahābhārata*, III, 186, 121) et, dans son ventre, repose « la Terre tout entière, tapissée de villes et de royaumes » (*ibid.*, 92), avec brahmanes, guerriers, paysans, serviteurs, avec des animaux « et toutes les autres créatures qui existent ici-bas » (*ibid.*, 106). Donc, « la fin du monde est pour les hindous un retour du manifesté au non-manifesté, du multiple à l'un » (Herbert, 1972, p. 77). L'iconographie<sup>16</sup> de Viṣṇu, dans cette phase-là, le représente couché sur le serpent cosmique Ananta ("sans fin", "infini") ou Sesā ("celui qui reste"), c'est-à-dire qui survit aux destructions périodiques de l'univers.

De plus, Viṣṇu a un autre rôle très important pour le bon déroulement de ces cycles du Temps cosmique : il intervient régulièrement comme *avatāra*. Qu'est-ce qu'un *avatāra* de Viṣṇu ? L'étymologie du terme *avatāra* est double : *Ava* « par en bas »; *Tāra* ou *tr*, « traverser ». Donc, la traduction la plus fidèle sera la "descente" du dieu

<sup>16</sup> Notamment dans le temple Dasavatara, à Deogarh (6<sup>e</sup> s.) et la grotte Mahisasuramardini, à Mahabalipuram (7<sup>e</sup> s.).

« au-dessous de la ligne qui sépare le monde divin du monde humain ou de la condition humaine » (Aurobindo, 1942, p. 100).

Les *avatāra* de Viṣṇu ont un rôle très particulier qui est révélé dans les célèbres *sloka* de la *Bhagavad-Gīta* : « Toutes les fois que l'ordre [*dharma*] chancelle, que le désordre [*adhharma*] se dresse, je me produis moi-même. D'âge en âge [*yuga*], je nais pour la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de l'ordre [*dharma*] » (*Bhagavad-Gītā*<sup>17</sup>, IV, 7-8). Ils servent donc à rétablir le *dharma* dans le triple monde, à titre de manifestation sur Terre du maître d'œuvre de la renaissance des mondes, Viṣṇu, chargée de combattre les démons qui détournent les humains de la voie, du *dharma*.

La liste dite officielle, appelée la liste *dasavatāra*, s'est construite tardivement, sans qu'il soit possible d'obtenir une datation hors de tout doute, et met en exergue dix noms, sans qu'apparaisse dans nul écrit la raison de ce nombre. En fait, elle s'est constituée à partir de plusieurs sources : selon Dowson (2003), les cinq premiers *avatāra* sont mythologiques : *Matsya-avatāra* (le Poisson), *Kūrma-avatāra* (la Tortue), *Vāmana-avatāra* (le sanglier), *Narasimha* (l'homme-lion) et *Varāha* (le nain). Les trois suivants ont un aspect héroïque évident : *Paraśurāma*, *Rāma Dāśarathī* et *Kṛṣṇa* tandis que la neuvième, le *Buddha*, offre une dimension religieuse prépondérante.

Enfin, on peut « dater » les *avatāra* en fonction des âges, des *yuga* où ils sont apparus : les quatre premiers auraient vécu durant le premier âge, le *Kṛta-yuga*, les trois suivants (le nain et les deux Rāma) durant le *Tretā-yuga*, Kṛṣṇa s'est occupé du passage du *Tretā-yuga* au *Dvāpara-yuga*, tandis que le Buddha et Kalki sont des figures du *Kali-yuga* présent, Kalki devant assurer la transition vers le nouveau *Kṛta-yuga*. En fait, Matchett (2001) nous avertit dès les premières pages de son ouvrage :

---

<sup>17</sup> Traduction d'É. Sénart, rapportée par Tardan-Masquelier, 1999, p.104.



“the ten figures [...] are so different from each other in origin and character that it is hard to see what the criteria involved in this selection could have been” (p. 8). Les points communs se retrouvent en fait dans les fonctions qu’ils se donnent et leur rôle dans le *trailoka*, le triple monde (des humains, des *deva* et des *asura*).

En tout cas de cette liste officielle des dix *avatāra* de Viṣṇu, deux d’entre eux sont particulièrement adulés des vishnouites, Rāma et Kṛṣṇa. Deux épopées relatent leurs exploits : le *Rāmāyana*, pour le premier, et le *Mahābhārata*, pour le second. Kṛṣṇa a même d’ailleurs parfois le statut d’Être suprême, au même titre que Viṣṇu, comme le fait remarquer judicieusement Matchett (2001).

Les vishnouites sont donc principalement des adorateurs de Viṣṇu, dieu préservateur du monde -ou plutôt du triple monde-, de son épouse Lakṣmī et de ses *avatāra*, spécialement de Rāma et de Kṛṣṇa. Mais, comme nous l’avons mentionné plus haut en présentant l’indouisme comme un hénouthéisme, les dévots peuvent aussi vénérer d’autres divinités comme Śiva ou Śakti. Attitude que leur arrivée sur le territoire canadien, dominé par une tradition majoritaire autre, risque, en quelque sorte, de renforcer.

#### 1.4.3 L’indouisme en contexte de migration

Être indou en contexte de migration a, en effet, des conséquences certaines. Beyer (2006) soutient notamment que :

“Migrant Hindus have found ways of allowing different versions of Hinduism to be represented in the same temple or organization, thus creating new "hybrids" which may or may not become models for the future” (p. 208).

De plus, toujours selon le même auteur, le fait que l’indouisme soit une religion minoritaire en contexte de migration encourage la conception de visions cohérentes,

en opposition avec les religions majoritaires, et la cohabitation de différentes versions de la religion dans le même temple (Beyer, 2006).

Le rôle du temple est de toute façon accru en contexte de rétablissement dans un nouveau pays: il devient, pour les personnes immigrées, la référence aussi bien religieuse que sociale. “Especially but not exclusively in diaspora situations, temple organizations are often the centres of Hindu religious life and practice” (Beyer, 2006, p. 219-220). Ceci est corroboré par Boisvert (2012) qui soutient que « le temple permet d'établir un sentiment de continuité entre le contexte d'immigration et la culture de provenance » (p. 169). De même, d'après une étude récente réalisée par Mark Bradley auprès d'indous tamouls à Montréal, le temple permet de « développer et d'entretenir le sentiment d'appartenance au sein de la communauté » (2008, p. 127). Donc, les fonctions du temple sont socialement fortes dans un contexte d'immigration.

Enfin, comme Beyer (2008) le souligne,

“one of the more common conclusions from research among immigrants to Western countries like Canada and the United States is that those who have arrived in a country relatively recently will often find in their religious faith an important anchor and orientation for their ability and effort to establish themselves in their new homes” (p. 29).

Ainsi, la religion est un facteur non seulement saillant pour définir les groupes ethniques, mais aussi déterminant pour comprendre leur adaptation dans un nouveau milieu de vie.

Il est donc important de se rappeler que la pratique de l'indouisme des réfugiés *Lhotsampa* a à s'adapter à un contexte de vie nouveau et particulier : une ville québécoise à majorité chrétienne et qui ne possède pas, à ce jour, de temple indou.

## 1.5 CONCLUSION

Au cours de cette première partie de notre mémoire, nous nous sommes employée à présenter les définitions que nous avons faites nôtres des divers termes utilisés dans le présent document, à savoir identité et ethnicité d'une part, religion et pratique religieuse d'autre part, et enfin, influence du contexte migratoire sur ces dernières.

Nous avons défini les termes ethnicité et groupes ethniques en mettant en lumière de façon particulière la caractéristique de mobilité que possèdent les frontières qui sont habituellement utilisées en société pour détailler ses diverses composantes ethniques. En effet, grâce à Juteau tout particulièrement, nous avons vu que les groupes ethniques ne sont pas immuables, qu'ils sont un fait social en évolution constante. L'identité ethnique est bel et bien un élément sans cesse en construction chez tout individu ou groupe et ceux-ci demeurent ultimement responsables, par leurs choix créateurs et stratégiques, de la forme, du contenu et de l'intensité de leur ethnicité. Enfin, nous avons distingué, comme le propose Bastenier, identité ethnique et conscience ethnique.

Nous avons alors défini, dans la mesure du possible, l'indouisme et une de ses branches, le vishnouisme, en émettant des réserves, comme le fait Beyer, sur l'adéquation entre ces descriptions théoriques et la perception que les personnes qui le pratiquent en ont et en donnent. Nous avons également pris note, grâce à ce même auteur, que la religion est un élément fort important dans la reconstruction identitaire, surtout dans les premiers temps d'un rétablissement dans un nouveau contexte de vie.

La prochaine partie de notre ouvrage est consacrée à dresser un portrait de l'histoire de ces réfugiés apatrides, ballottés entre le Bhoutan et le Népal.

## CHAPITRE II

### UN PORTRAIT DES RÉFUGIÉS *LHOTSAMPA*

#### 2.1 INTRODUCTION

Dans la première partie de notre mémoire, nous nous sommes employée à définir le plus précisément possible les concepts qui guident notre démarche.

Rappelons que la présente étude porte sur la perception de l'identité des réfugiés *Lhotsampa* installés au Québec et sur la place de la religion dans cette définition. Toutefois, force est d'admettre que cette communauté est très peu connue au Québec. Elle est peu nombreuse et on en parle peu dans les médias. De façon générale, les Canadiens connaissent mal le pays natal de la majorité de ces réfugiés, le Bhoutan, d'où ils ont dû s'exiler au début des années 1990. Ce fait est d'autant plus avéré dans les villes de région où ils ont été réinstallés au Québec car, autant la réalité de la métropole montréalaise est multiculturelle depuis longtemps, autant la réalité des régions est encore toute autre.

Voilà pourquoi le second chapitre de notre mémoire est consacré à cette communauté, à son histoire, à ses deux pays d'origine, le Bhoutan et le Népal, au conflit qui a mené à leur exode, aux longues années d'attente dans des camps de réfugiés népalais, de même qu'aux circonstances qui ont mené à leur immigration chez nous. On trouvera donc, dans la présente partie, certaines informations factuelles relevant de l'histoire et de la géographie qui visent à fournir au lecteur un cadre contextuel pour faciliter sa compréhension.

## 2.2 BHOUTAN ET NÉPAL, PAYS DE LEURS ORIGINES

L'ethnie *Lhotsampa* dont les ancêtres sont d'origine népalaise a vécu pendant plusieurs générations au Bhoutan, avant de devoir revenir au Népal dans des conditions que nous expliciterons. Nous avons donc choisi de brosser le portrait de leurs deux pays : le Bhoutan, celui d'origine pour toutes ces personnes de plus de 20 ans à ce jour, et qu'elles considèrent comme leur « motherland », et le Népal, celui où elles ont vécu dans des camps de réfugiés, à la fois la terre d'origine de leurs ascendants et la terre natale de tous ceux qui ont moins de 20 ans à ce jour.

### 2.2.1 Repères géopolitiques du Bhoutan, le pays d'origine

#### 2.2.1.1 Géographie économique et démographique

Le Bhoutan est un petit pays enclavé entre l'Inde et la Chine. L'histoire de son nom est intéressante : « "Bhutan" itself is something of an Anglo-Indian misnomer, deriving from Bhotanta, an old Indian term from Tibet » (Aris, 1994, p. 24). En fait, le premier nom de cette contrée - et nous verrons que ce n'est pas sans ironie de l'histoire - fut *Lho*, qui signifie « le sud ». Tous les habitants pouvaient donc alors s'appeler les *Lhotsampa*, les « habitants du sud »... Le nom le plus célèbre est cependant resté celui de *Drukyl*, le pays du dragon-tonnerre, comme le dragon qui apparaît sur le drapeau et qui fait référence, selon Aris (1994), à un épisode de tonnerre entendu lors de la consécration du premier monastère de l'ordre principal de moines du pays.

Revenons à des considérations plus chiffrées... même si elles aussi révèlent une part de fantaisie. La superficie<sup>18</sup> du Bhoutan oscille, selon les sites consultés, entre 46 620 km<sup>2</sup>, 47 000 km<sup>2</sup> et 39 394 km<sup>2</sup>. Il semble que plusieurs frontières soient sujettes à caution : au Nord, la Chine se serait approprié une longue parcelle et, au sud, les Britanniques, puis les Indiens, ont accaparé une frange appelée les *dwards*. Sa population est également complexe à recenser : 699 847 habitants selon le CIA World Factbook, 810 000 selon le gouvernement ou 2 200 000 selon l'encyclopédie de l'Agora... tous ces chiffres étant établis entre 2003 et 2005 ! Étonnant ? Cela vient du fait que les Bhoutanais ne considèrent comme citoyens que les membres de certaines ethnies. Nous éclaircirons cette situation dans la deuxième sous-partie de ce chapitre, en particulier avec ceux d'origine népalaise.

La géographie de ce petit royaume himalayen se partage en quatre grandes zones qui s'étirent d'ouest en est :

- la haute chaîne de l'Himalaya se déploie tout au nord, avec deux principaux sommets : le Kula Kangri, à plus de 7 500 m, et le Laitawa, à environ 5 000 m. Seuls les éleveurs la traversent l'été, pour conduire leurs troupeaux de yaks, de chèvres et de moutons.

- à 40 km de là, les vallées deviennent plus larges et accueillent la capitale, Timphu. L'essentiel du peuplement de l'ethnie *bhotia* se trouve dans ces bassins, tous surplombés d'un fort-monastère, appelé *dzongk*. À la base de ces versants et jusqu'à 2 500 m d'altitude, s'étend une forêt tropicale, puis une forêt à lauracées et chênes et, enfin, des conifères. Les cultures y sont établies en terrasse, avec un système d'irrigation construit en pierre.

---

<sup>18</sup> Première estimation : [www.geo.fr/voyages/guides-de.../bhoutan](http://www.geo.fr/voyages/guides-de.../bhoutan) ; deuxième chiffre : [ec.europa.eu/world/where/bhutan/index\\_fr.htm](http://ec.europa.eu/world/where/bhutan/index_fr.htm) et de nombreux autres; et dernier chiffre : <http://www.tv5.org/TV5Site/info/geofiche-29-bhoutan.htm>

- plus au sud, se trouve le Moyen Himalaya, moins élevé que le Haut Himalaya (il culmine à 4 900 m, dans les Black Mountains), mais peu peuplé du fait de l'étroitesse des vallées. On y cultive du riz et des céréales comme du sarrasin, du maïs, du blé et de l'orge; l'élevage y est aussi répandu.

- enfin, le sud dégage une étroite bande de peuplement relativement dense, même si le climat y est particulièrement humide et inhospitalier (plus de 7 m d'eau par an). De plus, jusqu'à 1 500 m environ, la circulation est rendue difficile par une épaisse forêt tropicale de sal, un arbre typique de l'Asie du sud (appelé aussi *Shorea robusta*<sup>19</sup>), riche en lianes et épiphytes.



Figure 2.1 : carte du Bhoutan (issue du site <http://yoda.over-blog.com>)

La densité de population est très faible (20 habitants au km<sup>2</sup>) dans les 20 *dzongkhag* (ou régions administratives). Bien que 25 langues existent et soient considérées

<sup>19</sup> Le sal est utilisé comme encens dans les cérémonies hindoues et comme bois de charpente et de construction.

comme vivantes sur le territoire<sup>20</sup>, trois groupes ethniques peuvent s'y distinguer, parmi de nombreux autres :

- les *Bhotia* (aussi appelés *Ngalop*) ne sont pas majoritaires numériquement, mais sont maîtres des hautes vallées et du Haut Himalaya. D'origine mongoloïde et de culture tibétaine, ils parlent le *dzongkha*, la langue officielle du pays, et constituent le groupe dominant politiquement. Ils sont bouddhistes, rattachés à la branche *Drukpa Kagyapa* et leurs monastères comptent plus de 4 000<sup>21</sup> lamas. Ces derniers exercent une influence spirituelle mais aussi politique et territoriale, car ce sont souvent de grands propriétaires fonciers, aux côtés des *penlop*, importants barons ayant la mainmise sur les paysans. Les moines sont, de plus, représentés au sein du gouvernement;

- les *Sharkopa* (parfois appelés les *Bhotia* de l'est) sont installés dans l'est du pays et étaient sûrement présents à cet endroit avant l'arrivée des *Ngalop*. Ils sont aussi d'origine tibétaine, mais ont comme langue maternelle le *tshangla* (ou *sharchhopkha*) et sont adeptes du bouddhisme tibétain, *Nyingma-Pa*, agrémenté de croyances animistes fortes;

- les *Lhotsampa*<sup>22</sup> (littéralement « gens du sud ») - qui nomment les deux précédentes catégories, les *Drukpa*<sup>23</sup> - sont d'immigration plus récente, d'origine népalaise, et vivent principalement dans le sud<sup>24</sup> du pays. Ils sont surtout arrivés à partir de 1865 pour répondre à la demande du gouvernement bhoutanais, dans le but de défricher et

---

<sup>20</sup> Site : [http://www.ethnologue.com/show\\_country.asp?name=bhutan](http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=bhutan), consulté le 27 juillet 2010, et <http://www.muturzikin.com/cartesiasiesudest/7.htm>, consulté le 9 août 2011.

<sup>21</sup> Il y aurait ainsi un moine pour 70 habitants, au Bhoutan (conférence d'Edwen T. Dickens, 4th SSEASR Conference à Timphu, 1<sup>er</sup> juillet 2011).

<sup>22</sup> Nom qui leur a été attribué par les *Ngalop* à la fin des années 1980.

<sup>23</sup> *Drukpa* signifie les « gens du dragon » et fait référence seulement à l'école bouddhiste *Drukpa Kagyapa*. Cette appellation courante serait donc erronée.

<sup>24</sup> Districts : Samchi, Chhukha, Sarbhang, Dagana, Chirang, Samdrup Jonkhar.



d'occuper les terres inexploitées du sud du pays menacées par l'hégémonie britannique. Depuis, une à quatre générations y sont nées. Nous détaillerons leur situation dans la deuxième sous-partie de ce chapitre.

Côté démographie, le taux de natalité est fort (environ cinq enfants par femme), l'espérance de vie faible (environ 67 ans) et l'analphabétisme touche encore 60 % de la population.

L'économie repose essentiellement sur l'agriculture qui emploie 94 % des travailleurs et contribue pour 33 % au PNB. C'est une agriculture d'autosubsistance, surtout, avec les cultures du riz, du maïs et du blé produites sur les 3 % de terres cultivables (vu le relief et la forêt qui recouvre 65 % du territoire). Plusieurs villages vivent d'ailleurs encore en autarcie. L'industrie comporte une importante cimenterie publique et les revenus d'exportation sont surtout issus de la vente de l'hydroélectricité à l'Inde. Le tourisme, bien que très contrôlé, est lui aussi une source de revenus importante : en 1974, seulement 274 privilégiés ont pu y voyager, mais environ 7 000 ont pu le faire en 2005 (hommes d'affaires y compris). Il faut noter que tout visiteur s'engage à acquitter une taxe de 250 dollars US par jour et à suivre les pas d'un guide formé par les autorités.

L'économie bhoutanaise est une des plus pauvres au monde, le PIB étant de 160 dollars US par personne. Selon le *Human development index 2011*<sup>25</sup>, le pays serait 141<sup>e</sup> sur les 182 recensés. Mais il est à souligner que, depuis la fin des années 1980, l'indicateur privilégié de ce pays est le Bonheur national Brut (BNB), fondé sur quatre principes fondamentaux: la croissance et le développement économiques ; la conservation et la promotion de la culture ; la sauvegarde de l'environnement et l'utilisation durable des ressources ; et, enfin, la "bonne gouvernance responsable". Selon Mathieu Ricard (2008), cet indice « a maintenant été repris dans le monde entier par nombre d'analystes » (2008, p. 11), ce qui est vrai, dans les recherches que

<sup>25</sup> [http://hdrstats.undp.org/en/countries/country\\_fact\\_sheets/cty\\_fs\\_BTN.html](http://hdrstats.undp.org/en/countries/country_fact_sheets/cty_fs_BTN.html), consulté le 4 mai 2012.

les économistes réalisent pour définir un indice approprié pour mesurer la situation d'un pays. Encore le 2 avril 2012, les Nations Unies recevaient à New York le premier ministre du Bhoutan pour une conférence spéciale sur le thème « Bien-être et bonheur: définir un nouveau paradigme économique », dans l'objectif de montrer une nouvelle fois l'obsolescence du Produit Intérieur Brut (PIB) comme mesure de développement<sup>26</sup>. Et, sous cette impulsion, une résolution de l'ONU du 26 juin dernier a instauré la Journée internationale du bonheur, le 20 mars de chaque année.

Cependant, c'est une vision idyllique des avancées de ce pays que nous trouvons quelque peu partielle et apologétique, car nous verrons que cet idéal est sous-tendu par une idéologie nationaliste, comme le souligne fort à propos Julien Bouissou (2010), comme l'explique notre article (Halsouet et Boisvert, 2011) et comme le démontre l'histoire récente du pays que nous allons vous présenter dès à présent.

#### 2.2.1.2 Une histoire dans les tenailles de deux géants, la Chine et l'Inde

L'histoire ancienne du Bhoutan demeure imprécise, sans document découvert à ce jour pour l'étayer. Nous savons cependant que le pays aurait été peuplé au cours du 1<sup>er</sup> millénaire par des tribus d'origine indo-mongole. Padmasambhava, ce yogi indien qui enseigna le bouddhisme tantrique au Tibet, y serait venu lui aussi au VIII<sup>e</sup> siècle, sur l'invitation du roi Sindhu Raja. Le bouddhisme a donc façonné depuis bien longtemps l'histoire et les mœurs bhoutanaises. Ainsi, au XVII<sup>e</sup> siècle, un dignitaire tibétain du nom de Shabdrung Ngawang Namgyel se réfugia dans le pays, y imposa son autorité politique et spirituelle de 1616 à 1651 et instaura une diarchie qui durera officiellement jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle : un régent (*sde srid* ou *Deb-rajah*), chargé des affaires temporelles, et un *rgyal-chab* ou *Dharm-rajah* (« roi selon la loi »),

<sup>26</sup>[http://www.novethic.fr/novethic/ecologie,institutions,etats,nouveau\\_debat\\_mesure\\_pib\\_nations\\_unie\\_s,137218.jsp](http://www.novethic.fr/novethic/ecologie,institutions,etats,nouveau_debat_mesure_pib_nations_unie_s,137218.jsp), consulté le 25 juin 2012.

dépositaire du pouvoir spirituel. Ce monarque du passé, Shabdrung, lui-même chargé du pouvoir temporel, a vu son rôle quasiment mythifié dans les livres d'histoire bhoutanaise, car il est considéré comme la source de la culture bhoutanaise, de l'unification du pays et de son système politique (qui allie encore chefs spirituel et politique, comme nous le verrons ci-dessous).

Cependant, les siècles qui se succédèrent depuis son règne furent tourmentés, avec des attaques des pays voisins, puis, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec des escarmouches avec la puissance britannique qui se transformèrent en guerre, en 1865. La puissance occidentale en sortit victorieuse et s'appropriâ dix-huit territoires appelés les *dwards*, situés dans la zone frontalière indo-bhoutanaise qui jouxtait la province d'Assam que la Grande-Bretagne venait de conquérir. À l'intérieur du pays, le pouvoir du *sde rid* fut vraiment remis en cause, au profit des gouverneurs de provinces, les *dPon-sLob*. Le gouverneur le plus important de l'époque, Ugyen Wangchuck, fut finalement porté au pouvoir - avec l'aide de la puissance britannique -, fut « élu » roi en 1907 et instaura une monarchie absolue et héréditaire.

Toutefois, le troisième roi, Jigme Dorji Wangchuck, entreprit des réformes à partir de 1952, avec notamment la création en 1953 de la National Assembly (*Tshongda*), où des représentants des peuples élus siégeaient (les *chimis*). Il faut souligner que la proportion des ethnies n'était pas respectée dans sa composition (seulement de 13 à 16 *Lhotsampa* sur 152 élus) et le roi se réservait toujours le droit de demander la révision des résolutions de cette assemblée.

Le Bhoutan connaît actuellement son cinquième roi, Jigme Khesar Namgyel Wangchuck en faveur duquel son père, Jigme Singye Wangchuck, a abdicé en décembre 2006 - mais qui a été intronisé officiellement le 6 novembre 2008 pour obtenir les meilleurs auspices, selon les conseils des astrologues de la Cour, comme le veulent nombre de traditions sud-asiatiques. En mai 2008, la monarchie est devenue constitutionnelle sous l'impulsion de ce jeune roi formé à Oxford. Les

premières élections législatives ont eu lieu en mars 2008, permettant au Parti de la paix et la prospérité au Bhoutan d'occuper 95,7 % des sièges. Elles sont considérées comme « peu démocratiques » par le site « Perspective monde » de l'université de Sherbrooke<sup>27</sup>. De plus, à la fin juin 2011, ont eu lieu les premières élections locales, « Local government elections », dans les 20 districts ou *dzongkhag*, et dans leurs subdivisions, les *gewog*, qui sont en fait des groupements de villages (au nombre de 205).

Côté politique extérieure, il est à noter que, par traité gardé secret jusqu'à ce jour, les Britanniques, puis les Indiens à partir de 1949, exercent un contrôle direct sur les décisions de politique étrangère du Bhoutan.

Mais revenons à la situation intérieure pour mieux comprendre la fracture que ce pays a fait connaître à plusieurs de ses ethnies, au début des années 1990.

### 2.2.1.3 Langues multiples et... culture unique (?)

Les langues vivantes sont au nombre de 25<sup>28</sup> dans le pays (*adap, brokkat, brokpake, bumthangkha, chalikha*, etc.), mais trois idiomes<sup>29</sup> se démarquent : le *dzonghka* parlé par 160 000 personnes, le *tshangla* (aussi appelé *sharchhop-kha*), qui est la langue maternelle de 157 000 personnes, et le *nepalī*, utilisé par 265 000 personnes.

Or, depuis 1961, la seule langue nationale est le *dzonghka*, qui aurait d'ailleurs elle-même des dialectes selon le district où elle se diffuse (*Wang-The* à *Thimphu-*

<sup>27</sup><http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMElection?codePays=BTN&dateElection=BTN2008324&codeInstitution=1>, consulté le 9 août 2011.

<sup>28</sup> Site : [http://www.ethnologue.com/show\\_country.asp?name=bhutan](http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=bhutan), consulté le 27 juillet 2010, et <http://www.muturzikin.com/cartesiasiesudest/7.htm>, consulté le 9 août 2011.

<sup>29</sup> Nombre de locuteurs fournis par le site ci-dessus et datant de 2006.

*Punakha; Ha* dans *Northern Thimphu*). Son respect et sa diffusion officielle font l'objet d'un comité depuis 1986, le Dzongkha Development Committee (DDC).

En outre, d'autres traditions ancestrales toutes issues de la culture de l'ethnie *bhotia* (ou *Ngalop*) sont devenues obligatoires dans le pays : le *Driglam namzha* dont Hutt nous donne l'étymologie comme étant "the way (*lam*) of conscious (*namzha*) harmony (*drig*)" (2003, p. 165). En fait, dès 1973, une résolution de la National Assembly le mentionne, mais l'application de ce code de conduite n'est pas alors rendue forcée. En 1979, sa mise en vigueur ne concerne que les officiels du gouvernement et les élus de la National Assembly, mais la règle s'étend à la population entière sous peine d'amendes, dans le plan quinquennal<sup>30</sup> de 1987 à 1992, au nom de la préservation et de la promotion de l'identité nationale. Mais en quoi consiste le *Driglam namzha* ? Il s'agit d'une attitude intérieure, comme le respect des anciens et des normes régissant l'apparence. Ainsi, la tenue vestimentaire, connue sous le nom de *Drukpa bakkhoo*, consiste, pour les hommes, en une robe, l'habit *gho*, et, pour les femmes, en une longue jupe portefeuille, le *kira*, et un haut à manches longues, le *tego*. De plus, les femmes sont tenues de porter les cheveux courts. En fait, « the code clearly has its origins in the theocratic period of Bhutanese history » (Hutt, 2003, p. 170). Son imposition à la population entière cadre avec le deuxième principe fondamental du BNB dont la promotion date de la même époque : la conservation et la promotion de « la » culture, d'une culture unique, celle des *Bhotia*. Cela aura de notables conséquences, comme nous le verrons ci-dessous.

En effet, rappelons que 25 langues et cultures sont présentes sur le territoire et que des peuples d'autres contrées y sont aussi installés, depuis parfois fort longtemps. D'une part, 4 000 réfugiés du Tibet devenu chinois se sont installés depuis 1959. Mais leur présence n'a pas forcément été acceptée, notamment parce que certains de ces immigrants auraient participé à plusieurs complots (meurtre du Premier ministre

---

<sup>30</sup> IVe plan quinquennal, selon *Encyclopedia Universalis* et VIe, selon Hutt (2003).

en 1964, tentative d'assassinat du roi en 1974). D'autre part, les personnes d'origine népalaise, de langue *nepalī*, ont elles aussi connu l'opprobre, comme nous le détaillerons dans la section suivante du chapitre.

Intéressons-nous maintenant au pays qui est l'origine de cette dernière ethnie et qui sera aussi son refuge à la suite des événements tragiques du début 1990 : le Népal.

## 2.2.2 Repères géopolitiques du Népal, le pays de refuge

### 2.2.2.1 Géographie économique et démographique

Le Népal s'étend sur une étroite bande de terre de 147 000 km<sup>2</sup> et sa population s'élève à 30,485 millions d'habitants en 2011 (selon le site du Human development reports)<sup>31</sup>. C'est un pays célèbre pour ses hauts sommets himalayens et où l'on peut distinguer, du nord au sud, six régions :

- le Terai longe toute la frontière indienne, au sud, et est en fait une plaine basse, partie de la plaine du Gange, et comportant des terrasses alluviales. Cependant, de nombreux marais rendent certaines zones malsaines, faiblement peuplées et couvertes de forêts assez denses;
- les Siwāliks forment une première chaîne de montagnes basses, culminant à environ 2 000 mètres, composée de crêtes et de dépressions allongées (du nom de *duns*);
- le Mahabharat Lekh la domine, au nord, avec des sommets autour de 3 000 mètres et des vallées dont l'altitude est comprise entre 400 et 600 mètres;
- plus au nord encore, sur une bande de terre de 60 à 100 km, se trouve le Moyen Pays, avec des pics autour de 2 000 mètres d'altitude et des vallées creusées jusqu'à

---

<sup>31</sup> <http://hdrstats.undp.org/en/countries/profiles/NPL.html>, consulté le 4 mai 2012.

500 à 600 mètres. Parmi ces dernières, les plus connues sont celles de Pokhara et de Kātmāndu;

- la chaîne du Grand Himalaya se dresse alors, avec des dénivellations très marquées et des sommets à plus de 8 000 mètres. Citons ainsi l'Annapurna (8 078 m) et le Dhaulagiri (8 172 m) qui sont séparés par une vallée à 1 200 m d'altitude. Les cimes les plus élevées se trouvent au centre et à l'est, dans la région de l'Everest;

- enfin, au nord de ces énormes pyramides de roches, s'étend un ensemble de vallées et de montagnes moins élevées mais qui restent impressionnantes, tout le long de la frontière avec le Tibet. Cette région entretient même avec ce dernier des relations plus étroites qu'avec le reste du pays.

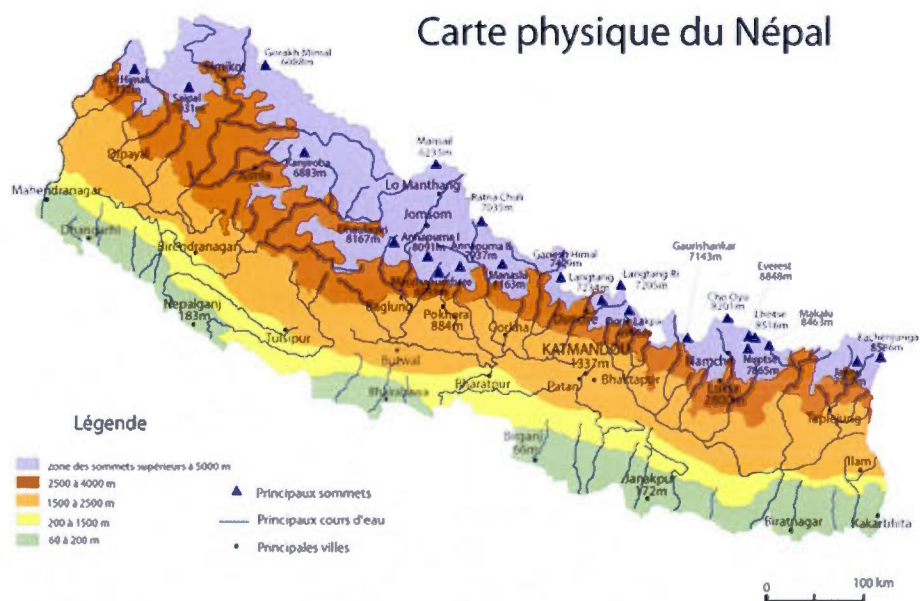


Figure 2.2 : Carte physique du Népal (sur le site <http://www.consulat-nepal.org>)

On peut déduire aisément qu'avec un relief aussi différencié, le climat l'est tout autant : le Terai connaît un climat semblable à la plaine gangétique, avec des pluies abondantes en juillet, août et septembre, quatre mois très chauds de mars à juin et une

saison fraîche, d'octobre à février, légèrement marquée (25° C le jour et 5° C la nuit). Kātmāndu a déjà un hiver plus marqué (18° C le jour, mais seulement 2° C la nuit) tandis que les températures sont très basses sur la haute muraille himalayenne, avec moins de différence notable entre hiver et été.

La population se concentre donc dans les régions basses, dans le Terai et les bassins du Moyen Pays, où les densités peuvent être très élevées (800 hab/km<sup>2</sup> dans le Terai oriental). À elle seule, la capitale, Kātmāndu, abrite un nombre d'habitants en croissance exponentielle : 419 000 habitants au recensement de 1991 et 822 930 à celui de 2006. Cette ville appartient à la florissante zone administrative (*anchal*), appelée Bagmati, l'une des 14 zones qui divisent le Népal d'ouest en est<sup>32</sup>.

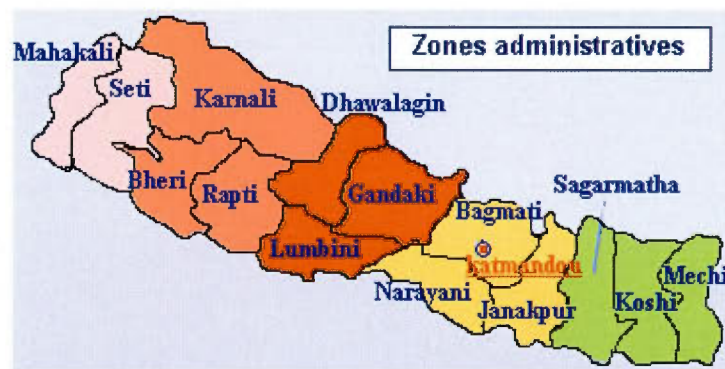


Figure 2.3 : *Anchal* du Népal (sur le site <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asia/nepal.htm>)

L'économie népalaise est assez fermée, avec un réseau de communications et de routes entravé par le relief si accidenté. Le paysage dominant reste celui des champs en terrasse, avec des arbres peu nombreux. L'homme a en effet su le domestiquer et le cultiver jusqu'à de hautes altitudes : jusqu'à 1 400 m sur le flanc sud de l'Annapurna, mais jusqu'à 4 000 m sur le versant nord et les régions limitrophes avec le Tibet. L'agriculture est en effet l'activité dominante du pays, occupant 81 % de la

<sup>32</sup> Les autres *anchal* sont : Mahakali, Seti, Karnali, Bheri, Rapti, Dhawalagiri, Limbini, Gandaki, Narayani, Bagmati, Janakpur, Sagarmatha (le nom népalais pour Everest), Koshi et Mechi.



population active, concentrée sur à peine 10 % du sol et contrôlée aux deux tiers par des grands propriétaires. Le pays est donc très pauvre, considéré par l'ONU comme un des neuf Pays Moins Avancés (PMA) d'Asie (au même titre que le Bhoutan, d'ailleurs), un taux de fécondité de 5,5 et, de ce fait, un taux de croissance de sa population de 2,5 % par an. Selon le *Human development index* 2011<sup>33</sup>, le pays serait 157<sup>e</sup> sur les 182 recensés. Pour pallier cette situation, nombre de Népalais quittent le pays et on évalue ainsi à quatre millions les travailleurs-résidents en Inde, et à plusieurs dizaines de milliers, les travailleurs qui y sont employés saisonnièrement.

Les ethnies sont très nombreuses au Népal et peuvent aisément se comprendre en les divisant en deux groupes distincts, les Indo-népalais et les Tibéto-népalais :

- d'une part, les Indo-népalais sont d'origine indienne (et issus des populations fuyant les invasions musulmanes des XIIe et XIIIe siècles), et sont de religion indoue, avec de nombreuses ethnies, dont les Népalis, les Maithili, les Bhojpouri, les Awadhi, les Tharu, etc. Les Népalis sont les plus nombreux, représentant 43 % de la population du pays.

- d'autre part, les Tibéto-népalais, d'origine sino-tibétaine, sont majoritairement de religion bouddhiste, avec notamment, comme ethnies, les Newar (autochtones présents dans le pays depuis le IXe siècle au moins, ayant un système de castes qui leur est propre et composant 55 % de population de la vallée de Kātmāndu), les Gurung (environ 300 000, sur les contreforts himalayens), les Tamang (environ 900 000, établis à l'est de la vallée de Kātmāndu), les Magar (autour de 423 000 personnes), les Limbu ou les Sherpa (célèbres, même s'ils sont peu nombreux et très proches du monde tibétain).

Il faut cependant savoir qu'à ces ethnies, se superpose un système de classes, mis en place par les Indiens venus aux XIIe et XIIIe siècles. Les deux classes supérieures

---

<sup>33</sup> <http://hdrstats.undp.org/en/countries/profiles/NPL.html>, consulté le 4 mai 2012.

restent les brahmanes et les chhetri, puis un nombre important de castes (*jāti*) correspondant souvent à l'ethnie, existe à l'intérieur des deux autres classes, des Vaishya et des Shudra. Aux intouchables népalais, appelés les Bishma Karma, sont réservées les tâches ingrates : les *Karmi* sont charrons et forgerons, les *Sarki* sont tanneurs, les *Damaï* sont tailleurs. Il semble cependant que le système des intouchables soit plus fluide qu'en Inde mais, même si son abolition date de 1963, il reste présent dans les esprits.

#### 2.2.2.2 Une histoire politique tourmentée

Comme c'est le cas pour le Bhoutan, l'histoire ancienne du Népal est peu accessible. Elle n'a pu être décryptée que par l'épigraphie et révèle deux ères différentes : l'ère Saka, de 78 après J.C, et une ère entamée en 576, appelée Mānadeva. En 641, les Tibétains établissent le roi Narendradeva et exercent leur influence sur le pays entier. Et ce n'est qu'au VIIIe siècle que le Népal recouvre son indépendance.

À la fin du Xe siècle, à partir duquel les sources d'information sont plus abondantes, le pays traverse l'ère des Newar : d'abord, une dynastie nommée les Thākūrī, puis la dynastie Malla vers 1200, qui doit résister à divers assauts étrangers (des Tibétains, de musulmans ou du roi du Tirhut<sup>34</sup>). Ensuite, après une période d'anarchie, le Népal est réunifié et réorganisé par Janaysthiti Malla (1380-1395) qui structure la société en 64 castes... mais ses fils se partagent à nouveau le pays. Ainsi, au début du XVIe siècle, la grande vallée de Kātmāndu est divisée en trois royaumes de Kātmāndu, de Bhatgaon et de Patan.

---

<sup>34</sup> Le Tirhut désigne une partie de la plaine indo-gangétique du nord du Gange, qui est actuellement dans l'État indien du Bihar. Son roi se nommait à l'époque Harisimha et celui-ci, après avoir été lui-même chassé de son royaume par les musulmans, vint mourir pauvre et fugitif au Népal en 1326.

Cependant, en 1768-1769, Prithvi Narayan, roi de Gurkha (ville à l'ouest de la vallée de Kātmāndu), s'empare du pouvoir et de l'ensemble des terres : l'ère des Gūrkhālī débute. À ce moment-là, tout droit politique est retiré aux Newar, le *nepalī* est imposé comme langue officielle et la domination népalaise est étendue du Bhoutan à Kangra<sup>35</sup>. Ce n'est qu'en 1876 que le Népal, par le traité de Segauli, sera confiné à ses frontières actuelles. La succession du puissant roi Prithvi ne sera pas évidente dans un premier temps, mais verra émerger la personnalité politique de Jang Bahadur (à partir de 1846) qui attribuera le pouvoir à sa famille, de façon héréditaire. Ses successeurs signeront le traité de 1923 qui affirme, face aux Britanniques, la pleine indépendance du Népal... mais, d'un autre côté, maintiendront le pays dans l'autocratie et dans l'ignorance (aucune école n'est mise en place jusqu'en... 1950 !).

Suite au soulèvement de la population mené par le roi Tribhuvan à la fin de 1950, des gouvernements de coalition vont se succéder, engendrant l'instabilité politique, et décideront d'une constitution de système parlementaire seulement en 1959. Cette structure ne durera que jusqu'en 1960, date à laquelle le fils du roi Tribhuvan, Mahendra, met fin à l'expérience démocratique, renvoie le gouvernement, dissout le Parlement et met en place la « démocratie *pancāyat* », une fois l'opposition arrêtée ou muselée. Le roi Birendra, suite à un référendum, assouplit les institutions en 1979, mais la contestation s'amplifie et, en février 1990, les deux principaux partis d'opposition, le Congress et le Parti marxiste-léniniste, se liguent pour revendiquer le retour au multipartisme. Des actions violentes secouent le pays et, en avril 1990, le roi sollicite la constitution d'un gouvernement provisoire : la monarchie parlementaire est restaurée par la Constitution de novembre 1990. Le premier gouvernement est conduit par G.P Koirala et doit faire face à de très rudes campagnes d'agitation de la part des partis maoïstes qui lui reprochent trop de libéralisme économique et trop de dépendance vis-à-vis de l'Inde. Le roi lui-même et la quasi-

---

<sup>35</sup> Kangra, ville du nord de l'Inde, actuellement dans l'état de l'Himachal Pradesh.

totalité de sa famille sont assassinés en 2001, pour des raisons encore obscures, par le prince héritier qui meurt lui-même quelques jours après.

Gyanendra, frère survivant du roi défunt, est proclamé souverain et semble vouloir reprendre la ligne dure de la monarchie absolue : dans ce contexte, se forge la guérilla maoïste, soutenue par les ethnies tibéto-népalaises et par les basses castes. L'armée est convoquée pour y faire face et le roi va jusqu'à instaurer l'état d'urgence en 2005, coupant le Népal du reste du monde. La réouverture ne sera effective qu'en 2006, date à laquelle le Parlement reprend le contrôle de la situation et destitue Gyanendra de tous ses pouvoirs.

Ainsi, avec l'abolition de la monarchie constitutionnelle, le 28 mai 2008, le Népal est devenu récemment une république parlementaire<sup>36</sup>, un « État indépendant, indivisible, souverain, laïque et une république démocratique » de type fédéral avec, comme président, Ram Baran Yadav. Depuis février 2011, le président du Parti marxiste-léniniste (UML), Jhulanath Khanal, a été élu premier ministre avec le soutien des maoïstes, qui occupent 236 sièges sur les 601 sièges du Parlement, alors que ces derniers menaient une guérilla depuis 1996.

### 2.2.2.3 Langues et religions

Bien que 26 langues indo-iraniennes -mais aussi 93 langues tibéto-birmanes- soient parlées au Népal, le *nepalī* est celle qui est la plus courante, avec 43,3 % de la population comme locuteurs. C'est un idiome qui utilise l'alphabet *devanāgarī*,

---

<sup>36</sup> La Constitution provisoire a été adoptée en 2007 et doit être remplacée par une constitution définitive, qui n'est toujours pas fixée à ce jour.

comme la langue hindi, et une grammaire similaire à cette dernière. C'est aussi la plus orientale des langues parlées aux pieds de l'Himalaya, dites *pahari*<sup>37</sup>.

Le *nepalī* est devenu la seule langue nationale depuis la Constitution de 1962 et il s'ensuivit un processus de « népalisation » pour lui octroyer la prédominance dans l'administration et dans l'éducation. La Constitution de 1990 libéralisa ce mouvement en qualifiant de langues nationales toutes les langues maternelles parlées sur le territoire. La Constitution provisoire de 2007 confirma ce statut, en attendant le texte définitif qui était prévu en mai 2010, mais qui n'est toujours pas déposé à ce jour.

Côté religions, 81,8 % des Népalais sont indous, 11 % sont bouddhistes (Theravada), 3,5% sont musulmans et seulement 0,4 % chrétiens (selon le recensement de 2001)<sup>38</sup>. De plus, selon le site du consulat du Népal<sup>39</sup>, « le syncrétisme religieux est très marqué au Népal, surtout entre hindouisme et bouddhisme ». En tout cas, le Népal occupe une place particulière dans la mythologie indoue : l'Himalaya est la demeure des dieux et est associé à Śiva. Ainsi, le site de pèlerinage de Pashupatinath, un grand temple shivaïte de Kātmāndu, attire des pèlerins en provenance de toute l'Asie du Sud. Toutes les tendances indoues sont cependant représentées sur le territoire.

## 2.3 LES TRIBULATIONS D'UNE COMMUNAUTÉ BALLOTTÉE ENTRE LES DEUX CONTRÉES

### 2.3.1 Les raisons de la venue de Népalais au Bhoutan

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,

<sup>37</sup> *Pahari* signifie littéralement « le montagnard ».

<sup>38</sup> [www.cbs.gov.np/nada/index.php/catalog/12/datafile/F14/V204](http://www.cbs.gov.np/nada/index.php/catalog/12/datafile/F14/V204), consulté le 26 mai 2012.

<sup>39</sup> <http://www.consulat-nepal.org/spip.php?rubrique17>, consulté le 17 août 2010.

ou du moins népalophones, se sont donc installés au Bhoutan depuis longtemps. Un pic d'immigration fut cependant évident à la fin du XIXe 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. Rappelons à ce propos que la guerre des *dwars*, en 1865, avait rogné les frontières du petit pays himalayen au profit de la puissance occidentale.

À la fin du XIXe siècle, le gouvernement bhoutanais fit particulièrement appel aux services de travailleurs népalais pour répondre à deux de ses besoins. D'une part, il s'agissait de défricher des terres agricoles dans le sud du pays qui était quasiment inhabité. Ces terres 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 Terai, 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. D'autre part, le deuxième besoin urgent du pays résidait dans la construction du réseau routier du pays, ce dernier étant considéré comme le pas vers la modernisation nécessaire à cette enclave. « La réalisation des grands travaux d'infrastructure suppose l'importation de main-d'œuvre qualifiée (généralement indienne) et non qualifiée (surtout népalaise) »<sup>40</sup>. Ces deux motifs (défrichement et construction) ont donc incité une immigration importante, parfois à court terme (pour un chantier, par exemple), mais surtout à long terme (les paysans se sédentarisant sur les terres conquises de leurs mains).

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 idiomes devinrent officiels, et la citoyenneté bhoutanaise fut accordée en 1958 à ces populations. Or, la forte natalité a conduit la communauté népalophone à prendre

---

<sup>40</sup>*Encyclopedia Universalis*, volume III, p.40.

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.

Selon le site de Zone Himalaya qui s'appuie sur des études de Françoise Pommaret, ethnologue française spécialiste du Bhoutan, ces Népalais d'origine « appartiennent aux hautes castes brahmanes et chhetris et, dans une moindre mesure, aux ethnies népalaises *gurung*, *tamang*, *limbu*, *rai* et *sherpa* ». Ils sont principalement agriculteurs et connus pour leur ardeur au travail.

Pendant longtemps, cette population resta peu en contact avec les *Drukpa* prédominants dans le nord du pays, comme le souligne notamment Aris (1994) : « Except for a few scattered outposts, the jungle tracts adjoining the plains were rarely frequented by the Bhutanese of the North » (p. 14). Cependant, cela changea avec les réformes politiques du troisième roi, Jigme Dorji Wangchuck, que nous avons évoquées plus haut : « The Nepali Hindu south had run its own affairs from more than half a century with the drukpa Buddhist north. From 1952 onward, the two halves of Bhutan were brought much closer together » (Hutt, 2003, p. 145). Les habitants du sud d'origine népalaise furent intégrés aux instances gouvernementales; l'échange d'étudiants entre nord et sud fut encouragé; le National Council for Social and Cultural Promotion préconisa les échanges interculturels et alla même jusqu'à donner une somme d'argent pour les mariages interethniques. Il reste que, dans les faits, peu d'unions exogames étaient pratiquées, les Népalais préférant notamment des unions endogames, avec Indiens ou Népalais au besoin, afin de préserver culture et religion.

De plus, Hutt (2003) émet la réserve suivante : « it would appear that the assimilation process accelerated too quickly for some who felt that the newly-admitted (the ethnically marginals and the offspring of the non-elite) were bringing with them too many of their own claims and values » (p. 145). Ces nouveautés sociales parfois

inconfortables pour certains vont se doubler d'un contexte régional difficile et vont conduire à une politique profondément différente dans la deuxième moitié des années 1980, comme nous allons l'aborder à présent.

### 2.3.2 La politique « One nation, one people »

À partir du milieu des années 1980, le quatrième roi<sup>41</sup>, Jigme Singye Wangchuk, et la majorité *bhotia* bouddhiste mettent en œuvre des mesures pour forcer l'acculturation des personnes d'origine népalaise : se met en place le phénomène appelé "drukpanisation" ou "bhoutanisation".

Les éléments du contexte régional à prendre en considération pour essayer de comprendre cette radicalisation sont les suivants : d'abord, en 1975, un roi proche du Bhoutan est démis, le roi Chogyal, au Sikkim, son état préférant à 97 % se rallier à l'indépendance de l'Inde ; ensuite, les élites bhoutanaises ont été atterrées, par le biais de leurs enfants aux études dans ce même état indien, le Sikkhim, par l'insécurité régnant entre mai 1986 et décembre 1988, à Darjeeling et à Kalimpong, lors de la montée du Gorkhaland National Liberation Front (GNLF) ; enfin, le roi Jigme Singye Wangchuk a pu craindre la diffusion dans son pays d'idéaux contraires à la monarchie, avec l'installation d'un régime démocratique au Népal (1990-1991).

Pour encore mieux comprendre la réaction du Bhoutan dans ce contexte régional agité, Hutt fait appel à Geertz (1973) qui décrit comme l'idéologie nationaliste « essentialist », celle qui a recours à des formes symboliques issues des traditions anciennes, à une langue vernaculaire immédiatement accessible, mais qui peut mener à l'exclusion de certains groupes sociaux et dont le regard se tourne vers les ancêtres et les figures d'autorité.

---

<sup>41</sup>La monarchie ayant été instaurée en 1907 au Bhoutan, le quatrième roi, fils du précédent, est monté sur le trône en 1972.



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*, les « habitants du sud » : garder la citoyenneté est notamment conditionnel à la production d'une déclaration d'impôts de 1958 des deux parents enregistrés comme citoyens et d'une preuve de résidence à la date du 31 décembre 1958. Le premier effet de cette législation est l'éviction des travailleurs népalais venus temporairement pour la réalisation du réseau routier, dès la fin des années 1980.

Cependant, la législation de 1985 ne s'arrête pas là : elle prévoit également que tout habitant bhoutanais doive 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 *Home minister* de Thimphu (et non plus les districts locaux) et qui départage la population en sept catégories (cf. appendice B). Pour être recensées, les femmes mariées *Lhotsampa* doivent aller chercher dans leur commune d'origine un « Certificate of origin », parfois introuvable. Les familles *Lhotsampa* sont alors souvent déchirées entre plusieurs catégories : F1, donc citoyen à part entière pour l'homme, mais F7, soit « non-nationaux » pour les enfants qui ne peuvent être reconnus bhoutanais si un seul de leurs parents l'est. Or, la conclusion que le gouvernement du Bhutan 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 par Hutt, 2003, p. 157).

Il arrive même qu'une révision de ce recensement, faite dès 1990, change ces mêmes statuts. En effet, la citoyenneté peut être remise en cause par l'article 6 de la *Loi sur la citoyenneté* de 1985, cité ci-dessous.

### Article 6

c) Tout citoyen bhoutanais qui a acquis la nationalité par naturalisation peut en être déchu à tout moment s'il a manqué de loyauté, en actes ou en paroles, envers le roi, le pays ou le peuple du Bhoutan de quelque manière que ce soit.

d) Si les deux parents sont bhoutanais et que les enfants quittent le pays de leur plein gré sans que le gouvernement royal du Bhoutan n'en soit informé et que leurs noms ne figurent pas sur le registre de citoyenneté tenu par le ministère de l'Intérieur, ils ne seront pas considérés comme des citoyens bhoutanais.

e) Tout citoyen bhoutanais qui a été privé de la nationalité bhoutanaise doit vendre tous ses biens immeubles au Bhoutan dans le délai d'un an sous peine de les voir confisqués par le ministère de l'Intérieur en échange d'une indemnisation juste et raisonnable.

En outre, dans le cadre de cette campagne « *One nation, one people* » lancée par le roi, la langue *nepalī* est interdite dans les programmes scolaires en 1989 et les livres parfois brûlés, selon le témoignage de certains (recueillis notamment par Hutt, 2003). “The Lhotsampas, therefore, view the removal of Nepali from the school curriculum as a highly symbolic and deliberately provocative part of a more generalized attack on their culture” (Hutt, 2003, p. 185).

D'autres types de mesures coercitives sont souvent apparus, comme dans le cas où le gouvernement a estimé en 1988 que les plantations sont illégales, alors qu'il avait lui-même donné les semences, quelques années plus tôt. De même, les réfugiés affirment qu'ils ont été victimes de violences physiques, de pressions, de menaces ou de mesures d'intimidation, et qu'ils ont dû signer des « formulaires d'émigration volontaire ». De plus, une circulaire, adressée le 17 août 1990 par le ministère de l'Intérieur à tous les *dzongdags* du sud du Bhoutan, c'est-à-dire les responsables des services de coordination des districts, prescrivait ce qui suit<sup>42</sup>:

---

<sup>42</sup> Source : <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asia/bhoutan.htm>, consulté le 9 août 2011.

Vous êtes priés d'informer immédiatement tous les niveaux de l'administration locale et le public dans votre *dzongkhag* (district) que tout ressortissant bhoutanais qui quitte le pays pour aider les éléments antinationaux ne sera plus considéré comme un citoyen bhoutanais. Il doit également être annoncé très clairement que les membres de la famille de ces personnes vivant sous le même toit seront également tenus pour responsables et seront déchus de leur nationalité.

Examinons donc quelle fut ou plutôt quelles furent les réactions des *Lhotsampa* face à tous ces tourments.

### 2.3.3 Les réactions diverses des *Lhotsampa*

Face à cette dégradation de la situation, certains ont voulu réagir. Ainsi, deux conseillers du Royal Advisory Council, Tek Nath Rizal et Bidyapati Bhandari, qui représentaient à ce moment-là le sud, ont été contactés par des citoyens. Ils ont alors rédigé, le 9 avril 1988, une requête au roi dénonçant les menaces dont faisaient l'objet les *Lhotsampa*, la confiscation des cartes de citoyenneté ou le déni des documents présentés, bref, l'abus des équipes de recensement. Le roi se déplaça en personne à Chirang, à Samchi et à Geleyphug... mais aucun villageois n'eut le courage de se plaindre auprès de lui. Ce dernier accusa donc la lettre des conseillers d'être séditeuse, et ses auteurs, des menteurs. Rizal fut particulièrement traité de bouc-émissaire, fut jeté en prison trois jours, exclu du Royal Advisory Council, et traversa la frontière à sa libération. Tek Nath Rizal fonda alors une organisation depuis le district de Jhapa où il se réfugia : « People's forum for Human Rights Bhutan ». En septembre 1989, fut publié en anglais sous cette égide l'opuscule « We want Justice » et distribué à près de mille exemplaires parmi les étudiants du National Institute of Education de Samchi. Cependant, de l'aveu même d'Amnesty International, les objectifs du mouvement dépassaient largement les premiers griefs dus aux injustices

du recensement, car ils réclamaient ouvertement et principalement démocratie et libertés. Le ton belliqueux prophétisait « We shall fight until we win »... et sut être utilisé comme “preuve” de la menace *Lhotsampa* par les autorités bhoutanaises. Le gouvernement népalais, à ces dernières heures du régime autoritaire *Pançayat*, livra même le « fomenteur de troubles », Tek Nath Rizal, au gouvernement du Bhoutan le 15 novembre 1989, et il séjourna en prison jusqu’en 1999, malgré les efforts d’Amnesty International pour dénoncer son statut de prisonnier de conscience.

Un autre parti, le Bhutan People’s Party (BPP<sup>43</sup>), fut formé en exil le 2 juin 1990, par un leader et fondateur, feu R.K Budathoki<sup>44</sup>, en se voulant rassembleur de toutes les minorités victimes de la politique « One nation, one people ». Ce mouvement se réclamait du socialisme démocratique et voulait lui aussi en finir avec la monarchie qu’il décrivit dans ces mots : “the hundred years old feudalistic (a community that originally came from Tibet and later established a hereditary monarchy under the assistance of the then British authority in India) oligarchy”. Lui est attribué l’incident violent du 2 juin 1990 où deux têtes d’officiels chargés du recensement sont retrouvées décapitées avec la mention « sort réservé aux autres supporters du gouvernement royal ».

BPP et People’s forum for Human Rights Bhutan s’allièrent en septembre 1990 au Students’ Union of Bhutan pour organiser plusieurs manifestations de masse et pour faire connaître treize demandes revendiquant toutes des principes de démocratie au Bhoutan. Ainsi, du 19 au 25 septembre 1990, des mobilisations eurent lieu à Samchi, puis à Sarbhang, à Chirang et à Dagana, puis à nouveau à Chirang le 4 octobre 1990. Elles rassemblèrent dans la rue, selon l’auteur indien Muni (rapporté par Hutt, 2003, p. 204), entre 40 000 et 50 000 personnes. Cependant, selon de nombreux témoignages recueillis par Hutt (2003), il s’avère que cet engagement fut parfois

---

<sup>43</sup> Parti déclaré dès sa création groupe terroriste par le gouvernement du Bhoutan.

<sup>44</sup> Il fut par la suite emprisonné, puis assassiné le 9 septembre 2001.

contraint et surtout contraire aux habitudes de docilité des paysans locaux et à leur absence de conscientisation politique.

Le résultat tangible, côté gouvernement, fut en tout cas fort et généralisateur: la répression fut étendue, donnant lieu à de la torture (en 1994, 2 331 actes sont recensés, toujours selon Hutt, 2003). Les *Lhotsampa* furent diabolisés et désormais traités de *Ngolop*, « anti-nationaux ». Par conséquent, toute personne ayant participé à ces manifestations ou ayant un membre de sa famille l'ayant fait rétrogradait automatiquement de statut dans la classification des citoyens et était forcée de signer une demande d' « émigration volontaire » ou était qualifiée d'immigrant illégal.

De façon paradoxale, le roi se déplaça en juillet 1992 dans le sud du pays pour essayer de calmer l'hémorragie d'immigration, mais le mouvement était amorcé et sans barrage possible : même si plusieurs choisirent de rester et de s'acculturer<sup>45</sup> (parfois aussi à cause de parents âgés qui ne voulaient pas partir), environ 100 000 *Lhotsampa* prirent la route de l'exode qui les mena jusqu'au Népal.

#### 2.3.4 Le retour forcé des *Lhotsampa* dans leur terre ancestrale, le Népal

Même si le Népal n'a pas adhéré à la Convention de 1951 relative aux réfugiés ni à son Protocole de 1967 et ne possède pas de lois sur l'asile, il a reconnu d'emblée (*prima facie*) comme réfugiés la plupart des Bhoutanais qui sont arrivés au Népal entre 1990 et 1993, selon le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR). Le pays d'accueil a cependant refusé d'intégrer ces émigrés comme citoyens à part entière. Une apatridie très peu relayée par les médias internationaux...

<sup>45</sup> On estime à environ 30 000 *Lhotsampa* au Bhoutan actuellement, jusque dans la capitale, Timphu. Selon les témoignages recueillis sur place en juillet 2011, certains n'ont jamais pu travailler à 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.

Le Népal fait alors appel à ce même organisme international, l'UNHCR, dès la fin de 1991, pour pallier 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 et, dans le district de Morang, Sanischare. Selon les statistiques de l'UNHCR<sup>46</sup>, le nombre des réfugiés dans ces camps a augmenté de façon très rapide, du fait d'un fort taux de natalité. Ainsi, le total de ces réfugiés aurait été de 85 334 en 1993 et aurait atteint, en 2007, 107 693 personnes. Grâce à des chiffres fondés sur un recensement de 2007, qui fut la première occasion pour eux d'avoir un papier d'identité, les réfugiés sont répartis comme suit, à la fin de 2007.

Tableau 2.1 : Tableau statistique de la population des camps de réfugiés (31/12/2007)

Beldangi I	18 683
Beldangi II	22 670
Beldangi II Extension	11 614
Goldhap	9 694
Khudunabari	13 226
Sanischare	21 385
Timai	10 421
Total	107 693

<sup>46</sup> UNHCR Statistical year book 2007, p. 140.

En termes de répartition de la population, les enfants de moins de 18 ans représentaient de 30 à 35 % de la population (selon chaque camp), les 18-59 ans, de 58 à 62 %, et les plus de 60 ans, de 6 à 7 %. De plus, 21 % de cette population, toujours selon l'UNHCR, serait née dans les camps<sup>47</sup>.

Seuls les organismes internationaux financent ces camps et distribuent la ration alimentaire quotidienne (riz, légumineuses, huile, sucre et sel), notamment au travers de l'organisme World Food Program (WFP). Par exemple,

en juin 2001, le total de l'assistance du Programme Alimentaire Mondial aux réfugiés bhoutanais représentera une valeur d'environ 62,6 millions de dollars E.-U., le montant global de l'assistance directe étant estimé à quelque 106 millions de dollars, chiffre qui comprend les contributions du Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) et des ONG<sup>48</sup>.

Et, depuis 2001, la Commission européenne a participé à cette aide et évalue à 26 millions d'euros sa contribution entre 2001 et 2008<sup>49</sup>.

Le quotidien de ces camps de réfugiés au Népal est décrit sur le site du parti politique Bhutan Peoples' Party, le BPP, ainsi : "Conditions are basic but decent. [...] The huts are made of bamboo and plastic sheeting, and last for about three years. [...] Most of the people have few clothes or other possessions". Les huttes ont effectivement été construites par les réfugiés avec le bambou donné par l'UNHCR et le toit, fait en chaume, est souvent recouvert d'une bâche plastique qui est régulièrement endommagée par la mousson torrentielle.

Parallèlement, dès 1993, des négociations ont été entamées entre le Népal et le Bhoutan. Une classification a ainsi été proposée en 2001 par des représentants

---

<sup>47</sup> Information diffusée par [www.bhutannews.com](http://www.bhutannews.com), article du 5 novembre 2004, consulté le 18/07/2010.

<sup>48</sup> Site : <http://one.wfp.org/eb/docs/2001/wfp004346~1.pdf>, consulté le 4 mai 2012.

<sup>49</sup> Site de la Commission européenne, Aide humanitaire et protection civile : [http://ec.europa.eu/echo/aid/stories/asia27\\_fr.htm](http://ec.europa.eu/echo/aid/stories/asia27_fr.htm), consulté le 18/07/2010

bhoutanais, similaire à celle que les autorités bhoutanaises avaient instituée lors de la politique « One nation, one people ». Elle a été testée dans le camp de Kudunabari, à une vitesse de décision très lente car, en 18 mois, seuls 12 500 réfugiés avaient été « reclassés ». Toujours est-il que les proportions fixées suite à cette analyse furent les suivantes :

- Catégorie I (citoyens bhoutanais à part entière) : 2,5 % des réfugiés évalués ;
- Catégorie II (réfugiés ayant « volontairement émigré » du Bhoutan) : 70 % ;
- Catégorie III (ressortissants étrangers) : 24 % ;
- Catégorie IV (réfugiés ayant commis des « actes criminels », dont ceux qui ont pris part à des activités « antinationales » en faveur de la démocratie au Bhoutan) : 3 %.

De plus, les modalités de cette « vérification » ont causé des points de dissension (effectuée auprès des chefs de famille seulement ? de toute personne de plus de 18 ans ?) et les deux pays ne se sont jamais entendus sur le sort qui attendrait ces différents « types » de citoyens. De toute façon, sitôt annoncé, le très faible pourcentage de réfugiés considérés comme « vrais » citoyens a causé une échauffourée dans les camps, et le Bhoutan a alors définitivement refermé la porte des négociations.

En fait, aucune solution acceptable n'est sortie de 15 rencontres successives : le petit royaume himalayen se refuse toujours à rouvrir les portes à cette population. Même l'ethnologue d'origine française, Françoise Pommaret, présente depuis vingt ans dans la capitale du Bhoutan, s'en fait la porte-voix : à la question d'un journaliste<sup>50</sup> « Existe-t-il une opposition politique comme au Népal voisin ? », elle répond : « Pas d'opposition au sein de la population. Les voix de discorde ont émané au début des années 1990 de certains Népalais qui vivaient dans le sud du pays. Ils refusaient le

<sup>50</sup> <http://www.eurasie.net/webzine/spip.php?article675>, consulté le 20 août 2011.



*dzongkha* comme langue nationale et le bouddhisme comme religion d'état. » Une analyse plutôt partielle et limitée, il nous semble.

Finalement, le fait d'envisager un retour de cette population vers le Bhoutan où elle s'était enracinée depuis deux, trois voire quatre générations, a dû être abandonné. L'attente interminable et sans issue, dans des camps de réfugiés supposés être temporaires, s'est donc prolongée. Certes, la vie s'y était organisée : écoles, présence d'organisations humanitaires (Caritas; LWF, Lutheran Word Fund; AMDA, Association médicale des docteurs d'Asie,...), conseil de sécurité (« Camp management committee ») et organisation de la sécurité interne, comités de jeunes,... Les interdictions initiales (de sortie des camps et d'utilisation de la monnaie locale) se sont assouplies : un jeune peut habiter ailleurs pour raison d'études; un rendez-vous médical peut être honoré ailleurs, dans la limite d'un jour d'absence. Certains sont même allés chercher un emploi dans les environs, comme femme de ménage, agriculteur ou chauffeur d'autobus, ce qui a apporté des sources de revenus informels pour pallier les rations parfois trop justes du WFP (Programme alimentaire mondial de l'ONU).

Un responsable canadien de l'organisation OIM (Organisation mondiale pour les migrations), habitué à ce genre d'installation à travers le monde, en concluait même, lors d'une conversation tenue en juillet 2011 à Damak<sup>51</sup>, que ces camps de réfugiés étaient « de cinq étoiles » comparativement à bien d'autres... Reste que demeurer une vingtaine d'années dans des conditions très précaires, dans un « temps mort », comme fut nommé le documentaire d'Annika Gustafson réalisé en 2008 à leur sujet, est une position ni enviable ni viable.

D'autant plus qu'un grand incendie se propagea dans le camp de Patri Sanishare en 2006, le détruisant en grande partie... Cet événement fut un des déclencheurs vers

---

<sup>51</sup> Damak, ville la plus proche des sept camps, dans l'extrême sud-est du Népal.

une autre solution pour l'évacuation de ces camps, solution proposée en 2007 par un groupe-cadre de pays occidentaux présidé par les États-Unis : la réinstallation de ces réfugiés dans sept pays de la communauté internationale.

Cependant, au moment de cette annonce, « seulement la moitié des réfugiés ont manifesté un intérêt pour une expatriation vers un de ces pays étrangers; certains ayant à cœur de rejoindre leur patrie, d'autres souhaitant rester au Népal. »<sup>52</sup> Plus tard, les mentalités s'ouvrirent aux avantages de cette voie et, selon le Human Rights Organization of Bhutan<sup>53</sup> (HUROB), en 2009, « most of the refugees have considered the resettlement a windfall boon whereas few still remaining skeptic and few others holding strong conviction that one must fight for right and go back to ones own land. » Selon un responsable de l'UNHCR rencontré en juin 2011, à Damak, 96 % des réfugiés souhaitent à présent leur réinstallation, notamment du fait des témoignages de réussite d'intégration qu'ils reçoivent de leurs compatriotes déjà réétablis.

Nous nous intéresserons donc maintenant aux volontaires à la réinstallation, même si, au départ, ils ne représentaient qu'une faible partie de ces réfugiés.

### 2.3.5 La sélection vers les pays d'accueil

Une fois annoncé l'échec des négociations devant permettre aux réfugiés de retourner au Bhoutan, le gouvernement népalais a signé, le 7 septembre 2007, un mémorandum d'accord avec l'Organisation mondiale pour les Migrations (OIM) pour mener à bien des opérations de réinstallation. C'est à Damak, ville la plus proche des sept camps, dans l'extrême sud-est du Népal, que les premiers contacts avec la population visée

---

<sup>52</sup> Site de la Commission européenne, Aide humanitaire et protection civile : [http://ec.europa.eu/echo/aid/stories/asia27\\_fr.htm](http://ec.europa.eu/echo/aid/stories/asia27_fr.htm)

<sup>53</sup> Publication HUROB et Refugee Watch on line du 20 août 2009 : <http://refugeewatchonline.blogspot.com/2009/08/update-from-human-rights-organization.html>

ont eu lieu dès novembre 2007, sous l'égide de l'OIM et de l'UNHCR. Ils conduisirent à un recensement, mené pendant deux semaines dans les camps, et chaque réfugié présent a reçu comme preuve une carte de réfugié, trace de son « identité » depuis si longtemps sans définition.

Il est à noter ici que la présence physique du réfugié étant prescrite dans ce recensement, plusieurs ont fait les frais du court délai imparti. En effet, certains s'étaient éloignés des camps pour trouver du travail dans des régions parfois difficiles à rejoindre, au Népal ou en Inde; d'autres étaient même encore au Bhoutan, en processus d'études universitaires qu'ils avaient poursuivies là-bas sur les conseils de leurs parents exilés. Ils seraient ainsi encore plusieurs centaines à être sans statut, selon une source d'information occidentale revenue des camps de réfugiés en avril 2012, et à ne pas disposer à ce jour de preuve d'identité de réfugié. L'UNHCR leur a, depuis plusieurs années, fait espérer un nouveau recensement, pour lequel l'organisme se dit prêt, mais en attente d'une autorisation des autorités népalaises.

Ensuite, pour tous ceux en possession de la carte d'identité, la sélection fut entamée pour orienter les réfugiés vers l'un des sept pays volontaires pour les accueillir : Australie, Canada, Danemark, États-Unis, Norvège, Pays-Bas et Nouvelle-Zélande. Les États-Unis se sont ainsi engagés à en accueillir 60 000 d'ici 2012 et le Canada, 5 000. Un huitième pays, le Royaume-Uni, s'y ajoutera en 2010 sur un mode mineur<sup>54</sup>. Cependant, l'UNHCR signalait, dans son rapport de 2010<sup>55</sup>, - et le confirmait dans son document intitulé *Appel global HCR 2012-2013*<sup>56</sup> - que l'instabilité politique et la violence sporadique qui troublent toute la région orientale du Népal ont parfois contrarié ces activités opérationnelles.

---

<sup>54</sup> En 2012, à notre connaissance, seulement 150 réfugiés auront trouvé asile en Grande-Bretagne, contrairement à des milliers dans chacun des autres pays signataires.

<sup>55</sup> Rapport 2010, sur le site Internet de l'UNHCR

<sup>56</sup> Site <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/texis/vtx/home/opendocPDFViewer.html?docid=4ee713330&query=r%C3%A9fugi%C3%A9s%20bhoutanais>, consulté le 5 mai 2012.

Il faut savoir cependant que nombreuses sont les étapes que doit suivre le réfugié pour parvenir à s'envoler vers un pays d'accueil. Tout d'abord, le détenteur de la « ID card », carte d'identité de réfugié issue du recensement de 2007, entame les démarches en signant une « déclaration of interest », où il manifeste son intention de partir et où il décrit toute sa famille. L'UNHCR procède alors à la vérification de cette démarche en menant une entrevue d'une heure environ avec chacun des membres nommés, afin d'éviter de frauduleuses candidatures au départ. Sont aussi répertoriés les problèmes éventuels de santé, d'alcool ou de drogues, voire de violence conjugale. L'UNHCR se sert alors de ces informations pour répartir les candidats en plusieurs catégories, notamment selon le type de la famille et selon la présence éventuelle de membres dans un pays ciblé.

Notons que certaines situations peuvent conduire à une suspension immédiate de la procédure : absence d'un membre de la famille, accusation criminelle en suspens, ... En tout cas, si les conditions d'admission sont remplies, l'UNHCR achemine un formulaire appelé « Resettlement registration form » vers l'association OIM qui va prendre en charge la suite de la démarche. Séance de photo, attribution d'un matricule, tests médicaux vont s'ensuivre. Là encore, si un problème médical est décelé, un arrêt peut être décidé unilatéralement, pour toute la famille, jusqu'à sa résolution. À ce propos, le problème majeur rencontré dans les camps est la tuberculose, selon un responsable de l'OIM rencontré à Damak, en juillet 2011, et peut entraîner un arrêt des procédures pendant 15 mois au moins.

La famille, une fois considérée comme prête, doit passer l'entrevue avec la délégation du pays choisi ou donné et, ainsi, après quelques mois d'attente, reçoit la confirmation de leur départ. Des examens médicaux sont refaits à ce moment-là; des journées de formation (de deux à cinq, selon le pays de destination) sont alors organisées pour que des formateurs népalais dressent un portrait sommaire de la réalité que les immigrés vont connaître à leur arrivée. S'ensuivront le permis officiel

de sortie du camp, puis les détails du voyage. Leur départ se fait alors en autobus, depuis le camp jusqu'à l'aéroport de Bhadrapur, mais une vérification finale aura lieu à Kātmāndu, au siège de l'OIM, avec examen médical à l'appui, avant que la famille ne s'envole vers son pays de destination. Toutes ces étapes, 12 environ, s'étaient forcément sur 6 mois minimum et plutôt, selon les témoignages reçus, sur une, voire deux années entières.

Malgré toutes ces contraintes, l'OIM affirmait, en décembre 2009, que 25 000 réfugiés avaient été réinstallés, soit le quart de la population estimée de ces camps. Pour être plus précis, l'organisation comptabilisait « quelque 22 060 réfugiés aux États-Unis, 1 006 en l'Australie, 892 au Canada, 316 en Norvège, 305 au Danemark, 299 en Nouvelle-Zélande et 122 aux Pays-Bas »<sup>57</sup>. Inversement, les derniers chiffres que nous avons obtenus, d'un responsable de l'UNHCR rencontré à Damak en juillet 2011 - mais qui requiert l'anonymat -, révélèrent qu'encore 70 000 personnes restaient dans les camps à cette date. De façon officielle et plus récente, le document *Appel global 2012-2013* de l'UNHCR indique qu'il restait 56 710 personnes en janvier 2012. Par ailleurs, ce même rapport affirme que seront toujours au Népal 43 920 réfugiés en janvier 2013 et 29 290 en décembre 2013. Une conférence entre le gouvernement népalais et l'UNHCR a d'ailleurs eu lieu en juin 2011 pour tenir compte de cette réalité<sup>58</sup> et pour prendre des décisions adéquates, à l'horizon 2015 : versement d'une contribution aux villes locales pour le manque à gagner de tous ces départs, maintien de deux camps après 2015 (il est avéré que personnes âgées, personnes avec dossier criminel, familles incomplètes et personnes sous-éduquées, voire réfugiés sans papier l'attestant, ont moins de chances au départ)...

Mais revenons au processus de réinstallation qui rejoint la majorité, et intéressons-nous aux démarches du Canada. Elles ont effectivement commencé en septembre

---

<sup>57</sup>Rapport 2009, site de l'OIM.

<sup>58</sup> D'autant plus que les conditions de tous restent précaires, comme le prouvent deux incendies qui ont éclaté en mars 2011 dans les camps de Sanishare et Goldhap, détruisant entièrement ce dernier.

2008, avec la venue à Damak d'une équipe de représentants, dont deux de la province du Québec. Une deuxième visite dans les camps, en octobre 2009, a aussi été réalisée : une équipe composée de six agents de Citoyenneté et Immigration Canada (CIC) et d'un représentant de l'Agence des Services frontaliers du Canada (ASFC) a interviewé plus de 1 600 personnes en quatre jours et demi. Un représentant du Québec accompagnait l'équipe de traitement en tant qu'observateur. Enfin, deux dernières commissions de sélection se sont déroulées en avril et en octobre 2011.

Qu'en est-il de la réinstallation de ces personnes au Canada ?

#### 2.3.6 La réinstallation au Canada

Selon le site de Citoyenneté et Immigration Canada,

le Canada a atteint son objectif qui était de sélectionner 5 000 réfugiés bhoutanais en vue de leur réinstallation au Canada. En date de février 2012, plus de 4 200 réfugiés bhoutanais étaient déjà arrivés au Canada et les autres continueront d'arriver tout au long de 2012.<sup>59</sup>

Ces réfugiés sont installés, au fur et à mesure de leur arrivée, « dans plus de 21 collectivités [...], y compris Charlottetown, Fredericton, St. John's, Saint-Jérôme, Ottawa, London, Windsor, Hamilton, Winnipeg, Saskatoon, Lethbridge et Vancouver, pour n'en nommer que quelques-unes »<sup>60</sup>. Au Québec, comme le mentionne le film de Julie Corbeil (2012), intitulé *Rencontres avec le bout du monde*, Saint-Jérôme fut la première ville à en accueillir, en décembre 2008, et ce, notamment grâce à l'implication de la responsable de l'association d'accueil et d'insertion Le Coffret, Line Chaloux. En effet, cette dernière a été mise au courant de la décision de rétablissement de ces réfugiés alors même qu'elle était en formation à

---

<sup>59</sup> Site <http://www.cic.gc.ca/francais/refugies/exterieur/bhoutanais.asp>, consulté le 5 mai 2012.

<sup>60</sup> Citoyenneté et immigration Canada, <http://www.cic.gc.ca>

Strasbourg avec l'UNHCR, au sujet de cette catégorie d'immigrants. Il reste que depuis, Joliette, Sherbrooke et Québec sont devenues les trois autres principales villes d'accueil à ce jour au Québec, Laval ayant reçu quelques familles, ponctuellement.

Leurs arrivées au Québec ont en tout cas crû d'année en année : selon les dernières statistiques accessibles provenant du Ministère de l'Immigration et des Communauté culturelles<sup>61</sup>, en 2008, la province en a accueilli 14<sup>62</sup> ; ils furent 224 en 2009 et 401 en 2010, soit un total de 639 personnes sur le territoire québécois au 31/12/2010. Cependant, les derniers chiffres globaux que nous avons pu obtenir, en octobre 2011, auprès de chacun des organismes d'aide à la réinsertion, sont encore nettement à la hausse: 545 à Québec, environ 200 à Sherbrooke, 225 à Joliette et 185 à Saint-Jérôme, ce qui faisait donc un total de 1155 au Québec. Nous verrons que déjà, à Saint-Jérôme, ce chiffre est passé à 202 en date du 25 mai 2012 (auquel s'ajoutent neuf naissances, ce qui monte à 211 le nombre de personnes présentes dans la ville).

Les réfugiés sont tous accueillis avec le statut de résident permanent et ont ensuite l'opportunité de déposer une demande de citoyenneté après 1065 jours de résidence sur le territoire (environ 3 ans). Un document remis par le Canada et édité à 15 000 exemplaires leur a bien précisé que « au Canada, une personne peut pratiquer sa religion en toute liberté. La liberté de religion est l'une des libertés fondamentales du Canada et est inscrite dans ses lois<sup>63</sup> ».

Les réfugiés sélectionnés arrivent ainsi en vagues régulières dans leurs villes d'accueil, mais les organisations qui assurent la réception au Canada ne sont informées qu'au dernier moment de la date exacte de ces arrivées.

---

<sup>61</sup> [http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits\\_categories\\_2006\\_2010\\_1.pdf](http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits_categories_2006_2010_1.pdf), consulté le 26 juin 2012.

<sup>62</sup> Ce chiffre nous semble contestable, car 24 personnes sont arrivées le 8 décembre 2008, à Saint-Jérôme.

<sup>63</sup> Site de CIC Citoyenneté Immigration Canada

En parallèle, il faut être conscient que cette diaspora est donc mondiale : certains réfugiés resteront irréductiblement dans leur pays d'accueil, le Népal, ou nourriront jusqu'au bout l'espoir d'être rapatriés au Bhoutan ; certaines familles seront réparties entre la Nouvelle-Zélande et les Pays-Bas, les États-Unis et la Norvège. C'est cette réalité, dans le microcosme d'une ville d'accueil québécoise, Saint-Jérôme, que nous allons décrire à présent, comme toile de fond à notre recherche qui s'intéressera plus précisément à la perception de leur identité et à la place de la religion dans ce nouvel environnement où indouisme rime avec minorité.

### 2.3.7 La communauté de réfugiés *Lhotsampa* à Saint-Jérôme

#### 2.3.7.1 La vie quotidienne

Les arrivées ont commencé en décembre 2008 à Saint-Jérôme, l'une des premières villes au monde à accueillir ces réfugiés bhoutanais d'origine. Les 24 premiers sélectionnés, soit six familles, parlaient majoritairement *nepali* et souvent anglais, dans le but de faciliter l'accueil des immigrants suivants.

Après ces 24 personnes débarquées en 2008, 22 sont arrivées en 2009. En date du 25 mai 2012, 41 familles<sup>64</sup> ont été accueillies en tout, ce qui porte à 202 le total de personnes arrivées à Saint-Jérôme. Il faut rajouter à ces arrivées neuf naissances : une en 2010, deux en 2011 et six depuis le début de 2012, ce qui porte le nombre de membres de la communauté à 211, en date du 25 mai 2012. Ce nombre est en évolution constante, car les arrivées sont très régulières, une autre étant attendue dans la semaine du 28 mai, et les naissances sont nombreuses, six autres enfants étant prévus d'ici à la fin de 2012.

---

<sup>64</sup> Nous tenons à remercier les membres de l'organisme Le Coffret et les membres de la communauté pour leur collaboration dans l'établissement de ces chiffres.



Côté répartition des sexes et des âges, le tableau suivant est éclairant.

Tableau 2.2 : Répartition par âge et par sexe de la communauté de réfugiés bhoutanais à Saint-Jérôme (au 25/05/2012)

	< 18 ans	18-59 ans	60 ans et +	Total
Femmes	44	67	6	117
Hommes	32	57	5	94
Total	76	124	11	211

La communauté est donc composée donc à 55 % de femmes, ce qui révèle un déséquilibre important à l'heure de penser aux mariages endogames. Les personnes âgées sont également très, très peu nombreuses : elles ne représentent que 5,2 % du total, ce qui est peu proportionnel avec le rôle de sagesse et de conseil que ces personnes-là ont habituellement dans les familles et même dans la communauté entière.

La plupart des adultes sont en cours de francisation, donc leur maîtrise du français est en constante progression. Tous parlent le *nepali*, même si certaines familles ont leur propre dialecte, notamment les *Rai* et les *Tamang*, qui sont d'origine mongole<sup>65</sup>.

Côté religion, 16 familles sont chrétiennes. Enfin, sur le plan des classes<sup>66</sup>, les brahmanes sont légèrement sur-représentés : 16 familles font partie de cette classe, contre neuf chhetri, deux de la classe Vaishya et 14 de la classe des Shudra.

<sup>65</sup> Au Népal, plusieurs ethnies sont d'origine mongole comme les *Tamang*, les *Rai*, les *Limbu*, les *Magar*, les *Galei* ou les *Gurung*.

<sup>66</sup> Nous avons remarqué que la catégorisation des familles en classes pouvait se révéler différente selon les personnes interrogées. Nous avons vérifié et contrevérifié la répartition proposée ici.

Tableau 2.3 : Répartition des familles et des classes, à Saint-Jérôme, au 25/05/2012

Brahmane		Chhetri		Vaishya		Shudra	
Nom	Nbre de familles	Nom	Nbre de familles	Nom	Nbre de familles	Nom	Nbre de familles
Dhakal	1	Battaraï	5	Tamang	1	Biswa	6
Parsaï	3	Basnet	1	Rai	1	Darji	2
Pyakurel	1	Karki	1			Ghimrey	1
Dahal	3	Kathed	1			Sundas	1
Kafley	1	Mahat	1			Baraili	4
Bastola	2						
Chamlagai	4						
Kodarya	1						
16		9		2		14	

La réinstallation des réfugiés est orchestrée en quasi-totalité par l'association Le Coffret, l'organisation régionale en matière d'accueil et d'établissement des immigrants dans les Laurentides (littéralement le « Centre d'Orientation et de Formation pour Favoriser les Relations Ethniques). En effet, cet organisme à but non lucratif est reconnu et subventionné par le Ministère des affaires Internationales, de l'Immigration et Communautés Culturelles depuis 1990, et a pour mission, comme le mentionne son site<sup>67</sup>, « 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 - viennent toujours chercher les réfugiés à l'aéroport, les aident à effectuer les démarches auprès d'Immigration Canada, de l'Assurance sociale et autres, leur trouvent un logement et les assistent dans leur quotidien pendant les cinq premières années de leur installation.

Comme leur immigration est très récente, aucun service spécifique ne leur est destiné ni a été organisé par eux : ni journaux, ni site web, ni boutiques, ni magasins spécifiques.

<sup>67</sup> <http://meridien74.org/coffret/index.htm>

De son côté, Le Coffret s'efforce de valoriser leur intégration à la société québécoise locale avec deux moyens concrets. D'une part, les familles sont réparties dans la ville, afin de ne pas créer de "ghettoïsation". Ils sont en fait situés majoritairement dans deux quartiers différents (Sainte-Marcelle, à l'est de la ville, et Notre-Dame, à l'ouest), mais aussi dans le centre-ville et dans le nord. Cette répartition est en effet aussi fonction de l'ouverture des propriétaires à louer à des immigrants, ce qui, parfois, renforce la présence de ces types de population aux mêmes endroits et empêche la proximité avec des Québécois de souche. Cette répartition spatiale est toutefois en train d'évoluer, car des déménagements très récents, datant du 1<sup>er</sup> juillet 2012, ont dispersé plusieurs familles vers le centre-ville et au sud de la ville.

D'autre part, les familles sont parfois jumelées avec des foyers québécois, quand cela a été possible d'en trouver. Ce jumelage consiste dans la présence régulière des Québécois, dans leur aide éventuelle et dans la participation à des activités communes.

Comme activité culturelle, quelques jeunes filles pratiquent la danse népalaise quand une prestation est à faire, notamment lors des fêtes traditionnelles de la communauté (*Dasain*, en octobre) et lors de la Journée multiculturelle que la Ville de Saint-Jérôme organise au début du mois de juillet, chaque année.

L'adaptation de la communauté à son nouvel environnement se passe généralement bien, avec toute la reconnaissance de personnes qui ont vécu dans la privation et dans des conditions sordides pendant tant d'années. Selon certains, le pouvoir d'attraction de l'Ontario et des provinces anglophones demeure quand même fort, car certains y ont de la famille ou des amis qui y ont déjà une voiture et un travail, notamment car ils n'ont pas eu à faire le long apprentissage d'une nouvelle langue, le français. En effet, la question de l'intégration professionnelle reste entière pour la grande majorité de ces personnes qui sont, à ce jour, toujours en cours de francisation.

### 2.3.7.2 La vie religieuse

La majorité de ces réfugiés est indoue bien que, à ce jour, 14 familles sur 41, soit environ 29 % des personnes de la communauté jérômienne, se sont converties au christianisme dans les camps. Chrétiens et indous semblent cependant partager les mêmes valeurs et se côtoient régulièrement. Les seuls traits ou attitudes visibles qui les différencient à première vue sont l'absence de *tikka* sur le front des Chrétiens et la coutume qui veut que le salut qu'on leur adresse ne soit plus « Namasté », mais « Jymasé » (prononcer « Jaimassé »).

Pour tous leurs compatriotes indous, des *bhajan* ont lieu environ deux fois par mois, réunissant les membres de la communauté qui le désirent. Ces prières chantées ont d'abord eu lieu dans le salon d'un appartement, où tous les participants s'entassaient, puis dans un local loué au sein de l'association du Coffret. Depuis janvier 2011, un service d'autobus mène, une fois par mois, à un temple montréalais environ 48 personnes de la communauté.

Les fêtes religieuses sont également nombreuses au Népal et la communauté a fêté, pendant deux années consécutives, le nouvel an népalais, *Naya barsa*. Les Népalais sont rendus à l'an 2069 BS, selon leur calendrier lunaire. Mais c'est surtout *Dasain*, en octobre-novembre, qui rallie la communauté indoue. Ce cérémonial est en l'honneur de la déesse Durga, peut durer jusqu'à quinze jours et donne lieu à l'échange mutuel de *tikka*, mélange de lait de riz coloré de rouge posé sur le front, au lancement de cerf-volants et à l'érection de gigantesques balançoires pour se rapprocher des dieux (ou de l'hôpital...). Ici, c'est surtout l'occasion d'inviter la communauté entière et des personnes qu'elle côtoie à un repas, des chants et des danses.

La communauté de réfugiés *Lhotsampa* de Saint-Jérôme a donc entamé son intégration à sa nouvelle vie.

## 2.4 CONCLUSION

Cette seconde partie de notre travail avait pour but de présenter au lecteur un ensemble de caractéristiques pouvant servir à mieux comprendre le parcours de vie qui a conduit des Bhoutanais à devenir réfugiés, puis à être accueillis par des pays occidentaux dont le Canada. Les traits présentés appartiennent surtout aux domaines factuels de l'histoire et de la géographie.

Nous avons vu que depuis des siècles, les mouvements migratoires conduisent les peuples à s'installer dans des zones himalayennes mitoyennes : que ce soit du Tibet ou du Népal, plusieurs ont convergé vers le Bhoutan. Ce phénomène s'est accentué sous l'influence de problèmes politiques, notamment à la fin du XIXe siècle pour les Népalais à la recherche d'une terre agricole à conquérir.

Nous avons ensuite évoqué les tragiques événements, ignorés des médias occidentaux, qui ont conduit à l'exode d'environ 100 000 *Lhotsampa*, ces « habitants du sud » de culture et de langue népalaises. Nous avons poursuivi avec la présentation des conditions dans lesquelles ces personnes ont vécu, au moins dix-sept ans et encore actuellement pour certaines, dans les camps de réfugiés de l'extrême sud-est du Népal. Enfin, nous avons esquissé de façon rapide les conditions de réinstallation qui ont été mises en place par sept pays occidentaux, avec en tête les États-Unis. Nous avons enfin terminé ce second chapitre par une présentation rapide des caractéristiques de la communauté de Saint-Jérôme.

La prochaine partie de notre ouvrage est consacrée en totalité à l'analyse proprement dite des données que nous avons recueillies lors des entrevues menées auprès de six personnes de la communauté *Lhotsampa* de Saint-Jérôme, mais aussi au cours d'une observation participante qui se déroule depuis juin 2010. Tout au long de cette troisième partie, nous aurons la chance «d'entendre» la plupart des intervenants s'exprimer sur plusieurs sujets, toujours en lien toutefois avec leur identité et avec la place de la religion dans cette dernière. Nous insérerons de très nombreux commentaires dans le texte de façon à mieux faire comprendre leurs idées et leurs

réactions. Nous pourrions ainsi notamment découvrir comment ceux-ci abordent leur « troisième vie<sup>68</sup> » à Saint-Jérôme, et leur vie religieuse tant au temple de Montréal où ils se rendent régulièrement que dans leur univers familial et ce, au quotidien.

---

<sup>68</sup> Expression d'un répondant, Nissam.

## CHAPITRE III

### ANALYSE ET DISCUSSION

#### 3.1 INTRODUCTION

Dans la précédente partie, nous avons mis en évidence les tribulations qu'ont vécues les réfugiés bhoutanais installés dans des camps népalais depuis 1991/1992 et arrivés par vagues au Québec à partir de décembre 2008. La plupart d'entre eux sont indous et se réclament du vishnouisme. Une minorité est chrétienne, convertie dans les camps, mais notre processus méthodologique ne s'est pas donné comme objectif de mieux connaître cette population chrétienne.

Donc, dans un contexte nouveau où l'indouisme est minoritaire, comment ces personnes vivent-elles leur culte, leur religion, leur langue et culture, leurs racines, bref comment affirment-elles et expriment-elles leur identité ? Tel est l'objectif de notre recherche, à savoir d'étudier la perception de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration, celui de réfugiés qui ont quitté leur terre natale puis leurs camps de réfugiés pour se retrouver dans une région québécoise, hors de la métropole en l'occurrence. Aux fins de cette étude, nous avons fréquenté durant plus de deux ans la communauté indoue installée à Saint-Jérôme et nous avons analysé les entrevues que nous avons menées auprès de quelques-uns de ses membres. Au total,

nous avons réalisé six entrevues, entre le 14 août et le 20 novembre 2011. Pour respecter le choix des participants, deux se sont déroulées en français, une en anglais, et trois en *nepalī*, en présence d'un traducteur. Leur durée s'est étalée, selon les répondants, entre 53 minutes et deux heures et sept minutes, avec une durée moyenne d'une heure et quarante-cinq minutes.

Nos répondants, trois hommes et trois femmes, sont de trois générations différentes : un homme et une femme âgés, nés au Bhoutan et qui ont quitté leur terre natale dans la quarantaine, avec une situation professionnelle et immobilière établies là-bas; un homme et une femme autour de la quarantaine, nés au Bhoutan et l'ayant quitté à l'adolescence; un jeune homme et une jeune femme, qui ont passé la quasi-totalité de leur vie dans les camps (seul, le jeune homme est né au Bhoutan et y est resté jusqu'à l'âge de quatre ans). Ils sont tous indous et brahmanes. Afin de préserver l'anonymat de nos répondants, ces derniers seront identifiés dans la présente étude au moyen de prénoms fictifs, comme le montre le tableau en appendice A.

Les pages qui suivent sont consacrées à l'analyse des réponses obtenues au cours de ces entretiens semi-directifs. Nos informateurs ont chacun répondu à environ 65 questions organisées autour de deux thèmes principaux: Ethnicité et société québécoise, et Religion (la grille d'entretien se trouve à l'appendice C). L'examen attentif de toutes ces entrevues a permis de dégager des informations qui nous semblent pertinentes pour mieux comprendre leur réalité et c'est ce matériel que nous présentons dans les pages qui suivent, accompagné de nos interprétations et commentaires. Rappelons qu'il s'agit ici d'une analyse qualitative menée à partir des réponses d'un petit nombre d'individus et qu'on ne saurait, en aucun cas, généraliser nos interprétations pour les faire porter à l'ensemble de la communauté jérômienne de cette origine ni, à fortiori, à la communauté bhoutanaise dans tout le Québec.

Le présent chapitre est divisé en plusieurs sections. La première examine les différentes conceptions de l'identité que les répondants soulèvent. Nous aurons



ensuite la chance d'étudier la place de la famille et ses caractéristiques, avant d'aborder la place de la religion dans leur milieu de vie actuel. Enfin, nous terminerons notre analyse avec une réflexion sur le rapport à l'Autre de la communauté et sur les tentatives de dialogue interculturel observées jusqu'à maintenant.

### 3.2 PERCEPTION DE L'IDENTITÉ

La première section a pour but de mettre en lumière la façon dont les répondants se définissent eux-mêmes aux plans aussi bien ethnique que religieux. En effet, comme le chapitre II sur le contexte l'a rappelé, le parcours de vie de ces réfugiés est complexe et tiraillé entre deux pays : le Bhoutan, pays natal pour cinq d'entre eux, et le Népal, pays de leurs ancêtres (proches ou lointains, selon les cas) et lieu de leur long séjour dans les camps de réfugiés.

#### 3.2.1 Auto-identification ethnique et religieuse

La première partie du questionnaire d'entretien visait à cerner avec le plus de précision possible comment nos répondants se perçoivent et se définissent aux plans religieux et ethnique. Nous savions déjà qu'ils étaient tous indous puisque nous les avons recrutés en nous concentrant sur ce point commun, même si actuellement environ 29 % de la communauté est chrétienne (convertie dans les camps de réfugiés). En effet, nous avons fait ce choix-là pour éviter la dispersion des caractéristiques de l'échantillon choisi, du fait qu'il est déjà réduit en nombre.

De la même façon, nous savions que cinq d'entre eux étaient natifs du Bhoutan. Or, le plus jeune homme n'y est resté que quatre ans et la plus jeune fille, quant à elle, est née dans les camps népalais. Nous cherchions à définir l'identité de différentes

générations en émettant l'hypothèse que le lieu de naissance pouvait être un facteur déterminant dans leurs réponses.

### 3.2.1.1 Se définir comme *Lhotsampa* ? Pas vraiment...

Nous avons choisi comme terme, pour les définir le plus objectivement possible, le terme de *Lhotsampa*. En effet, cette dénomination date des années 1980 et les désigne, en langue *dzongkha* (la langue officielle du Bhoutan, rappelons-le), comme étant les habitants du sud du pays. L'ironie de l'histoire mérite ici d'être soulignée à nouveau, car rappelons que le Bhoutan s'est appelé à l'origine *Lho* (Aris, 1994, p. 14), donc tout habitant bhoutanais devait pouvoir se faire appeler *Lhotsampa*, « habitant du Sud », en ce temps-là... Outre ce détour historique, le terme a été utilisé dès les années 1980 pour différencier les habitants du sud, d'origine népalaise, des *Drukpa*, résidents du nord du pays, comme ils sont nommés par nos répondants. Notons cependant que les *Drukpa* ne sont pas homogènes, recouvrant plusieurs ethnies dont les *Bhotia*, l'ethnie dominante politiquement, mais aussi les *Sharkopa*, ethnie de l'Est, et plusieurs autres bien moins nombreuses.

Donc, les réfugiés interrogés s'affirment-ils *Lhotsampa* ? Aucun d'entre eux n'a émis cette réponse à la question « Quand on vous demande votre origine ethnique, quelle est votre première réponse, habituellement? ». Ce terme n'est donc pas spontanément employé par eux-mêmes, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre observation participante. Venait cependant la question plus directe, un peu plus tard : « Qu'est-ce que ça veut dire, être un *Lhotsampa* ? ». Deux répondantes n'ont pas su répondre : Sita, la plus jeune femme, et Yogena, la dame la plus âgée. Ce terme n'est donc pas couramment utilisé par elles-mêmes ni par leur entourage, en voici une deuxième preuve.

La troisième répondante féminine, Parmila, la dame dans la quarantaine, a, quant à elle, opposé cette dénomination à celle de *Drukpa*, mais en rattachant l'origine de ce terme aux premières familles népalaises que le souverain Shabdrung aurait demandées au roi népalais, « il y a 500 ans », pour constituer la première vague d'immigration du Népal vers le Bhoutan d'alors. Nous reviendrons sur cette date mythique, mais elle n'a en tout cas rien à voir, dans les faits historiques, avec la dénomination de *Lhotsampa*.

Pour leur part, les trois hommes ont dit connaître ce mot, l'ont traduit correctement, mais ont exprimé des perceptions nuancées sur ce terme. Nissam, l'homme dans la quarantaine, a ainsi ajouté qu'il n'utilisait pas ce mot, car ce terme n'est ni en *nepalī*, ni en anglais, ses deux langues de référence. Yadu, le plus jeune, a soutenu que ce terme leur avait été attribué par les *Drukpa* alors que ces derniers, « they say themselves that they are real genuine Bhutanese, the real inhabitants of Bhutan ». La portée politique de ce choix est donc soulignée ici, opposant aux autres habitants ceux qui sont considérés comme « authentiques », ainsi que les définit entre autres la politique « One nation, one people » du quatrième roi. Yadu a même renchéri en soutenant que le premier roi du Bhoutan, Ugyen Wangchuck, était originaire du Sikkhim et gouvernait depuis Kalimpur, actuellement dans l'état du Sikkhim. Selon ses dires, la logique devrait donc être inverse et les *Lhotsampa* devraient être considérés comme des habitants occupant le territoire bhoutanais depuis bien plus longtemps que leurs homologues *Drukpa*.

En effet, toujours selon lui, le roi Shabdrung serait venu demander au roi népalais de l'époque seize familles :

“In 1616, Shabdrung, dharmaraja of Bhutan, came in Nepal and asked the existing king of Nepal, King Ram saha, who gave 60 family members to Chambdrung. We are the generation of these 60 very families.”

Il ne nous fut pas possible de vérifier historiquement ce fait, mais cela nous permet d'évoquer la troisième caractéristique dégagée par Juteau (1999) pour définir le groupe ethnique : « Une croyance subjective à une communauté d'origine » (p. 416). Cette communauté d'origine peut même être mythique et rejoindrait en ce sens le propos de Roosens (2000) : « Popular genealogy and image building of the remote past are also constructions, using historical elements and myths in a selective and sometimes convenient way, quite similar to the process of boundary creation » (p. 85). Ce mythe permet en tout cas à Yadu de conclure, à partir des deux faits exprimés précédemment, que son peuple est donc plus ancien sur le territoire du Bhoutan que la dynastie royale actuelle : « So the existing king he has got a shorter history than our forefathers ». Et il a répété deux fois cette affirmation pour marteler sa position.

Enfin, comment se positionne le troisième répondant masculin, Tara, le plus âgé, vis-à-vis du terme de *Lhotsampa* ? Il a eu des mots encore plus directs que les cinq autres. En effet, il a qualifié le terme de *Lhotsampa* de « mauvais mot » qui sert à désigner « ceux qui doivent quitter le pays ». Ce mot est donc perçu ici comme un élément très associé à l'exode forcé du début des années 1990 et à l'ostracisation de toute personne ne correspondant pas à l'ethnie dominante politiquement, les *Bhotia*. Il faut cependant compléter cette position en ajoutant que les *Lhotsampa* ne furent pas la seule ethnie à être victime de la politique « One nation, one people » du quatrième roi. Rappelons en effet, que le Bhoutan abrite 25 cultures différentes et nous avons à plusieurs reprises entendu que les *Sharkopa*, ethnie de l'est du pays, étaient eux aussi la cible de discriminations. Encore une fois, et encore davantage sûrement, ce phénomène n'est cependant pas documenté.

Toutes les réactions de nos six répondants nous conduisent, en tout cas, à devoir changer le libellé de notre question de recherche pour enlever le terme *Lhotsampa*.

Mais par quelle expression le remplacer ? Intéressons-nous donc, à présent, à la façon dont les répondants définissent leur identité pour en dégager des éléments de réponse.

### 3.2.1.2 Définir son identité : pas si simple...

La dénomination de ces réfugiés n'est pas facile : sont-ils des Bhoutanais, car la plupart y sont nés ? Sont-ils des Népalais parce qu'ils parlent le *nepalī*, qu'ils sont restés près de vingt ans dans des camps de réfugiés, dans ce pays, et, surtout, parce que leurs ancêtres en sont originaires ? De même, font-ils partie de la « communauté bhoutanaise de Saint-Jérôme », comme le comité organisateur de la fête religieuse de *Daśain*, en octobre 2011, signe le carton d'invitation envoyé à des Jérômiens ? Ou plutôt sont-ils membres de la « communauté népalaise de Saint-Jérôme », comme l'affichait cette même invitation, un an plus tôt ? En fait, la réponse donnée par les personnes interviewées est encore plus nuancée et se décline en fonction de l'âge et de l'histoire de vie du répondant.

Le couple âgé et la femme de 38 ans, Parmila, se déclarent « Bhoutanais ». L'homme de 40 ans s'est dit « Bhoutanais d'origine népalaise ». Le jeune homme de 22 ans s'est présenté comme « Népalais d'origine bhoutanaise » et, enfin, la jeune fille de 18 ans se considère comme une « Népalaise ».

La définition de leur identité peut donc se concevoir comme un continuum, en fonction de l'âge, mais surtout du lieu de naissance de la personne. Ainsi, les deux extrêmes se comprennent par le pays de naissance : les personnes âgées « bhoutanaises » se reconnaissent membres à part entière du pays où elles sont nées et où elles sont restées jusqu'à la quarantaine tandis que la jeune fille « népalaise » n'a eu comme référence que le Népal où elle a vu le jour, même si c'était dans une zone distincte, les camps de réfugiés. Ces deux extrêmes du continuum se confirment souvent quand d'autres personnes de ces âges-là se présentent.

Les propos des autres adultes apportent des nuances à cette catégorisation. Ainsi, l'homme de 40 ans fait davantage référence à son pays de naissance, puis à son origine ethnoculturelle : il est « bhoutanais » parce qu'il est né au Bhoutan et y est resté jusqu'à l'âge de 15 ans, mais fait valoir que ses caractéristiques culturelles et ancestrales font aussi partie de son identité puisqu'il ajoute « d'origine népalaise » à sa dénomination de « Bhoutanais ». À l'inverse, le jeune adulte de 22 ans met en valeur en premier ses origines culturelles, se disant « Népalais » tout en faisant ensuite mention du pays où il est né, même s'il n'y est resté que quatre ans de vie, puisqu'il rajoute « d'origine bhoutanaise ».

On pourrait même prévoir, dans un futur pas si lointain, un changement de dénomination du groupe lui-même, quand la génération d'anciens, celle qui se nomme « bhoutanaise », aura cédé la place aux jeunes qui se qualifient de « Népalais ». On pourrait ainsi assister à un changement identitaire. En effet, comme Juteau (1999) a questionné ce phénomène pour les Canadiens français d'Ontario, devenus Franco-ontariens, puis Ontariens, « les changements d'identité qui en résultent constituent de nouvelles consciences liées à de nouveaux projets collectifs » (p. 45).

Cependant, sans aller aussi loin dans le temps et dans les conjectures, une conclusion s'impose : les nommer ne reste toujours pas une tâche facile. En fait, cela s'avère impossible de trouver une dénomination commune acceptée de tous, quand on s'attache à comprendre les trois générations, comme le fait le présent mémoire.

Ce que nous pouvons ajouter en croisant ces données avec celles récoltées lors de l'observation participante, c'est qu'ils disent également se sentir différents des Népalais immigrés qu'ils connaissent à Montréal au travers de l'« Association of Nepalese in Quebec » (ANQ) dans laquelle plusieurs d'entre eux ont des contacts, soit par le biais du sport (et de rencontres de soccer organisées depuis l'été 2011), soit par leur présence ponctuelle à des fêtes organisées à Montréal par l'association. Leurs histoires de vie sont en effet bien différentes, de même que leur parcours

d'immigration : les citoyens népalais ont immigré sans statut de réfugié et donc, ne bénéficient pas automatiquement de la francisation ni de l'aide sociale comme les reçoivent les réfugiés que nous étudions.

Justement, à ce propos, il est intéressant de souligner que jamais le terme de « réfugié » n'a été évoqué dans leur définition d'eux-mêmes. Ce fait est aussi mentionné par deux fois dans le film de Julie Corbeil (2012) intitulé *Rencontres avec le bout du monde*, qui a suivi ces personnes sur plus de trois ans, de décembre 2008 à avril 2012. Le documentaire termine par ces mots : « [ces personnes] veulent tourner le dos à cette étiquette de réfugiés qui leur collait à la peau depuis trop longtemps ». Donc, l'omission de ce qualificatif serait un oubli conscient, une affirmation de leur refus de ce titre qui leur a été affublé de façon contrainte.

Cependant, le terme de « réfugié » sert encore à les caractériser officiellement sous plusieurs angles : de par la seule carte d'identité d'origine qu'ils ont reçue lors du recensement réalisé dans les camps en 2007 (alors qu'ils n'avaient aucun autre papier d'identité), de par leurs longues dernières années dans les camps et comme catégorisation des statuts d'immigrants au Québec, ce qui leur fait bénéficier ici de plusieurs services (francisation, revenu minimum,...).

Nous devons donc faire un choix de dénomination qui les identifie au mieux en fonction de leurs différentes affirmations et de leurs caractéristiques. Il nous semble que le terme ou plutôt l'expression suivante pourrait être la plus éclairante, la plus commune et la plus scientifiquement valable : des réfugiés bhoutanais népalophones. Réfugiés, car cela a marqué leur parcours de vie et que cela influence encore la réalité qu'ils connaissent ici. Bhoutanais, car la majorité d'entre eux, ceux de plus de 20 ans en fait, sont nés dans ce pays et y ont été considérés en 1958 comme des citoyens à part entière. Népalophones, car leur langue est le *nepalī*... même si des variantes existent avec le népalais parlé au Népal, ce que notre apprentissage de la langue nous a permis de déceler. En effet, au Bhoutan, l'emprunt de termes anglais a remplacé

plusieurs appellations népalaises d'origine. Comme exemples, nous pourrions citer les termes « école » et « photo ».

En revanche, si nous étudions uniquement la plus jeune génération, nous emploierions la locution suivante : Népalais de parents réfugiés bhoutanais. En effet, même si l'affirmation de la plus jeune des répondantes se limite à « Népalaise », comme celle d'autres adolescents que nous côtoyons dans le cadre de l'observation participante, ces jeunes n'ont pas acquis la citoyenneté népalaise à leur naissance dans les camps, leur statut de réfugié a fondamentalement changé leur vie et le lien avec le Bhoutan, de par leurs parents, est toujours présent.

Dans tous les cas, nous avons estimé intéressant de donner ici quelques éléments de réponse et d'observation quant à leur rapport avec le Bhoutan.

### 3.2.2 Leur rapport au Bhoutan

Le rapport des répondants avec le Bhoutan peut être lui aussi considéré sous la forme d'un continuum. En effet, les deux personnes les plus âgées ont tout de suite affirmé que leur désir était de retourner vivre dans leur « motherland ». Seule la dame, Yogena, a mis la condition d'être considérée comme les *Drukpa*, avec les mêmes droits.

La dame dans la quarantaine, Parmila, a été plus prudente : elle a exprimé le souhait de retourner vivre au Bhoutan, elle aussi, mais à la condition de bénéficier d'une compensation pour sa maison et pour sa propriété perdue, et d'obtenir l'accord préalable du Canada pour s'y rendre.

L'homme dans la quarantaine, Nissam, nous a avoué : « j'ai encore peur d'aller au Bhoutan ». On peut constater que la trace des événements tragiques du début des



années 1990 est toujours présente et entraîne toujours de la crainte chez ce répondant. Il faut préciser que cet homme nous a avoué (hors entretien) avoir connu, à l'âge de 15 ans, un mois de prison au Bhoutan. En fait, il n'a pas pu retrouver ses parents à sa sortie, car ces derniers avaient fui au Népal entre-temps; il n'a pu les retrouver qu'après des semaines d'errance. De plus, il a affirmé ne plus avoir « beaucoup de choses » là-bas, au Bhoutan, mais surtout que « le gouvernement du Bhoutan dit qu'il y a indépendance et bonheur pour les habitants, mais la vérité est qu'il n'y a pas de démocratie ni de respect des droits humains ». Il a d'ailleurs dû convaincre son propre père de ne pas y retourner alors que l'aïeul refusait de se mettre en démarche de réinstallation pour éviter de bruler ses chances de retour au pays. L'œuvre de persuasion a été menée de longue haleine et, finalement, le père et la famille du frère sont venus le rejoindre à Saint-Jérôme deux ans plus tard, quasiment jour pour jour, en décembre 2010.

Enfin, le jeune homme Yadu souhaite y retourner pour visiter tandis que la jeune fille Sita n'a même pas exprimé le désir de s'y rendre, mais plutôt d'aller visiter le Népal. La différence entre les deux réside dans le fait que l'homme a encore de la famille au Bhoutan (notamment un oncle, a-t-il précisé), alors que la jeune fille n'en a plus. Dans son cas, ses grands-parents ont choisi de rester dans les camps de réfugiés du Népal et d'y finir leur vie, et ces derniers semblent avoir joué un grand rôle dans son éducation.

De plus, à plusieurs reprises, nous avons côtoyé toutes ces personnes à l'affût des nouvelles du Bhoutan. Ainsi, Yadu affirme que même s'il connaît peu de choses de son pays natal, « Still I love my country. If I hear good news about Bhutan, I feel very happy and if I hear bad news, I feel sad ». Pendant notre observation participante aussi, tous les membres de la communauté que nous fréquentons ont souvent partagé avec nous des informations sur le Bhoutan : au moment du mariage du jeune cinquième roi, en octobre 2011; lorsque ce dernier et sa promise se sont rendus dans

le sud du pays et ont assuré la population locale de leur soutien financier à la construction d'un temple indou (à l'été 2011). Ils avaient obtenu ces informations par le biais des médias ou par des conversations téléphoniques, et les évoquaient avec une certaine fierté. Même une jeune fille de 16 ans, côtoyée dans les camps en juillet 2011, a affirmé avec conviction « Bhutan is a beautiful country »... sans jamais avoir mis les pieds dans cette contrée. On peut donc noter une idéalisation de cette contrée, dans beaucoup de cas.

De plus, quand, dans leur cours de francisation (organisé sous l'égide du Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles, MICC, au Cegep de Saint-Jérôme), deux jeunes dans la trentaine ont dû présenter « leur » pays, ils n'ont pas hésité un instant et ont préparé un exposé sur le Bhoutan. Ils nous ont avoué que cela leur a permis d'en découvrir bien des nouvelles données !

Le lien avec le Bhoutan est donc toujours vivant, par les liens familiaux, par le sentiment d'appartenance ou par la faculté d'idéalisation...

Mais examinons à présent ce qu'ils ont dit de leur rapport au Canada et au Québec.

### 3.2.3 Leur rapport au Canada et au Québec

Un seul des répondants a ajouté « Canadian » à sa façon de nommer son origine ethnique. Il s'agit de Yadu, le jeune de 22 ans. Cependant, à la question plus directe « Vous sentez-vous un peu Québécois? Pourquoi? », sa réponse a été plus timide : « not exactly Québécois ». Il a évoqué, pour appuyer ses propos, ses multiples difficultés d'acceptation de son environnement, à son arrivée : obstacle infranchissable de la langue, aucune connaissance des indigènes, différence de culture et de religion. Il a résumé, en évoquant ses premières semaines ici : « it was really horrible, it was really horrible ». Pour encore mieux faire comprendre cet état

d'esprit, nous pouvons préciser que Yadu a été affecté par les difficultés de santé mentale qui ont entraîné l'hospitalisation de son oncle pendant quelques mois, problèmes très certainement nourris par ce très fort sentiment d'étrangeté et d'incompréhension face à un nouvel univers.

Pour les deux personnes âgées et la jeune fille, la réponse fut plus tranchée : ils ne se sentent pas Québécois. Sita, la plus jeune, étaye son propos en soulignant que cela vient du fait « que je ne parle pas français très bien. Nous n'avons pas la même culture que les Québécois ».

Pour le couple dans la quarantaine que nous avons interrogé, la réponse fut plus ouverte à leur pays d'accueil, avec des nuances. De son côté, Parmila a affirmé : « Oui, un peu [je me sens Québécoise] parce que je vais rester au Canada, je vais devenir Canadienne ». Donc, elle se sent, de par son choix de pays de réinstallation, déjà une future citoyenne de l'état fédéral canadien. Quant à Nissam, une expérience fut marquante pour lui permettre de développer ce sentiment de nouvelle appartenance. Voici ses mots : « Quand j'ai gagné le prix du Ministère de l'immigration, j'ai lu un discours en français, c'était la première fois sur la scène. Cela m'a vraiment fait sentir Québécois. » Il faut dire que Nissam a eu la chance de recevoir un prix Mérite en francisation dans la catégorie *Personne immigrante non francophone* en mars 2011, des mains de la ministre, Kathleen Weil.

Donc, à part pour Nissam qui a vécu une expérience exceptionnelle, le sentiment d'appartenance n'est pas présent ou très peu, mais tous soulignent les avantages majeurs qu'ils apprécient beaucoup de leur pays d'accueil. Ainsi, Yadu s'est attardé d'abord sur les conditions de vie et de nourriture difficiles dans les camps, la dépendance de la fréquence de livraison des denrées de l'UNHCR et l'environnement politique népalais troublé, pour faire comprendre combien il apprécie actuellement la paix, la démocratie, la liberté et l'État-providence (« welfare state »). Nissam a évoqué les changements de nourriture qu'il a d'abord refusés (il avait perdu beaucoup

de poids durant son séjour préalable à l'hôtel, ne trouvant rien à sa convenance), mais qui font maintenant partie intégrante de son régime alimentaire. Il dit aussi apprécier le changement de langue qu'il aime parler et qu'il maîtrise d'ailleurs très bien puisqu'il fait souvent office d'interprète pour la communauté, maîtrise meilleure à l'oral, a-t-il précisé. Parmila, quant à elle, met en valeur la présence de la loi, de la justice : « Il y a des règlements qui sont toujours respectés par chaque personne ici ». Enfin, Yogena affirme être heureuse que le Canada lui ait « donné la carte de résident permanent puis, après trois ans, [lui donnera] la citoyenneté » et que tout le monde soit considéré comme égal ici.

Tous affirment donc qu'ils apprécient leur nouveau pays, même si les raisons évoquées sont différentes. « Je suis content d'habiter ici au Québec » (Tara, l'homme le plus âgé). C'est encore prouvé par la démarche que les 24 premières personnes arrivées à Saint-Jérôme en décembre 2008 ont entreprise dès mars 2012 : la demande de citoyenneté au Canada. Elles l'ont donc déposée très vite après avoir atteint les 1065 jours de résidence permanente dans le pays requis.

Parallèlement, tous sont aussi conscients des obstacles qu'ils ont dû et doivent encore franchir. En tout premier lieu, et de façon unanime, la langue. Mais, à part l'homme âgé (qui n'a pas suivi de cours de francisation vu son âge avancé), tous mettent beaucoup d'efforts à apprendre cet idiome. C'est même le cas de Yogena qui fut très déçue de ne plus pouvoir suivre de cours, à la suite des neuf mois de francisation réglementaires.

Nous pouvons également appuyer cette affirmation sur le rapport d'analyse de Bittar (2001), fondé sur des groupes de discussion auprès d'immigrants de Lanaudière. Côté méthodologie, sept groupes de discussion pour un total de 67 participants ont été animés en Lanaudière, avec de jeunes de 16 à 35 ans. La plus grande proportion (31%) était constituée de jeunes réfugiés bhoutanais népalophones.

Le premier obstacle rencontré qu'ont soulevé ces jeunes est la méconnaissance du français :

Près de la moitié des répondants, autant de la Colombie (dont la plupart ont une base en français) que du Bhoutan (dont la grande majorité ne parle pas le français), ont indiqué la méconnaissance du français comme obstacle à leur intégration que ce soit en lien avec les études qui sont ralenties pour cela ou avec l'emploi, comme pour les réfugiés bhoutanais surpris de s'être fait dire par une intervenante communautaire qu'ils ne trouveront pas de travail s'ils ne maîtrisent pas le français. Par leur vigueur à dénoncer ces propos, ils ont témoigné de leur arrivée récente au Québec et de leur ignorance d'une réalité à laquelle ils ne semblent pas avoir été préparés (p. 25-26).

Effectivement, la place du français n'a sûrement pas été bien située dans le peu de jours de formation que les réfugiés reçoivent à Damak, avant leur arrivée ici, et qui tentent de brosser un portrait général de tout le Canada.

De plus, cette difficulté est amplifiée pour les personnes autour de quarante ans et plus : la plupart d'entre elles ne sont jamais allées à l'école au Bhoutan, ni dans leur enfance ni dans leur jeunesse. « Most of our parents they are illetrate, they are ignorant, they can't even make alphabet », soutient Yadu, dans son entrevue. Cela occasionne forcément une plus grande lenteur d'acquisition de la langue. Cela a même conduit récemment l'école Marchand de Saint-Jérôme, établissement d'enseignement destiné aux adultes -qui poursuit généralement l'enseignement après les neuf mois de cours de francisation-, à ouvrir trois classes de niveau primaire spécifiquement pour des réfugiés bhoutanais népalophones, ce qui est une première pour cet établissement. Cette donnée d'analphabétisme n'est cependant pas prise en compte dans les services que déploie le MICC pour les immigrants et seuls neuf mois de francisation leur sont accordés, comme à tout autre immigrant reçu.

Ensuite, au rang de deuxième obstacle dans leur insertion, le climat a été souvent cité et, surtout, la présence de la neige au quotidien, « de la neige partout », a appuyé Nissam en ajoutant que « j'ai vu de la neige pour la première fois ici, au Québec ».

Rappelons que c'est le cas pour tous, car les conditions de vie tant dans le sud du Bhoutan que dans le sud du Népal sont tropicales, contrairement à l'image monolithique que l'on peut se faire de ces pays himalayens.

Enfin, ont été évoquées la difficulté d'entrer en communication avec les Québécois (difficulté très liée à l'obstacle cité en premier, celui de la langue) et celle de l'absence de temple à proximité. Nous reviendrons sur ces aspects-là dans les sous-parties suivantes, mais là aussi, cela fait partie des obstacles recensés par l'étude de Lanaudière citée précédemment.

Donc, l'adaptation au nouvel environnement se vit entre plaisir de savourer la paix et la démocratie ambiantes, et conscience et volonté de franchir les obstacles de communication qui persistent encore. Pour mieux comprendre cette adaptation, nous allons nous tourner à présent sur les incidences que cette réinstallation a sur la notion de famille.

### 3.3 PERCEPTION DE LA FAMILLE, DANS LE CONTEXTE DE LA RÉINSTALLATION

Nous n'avons pas de question spécifique sur ce thème dans notre questionnaire initial, mais cela nous est apparu comme un élément très important dans leur vie ici et même dans leur conception de leur identité ethnique. Le « qui suis-je? » de Bastenier (2004) se conjugue en effet souvent à la première personne du pluriel, l'individu faisant partie d'une entité plus large, cohérente, et répondant à des critères précis. Nous souhaitons donc développer la place de la famille comme entité première, à la mesure des éléments que nous avons recueillis en entrevue et en observation participante.

### 3.3.1 La famille : une valeur centrale... et de large amplitude

Les liens familiaux, dans cette culture, sont capitaux et très étendus. Il n'est pas rare que soit appelé frère ou sœur, un cousin ou même un lointain membre d'une belle-famille. De même, la dénomination « oncle » couvre une large amplitude de liens familiaux. Ainsi, l' « oncle » venu à un mariage à Saint-Jérôme en mai 2011 était, en fait, le neveu du grand-père paternel... et ce fut long et délicat d'obtenir la description des liens « réels » qui unissaient nos interlocuteurs à cet homme.

Parallèlement, les aînés ont une place toute particulière dans cette grande fratrie : on les respecte profondément. Selon Yadu, ce « feeling of respect to the older generations » est fondé :

“So as for our culture, the parents are our creators. So have not been our parents, we wouldn't have been existence. So our parents are our gods and goddesses. So until the day of their death, at least one child –it may be all- will accompany the parents.”

De plus, la situation de cohabitation familiale - qui prévaut très largement - permet, toujours selon Yadu, de nécessaires échanges avec des personnes expérimentées : « Our parents have plenty of experiences and we could just learn from them [...] My parents they could give me solution when I've got a problem ». Ce sentiment de reconnaissance et de respect est d'autant plus ancré que Yadu est l'aîné de la famille et qu'il aura donc le rôle de pourvoir aux besoins de ses parents quand il s'établira avec son épouse.

Les aînés vivent effectivement avec la famille d'un de leurs enfants, et souvent avec leur fils aîné; ils participent ainsi à l'éducation, notamment religieuse, de leurs enfants et petits-enfants. Comme Sita l'a rappelé, « je récite des mantras. Mon grand-père me les a appris » et ce, dans les camps de réfugiés au Népal. Le fils de Nissam vit la même proximité avec son grand-père, ici, à Saint-Jérôme : « il fait écouter à mon fils des choses importantes » (dires de Nissam, à propos de la religion). Leur

paraît en tout cas inconcevable ce qu'ils observent dans la société qui les entoure, à savoir le fait de reléguer les anciens dans des résidences de personnes âgées ou même de les laisser vivre dans un logis séparé, du fait de tout ce que le quotidien demande comme travaux et entretien. Ils ont partagé plusieurs fois cette impression avec nous, durant notre observation participante.

De plus, les voisins sont parfois considérés comme partie intégrante de la famille. Nous l'avons appris à nos dépens l'été dernier en voulant inviter une famille nouvellement arrivée qui a voulu ajouter à cette occasion ses quatre anciens voisins - ceux du camp de réfugiés -. Cela peut se comprendre par le nombre d'années et la solidarité qui a dû se tisser dans ces conditions extrêmes, tout au long de ce « temps mort ».

Or, la famille, si importante à leurs yeux comme nous venons de le démontrer, se trouve maintenant, pour nombre d'entre eux, éclatée aux quatre coins du monde. Décrivons à présent les effets de cette dispersion de façon plus approfondie.

### 3.3.2 Une famille éclatée

Nous avons observé que les organismes en charge du processus de réinstallation des familles, l'UNHCR et OIM, ont pris en compte certains éléments de cette conception large de la famille : trois générations ont parfois pu émigrer ensemble; le fait d'avoir de la parenté déjà réinstallée dans un pays d'accueil a accordé la priorité aux autres membres pour la rejoindre. On voit ainsi souvent à Saint-Jérôme, des familles avec les grands-parents, deux frères ou plus, et leurs enfants respectifs.

Pourtant, tel ne fut pas le cas pour tous. Ainsi, le cas le plus flagrant est, pour nous, celui de deux familles différentes rencontrées dans les camps de réfugiés du Népal, en juillet 2011. Toutes deux avaient demandé le Canada pour rejoindre, au Manitoba,



leur parenté. Le Canada leur fut accordé, mais au Québec. Nous avons émis l'hypothèse que le quota auquel s'était engagé le Manitoba devait être atteint, ce qui nous sembla être confirmé implicitement par deux responsables de l'UNHCR, à Damak, pour lesquels « pas une personne de plus » ne peut être ajouté à un quota décidé à priori<sup>69</sup>. On peut en tout cas imaginer et surtout comprendre le désarroi qu'ont vécu ces personnes quand cela leur fut annoncé, à quelques jours de leur départ. Toutes deux ont finalement accepté ce choix, à contrecœur et faute de moyens financiers pour continuer le voyage jusqu'à cette province éloignée : l'une des familles s'est installée à Laval, l'autre a été affectée à Saint-Jérôme. Cependant, pour cette dernière que nous connaissons plus étroitement, la sœur du Manitoba a continué de vanter les bienfaits de son contexte anglophone, à Winnipeg, et ses parents et une de leurs filles viennent de décider de la rejoindre dès juillet, soit un an après leur arrivée au Québec. L'éclatement est donc monnaie courante pour ces familles et se poursuit.

Cette dispersion familiale peut aussi être due à une sœur ou fille qui a suivi la famille de son mari (comme le veut la tradition) et qui s'est donc retrouvée dans un pays différent. C'est le cas de Yogena qui a sept enfants, de 20 à 30 ans, avec elle et son mari, à Saint-Jérôme, mais qui suit de loin l'évolution de sa fille qui a eu deux enfants depuis sa réinstallation aux États-Unis. Nissam a lui aussi un frère à Saint-Jérôme, un autre au Népal, une sœur à Halifax et quatre sœurs et deux frères, aux États-Unis.

Un troisième facteur identifié pour expliquer cet éclatement des familles, c'est le refus de certains membres de se joindre à l'expatriation. C'est le cas pour les deux grands-parents de Sita qui sont restés volontairement dans les camps de réfugiés du Népal. Selon les estimations lues récemment sur le site de CIC Immigration Canada, on estime à 30 000 environ les personnes qui seront encore dans les camps en 2015,

---

<sup>69</sup> À ce jour, cette hypothèse pourrait être remise en cause, car un frère d'une de ces familles est arrivé, sept mois plus tard, à Winnipeg, avec son épouse et ses deux garçons. Leur nombre est cependant nettement inférieur aux dix personnes de la famille préalablement aiguillées vers le Québec.

soit qu'elles sont enregistrées comme réfugiées (lors du recensement de 2007), soit qu'elles ne sont pas identifiées formellement comme telles (du fait de leur absence lors de cet évènement). Nous avons d'ailleurs rencontré dans les camps, en juillet 2011, le mari d'une personne réinstallée depuis 2008, à Saint-Jérôme. Il était parti travailler en Inde, ne supportant plus l'isolement ni l'attente dans les camps, et n'avait pu être tenu au courant de la nécessité de rentrer au camp pour le recensement. Il est donc encore actuellement sans carte de réfugié officielle, mais réside dans un camp, avec l'espoir de rejoindre sa famille.

Cependant, que faire quand la famille, si importante dans les valeurs culturelles, se retrouve ainsi aux quatre coins du monde ? Nous avons observé deux façons de s'adapter à cette nouvelle donne : les communications (par Internet ou par téléphone) et la famille de substitution. Abordons chacun de ces aspects à tour de rôle dans les deux sous-parties suivantes.

### 3.3.3 Une famille soudée par les fils invisibles des réseaux de communications

Face à cet éclatement géographique de la famille, les communications entre ses membres sont très fréquentes et utilisent les canaux du téléphone, mais surtout de l'ordinateur avec visiocommunication ou clavardage, pour atteindre le reste du Québec et du Canada, les autres pays d'accueil, le Népal et même le Bhoutan. Nous avons sondé ces liens au regard de la dimension structurelle et interactionnelle que Juteau (1999) affirme être une des trois dimensions capitales d'une communauté qui se constitue en groupe ethnique. Il s'agit ici de l'aspect interactionnel<sup>70</sup> au sens large, avec l'extérieur des limites de la communauté locale, mais cela nous semble très important pour situer le contexte que vivent ces familles.

---

<sup>70</sup> La dimension structurelle sera abordée dans la sous-partie 3.5.1 : Organisation communautaire.

Les fils invisibles des communications se prolongent dans les trois autres villes d'accueil du Québec (Joliette, Sherbrooke et Québec) : clavardage, pour Sita, deux à trois fois par mois; contacts réguliers et visites aussi, pour Nissam (qui a obtenu son permis de conduire depuis l'automne 2011); téléphone une fois par semaine à Sherbrooke et une fois par mois à Québec chez Parmila; contacts réguliers par téléphone, pour Tara, avec Sherbrooke et avec Joliette.

Le reste du Canada est visé aussi, très fréquemment : des voisins des camps de réfugiés sont contactés au Manitoba et à Halifax pour Yadu, de la famille à Winnipeg pour Parmila, ainsi que de la famille à Halifax pour Tara et pour Nissam. Ce dernier s'est déjà rendu en mai 2011 à Halifax, ville où réside sa sœur, pour accompagner un jeune trentenaire de Saint-Jérôme à son mariage avec une réfugiée bhoutanaise népalophone de 26 ans. Nous reviendrons sur ce fait, dans la prochaine sous-section.

C'est cependant avec les États-Unis que les communications ont été citées le plus fréquemment. Rappelons que les États-Unis est un des six pays d'accueil, et celui qui s'est engagé le plus, pour en accueillir 60 000 officiellement. Ainsi, tous les six répondants ont régulièrement des contacts avec de la famille ou avec des amis situés chez notre voisin du sud. La régularité des contacts est quotidienne ou d'une à trois fois par semaine. Les états sont eux aussi nombreux à être nommés : Ohio, Colorado, New York et Kentucky (pour Tara), Pensylvannie et New York (pour Yogena). De plus, nous savons que Sita contacte souvent sa famille réinstallée dans l'état du Texas (ce dont nous reparlerons dans la section suivante).

Le courriel ou la visiocommunication sur Skype fonctionne en direction des cinq autres pays d'accueil de ces réfugiés dont nous évoquions la liste au chapitre II<sup>71</sup> : deux fois par mois en direction de la Norvège pour Sita; une à deux fois par mois pour Yadu en Australie, en Nouvelle-Zélande et au Danemark; une fois tous les deux

---

<sup>71</sup> Norvège, Danemark, Pays-Bas, Australie et Nouvelle-Zélande, le Royaume-Uni s'étant ajouté en 2010, pour une très faible part (une centaine de personnes accueillies, à notre connaissance).

mois avec la famille, en Norvège, pour Nissam; en Australie pour Tara et au Danemark, dans les Pays-Bas et en Australie pour Yogena.

Les contacts sont également nombreux avec le Népal où certains membres ont choisi de rester ou sont en attente de partir : Sita y téléphone à sa famille une fois par semaine; Nissam, une fois par mois; Parmila « toute la journée » (*sic*); Tara, une fois par deux semaines et Yogena, à Damak et non dans les camps, chez son ancien employeur et ami de la famille, deux fois par mois. Le cas de Parmila est particulier car, au moment de l'entrevue, elle tenait au courant les membres de sa famille des moindres détails de la vie à Saint-Jérôme avant que plusieurs ne viennent s'y installer à la fin de l'automne dernier. 24 personnes de sa famille résident maintenant tous dans quatre appartements du même immeuble.

Les communications se dirigent même régulièrement vers le Bhoutan et ce, malgré les difficultés inhérentes au manque de réseautage du pays (Internet n'est accessible dans le pays que depuis le début des années 2000, de façon limitée). Yadu y téléphone une à deux fois par mois, à Chirang, une province du sud; même chose pour Tara; Nissam veille à ce que son père puisse contacter une à deux fois par mois son beau-frère, dans cette même province du Bhoutan; Yogena téléphone une à deux fois par mois à sa famille restée là-bas. Cette dernière répondante a été la seule à nous faire part du fait que les membres contactés « ont très peur des représailles du gouvernement du Bhoutan ». Ce fait n'a pas moyen d'être vérifié, mais il est une certitude connue de tous, cependant : toute communication était impossible entre le Bhoutan et les camps de réfugiés du Népal, au risque de mettre en péril le droit de résidence des membres restés au Bhoutan. Des témoignages recueillis en juillet 2011 à Timphu, la capitale du Bhoutan, auprès de Bhoutanais népalophones restés au pays, ont confirmé ces propos. Ils ont même souligné qu'ils s'étaient permis quelques visites à leur famille réfugiée, dans les camps ou en Inde, mais « sans en parler à ma meilleure amie », a insisté l'une d'entre elles. Les communications ont cependant pu

reprendre avec le Bhoutan à l'arrivée des réfugiés au Canada, après un silence forcé de 18 ans, faut-il le rappeler.

Parfois, la communication entre membres de la famille réinstallés et ceux qui sont restés au Bhoutan est également impossible du fait que ces derniers sont encore en prison. C'est le cas pour le frère du *pūjāri* actuel de Saint-Jérôme. Le seul moyen de communication existe alors par le biais d'ONG comme la Croix-Rouge ou Amnistie Internationale et la fréquence est alors annuelle. La situation d'exode et des troubles de 1990 laisse donc encore des traces dans le présent des familles.

La structure de base, la famille, a ainsi des prolongements ailleurs dans le monde, ce qui conduit chaque personne du groupe à entretenir des interactions constantes avec des membres éloignés. La dimension interactionnelle que Juteau (1999) a déclarée importante dans sa définition du groupe ethnique est donc ici capitale : elle prend donc beaucoup de place dans les esprits et beaucoup de temps dans la semaine et dans le mois. De plus, elle gravite autour des personnes qui ont vécu la même histoire, soit celle d'avant l'exode, au Bhoutan, soit celle des camps de réfugiés du Népal. Donc, cette dimension interactionnelle fait, d'après nous, partie intégrante du ciment qui unit la communauté et est un des facteurs de sa particularité, une des caractéristiques du groupe ethnique selon Juteau (1999).

Il reste que l'absence physique de la parenté dispersée à travers le monde fait parfois cruellement défaut, surtout dans des occasions importantes, et c'est là que nous avons observé une deuxième stratégie d'adaptation, propre à la dimension structurelle et interactionnelle de ces réfugiés bhoutanais népalophones : la famille de substitution.

### 3.3.4 Une famille de substitution

Comme autre particularité de la dimension structurelle et interactionnelle de ce groupe, nous avons observé à plusieurs reprises un phénomène que nous avons nommé « la famille de substitution ». Quelques exemples permettront de faire comprendre la nature de ce mouvement.

Premièrement, prenons le cas du mariage du fils de Yogena avec une réfugiée bhoutanaise népalophone. La cérémonie rituelle indoue fut d'abord célébrée à Halifax, dans la famille de la jeune femme de 26 ans. Parti seulement avec ses parents et avec Nissam pour des raisons de cout, le jeune marié a bénéficié sur place, à Halifax, de l'aide de la sœur de son ami pour confectionner les couronnes traditionnelles, faites au dernier moment avec des branchages, qui sont portées par les nouveaux époux à ce moment-là. Cette dernière a donc fait office de sœur de sang, car c'est traditionnellement à la sœur qu'incombe cette tâche hautement importante pour les jeunes mariés.

De plus, un rite religieux indou a également été organisé à Saint-Jérôme, à l'arrivée du couple nouvellement uni. Or, en l'absence de la grand-mère vivant dans un état lointain des États-Unis, un « oncle<sup>72</sup> » venu d'un état plus proche a rempli le rôle de l'ancien durant toute la cérémonie. Cet « oncle » et cette sœur de Nissam ont donc tous deux assumé une fonction de substitution : les membres proches géographiquement assument le rôle de membres inaccessibles.

Deuxièmement, le cas d'un autre mariage entre un jeune réfugié des États-Unis et sa jeune promise à Québec nous semble très éclairant, pour observer des modes de substitution qui vont, cette fois-ci, au-delà des liens de sang lointains. Ainsi, un « cousin<sup>73</sup> » de Sita est venu des États-Unis l'été dernier pour se marier à Québec

---

<sup>72</sup> Il s'agit en fait du fils du frère du grand-père paternel.

<sup>73</sup> Leurs deux grands-pères paternels étaient frères.

avec une jeune réfugiée népalaise d'ascendance bhoutanaise. Or, les parents du jeune homme, malades, n'ont pu quitter la ville de Houston pour l'accompagner dans son périple. En passant par Saint-Jérôme, il s'est donc arrêté dans la famille de ses cousins. Il en est reparti accompagné de plusieurs autres personnes, dont le père de Sita et le mari de Yogena, brahmane dévot qui ne fait pas du tout partie de sa famille de sang. Le premier a fait office de père, lors de la cérémonie d'union, à Québec, et le second a agi comme ancien, dont la présence est très importante dans ce type de rituel. Cette fois-là donc, sans aucun lien de parenté ni connaissance préalable, une personne accepte de prendre sous son aile, dans une occasion d'importance, un jeune de sa classe, de sa religion, mais surtout de son groupe ethnique, tel que défini par Juteau (1999). Ainsi, deviennent aussi forts que les liens de sang, des liens de groupe ethnique, à savoir des liens tissés au sein de cette communauté ayant des caractéristiques communes sur le plan culturel, structurel et interactionnel, et subjectif, ayant une histoire commune et partageant une croyance à une communauté d'origine.

En troisième lieu, nous avons su qu'un autre événement de la sorte s'était déroulé lors de la fête de Tihar. Cette fête traditionnelle indoue conduit les sœurs à fêter leurs frères et à marquer leur front d'un *tikka*. C'est un signe vertical dans leur cas, car ils sont d'obédience vishnouite, une marque souvent de couleur, faite d'une pâte où se mêlent farine, riz et eau. Ce signe a pour fonction symbolique de sceller la protection, la fidélité et la fraternité qui unissent frères et sœurs. Des jeunes femmes que nous côtoyons régulièrement ont, à cette occasion-là, rédigé un *Bai loni*, un texte de chanson en l'honneur de leurs frères, racontant leur histoire, et elles l'ont entonné lors de la veillée de cette fête qui a lieu en octobre chaque année. Or, Nissam a reçu la *tikka* de trois dames de la communauté, qui ne sont pas ses sœurs de sang, alors qu'il a par ailleurs cinq sœurs de sang, dont une actuellement à Halifax et les autres, aux États-Unis. Yogena est l'une d'entre elles. Dans ces cas-là donc, une dame d'une autre famille de sang pose le même geste de fidélité à un frère choisi, à un frère

d'élection, et cela garde la même signification : l'homme se doit d'accepter ce signe de confiance et tous deux deviennent donc frère et sœur pour la vie, du moins c'est ainsi que Nissam les considère toutes trois.

Un fait exceptionnel s'est d'ailleurs produit en octobre dernier, lors de cette fête Tihar : Yogena a choisi comme frère un Québécois présent aux préparatifs de la fête et, surtout, très présent dans la vie de sa famille.

La dimension de la famille est donc si importante pour eux qu'ils arrivent à en recréer les liens, avec d'autres personnes de la communauté dont ils sont plus ou moins proches, et en y accordant toujours la même force symbolique. Se crée ainsi une composante particulière de la dimension structurelle et interactionnelle que Juteau (1999) propose d'observer dans un groupe ethnique.

En fait, le groupe lui-même pourrait-il alors être considéré comme la prolongation de la famille, une dimension structurelle de première importance, donc ? La question nous semble pertinente, et nous en avons observé des indices maintes fois, notamment dans l'accueil des nouveaux arrivants au domicile des uns et des autres ou dans l'accompagnement pour leur appropriation des lieux (lieux de marché à Montréal, notamment). Cependant, une observation participante de plus longue durée pourrait seulement permettre de répondre et de conclure à une telle généralisation.

### 3.4 PLACE DE LA RELIGION

Nous rappelons que notre sous-question de recherche est : dans cette construction identitaire actuelle, quelle est la place accordée à la religion ? Notre interrogation implicite est d'ailleurs de savoir si on peut considérer l'indouisme comme leur « patrie portative » (Heine, 1853), dans ce contexte d'apatridie géopolitique. De plus, Fredrick Barth (1969), repris par Juteau (1999), considère comme une caractéristique



saillante de la dimension culturelle d'une communauté, la religion (au même titre que la langue et que le style de vie), même si aucun de ces auteurs ne la développe.

Nous allons donc examiner de façon approfondie comment les personnes interrogées comprennent et vivent l'indouisme individuellement, puis comment les personnes s'intègrent à ce niveau-là dans la sphère collective, dans leur nouveau milieu de vie qu'est le Québec.

### 3.4.1 Leur vécu de la religion, au niveau individuel

#### 3.4.1.1 Leurs définitions de leur religion, l'indouisme

Notre première question, dans le sous-thème important de la place de la religion, les interrogeait ainsi : « Qu'est-ce que ça signifie pour vous, être indou? ».

Ni la jeune fille, Sita, ni la dame âgée, Yogena, n'ont vraiment su répondre, mais toutes deux ont su ensuite nous donner des éléments de réponse significatifs sur les incidences que ce choix religieux a sur leur vie quotidienne et sur certaines de leurs décisions. Dans le détail, Sita a dit : « Une religion. Je n'ai pas d'idée pour expliquer »; quant à Yogena, elle s'est quasiment excusée : « Je ne connais pas beaucoup de choses ni la signification de l'indouisme ». Or, sa réponse à la question suivante « Quelles sont, selon vous et en quelques phrases, les choses essentielles qu'un indou doit faire? », elle l'a commencée avec : « Nos ancêtres avaient la même religion ». Et il se trouve que cette formulation correspond aux réponses des autres participants.

Ainsi, pour Parmila, la religion indoue, c'est « la continuation de la tradition que l'on vit aujourd'hui », celle de ses parents et de son mari. Nissam affirme : « Mes parents la suivent [la religion indoue] et c'est la raison pour laquelle je la suis ». Yadu, quant

à lui, va encore plus loin dans cette chaîne généalogique. En effet, il déclare: « For me, being a Hindu is being the descendance of my forefathers. Because every hindu they have got their descendance. » Il fait ici référence à un ascendant lointain du nom d'Atri, un ascendant védique et mythique, un *r̥ṣi* (*rishi*). Selon lui, chaque famille népalaise a ainsi un référent lointain qui est un Sage, un *r̥ṣi*, ce qui nous a été confirmé lors de nos questions sur ce sujet, pendant notre observation participante : « Similarly, every individual Nepali-speaking people have got their own descendance ». Ainsi, la famille de Nissam nous a affirmé avoir comme ancêtre mythique Gargā et celle de Yogena, Kaurigna.

Donc, la notion que Danielle Hervieu-Léger considère comme primordiale dans la religion, à savoir l'appartenance à un « ordre immuable, nécessaire et préexistant aux individus et au groupe eux-mêmes » (1999, p. 125), 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) a révélé à propos de l'indouisme se confirme aussi parfaitement : « les repères les plus importants s'exprim[ent] en termes de filiation ou de transmission » (p. 78), 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) :

Nous contentant d'une définition approximative [de l'indouisme], 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. (p. 10-11)

La définition « approximative » reste celle qui vient spontanément à l'esprit des interrogés. Ce fut une découverte pour nous, car étudier cette religion selon les écrits des indologistes, c'est surtout se pencher sur les concepts, sur la sotériologie et sur le système de pensée bien différents de la compréhension chrétienne du monde.

Il nous reste à dévoiler la réponse du plus ancien, Tara. Lui seul s'est référé à l'origine géographique de la religion et sa réponse fut : « Il y a un autre nom pour l'Inde : Hindustan. Le mot indou vient de l'Inde, car il y a beaucoup de personnes indoues en Inde ». Sa version est en fait la plus proche de celle communément admise pour expliquer l'origine de l'indouisme : ce terme viendrait, en fait, des Perses et de leur prononciation du nom du terme « Sindh », nom du territoire environnant la vallée de l'Indus, terme lui-même dérivé du sanskrit *sindhu* – qui veut dire à la fois mer et fleuve<sup>74</sup>.

En complément à cette question générale sur leur définition de l'indouisme, les répondants devaient expliquer : « en quoi est-il nécessaire de croire quand on est indou? ».

Côté croyances, tous ont mentionné les dieux : « uncountable numbers of gods and goddesses » (Yadu), « beaucoup de dieux » (Sita). Nissam 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, Śiva et Gaṇeśa. Parmila a bien signalé que « Viṣṇu est le plus important », ce qui concorde avec la tendance vishnouite de la majorité d'entre eux, validée durant notre observation participante. Un brahmane nous a même dit appartenir à la branche *Nimargi*<sup>75</sup> du vishnouisme, qui accorde une place privilégiée à Kṛṣṇa, un *avatāra* de Viṣṇu. Les signes extérieurs en sont le *tikka* de Viṣṇu, vertical, rouge, et le port d'un *mālā* (chapelet à 108 grains) en *tulasi*, cette plante sacrée de la famille du basilic qui est elle-même vénérée comme une divinité. Chez d'autres,

<sup>74</sup> En contact avec les langues indo-iraniennes, certaines transformations linguistiques ont pris place et le « s » d'origine de « *sindh* » s'est transformé en « h », et le « dh », en « d » : hindu.

<sup>75</sup> La provenance de cette dénomination semble être issue de la venue de *guru* au Bhoutan, ceux-ci ayant pratiqué des initiations particulières. Une autre branche du vishnouisme s'est ainsi constituée de la même façon : les *Sri-vaisnav*. La distinction entre les deux semble résider principalement dans la nature des *māntra* reçus.

d'obédience *sri-vaisnav*, le *tikka* encadre la barre rouge avec deux fines verticales beigeâtres visibles à l'œil nu.

Yadu a été le seul à se démarquer oralement de cette affiliation, en affirmant que l'indouisme auquel il adhère est *sanātana*. En fait, cela fait référence au *sanātana dharma*, « le dharma éternel », terme générique pour l'indouisme. Ce type d'indouisme ne se réclame pas d'une branche ou d'un dieu en particulier. Il reste que la majorité semble vishnouite, selon leurs apparences, selon leurs choix de divinités et selon leurs écrits de référence.

Par ailleurs, la moitié des répondants, Nissam, Yadu et Tara, ont fait appel au son Om, « the greatest *māntra* » (Yadu). En effet, Renou (2004 [1951]) nous informe que le Om, également écrit Aum, est le *māntra* de base, « le *Brahman* à trois lettres a-u-m » (p. 67). Notons que le *Brahman*<sup>76</sup> est le « nom le plus connu de l'Absolu hindou » (Biardeau, 1995, p. 32), alors que l'*ātman* serait, pour les indous, « 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, p. 33). Le son Om serait donc le mot de l'Absolu, « la source de tous les *māntra* » (Daniélou, 1992, p. 507) dans laquelle le dévot aspire à se fondre.

Pour sa part, Yogena a mentionné la croyance que « la vache doit être traitée comme un dieu », ce qui correspond à la *pūjā* qu'elle décrira plus tard. Nous savons, par observation participante, que son mari, suivi de sa famille, mène cette *pūjā* quotidiennement, dans la maison. Seul Tara a fait mention des Livres importants comme le *Rāmāyana*, la *Bhagavad-Gītā*, le *Mahābhārata* et le *Kṛṣṇa Śaritra*.

Leur définition de la religion et de leurs croyances nous paraît donc assez sommaire, passant à côté notamment des notions que Lambert (2007) signale comme étant le

---

<sup>76</sup> Attention : le *Brahman*, substantif neutre, a un sens différent du nom masculin, *brahman*, nom d'un prêtre du sacrifice védique et appellation d'une des quatre classes indoues.

socle de l'indouisme, à savoir l'âme individuelle et cosmique, *atman-brahman*, le cycle des renaissances, *samsāra*, les conséquences des actes, *karma*, la libération spirituelle, *mokṣa* ou la Loi individuelle et cosmique, *dharma*.

Nous avons déjà pressenti ce phénomène en voulant les interroger, dans le cadre du Programme court de 2<sup>e</sup> cycle de l'UQAM, sur le concept de *yuga*, ces âges cosmiques qui, au nombre de quatre, se succèdent indéfiniment sur la Terre selon l'indouisme : peu de personnes détenaient des réponses précises sur le sujet, à notre grand étonnement pour une notion que les indologues considèrent comme capitale pour comprendre la conception du monde vishnouite. Seuls quelques brahmanes anciens, cités en référence par les plus jeunes, avaient alors su me donner les appellations et une courte description des quatre *yuga* ainsi que les noms de certains des dix *avatāra*.

Or, même si leurs croyances semblent souvent implicites et la description théorique de leur système de pensée mince, reste que leurs pratiques, sont nombreuses et très régulières. Cela conforterait d'ailleurs notre explication théorique de l'indouisme qui a considéré ce concept davantage comme une orthopraxie qu'une orthodoxie. Nous allons donc décrire ci-dessous les pratiques observées et partagées en entrevue.

#### 3.4.1.2 La pratique religieuse individuelle

Plusieurs questions abordaient ce sous-thème de la pratique, à savoir « les pratiques qu'un indou doit accomplir », « les choses essentielles qu'un indou doit faire », et, plus tard, « comment pratiquez-vous l'indouisme ici ? ». Notre but était de cerner les 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, p.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 » (Yadu). Sita nous confie : « chaque 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. Ainsi, chez Tara, « les autres personnes de la famille viennent à la fin, pour deux à trois minutes ». Les personnes âgées ont donc un rôle important de transmission des rituels et des paroles sacrées. Nissam le confirme dans le cas de son fils : ce dernier « est très intéressé à devenir comme [son grand-père]. Parfois, le matin, Pāpa [l'aïeul] fait écouter à son petit-fils des "choses importantes" ».

Concernant la nature de ces rituels matinaux, Yogena a précisé qu'il s'agit chez elle d'une *pūjā* à la vache, avec apposition de *tikka*, chant et récitation de textes religieux, puis offrande de la nourriture aux dieux. Tara 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 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 St-Jérôme has his temple » (Yadu). Nissam a avoué l'avoir seulement depuis l'arrivée de son père, mais c'est lui qui l'a réalisé à ce moment-là, pour son aîné. En fait, s'est vérifiée ici l'affirmation de Renou (2004, [1951]) : « le centre de la vie religieuse, bien plutôt que le temple, est le foyer domestique » (p. 81). Les temples que nous avons eu l'occasion de voir dans les maisons sont très chargés de nombreux dieux et déesses et 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. Nous avons pu photographier un autel domestique, dans la maison de Yogena.



Figure 3.1 : Autel domestique à Saint-Jérôme (1)



Figure 3.2 : Autel domestique à Saint-Jérôme (2)

En tout cas, quelle que soit la nature de la *pūjā*, Nissam en résume l'importance capitale : « notre activité de la journée, toutes les activités, vont être réussies si nous avons fait la *pūjā* le matin ».

De leur côté, les trois femmes répondantes ont particulièrement mentionné la pratique du jeûne, le *vrāt*. En effet, dans la tradition indoue, « 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, p. 118). Ainsi, Sita jeûne une fois par an et explique que « quand je jeûne, je jeûne pour avoir la connaissance ». Parmila, tout comme Yogena, le fait une fois toutes les deux semaines : « je continue ce que ma grand-mère et ma mère ont fait » (Parmila).

L'intensité des pratiques semble cependant être tributaire de l'âge du répondant. En effet, Yadu, 22 ans, 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 a été confirmée par leurs réactions à une question plus directe : « Est-ce que votre religion est devenue plus ou moins importante au fil des années ? ». Tous ont abondé dans ce sens, pour une « question de maturité », a résumé Nissam. Tara a même avoué s'y être intéressé seulement à 40 ans « quand il a eu les enfants et la famille ».

Mais, quel que soit leur âge, tous sont conscients de l'importance de leur religion dans leurs décisions, particulièrement par rapport à celle du mariage, comme nous le verrons ci-dessous.

#### 3.4.1.3 L'incidence de la religion sur les décisions

La question directe et spécifique à ce propos « Est-ce que votre religion vous aide à faire de meilleurs choix dans votre vie ? » nous a permis de récolter des réponses très évasives et peu satisfaisantes à nos yeux : « Oui... [*silence... relance de notre part*]... je n'ai pas d'idée » (Sita); avoir une vie très « valable », selon Parmila; « aider les gens qui ont des problèmes, traiter les personnes également » (Yogena). Yadu nous a fourni une réponse plus étoffée, sur les concepts de non-violence, de compréhension



des autres, de coopération et d'humanité, mais en accordant à ces notions une valeur œcuménique : « Every religion has the same themes of cooperation, of understanding among the people, of peace in the world ».

Des éléments de réponse se dégagent en fait des autres réponses, ailleurs dans l'entrevue : « on ne doit pas mentir, on doit toujours dire la vérité » (Yogena); « quand j'ai de la difficulté, je crois les dieux et je pense que, quand j'ai résolu le problème, c'est les dieux qui ont fait ça » (Sita).

Mais c'est surtout autour de leurs conceptions des relations entre classes et de celles du mariage idéal que l'incidence de la religion se dessine nettement.

Premièrement, pour cerner les relations entre classes, il faut rappeler que les quatre classes (*varṇa*) sont présentes à Saint-Jérôme, comme le précise le tableau 2.3, à la p. 73 du présent document. Nous avons également vu que cette notion fait partie des huit éléments du « fonds commun » de l'indouisme (Lambert, 2007, p. 430), du socle de croyances spécifiques à cette religion. 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.

Une question abordait directement ce thème, dans notre guide d'entretien : « Quelle est la place, à St-Jérôme, de votre appartenance à la classe brahmane ? Comment cela se traduit-elle dans vos relations avec les *rai*, les *tamang*,...? » Mais les réponses restèrent toujours très générales : « Tous les Bhoutanais sont les mêmes, n'importe quelle religion et n'importe quelle caste » (Parmila); « Here, every individuals are (*sic*) our relations because we are all Bhutanese so, every individual are our relatives » (Yadu); « J'aime être avec tout le monde » (Sita); « Tous les Népalais sont égaux, mais les brahmanes, *kshetri*, *tamang*, sont un système de castes plus ancien, qui n'a plus cours maintenant. On doit tous les respecter également » (Yogena); « Il y

a indous et chrétiens, et d'autres castes. À la maison, on a la même religion; à l'extérieur, on parle à tout le monde » (Tara). Or, même s'il nous paraît pertinent d'énumérer toutes ces réponses pour révéler l'unanimité de leur volonté de consensus social, nous savons que certains répondants n'adoptent pas concrètement cette ligne de conduite. C'est ce que l'observation participante nous a permis de déceler.

En effet, le degré de confiance acquis avec certains interlocuteurs nous a permis d'obtenir des informations plus fiables, à divers moments. Ainsi, selon la tradition, les brahmanes ne peuvent aller chez les Shudra, ni les accueillir chez eux, ni accepter de nourriture ni de boisson de ces personnes d'une classe considérée comme plus impure que la leur. Cette application stricte de la hiérarchie des classes est toujours le fait de plusieurs, à Saint-Jérôme, surtout des personnes âgées, mais aussi des personnes attachées aux traditions comme repères indiscutables. Une jeune femme nous a mentionné que ses grands-parents et arrière-grands-parents fonctionnaient ainsi, donc qu'elle se devait de suivre le même modèle. À l'inverse, d'autres brahmanes, souvent de par l'éducation familiale moins conservatrice ou de par leur scolarisation, acceptent de partager avec leurs compatriotes d'une autre classe. L'un d'eux nous racontait que son père l'avait éduqué de façon tolérante et ouverte, car ce dernier avait beaucoup appris de son expérience de six mois au service militaire au Bhoutan, au même rang que tous. Nous avons même rencontré une famille où certains membres étaient conservateurs de ce point de vue-là et d'autres acceptaient nourriture et boisson de personnes de la classe des Shudra.

Donc, côté relations entre classes, le contexte de 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 leur religion.

Deuxièmement, les conceptions côté mariage peuvent être révélatrices des incidences de la religion sur les actes et sur les décisions. Ainsi, Sita affirme, dès la question sur

les choses essentielles qu'un indou doit faire, que : « comme femme indoue, 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 sentira gênée d'avouer cette obligation qu'elle se donne et à laquelle ils veulent obéir eux aussi. Une gêne qui s'exprime par des sourires, par des rires jaunes avant de répondre aux questions, par une rétractation provisoire de Nissam (« It's not politically correct ») ou même par un aparté à la fin de l'entrevue (hors enregistrement). Extrait selon nos souvenirs et les notes prises ensuite:

Yogena : « Est-ce que j'ai bien répondu aux questions? »

Nous : « Bien sûr ! Il n'y a pas de bonne ni de mauvaise réponse. »

Yogena : « Mais à la question du mariage, est-ce que c'est correct, ce que j'ai répondu? »...

Et ce fut à nous de rire de bon cœur, en la rassurant à nouveau.

Donc, examinons les réponses de la majorité des répondants en ce qui concerne le mariage de leurs enfants ou leur propre mariage (pour les deux jeunes célibataires).

Le mariage idéal sera, pour tous, résolument religieux, donc indou. Yadu affirme: « We have to get married at least with a person of our religion »; Nissam va dans le même sens, à propos de sa fille : « On doit chercher son mari dans la religion indoue [...] c'est la première priorité »; Yogena confirme : « Mes enfants ont besoin de se marier dans l'indouisme ».

Mais la personne élue idéale ne sera pas simplement indoue : elle sera « Bhoutanaise indoue » (Sita), Bhoutanaise d'origine népalaise s'entend donc. Ce fut le cas pour quasiment tous les mariages qui se sont passés 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. En effet, à notre connaissance, un seul mariage a eu lieu différemment, à l'automne dernier, entre une jeune réfugiée et un Népalais de Toronto.

Autre condition à remplir : la personne convoitée doit être préférentiellement de la même classe, brahmane dans le cas des six répondants. Nissam répète même : « Mais tout le temps, choisir la même religion, la même caste si c'est possible. Je ne crois pas trop dans la religion mais, dans notre religion, c'est mieux si on choisit quelqu'un de la même religion, de la même caste ». En fait, l'appartenance à la classe est intimement liée aux croyances religieuses indoues où chacun reçoit une fonction précise dans la société et doit s'en acquitter durant sa vie, pour bien suivre le *dharmā*, la Loi cosmique et individuelle dans laquelle chacun a le devoir de s'insérer.

Cependant, dans les faits, nous avons observé plusieurs mariages mixtes : Nissam est lui-même marié à une Chhetri; la dernière union célébrée à Saint-Jérôme a également eu lieu entre un homme brahmane et une jeune femme chhetri. De plus, la tradition voulant que l'enfant reçoive sa classe par sa mère n'est plus respectée à ce jour : le fils de Nissam a vécu en juin dernier l'initiation de brahmane, même si sa mère est une Chhetri. La prédominance du critère de la classe semble donc s'assouplir pour certains.

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 », furent les paroles ajoutées par le fils de Yogena qui a fait office de traducteur lors de l'entrevue. Sita acquiesce : « Je vais choisir et je vais le dire à mes parents et, s'ils sont d'accord, je vais me marier avec lui [l'élú] ». Quelques phrases plus tard, elle ajoute cependant : « Il se peut aussi que ce sont (*sic*) mes parents qui vont choisir mon mari ». Parmila le dit dans ses mots, en tant que maman : « Ce sont eux [mes enfants] qui vont choisir leur époux et après, les parents vont discuter de choses avec leurs enfants. Ils vont choisir une bonne fille ou un bon garçon ». Elle a précisé ensuite, à notre demande, que les « choses » à discuter ensemble sont « le caractère de la personne, si elle étudie bien,

si elle travaille. Nous allons donc choisir ensemble ». En 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 Yogena s'est mariée à l'âge de 7 ans (et est allée vivre dans la famille de son mari à 18 ans), que Parmila a épousé son conjoint à 16 ans dans les camps de réfugiés, tous s'accordent pour définir que se marier après 20 ans est parfait : par exemple, entre 20 et 25 ans selon Tara, ou entre 22 et 27 ans, selon Yogena.

Nous voudrions ajouter que, dans le cadre de notre observation participante, nous avons été témoin du fait que, dans le rituel du mariage lui-même, se perpétuent des gestes qui s'adaptent au nouvel environnement. Ainsi, nous sommes allée chercher à la gare d'autobus de Montréal deux tout nouveaux mariés - l'époux étant déjà établi à Saint-Jérôme et l'épousée arrivant d'Halifax -, ainsi que les parents du jeune homme et un ami. La mère m'a demandé de faire un détour par la Rivière du Nord avant de rentrer à leur demeure. À cet endroit, le jeune marié a lancé dans l'eau 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* et qui couronnait la tête du *beula*<sup>77</sup>. 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 [1951]) nous éclaire sur ce dernier aspect, 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

---

<sup>77</sup> *Beula*, mot intraduisible, car il n'a pas d'équivalent religieux dans les traditions chrétiennes (nous l'avons vérifié dans le dictionnaire népal-français, L'Harmattan, 2009) : c'est le nouveau marié le jour même de ses noces. Ce terme devient caduque dès le lendemain.

toute eau convenablement invoquée est un substitut du Gange, est le Gange (p. 73).

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 classes différentes, ont parfois lieu; le choix semble d'abord réservé au jeune et non imposé par les parents, même si ceux-ci jouent encore un poids énorme dans la décision finale et peuvent parfois en assurer le contrôle total. Nous notons aussi, en parallèle, que jamais il ne fut question de dot, ni dans ces entretiens, ni dans notre observation participante (où nous avons posé la question directement à plusieurs occasions). En revanche, dans tous les cas, il a été précisé que la femme suivra la tradition indoue qui consiste à quitter sa famille pour rejoindre celle de son mari. Nous connaissons ainsi des jeunes filles déjà mariées en ce moment à des réfugiés bhoutanais d'origine népalaise réinstallés aux États-Unis : elles attendent leur citoyenneté pour convoler en justes noces et partir vivre avec leur conjoint, dans sa famille à lui. Nous ajouterons aussi que cette tradition est conservée pour les réfugiés bhoutanais népalophones 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 nous éclaire aussi sur 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'écu ou l'écue est réfugié bhoutanais népalophone. Cela donne d'après nous un indice sur le fait que la religion n'est pas la seule « patrie portative » que Heine (1853) a décrite au sujet des Juifs : l'histoire commune est un déterminant essentiel de cette ethnicité. Cette dimension a été également mise en valeur par Juteau (1999) comme deuxième caractéristique majeure du groupe ethnique.

Après avoir examiné les incidences de la religion sur leur vie personnelle, étudions à présent comment leur pratique collective de la religion s'adapte à leur nouveau contexte de vie.

### 3.4.2 Leur vécu de la religion, dans la sphère collective

#### 3.4.2.1 À Saint-Jérôme

De façon générale, la grande nouveauté de leur situation ici, tout de suite soulevée par Yogena et Yadu, c'est le contexte minoritaire qu'ils vivent actuellement - et qu'ils vivaient d'ailleurs aussi au Bhoutan, pour les plus âgés -. Cela engendre chez eux un sentiment de précarité, d'« urgence » (terme de Yadu), pour veiller coûte que coûte au maintien de leur religion.

Dans ce sens de sauvegarde, la communauté bhoutanaise népalophone organise annuellement une fête religieuse, *Dasain*, à la mi-octobre, C'est une des fêtes les plus importantes de l'indouisme, appelée *Durga-pūjā* dans un contexte indien, qui « se passe partie au temple, partie au foyer, non sans renfort de processions » (Renou, 2004 [1951], p. 74) et qui dure dix jours. Cette fête célèbre les exploits mythiques de la déesse Durga contre un *asura*, un démon, appelé Mahisha.

Nous appuierons l'importance de ce rite par la symbolique que Ménard (1999) dégage de tout rite. Cet auteur soutient ainsi 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 d'abord et avant tout la mise en scène -ou en geste- d'un mythe, sa *réactualisation* au sens fort du terme. Le rite re-présente le mythe; ou plus encore peut-être, il nous rend à nous-mêmes présents à lui, nous rebranche sur l'expérience intense et vitale qui lui a donné naissance, nous fait participer à l'origine dont il témoigne. Il régénère, vivifie et enrichit le temps présent par l'énergie qui est à l'origine même du 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. (p. 78-79)

Ce rite si important pour les indous réactualise donc le mythe de Durga victorieuse du démon. La façon de le perpétuer ici, à Saint-Jérôme, est cependant limitée, dans la sphère publique, à une soirée festive où se succèdent apposition de *tikka*, chants, danses, discours et repas. En fait, indous et chrétiens de la communauté sont présents, mais seuls les indous reçoivent la *tikka*. Cette fête a donc pour but de se rassembler, mais aussi permet d'inviter des personnes québécoises choisies parmi les connaissances des uns et des autres.

C'est donc, d'une part, une façon, comme le dit Yadu, de s'affirmer :

“we want to show our uniqueness to the people in Saint-Jérôme. We want to show that our culture is a unique one, is a different one, is a unique one; we want to display our peculiarity, our differentness to the people here<sup>78</sup>.”

Dans ce but, sont invitées de nombreuses personnes qui les côtoient à Saint-Jérôme, que ce soit dans l'association d'insertion Le Coffret, dans les établissements d'enseignement ou en tant que familles jumelles. Un repas est même offert, où les anciens et les invités sont toujours les premiers servis. Donc, le fait d'inviter des commensaux à cette occasion, c'est également une opportunité de faire connaître et de partager leur culture, que ce soit au niveau des chants, des danses ou de la nourriture.

Par ailleurs, plus régulièrement durant l'année, depuis le printemps 2010, des *bhajan*, rituels de groupe, sont organisés à Saint-Jérôme. Leur fréquence est de deux fois par mois, en général. La première année, ils avaient lieu aux domiciles des uns et des autres. Nous avons assisté à quelques-uns de ces rituels, menés par plusieurs

---

<sup>78</sup> 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.



personnes en alternance, hommes et femmes, souvent les hôtes du lieu de prière, et toujours suivis d'une collation partagée entre tous. Depuis juin 2011, cependant, la communauté loue pour 25 dollars un local au rez-de-chaussée du bâtiment de l'association d'insertion Le Coffret. Là aussi, chaque famille est à tour de rôle responsable du déroulement et remet une somme supplémentaire qui sera attribuée ultérieurement à l'achat de matériel de rituel adéquat.

Parallèlement, Yadu évoque justement la rareté des matériaux nécessaires aux *pūjā* collectives, comme un des obstacles vécus ici :

“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 threat 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 difficulté qui a été rencontrée très vite, c'est l'absence de *pūjāri*, de brahmane pouvant mener des rituels collectifs d'importance. En effet, toute personne de la classe (*varṇa*) des brahmanes ne peut être célébrante de rites, selon nos observations. Nous avons d'abord émis l'hypothèse que, pour célébrer des rites, il fallait appartenir à la *jāti* des *pūjāri*.

Biardeau (1995) nous l'explique :

Si l'on évite ici le terme de « caste » pour parler de cet ensemble [des brahmanes], c'est qu'il s'agit d'autre chose que des castes réelles - *jāti* – qui sont beaucoup plus nombreuses, beaucoup plus diversifiées géographiquement, mais dont la hiérarchie se structure tant bien que mal selon le système des quatre « classes » - *varṇa* (littéralement « couleur », chaque classe ayant sa couleur symbolique).

Les *jāti* pourraient être, à ce moment-là, traduites grossièrement par « groupes socioprofessionnels » et elles sont nombreuses dans chaque *varṇa*. Cependant, nos interlocuteurs interrogés spécifiquement sur ce point nous ont révélé un système de fonctionnement particulier, proprement népalais selon eux : ne peut plus être *pūjāri*

un brahmane dont un ascendant paternel s'est remarié. Ainsi, le grand-père de l'époux de Yogena s'est marié deux fois et empêche ainsi sa lignée, donc ce brahmane, de pouvoir être *pūjāri*. Il y aurait donc des brahmanes *Upadé*, ceux qui peuvent être *pūjāri* (s'ils ont reçu une formation adéquate), et des brahmanes *Sharma* ou *Jāisi*, ceux qui ne peuvent plus l'être (du fait du remariage d'un ascendant).

Or, jusqu'à tout récemment, à Saint-Jérôme, la communauté devait faire appel à un Népalais montréalais pour officier, car le seul brahmane *Upadé* dont la famille a été réinstallée en mars 2010 ne disposait pas de formation ni de transmission de savoir ayant été orphelin de ses deux parents tôt dans son enfance. Il a fallu attendre fin mars 2011 pour qu'une autre famille de brahmanes *Upadé* arrive dans la ville. 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 de savoir léguée par son père et ce, même si son occupation à Damak, au Népal, était de vendre des aliments (huile, riz et lentilles principalement).

À présent, ce *pūjāri* assure les rituels de naissance et d'attribution du nom initiatique - rappelons que neuf naissances ont eu lieu à Saint-Jérôme, depuis décembre 2008 -. Il est également officiant lors des cérémonies de mariages indous et aux rituels d'initiation des jeunes adolescents masculins. Nous avons ainsi été témoin, en juin 2011, du rite de *Bratnamanda*<sup>79</sup> où un jeune garçon de 11 ans a reçu son cordon de brahmane et s'est fait raser les cheveux, mis à part une tresse à la base arrière du cou. Le jeune a également reçu des *mātra*, car ceux-ci « pour être effectifs, doivent être transmis directement et avoir une tradition orale ininterrompue depuis le Voyant qui en a eu la perception directe » (Daniélou, 19992, p. 505). Et c'est donc le *pūjāri* qui en fut le récipiendaire, et qui en est maintenant le transmetteur.

---

<sup>79</sup> Nom qui nous a été donné, avec cette orthographe, par le père du jeune homme.

Cependant, Nissam déplore ce « castisme » (c'est le mot qu'il emploie), qui réserve, à certains seulement, des fonctions précises, et l'idée a été reprise par Yadu à propos de l'inaccessibilité de certains livres:

“There are some other kinds of books that are not public: the religious hymns to carry on religious performances. They are just in the hands of religious preasts. So, I haven't had the chance to just go through these books because as for hindu culture this is a wrong culture. Because our preasts, they don't want the translation of their holy books in other languages. The main reason behind is they are in a selfcentric because they know the language and they want to make use by themselves.”

Le ton est presque revendicatif, face à un état de fait qui se perpétue malgré tout, même à Saint-Jérôme.

Cependant, au-delà de ces problèmes de manque de *pūjāri* ou de matériel de rituel, le problème majeur rencontré encore actuellement, c'est l'absence de temple dans la ville. « C'est pas très facile d'être indou à Saint-Jérôme parce qu'on a besoin d'un temple. Et il n'existe pas de temple » (Nissam). Plusieurs des répondants, Yadu et Tara notamment, ont mentionné de façon enthousiaste la volonté d'en ériger un, pour enfin avoir un lieu autre qu'un local de « dépannage » comme nomme de façon très pertinente Thaï Van Vu<sup>80</sup>, un local à qui on attribue temporairement la fonction de temple. Certains réfugiés bhoutanais népalophones en ont même déjà parlé à Madame Claire Quentin, la représentante du MICC qui était à Saint-Jérôme<sup>81</sup> trois jours par semaine. Elle aurait répondu, selon Nissam : « on va attendre un peu ». C'est sûr qu'il nous semble qu'une préparation des mentalités sera nécessaire dans un milieu à majorité francophone chrétienne. Cela nous fut confirmé par plusieurs réactions de personnes présentes aux conférences que nous avons faites avec Mathieu Boisvert à

<sup>80</sup> Terme entendu à la communication de Thaï Van Vu (ACFAS, 2012), doctorant à l'Université de Montréal, qui s'intéresse aux phases d'installation du bouddhisme vietnamien à Montréal depuis leur arrivée à partir de 1975.

<sup>81</sup> Selon des décisions gouvernementales récentes, cette agente du MICC n'exercera que depuis Laval, à partir de l'automne 2012. Ce sera confirmé au Coffret à mi-juillet. Le Ministère fédéral va quant à lui regrouper les services destinés au Québec et aux provinces maritimes dans la seule ville de Montréal.

l'automne 2011, dans les quatre villes d'accueil des réfugiés bhoutanais : plusieurs réactions d'étonnement voire de rejet y ont été formulées et cela confirme qu'en région, peu d'ouverture soit encore notable sur cet aspect-là.

En attendant ce changement majeur et espéré, des membres de la communauté, avec un leader organisateur en tête, se sont tournés vers des temples indiens à Montréal.

#### 3.4.2.2 Au temple à Montréal

L'absence de temple à Saint-Jérôme a conduit un des réfugiés bhoutanais népalophones à une initiative que Barth (2000) conseille de prendre en compte pour observer l'ethnicité et ses frontières, car elle laisse transparaître la dimension mésosociale du groupe ethnique, étant une décision de la communauté dans son ensemble, posée en l'occurrence par un leader. Weber (1920) l'aurait de plus qualifiée de communalisation, où un leader prend les rênes d'une initiative qui bénéficie à tous. De quoi s'agit-il ?

Un jeune brahmane trentenaire, arrivé à Saint-Jérôme en mars 2010, a fait des démarches, dès l'automne de cette même 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, depuis janvier 2011, à affréter un autobus une fois par mois, avec lequel, pour la modique somme de cinq dollars par individu couvrant ces frais de transport, 48 personnes pouvaient se rendre mensuellement dans un temple indou de la métropole.

Le plus souvent, la destination est Dollard-des-Ormeaux, Le temple hindou du Québec, au numéro 50 de la rue Kesmark. Plus rarement, le temple où ont lieu les prières se trouve à Montréal même : La Mission hindoue de Montréal, sur la rue Bellechasse. Les critères de choix de ces temples ont été énoncés de façon plutôt

évasive par l'organisateur interrogé à ce sujet : un temple dévôt de Viṣṇu (mais La mission hindoue de Montréal rassemble tous les cultes de l'indouisme), une organisation facilitante pour les résidents de St-Jérôme et la capacité à accueillir ses compatriotes.

Cependant, la fréquence de ces voyages St-Jérôme-Montréal a ralenti récemment, car les autres communautés de réfugiés bhoutanais népalophones, celles de Joliette et de Sherbrooke, ont elles aussi voulu bénéficier de ces services. La fréquence est donc tournante : une fois tous les deux mois pour Saint-Jérôme et pour Joliette. Même les communautés réinstallées à Sherbrooke et à Québec se sont montrées très intéressées et ont pu affréter un autobus pour s'y rendre chacune une fois. Il faut dire qu'aucun temple indou n'existe non plus dans ces villes.

En fait, cette absence de temple est l'obstacle majeur que les répondants ont soulevé à la question « Est-il facile d'être indou à Saint-Jérôme? ». Ils vivent ici une situation contraire à celle qu'ils ont connue dans les camps, car chaque camp avait son temple. Nous avons ainsi visité celui de Beldangi II, en juillet 2011, de taille modeste, et Sita a fait référence à celui du camp Gholdap dans son entrevue.



Figure 3.3 : Temple du camp Beldangi II, Népal



Figure 3.4 : Pierres *sharigraham* dans le temple



Figure 3.5 : *Pūjāri* dans ce même temple

Pourquoi donc un tel engouement pour le temple, ici à Montréal ? Comme Beyer l'avait signalé dans ses recherches (2008), le temple est un lieu de socialisation très apprécié en contexte de migration. Parmila le décrit ainsi : « 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. » Yogena renchérit : « Au temple, plusieurs personnes sont là et on peut échanger les idées, les nouvelles ». Donc, le temple est le lieu de retrouvailles, d'échanges entre personnes d'une même culture. Yogena le considère même comme une nouvelle immersion dans le Népal quitté : « Quand j'arrive au temple, je crois que je suis au Népal : tout

le monde parle *nepalī*, le prêtre donne des informations... Il me manque quelque chose quand je reviens ici ». Ces paroles sont conformes à ce qui est observé dans le cas des indous tamouls à Montréal, par exemple : « Le temple permet d'établir un sentiment de continuité entre le contexte d'immigration et la culture de provenance (Boisvert, 2012, p. 169). Lieu de souvenirs donc, de nostalgie peut-être aussi,... mais aussi de perspectives. Ainsi, un des participants nous a confié avoir rencontré des personnes qui lui ont fait miroiter une offre d'emploi une fois que sa maîtrise du français serait assise.

Pour Yadu, quelques réserves sont à émettre par rapport à cette vision :

“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 not what is Holy. We never played Holy in Bhutan.”

En effet, ces temples sont majoritairement fréquentés par des Indiens. Cela entraîne donc, pour ce répondant, un certain manque qui ne le fait pas sentir « chez lui », à l'inverse de ce qu'a exprimé Yogen, qui faisait davantage référence aux personnes qui venaient comme elle de Saint-Jérôme.

Cet état de fait, à savoir l'éloignement physique et les différences qui existent malgré tout, incite encore plus les personnes rencontrées à souhaiter un temple à Saint-Jérôme même. C'est une orientation qu'il faudra observer sur le plus long terme, car resteront à soupeser la faisabilité d'un édifice et d'un *pūjāri* à entretenir, la capacité de ce financement pour une communauté somme toute peu nombreuse (211 à Saint-Jérôme, au 25 mai 2012) et la capacité d'ouverture de la population locale vis-à-vis de ce projet.

Se dessine donc ici le rapport à l'Autre, qui est un élément important de la définition de l'ethnicité selon les auteurs sur lesquels nous nous appuyons, notamment Albert Bastenier et Danièle Juteau.

### 3.5 RAPPORT À L'AUTRE

Pour les auteurs Bastenier et Juteau, l'ethnicité se construit au sein d'un rapport à l'autre, d'un rapport social où des frontières se dessinent, et peuvent se transformer, entre différents groupes ethniques. Nous allons donc étudier ci-dessous les indices touchant cet aspect-là. Nous débordons de cette analyse en tentant de cerner si l'interculturalisme, mis en valeur dans le contexte québécois, fait ici sa marque.

#### 3.5.1 Organisation communautaire

Nous avons déjà évoqué que, pour des événements ponctuels comme les fêtes, la communauté sait s'organiser. Nous en avons été témoin pour les fêtes de *Dasain* dans les mois d'octobre 2010 et 2011, et pour celle du Nouvel an népalais d'avril 2011 : un comité s'est constitué pour la préparation et pour l'animation de la soirée, aidé de bénévoles pendant l'évènement même.

Mais la communauté sait aussi organiser sa structure de façon plus durable, notamment sous l'impulsion de l'association d'insertion Le Coffret qui a proposé, dès l'été 2009, de faire face aux problèmes en prenant exemple de son organisation dans les camps. Ainsi, un Social Security Committee a été constitué de 12 personnes, hommes et femmes, qui se réunissent une fois par mois, le dernier mercredi du mois, dans le but principal « de connaître les lois du Québec quand il y a un problème et d'éduquer les jeunes », selon Nissam qui en fait partie. Par exemple, Nissam a relaté



le fait que le Comité a dû faire face au problème de quatre ou cinq jeunes qui se sont fait arrêter par la police pour cause d'ébriété. « On a parlé avec la police et les jeunes pour que cela ne se passe plus » (Nissam). Il arrive également aux membres de ce Conseil de se rendre chez les jeunes pour poursuivre les discussions et pour les accompagner en vue des meilleurs comportements.

D'autres buts nous ont été expliqués par un autre membre influent de l'organisation. Selon lui, le Social Security Committee a aussi pour tâches d'aider les familles de réfugiés bhoutanais népalophones dans le besoin et de discuter de l'organisation d'activités religieuses ou sociales. Ainsi, le Comité a pris l'initiative d'organiser des cours de *nepalī* pour jeunes de juin à octobre 2011, pour répondre à la nécessité de continuer l'éducation des jeunes générations à leur culture ancestrale, et donc à leur langue d'origine, notamment sous sa forme écrite qu'elles ne connaissent pas, pour la plupart. Ces cours ont rassemblé deux groupes d'enfants, de 6 à 10 ans et de 10 à 15 ans, soit 21 jeunes en tout. Cette entreprise n'a cependant pas été reconduite en 2012, pour des raisons difficiles à identifier dans notre collecte de données. Ont été évoquées l'activité moindre des membres actuels de ce Comité, par rapport à celle de 2011, et la difficulté de cet apprentissage, compte tenu des exigences et de la priorité de la maîtrise du français. Cette dernière raison nous semble discutable, si l'on en croit les travaux d'Armand (2012) sur l'apport de l'apprentissage des langues d'origine dans l'apprentissage de la langue du pays d'adoption.

Comme facteur de la dimension structurelle qui caractérise le groupe ethnique selon Juteau (1999), la communauté a donc mis en place une instance de décision communautaire qui a des répercussions directes sur la vie de plusieurs de ses membres.

Plus récemment et dans un tout autre domaine, des jeunes hommes de la communauté se sont organisés dans le cadre du sport, avec la mise sur pied d'une équipe de soccer avec entraînements réguliers et avec participation à des matchs. Ainsi, l'équipe a

rencontré à plusieurs reprises celle de l'Association des Népalais du Québec (ANQ) à partir de juin 2011, puis celles des réfugiés bhoutanais népalophones des autres villes québécoises. Fin juillet 2011, les joueurs de St-Jérôme et de l'ANQ se sont unis dans une seule équipe pour participer à un championnat à Ottawa rassemblant d'autres Népalais de tout le Canada. À la fin de l'été, un tournoi fut également organisé entre les quatre équipes de réfugiés bhoutanais d'origine népalaise du Québec et celle de l'ANQ, celle de Saint-Jérôme remportant la victoire finale. Ces activités ont repris cette année, notamment avec un tournoi inter-communautés de réfugiés bhoutanais népalophones, du 10 au 15 juillet prochains, à Québec.

Reste à observer si ces initiatives, qu'elles soient d'ordre sportif, religieux ou organisationnel, seront reconduites à long terme, dans les années prochaines. Elles sont toutes cependant caractéristiques de la dimension mésociale que Barth met en valeur dans la révision de sa théorisation de l'ethnicité en 2000 : ce sont des décisions posées par des leaders et qui influencent la communauté dans son ensemble.

Mais, dans le cadre de cette même dimension mésociale, un souhait plus large a été exprimé en entrevue par Nissam et Yadu, et, pendant nos observations participantes, par un autre membre de la communauté : la mise en place d'une association des réfugiés bhoutanais népalophones du Québec. L'objectif en serait, selon Nissam, « la continuation de notre culture, de notre langue, et l'aide aux gens nouveaux arrivants ». Cette création est le fruit de discussions entre trois personnes de St-Jérôme, Nissam en tête, et un ami de ce dernier, résidant à Québec. Le projet est envisagé à moyen terme, peut-être à l'horizon 2013, parce que les leaders qui le lanceront sont pour l'instant occupés à leur propre insertion sociale, et, toujours selon Nissam : « nous avons beaucoup de choses à faire maintenant, avec les études ».

Donc, les réfugiés bhoutanais népalophones cherchent de toute évidence à se structurer de plus en plus pour faire valoir et pour conserver leurs caractéristiques en territoire québécois : ils ont non seulement déjà posé des actions, mais ont aussi

élaboré des projets dans ce sens. Mais, qu'en est-il de leur rapprochement avec les habitants locaux ? Tout d'abord, comment se font-ils connaître auprès de la population locale ? Les démarches entreprises vont-elles dans le sens de l'interculturalisme ?

### 3.5.2 Se faire connaître à St-Jérôme

Pour construire l'interculturalisme, il nous semble qu'une condition préalable soit la visibilité et, ce faisant, la connaissance mutuelle. Or, comme Yadu le souligne, « many people who live in St-Jérôme don't know about Bhutanese, about us ; they don't know that we came as refugees ». Nous observons effectivement le peu de visibilité de ce groupe ethnique dans la ville. Cela peut s'expliquer, d'abord, par leur nombre proportionnellement faible : 211 personnes sur 60 000 habitants, soit 0,35 %, ce qui rend leur présence souvent encore inconnue pour nombre de Jérômiens. Ensuite, cela se justifie par le fait qu'ils sont majoritairement concentrés dans deux quartiers (rue Blondin, à l'est de la ville, et autour de la rue Després, à l'ouest), ce qui ne facilite pas non plus leur rayonnement<sup>82</sup>. Enfin, leur réflexe premier est de rester entre eux. Malgré tout, le rapport à l'autre se construit peu à peu, pas encore dans la sphère du travail, mais dans la vie sociale de la ville des Laurentides et leur visibilité nous apparaît grandissante à Saint-Jérôme.

En effet, plusieurs occasions et médias leur ont permis de mieux se faire connaître. D'abord, au moins cinq articles sont parus dans les journaux locaux en 2011; ensuite, des festivités ou des événements locaux les ont fait connaître, que ce soit les journées baptisées « multiculturelles » de juillet 2010 et 2011, sur une place centrale de Saint-Jérôme, le visionnement du documentaire *Temps mort*, de la réalisatrice Anika

---

<sup>82</sup> Cet aspect est en train de changer, si l'on en croit l'installation d'une famille parmi les dernières arrivées (secteur St-Antoine, au sud) et plusieurs déménagements du 1<sup>er</sup> juillet 2012 qui ont lieu vers des zones proches du centre-ville (rue Ste-Lucie et rue O'Shea).

Gustafson, (en octobre 2011), ou les projections de *Rencontres avec le bout du monde*, documentaire réalisé par Julie Corbeil (les 25 mai et 16 juin 2012) ; enfin, cette visibilité grandissante est aussi possible par le biais des médias nationaux, notamment la radio et la télévision de Radio-Canada qui ont passé des entrevues ou des reportages à au moins quatre reprises.

Donc, indéniablement, un rapport social se construit et permet d'ériger des frontières intangibles pour se différencier, mais aussi pour se faire accepter et connaître des autres. C'est la construction de l'ethnicité à laquelle ces événements, locaux et nationaux, contribuent forcément. À partir de ces événements et du quotidien observé durant ces deux dernières années, peut-on donc affirmer que ces rapports se construisent en adéquation avec les valeurs de l'interculturalisme prôné au Québec ? En effet, comme Bastenier (2004) le souligne, « cet espace [social] n'est pas une coquille vide qui serait disponible pour n'importe quel type de structuration de la vie collective » (p. 175). Des balises vers l'interculturalisme ont été posées au Québec, notamment avec les travaux de la Commission Bouchard-Taylor.

### 3.5.3 Interculturalisme à Saint-Jérôme ?

Pour évoquer l'interculturalisme, il est d'abord nécessaire de le définir. Nous nous appuyons pour cela sur le rapport déposé le 21 décembre 2007 à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), par quatre spécialistes : François Rocher, professeur à l'École d'études politiques, Université d'Ottawa, Micheline Labelle, professeure au Département de sociologie et directrice du Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté (CRIEC), UQAM, Ann-Marie Field, coordonnatrice du Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, UQAM, et Jean-Claude Icart, coordonnateur de l'Observatoire international sur le racisme et les

discriminations, UQAM. Ils proposent comme un des éléments importants de définition de l'interculturalisme :

Favorise le rapprochement et l'acceptation des différences dans le respect mutuel, entre les citoyens d'origines diverses (majorité francophone, minorité anglophone, minorités ethnoculturelles, peuples autochtones) ;

a. Par le dialogue interculturel ;

b. Par la sensibilisation de toutes les composantes de la société québécoise au patrimoine commun ;

c. Par le rappel que le Québec est une société démocratique où la participation et la contribution de tous les citoyens sont attendues et favorisées. (Rocher et *al.*, 2007, p. 49)

Même si les deux derniers points de cette définition semblent trop larges pour être atteints dans les conditions actuelles des rencontres entre cultures, le dialogue interculturel a semblé présent et favorisé dans les événements locaux comme un souper entre familles d'une école et familles réfugiées du 30 mars, une journée d'activités entre jeunes des deux cultures du 19 mai, organisée par Le Coffret, ou les échanges nombreux qui ont suivi la projection du documentaire *Rencontres avec le bout du monde*, le 25 mai. Mais ce sont des occasions ponctuelles de nouer ce dialogue.

Gérard Bouchard, quant à lui, insiste dans sa définition sur « les interactions, échanges, rapprochements et initiatives intercommunautaires dans un objectif d'harmonisation, d'intégration et d'unité. »<sup>83</sup> Le rapport que ce chercheur a rédigé avec Charles Taylor, en 2008, évoque même l'« échange intensif » (p. 287) entre communautés.

Des interactions de ce type, menées sur le long terme, peuvent être possibles pour certains au travers des jumelages entre familles immigrées et familles québécoises. Cette association prend une forme variée selon les disponibilités de chacun. Elle fut

---

<sup>83</sup> Source : <http://www.symposium-interculturalisme.com/13/pourquoi-un-symposium/fr>, consulté le 29 mai 2012.

capitale auprès des premiers arrivants et perdue encore pour beaucoup, prenant diverses formes : accompagnement pour faire l'épicerie ou pour gérer un budget; organisation de sorties pour faire découvrir la région des Laurentides et les activités typiques; lecture des nombreux courriers provenant des organismes administratifs, des propriétaires ou de l'école. Les jumelages sont fortement encouragés par Le Coffret, même s'ils ne bénéficient plus d'incitatif financier comme ce fut le cas il y a encore dix ans. Cependant, malgré les nombreux efforts du Coffret pour trouver des familles bénévoles jérômiennes, seulement une quinzaine de familles bhoutanaises d'origine népalaise bénéficient d'un alter ego québécois, ce qui n'atteint même pas le tiers d'entre elles.

En fait, dans le quotidien, ces espaces de dialogue demeurent souvent inaccessibles, comme le rapportait Yadu :

“They [the Bhutanese] don't intent to meet Québécois because they feel unwillingness and they don't know how to speak. Even if they know some words, the Québécois say “Je comprends rien” [*rire de Yadu*]. So they feel humiliated and they don't want to communicate with them.”

La langue est donc une barrière à l'instauration de ce dialogue, comme l'est également la méconnaissance les uns des autres.

Du côté d'un autre élément de définition de l'interculturalisme par Rocher et *al.* (2007), le bilan est tout aussi mitigé :

Vise à éliminer toute forme de discrimination, directe et systémique, à l'endroit des citoyens d'origines diverses, ce qui implique notamment :

- a. la promotion de la présence des citoyens d'origines diverses dans tous les secteurs de la vie nationale ;
- b. la reconnaissance et l'exercice de la citoyenneté à part entière.

En effet, à l'été 2011, une série d'actes racistes s'est produite dans un des quartiers d'habitation du groupe ethnique. Elle fut d'abord tue par ses victimes, par méconnaissance du système policier local, puis dûment enregistrée pour atteindre le

nombre de 48 actes répréhensibles. Cependant, face à cela, Le Coffret a pris l'initiative de mettre sur pied une Table de mobilisation avec les services policiers, la Maison des jeunes du quartier, les associations L'Ami des jeunes et Mesure alternative (organisme spécialisé dans la médiation dans quartiers difficiles des Laurentides). Ce Comité est toujours en place et a permis la résolution de ce climat délétère, par des mesures coercitives auprès des agresseurs, mais aussi par des démarches de médiation entre tous.

Donc, les occasions de dialogue interculturel se multiplieront sûrement, ce qui sera à observer dans les années futures. Une chose est sûre : plusieurs ont manifesté leur ouverture et leur volonté d'entrer en contact avec la communauté locale, malgré les difficultés. Ainsi, Yadu exprime ainsi son souhait: « We want to have a kind of, let me say, integration in between the people living in St-Jérôme and the other immigrants and the Bhutanese people. » Il a même déjà envisagé de rencontrer le maire, nous a-t-il confié, pour lui faire connaître les particularités de sa communauté et pour savoir comment s'impliquer dans la communauté locale jérômiennne. Mais cette intention reste à mettre en pratique.

### 3.6 CONCLUSION

Au cours de ce troisième chapitre, nous avons donné la parole à un groupe de personnes qui se sont exprimées tour à tour principalement sur leur perception de leur identité et sur la place de la religion dans cette construction identitaire. Il nous a aussi semblé nécessaire de mettre en valeur comment la famille, principe central, se vit dans un contexte de diaspora. Nous avons conclu avec quelques observations sur le rapport à l'Autre, sur le dialogue interculturel, avec ses avancées et avec ses difficultés.

L'attachement à la tradition et à la religion est manifeste pour tous, même si l'engagement dans la pratique évolue, en s'intensifiant, au fur et à mesure de l'avancée en âge. Le respect prévaut aussi au sein des familles, notamment vis-à-vis des aînés qui cohabitent invariablement avec les jeunes générations. Une famille de substitution peut combler les manques de membres de la parenté, lors des occasions importantes ou sur le long terme.

Le rapport social est en cours de construction, dans une ville où le nombre de réfugiés résidents est encore faible en proportion de la population totale et du fait que tous sont encore en processus de formation.

Ainsi, dans ce contexte nouveau, la transmission de la religion et de la culture est souvent considérée comme une nécessité, comme une urgence, vu leur contexte de minorité. Des moyens ont été mis en place dans ce but : des fêtes rituelles, des transports réguliers au temple situé à Montréal, des cours de *nepalī* l'an dernier, pour les plus jeunes. Cependant, apparaissent parallèlement l'obligation et l'effort constant déployé pour mettre en place les conditions minimales pour s'intégrer : la maîtrise de la langue française, notamment, est une préoccupation majeure, dans le contexte d'une ville de région, si différent de la métropole montréalaise.



## CONCLUSION

Définir les frontières mouvantes de l'ethnicité, telles que définies par Juteau (1999) et selon Barth (2000), est une recherche constante et délicate. Nous l'avons tentée dans le contexte de la réinstallation à Saint-Jérôme, ville de la région des Laurentides, au Québec, de réfugiés arrivés depuis décembre 2008, par vagues régulières, de camps situés au sud-est du Népal.

L'histoire de ces apatrides mérite d'être connue, même si elle a été fort peu médiatisée et surtout parce qu'elle s'avère un point important dans la définition que donnent ces personnes de leur identité. Leur parcours de vie débute, pour tous ceux qui ont plus de vingt ans, au sud du Bhoutan : les familles, venues du Népal depuis plusieurs générations, ont défriché les terres jugées inhospitalières par les ethnies du nord himalayen du pays. Elles ont reçu pour la plupart leur citoyenneté en 1958, mais celle-ci fut remise en cause autour de 1990 par la politique nationaliste « One people, one nation » du quatrième roi qui a dressé les normes identitaires de sa nation, notamment celle d'une seule langue officielle : le *dzongkha*. Les *Lhotsampa*, nom qui leur a alors été attribué, ces « habitants du sud » selon la traduction littérale de ce terme *dzongkha*, se sont sentis menacés dans leur culture, parfois dans leur vie, et plusieurs dans leur intégrité physique et matérielle (plusieurs ont fait un passage en prison et certains y sont encore). Ils ont alors fui vers le Népal, ou ont été forcés à l'exil, vers ce pays de leurs ancêtres. Mais ce dernier ne leur a accordé que le droit de s'installer au sud-est du pays, dans des camps alimentés par l'UNHCR. La solution, dix-sept ans après ces événements, est venue de l'ouverture de sept pays occidentaux à une réinstallation sur leur sol : États-Unis en tête (avec 60 000 accueillis), Canada (avec 5 000 sélectionnés), Australie, Danemark, Norvège, Nouvelle-Zélande et Pays-Bas.

Nous nous sommes intéressée à la définition de leur ethnicité dans ce contexte de réinstallation, au Québec, à Saint-Jérôme précisément. Comment ces réfugiés perçoivent-ils, définissent-ils leur identité, dans ce contexte ? Dans cette construction identitaire actuelle, quel rôle joue la religion - qui est une de ses caractéristiques saillantes, selon Barth (1969) ?

Pour trouver des éléments de réponse à ces questions de recherche, nous avons procédé à une observation participante durant deux années et à six entrevues auprès de couples de brahmanes indous de trois générations différentes : l'une ayant vécu une grande partie de sa vie au Bhoutan et âgée aujourd'hui de près de 60 ans; une deuxième autour de 40 ans, ayant quitté le pays de naissance à l'adolescence, et une troisième, autour de 20 ans, donc étant née dans les camps de réfugiés ou les ayant rejoints très tôt dans leur enfance.

Tout d'abord, nous en avons conclu que l'identité ethnique se nomme différemment selon ces générations, et ce, à travers un continuum : de Bhoutanais pour les plus anciens, à Bhoutanais d'origine népalaise, puis Népalais d'origine bhoutanaise et enfin Népalais, pour les plus jeunes. Ces données nous ont conduite à délaisser le terme de *Lhotsampa* que nous avons choisi initialement dans nos questions de recherche et nous incitent à choisir deux dénominations différentes, selon l'âge du répondant : réfugiés bhoutanais népalophones pour ceux qui sont nés au Bhoutan et Népalais de parents réfugiés bhoutanais pour les plus jeunes, nés dans les camps.

Ensuite, en reprenant la proposition de Juteau (1999), nous pouvons dorénavant employer le terme de groupe ethnique pour caractériser ces personnes et démontrer la présence des trois facteurs fondamentaux que l'auteure dégage dans sa définition.

Premièrement, il s'agit vraiment d'une communauté, où nous avons pu discerner trois dimensions principales : la dimension culturelle, la dimension structurelle et interactionnelle et, enfin, la dimension subjective.

Côté dimension culturelle, une caractéristique saillante est d'abord la langue, le *nepalī*, maîtrisée par tous à l'oral. Des cours ont même été organisés en 2011 pour poursuivre l'enseignement de l'écrit auprès des jeunes, reflet de la mobilisation de plusieurs pour la sauvegarde de ce patrimoine immatériel. La religion est également pour eux une caractéristique saillante primordiale : l'hindouisme, en majorité vishnouite, est très pratiqué que ce soit devant l'autel domestique que tout foyer a érigé ou que ce soit au temple de Montréal vers lequel un autobus amène les dévots, jeunes et vieux, une fois tous les deux mois, à l'initiative d'un de ses membres. De plus, l'influence de la religion est sous-jacente à bien des actes du quotidien : les relations avec d'autres classes considérées comme impures selon le système hindou ; le choix du conjoint lors des mariages dont beaucoup sont arrangés.

Pour explorer cette dimension culturelle, nous avons moins créé l'opportunité de dégager les critères de moralité et d'excellence de ces personnes. Cependant, il s'est avéré manifeste que le respect des anciens et des traditions culturelle et religieuse est en tête de liste des valeurs observées. Rappelons que culture et religion sont en fait très synonymes pour les répondants et pour les personnes observées.

Nous sommes consciente par ailleurs que, par définition, ces caractéristiques culturelles peuvent en tout temps se transformer, bouger. Notamment, le rapport actuel de ces personnes avec la société québécoise est encore assez limité, la grande majorité poursuivant la francisation ou la scolarisation, donc le rapport à l'autre, dans le domaine du travail notamment, amènera sûrement des changements dans les années prochaines.

Côté dimension structurelle et interactionnelle, les réfugiés bhoutanais népalophones ont mis en place des initiatives d'ordre mésosocial (Barth, 2000). Tout particulièrement, le Social Security Committee veille au bon règlement de conflits éventuels, aux besoins de certains membres et à l'organisation d'événements sociaux et culturels. La structure religieuse s'est organisée avec l'arrivée d'un brahmane

pouvant être *pūjāri* de par sa naissance et de par sa formation, et avec l'organisation régulière des *bhajan* dans un local temporaire. Parallèlement, les interactions observées peuvent mettre en place une famille de substitution, un réfugié devenant pour l'autre un substitut d'un membre de la famille essentiel mais absent, et ce, pour un rituel d'importance ou pour la vie entière. Les relations dépassent également le cadre de Saint-Jérôme puisqu'elles prennent les voies technologiques pour rejoindre très fréquemment la diaspora de même origine au Népal, aux États-Unis, dans tout le Canada ou dans les cinq autres pays d'accueil.

Enfin, sur le plan de la dimension subjective, il ne fait aucun doute que le sentiment de particularité est partagé par tous, même si les plus jeunes ont peu d'informations sur les raisons exactes d'un tel parcours de vie, comme nous l'avons observé maintes fois.

Deuxièmement, la définition du groupe ethnique selon Juteau (1999) met en valeur le facteur de l'histoire commune. Cela s'avère pertinent dans le cas de ces réfugiés qui ont partagé des tribulations d'apatrides et se sentent différents d'autres indous, qu'ils soient Indiens, avec des fêtes distinctes et une langue *hindi* comprise mais différente du *nepalī*, et même qu'ils soient Népalais car, même si tous partagent la même langue, tous n'ont pas le même parcours de vie ni le même statut d'immigrants au Canada.

Troisièmement, le dernier élément souligné par Juteau est la « croyance subjective à une communauté d'origine » (p. 416). Cette croyance est bien présente chez tous les répondants. Elle s'actualise notamment à travers le mythe du roi antique bhoutanais, Shabdrung, qui aurait, au XVIIe siècle, demandé au roi népalais de l'époque, la venue de 16 familles sur son territoire. Certains se prétendent encore les descendants directs de ces familles.

Donc, les réfugiés bhoutanais népalophones constituent un groupe ethnique au sens que lui donne Juteau (1999), elle-même s'appuyant sur les écrits de Barth (1969) et de Weber (1971 [1921-1922]). Il reste que la dimension de la religion a peu été prise en considération par cette sociologue, ce qui nous semble être une lacune au regard de la place que cette dernière prend dans les esprits, dans les lignes de conduite et dans les décisions.

À ce propos, un souci partagé par de nombreux répondants est l'absence de temple indou à Saint-Jérôme. C'est réellement une préoccupation pour faciliter l'accès à un lieu de pratique, notamment pour les personnes plus âgées pour lesquelles cet édifice est essentiel, et pour créer un espace de rencontre car, comme Beyer (2008) et Boisvert (2012) le mentionnent, le temple est essentiellement un lieu d'échanges sociaux, en contexte de migration.

Il reste que notre recherche nous semble être loin d'avoir fait le tour de la compréhension de ce groupe ethnique. D'un côté, nous avons eu peu de moyens ni de visée réelle pour explorer la dimension macrosociale, celle de la place de l'État que Barth (2000) estime primordiale. Ainsi, d'une part, dans quelle mesure et sur quels points existe-t-il une incidence des politiques du Canada dans leur mode de réinstallation comme groupe ethnique ? D'autre part, ces incidences sont-elles identiques aux États-Unis ou dans un autre pays d'accueil ?

D'un autre côté, une question a surgi en fin de parcours : comment et quand déterminer la saturation des données et le point de terminaison d'une observation participante ? Dans les derniers jours de notre rédaction, nous avons encore pris conscience d'éléments importants; nous avons même atteint un degré de confiance supplémentaire avec certains pour obtenir des « vraies » réponses, c'est-à-dire pas celles que dicterait la volonté d'approbation de l'interlocuteur d'une autre culture, mais celles qui correspondent à leurs croyances profondes, avec ou sans justification raisonnée.

Face à ces constats et, surtout, mue par la volonté d'en comprendre encore davantage, nous poursuivrons notre démarche de recherche au niveau doctoral. Nous nous intéresserons à ce moment-là à la plus jeune génération, dans les quatre villes d'accueil du Québec à savoir Joliette, Québec, Sherbrooke et Saint-Jérôme. Cette étude s'appuiera sur la poursuite de l'observation participante sur la base d'un échange, notamment d'aide en francisation, et sur la tenue d'entrevues approfondies auprès de jeunes, garçons et filles, et de leurs intervenants (personnes enseignantes et directions, à l'école; adultes accompagnateurs, au temple). Notre question de recherche principale est formulée ainsi à ce jour : quelles perceptions la jeune génération de Népalais de parents réfugiés bhoutanais, celle de 15 à 25 ans, a-t-elle de son insertion dans la société québécoise d'adoption, entre éducation à l'école et transmission culturelle au temple indou ? En effet, école et temple sont deux fondements de l'éducation de cette jeune génération, la première avec des visées de compréhension de la société d'adoption actuelle, le second avec des fonctions de transmission de la culture des ascendants; la première mettant en valeur la langue française, le deuxième communiquant rites et connaissances en *nepalī*.



**APPENDICE B****CATÉGORIES DE CITOYENS AU BHOUTAN**

**Les 7 catégories de citoyens au Bhoutan, prévues au recensement de 1988 :**

- F1 Genuine Bhutanese citizen
- F2 Returned migrants (people who had left Bhutan and then returned)
- F3 “Drop-out” cases, i.e people who were not around at time of the census
- F4 A non-national woman married to a Bhutanese man
- F5 A non-national man married to a Bhutanese woman
- F6 Adoption cases (children who have been legally adopted)
- F7 Non-nationals, i.e migrants and illegal settlers

Source : Amnesty international, 1992, *Bhutan : Human rights violations against the Nepali speaking population in the South* [ASA 14 April 1992]. London : AI, p.5-6, cite par Hutt (2003, p.154).



## APPENDICE C

### GUIDE D'ENTRETIEN

#### I Ethnicité et société québécoise

##### Être au Québec

- Quand on vous demande votre origine ethnique, quelle est votre première réponse, habituellement?
- Racontez-moi un peu l'histoire de votre vie.
- Qu'est-ce que ça veut dire, être un *Lhotsampa* ?
- Vous sentez-vous un peu Québécois ? En quoi ?
- Pourquoi voulez-vous apprendre le français, alors que vous (ou vos parents) avez refusé d'apprendre le *dzongkha* au Bhoutan ?
- Quels sont les changements que vous appréciez le plus dans votre nouvelle vie de résident permanent québécois?

##### Être parmi des Québécois

- Qu'est-ce que les non-Bhoutanais<sup>84</sup> savent sur vous, d'après vous?
- Que devraient-ils savoir sur vous, selon vous ?
- Qu'est-ce qui pose la plus grande difficulté en tant que Bhoutanais immigrant au Québec ? (*guider ensuite la réponse, si besoin : votre nom, votre couleur de peau, votre religion, votre langue, votre culture*)

##### Élever des enfants au Québec

- Voudriez-vous que vos enfants gardent certaines valeurs de la culture népalaise ou bhoutanaise ? Lesquelles? Pourquoi?
- Y a-t-il des valeurs que vous souhaiteriez que vos enfants n'adoptent pas ? Lesquelles? Pourquoi?

---

<sup>84</sup> Ou non-Népalais ou autre, en fonction de la réponse à la 1<sup>re</sup> question.

### **Avenir**

- Retourneriez-vous vivre dans votre pays d'origine? Pourquoi ? À quelle(s) condition(s) ?
- Comment aimeriez-vous vivre dans 10 ans? (travail, famille, lieu de vie,...)

### **Dimension structurelle et interactionnelle**

#### **Avec la communauté locale**

- Quelle est la place, à St-Jérôme, de votre appartenance à la classe brahmane ? Comment cela se traduit-elle dans vos relations avec les *rai*, les *tamang*,...?
- Êtes-vous membre du Social Security Committee organisé par Le Coffret ?
- Qu'y faites-vous ?
- Est-ce important pour vous ? Pourquoi ?
- Faites-vous partie d'autres associations ? Si oui, lesquelles et quel y est votre rôle ?
- Avez-vous déjà pris des initiatives qui bénéficient à la communauté entière ?

#### **Avec l'extérieur**

- Quand et à quelles occasions rencontrez-vous des Québécois ? À quelle fréquence ?  
**Dans quel but ? Pour quelle(s) raison(s) ?**
- Comment trouvez-vous vos relations avec les Québécois ?
- Quelles sont les communications que vous avez avec des personnes restées au Bhoutan? (avec qui ? à quelle fréquence ? avec quel(s) moyen(s) : ordi, tél. ?) Dans quel but ? Pour quelle(s) raison(s) ?
- Quelles sont les communications que vous avez avec des personnes restées au Népal? (avec qui ? à quelle fréquence ? avec quel(s) moyen(s) : ordi, tél. ?) Dans quel but ? Pour quelle(s) raison(s) ?
- Quelles sont les communications que vous avez avec des personnes ailleurs dans le monde ? (avec qui ? à quelle fréquence ? avec quel(s) moyen(s) : ordi, tél. ?) Dans quel but ? Pour quelle(s) raison(s) ?

### **Religion et culture locale**

- Qu'est-ce que votre religion et votre culture peuvent apporter à la culture québécoise?

### **II Place de l'indouisme**

- Qu'est-ce que ça signifie pour vous, être indou?
- Quelles sont, selon vous et en quelques phrases, les choses essentielles qu'un indou doit faire?
- En quoi est-il nécessaire de croire pour être un indou?
- Quelles sont les pratiques qu'un indou doit accomplir? (rituels, offrandes, dons, méditation, chants, prières, etc.) Pourquoi?

### **Pratiques indoues**

- Comment pratiquez-vous l'indouisme ici ? (*Préciser si besoin* : à la maison, au temple, pendant les fêtes,...)
- Est-il facile d'être indou à Saint-Jérôme ? au Québec ?...
- Allez-vous au temple à Montréal ? Est-ce important pour vous ? Pourquoi ?
- Êtes-vous allés dans d'autres temples ici ? Lesquels et dans quel(s) but(s)?
- Votre manière de pratiquer votre religion a-t-elle changé, depuis que vous avez quitté le Népal ? Et depuis le Bhoutan ?
- Quelles sont les différences avec votre pratique dans les camps ? (dans l'espace religieux, dans l'espace domestique)
- Est-ce que votre religion est devenue pour vous plus importante ou moins importante au fil des années? Pourquoi ?
- Y a-t-il des éléments de votre religion que vous avez abandonnés, ici? (croyances, rituels, etc.)
- Y a-t-il des éléments nouveaux que vous avez intégrés dans votre religion, ici? (croyances, rituels, etc.)

### **Sphère domestique**

- Pratiquez-vous l'indouisme à la maison? (façon, régularité, moments, lieu)
- Lisez-vous des textes sacrés ? Lesquels ? Avec quelle régularité ?
- Récitez-vous des chants ou des prières?
- Y a-t-il un autel, un temple chez vous ? Comment l'utilisez-vous ?
- Faites-vous des offrandes régulièrement ? (encens, nourriture, eau, etc.)
- Qu'est-ce que la pratique de l'indouisme en famille vous apporte?
- Lisez-vous des livres sur l'indouisme? En quelle(s) langue(s) ?
- Comment faites-vous pour apprendre à propos de l'indouisme, aujourd'hui? (*guider ensuite la réponse, si besoin* : par des livres? par les enseignements des moines, des prêtres, etc. ? par internet ? par la télévision? par des cours?)

### **Si enfants :**

- Comment vos enfants perçoivent-ils votre pratique de l'indouisme ?
- Leur avez-vous parlé de l'indouisme? Comment leur en parlez-vous ?
- Est-ce que vos enfants se considèrent indous?
- Leurs valeurs sont-elles différentes des vôtres? De quelle manière?
- Vers quel âge vos enfants se marieront-ils, idéalement?
- Comment s'effectuera le choix de leur époux/épouse?
- Le mariage sera-t-il un mariage religieux ou non?
- Comment réagiriez-vous si votre enfant voulait se marier avec un Bhoutanais non indou ? avec un Québécois non indou ?

### **Choix personnels**

- Est-ce que votre religion vous aide à faire de meilleurs choix dans votre vie?



## BIBLIOGRAPHIE

- ALTGLAS, Véronique (2005)  
*Le nouvel hindouisme occidental*. Paris : CNRS Éditions. 227 p.
- ARIS, Michael (1994)  
*The raven crown. The origins of Buddhist monarchy in Bhutan*. Chicago : Serindia publications. 160 p.
- ARMAND, Françoise (2012)  
*Éveil aux langues et entrée dans l'écrit chez les élèves allophones*, CEETUM.  
<http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/ /eveil-langues-2012.pdf>
- ARNAL, William E. (2000)  
« Definition », dans Willi BRAUN et Russell T. MCCUTCHEON (dir.), *Guide to the Study of Religion*, New York et Londres : Cassell, p. 21-34.
- AUROBINDO, Sri (1942)  
*La Bhagavad-Gita*. Paris : Albin Michel. 378 p.
- BARDIN, Laurence (1977)  
*L'analyse de contenu*. Paris : PUF. 291 p.
- BARTH, Fredrik (1969)  
*Ethnic groups and boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Boston: Little, Brown and Company. 153 p.
- BARTH, Fredrik (2000)  
“Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”, dans Hans VERMEULEN et Cora GOVERS (dir.). *The anthropology of ethnicity. Beyond “ethnic groups and boundaries”*. Amsterdam : Het Spinhuis, p. 11-31.
- BASTENIER, Albert (2004)  
*Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : PUF. 345 p.
- BATES, Karine, BOISVERT, Mathieu, GRANGER, Serge et JAFFRELOT, Christophe (dir.) (2012, à paraître)  
*Les dix avatars de l'Inde. Manuel sur l'Inde*. Montréal : Prias/Cérium.

- BAUDUIN, Pierre (2008)  
 « Introduction », dans Véronique Gazeau, Pierre Bauduin et Yves Maudéran, *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes de la table ronde du CRAHM numéro 3, p.7-21.
- BEAMAN, Lori G. et BEYER, Peter (dir.) (2008)  
*Religion and diversity in Canada*. Boston : Leiden. 227 p.
- BEAUD, Michel et LATOUCHE, Daniel (1988)  
*L'art de la thèse*. Montréal : Boréal. 171 p.
- BEYER, Peter (2006)  
*Religions in global society*. New York: Routledge. 323 p.
- BIARDEAU, Madeleine (1995)  
*L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*. Paris : Champs Flammarion. 313 p.
- BOISVERT, Mathieu (2008)  
 « Le pèlerinage d'Allahabad (Prayāga): Réflexions éparses sur l'évènement et ses participants », *Synergies Inde*, no. 3, p. 141-155.
- BOISVERT, Mathieu (2012)  
 « "Religion et culture pour moi c'est pareil." Le temple hindou tamoul montréalais, une institution culturelle, dans Louis Rousseau (dir.), *Le Québec APRÈS Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*. Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 153-195.
- BOUCHARD, Gérard et TAYLOR, Charles (2008)  
*Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. Montréal : Bibliothèque et Archives nationales du Québec. 307 p.
- BOUISSOU, Julien (2010)  
 « Le Bhoutan tente de vivre au rythme du "bonheur national brut" », *Le Monde*, 21 juin 2010.  
[http://www.lemonde.fr/planete/article/2010/06/21/le-bhoutan-tente-de-vivre-au-rythme-du-bonheur-national-brut\\_1376209\\_3244.html](http://www.lemonde.fr/planete/article/2010/06/21/le-bhoutan-tente-de-vivre-au-rythme-du-bonheur-national-brut_1376209_3244.html)
- BRADLEY, Mark (2005)  
 « La communauté hindoue tamoule sri-lankaise de Montréal en contexte », *Cahiers de recherche UQAM*, n°2.

- BRADLEY, Mark (2008)  
*La transmission de l'identité religieuse dans un contexte d'immigration. Le cas de réfugiés tamouls indous d'origine sri-lankaise à Montréal.* Mémoire de maîtrise. Montréal : UQAM.
- CABAUD, Marie-Christine (2009)  
*Dictionnaire népali-français suivi d'un index français-népal.* Paris : L'Harmattan. 588 p.
- DANIÉLOU, Alain (1992)  
*Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou.* Paris : Flammarion. 643 p.
- DOWSON, John (2003)  
*A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history and literature.* Whitefish, Mont.: Kessinger Publishing, 411 p.
- DURAND-DASTÈS, François et PETECH, Luciano (dir.) (2002)  
 « Népal », *Encyclopedia Universalis*, volume VII, p. 38-43.
- ECK, Diana. Darśan (1985)  
*Seeing the Divine Image in India.* Chambersburg (PA. USA) : Anima Books. 97 p.
- ELIADE, Mircea (1954)  
*Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return.* Princeton : Princeton University Press. 212 p.
- ELIADE, Mircea (1969)  
*Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions,* Paris, Gallimard. 187 p.
- FORTIN, André (1988)  
 « L'observation participante : au cœur de l'altérité », in Jean-Pierre Deslauriers, *Les méthodes de la recherche qualitative*, Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 23-33.
- GEERTZ, Clifford (1973)  
*The interpretation of cultures.* New York : Basic books. 470 p.
- GLUCKLICH, Ariel (1994)  
*The sense of adharma,* New York, Oxford Press University. Disponible sur MyiLibrary.



- HALSOUET, Béatrice et BOISVERT Mathieu (2011)  
 « Le Bhoutan, le royaume du bonheur ? ». *Le monde*, 27 septembre 2011, page  
 Idées du site lemonde.fr.
- HEINE, Henrich (1853)  
*Les dieux en exil*. Paris : Grasset. 99 p.
- HERBERT, Jean (1972)  
*Spiritualité hindoue*. Paris : Albin Michel. 573 p.
- HERBERT, Jean (1980)  
*La mythologie hindoue, son message*. Paris : Albin Michel. 461 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993)  
*La religion pour mémoire*. Coll. « Sciences humaines et religions ». Paris: Les  
 Éditions du Cerf. 273 p.
- HUTT, Michael (2003)  
*Unbecoming citizens. Culture, nationhood, and the flight of refugees from Bhutan*.  
 New Delhi : Oxford India Paperbacks. 308 p.
- ISAJIW, Wsevolod W. (1993)  
 "Definition and dimensions of ethnicity : a theoretical framework", in *Challenges  
 of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality: Proceedings of the  
 Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity April 1-  
 3, 1992*, Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census, eds. Washington, D.C.:  
 U.S. Government Printing Office, p. 407-427.  
[https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/68/2/Def\\_DimofEthnicity.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/68/2/Def_DimofEthnicity.pdf)
- JACCOUD, Mylène et MAYER, Robert. (1997)  
 « L'observation en situation et la recherche qualitative », dans Poupard,  
 Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer et Pires, *La recherche qualitative. Enjeux  
 épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin éditeur,  
 p. 211-249.
- JAFFRELOT, Christophe (dir.) (2006)  
*L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*. Paris : Ed. Fayard Céri. 969 p.
- JUAN, Salvador (1999)  
*Méthodes de recherche en sciences sociohumaines exploration critique des  
 techniques*. Paris : Presses Universitaires de France. 296 p.

- JUTEAU, Danielle (1999)  
*L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'université de Montréal. 226 p.
- KELLER, Carl-A. (1983)  
 « Le sacré et l'expression du sacré dans l'hindouisme », dans J. Ries et al. *L'expression du sacré dans les grandes religions*, tome II, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, p. 205-217.
- LAMBALLE, Alain (dir.) (2002)  
 « Bhoutan », *Encyclopedia Universalis*, volume III, p. 38-43.
- LAMBERT, Yves (2007)  
*La naissance des religions*. Paris : Armand Colin. 509 p.
- LAMBERT, Yves (1991)  
 « La "Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social compass*, vol. 38, n°1, mars 1991, p.73-85.
- LAPLANTINE, François (2005)  
 « L'obsession sémantique », dans François Laplantine, *Le social et le sensible : Introduction à une anthropologie modale*, Paris : Tétraèdre, p. 73-98.
- L'ÉCUYER, René (1988)  
 «L'analyse de contenu: notions et étapes», dans Jean-Pierre DESLAURIERS (dir.), *Les méthodes de la recherche qualitative*, Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 49-65.
- MARCAURELLE, Roger (1997)  
 L'hindouisme, dans Mathieu BOISVERT (dir.), *Un monde de religions. Tome 1 Les traditions de l'Inde*. Montréal : Presses de l'université du Québec, p. 7-49.
- MARTINIELLO, Marco (1995)  
*L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Coll. « Que sais-je? », n° 2997. Paris: PUF. 127 p.
- MATCHETT, Freda (2001)  
*Krsna: Lord or Avatāra? The Relationship Between Krsna and Visnu*, Richmond (GB), Curzon, 254 p.
- MÉNARD, Guy (1999)  
*Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber. 230 p.

- ORIOU, Michel (1985)  
« L'ordre des identités », dans *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 1, n°2, p. 171-185.
- PAILLÉ, Michel (2007)  
« Max Weber et la majorité francophone », *Le Devoir*, 3 novembre 2007, page Philosophie. <http://www.vigile.net/Max-Weber-et-la-majorite>.
- PORTES, Alejandro et RUMBAUT, Rubén D. (1990)  
*Immigrant America. A portrait*. Berkeley, Calif : University of California press. 300 p.
- QUIVY, Raymond et VAN CAMPENHOUDT, Luc (1995)  
*Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris : Dunod. 287 p.
- RAIBAUD, Yves (2008)  
« L'ethnicité comme objet géographique : deux études de cas "made in France" ». Chantal Crenn et Hélène Velasco, *Séminaire Ethnie, ethnicité, race dans les sciences humaines et sociales : quels usages ?* ADES-UMR 6578 Marseille.
- RENOU, Louis (2004 [1951])  
*L'hindouisme*. Paris : PUF. 124 p.
- ROOSENS, Eugeen (2000)  
"The primordial nature of origins in migrant ethnicity" dans Hans VERMEULEN et Cora GOVERS (dir.). *The anthropology of ethnicity. Beyond "ethnic groups and boundaries"*. Amsterdam : Het Spinhuis, p. 81-104.
- ROOSENS, Eugeen (1989)  
*Creating ethnicity the process of ethnogenesis*. Newbury Park, Calif. : Sage publications. 168 p.
- SCHAUFELBERGER, Gilles et VINCENT, Guy (2005)  
*Le Mahabharata*, 3 tomes. Québec : Presses de l'Université Laval. 910 p.
- SELLTIZ, Claire, WRIGHTSMAN, Lawrence S. et COOK, Stuart W. (1977)  
*Les méthodes de recherche en sciences sociales*. Montréal : Éditions HRW. 606 p.
- SIMARD, Myriam (1996)  
« La politique québécoise de régionalisation de l'immigration : enjeux et paradoxes », *Recherches sociographiques*, XXXVII, 3, p. 439-469.

ST-GERMAIN LEFEBVRE, Catherine (2008)

*Femmes, ethnicité et religion : la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka à Montréal.* Mémoire de maîtrise. Montréal : UQAM.

TARDAN-MASQUELIER, Ysé (1999)

*L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains.* Paris : Bayard Éditions. 384 p.

WEBER, Max (1971 [1921-1922])

*Économie et société. 2 tomes.* Paris : Plon. 411 p. et 425 p.

ZIMMER, Heinrich (1951)

*Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde.* Paris : Payot. 216 p.

### **Documents d'information de Citoyenneté et Immigration Canada**

« Réétablissement de réfugiés bhoutanais : le point sur l'engagement du Canada »  
<http://www.cic.gc.ca/francais/refugies/exterieur/bhoutanais.asp>, consulté le 13 février 2011.

« Les réfugiés bhoutanais »  
<http://www.cic.gc.ca/francais/ministere/media/documents-info/2007/2007-05-22.asp>, consulté le 13 février 2011.

« Le Canada a accueilli un nombre d'immigrants légaux jamais égalé en 50 ans et agit pour protéger l'intégrité de son système d'immigration. Communiqué datant du 13 février 2011 »  
<http://www.cic.gc.ca/francais/ministere/media/communiques/2011/2011-02-13.asp>, consulté le 15 février 2011.

### **Document d'information du Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles**

MICC (2012). *Portraits statistiques. L'immigration permanente au Québec selon les catégories d'immigrants et autres composantes. 2006-2010.*  
[http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits\\_categories\\_2006\\_2010\\_1.pdf](http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits_categories_2006_2010_1.pdf), consulté le 26 juin 2012.

## Rapports

AMNESTY INTERNATIONAL (1994)

*Bhoutan. L'exil forcé.* Document externe. ASA 14/04/94.

BITTAR, Patricia (2011).

*Engagement jeunesse. Étude sur le profil des jeunes immigrants de Lanaudière en contexte d'insertion professionnelle.* Rapport d'analyse du SADC, Société d'aide au développement de la collectivité Matawinie

## Autres sites

- <http://www.atlas-monde.net/Asie/Le-Bhoutan.html>, consulté le 14 avril 2010.
- Bhutan news online : [www.bhutannewsonline.com/images/beldangi\\_1.jpg](http://www.bhutannewsonline.com/images/beldangi_1.jpg), consulté le 18 juillet 2010.
- Eurasie : <http://www.eurasie.net/webzine/spip.php?article675>, consulté le 20 août 2011.  
Entretien avec Françoise Pommaret, chercheur au CNRS, spécialiste du Bhoutan et du Tibet. « Bhoutan : le pays rêvé ? » vendredi 16 septembre 2005, par Emmanuel Deslouis.
- *Hindus in the South Asia and the diaspora : a survey of human rights 2009.*  
[www.HAFsites.org](http://www.HAFsites.org), consulté le 20 août 2010. Site de American Hindu Foundation.
- Haut Comité aux réfugiés, UNHCR, Agence des nations unies pour les réfugiés, [www.unhcr.fr](http://www.unhcr.fr), consulté le 22 juin 2010.
- Organisation internationale pour les migrations : [www.iom.int](http://www.iom.int), consulté le 21 juin 2010.
- <http://quartierlibre.ca/Du-Bhoutan-a-St-Jerome>, consulté le 14 avril 2010.
- *UNHCR Statistical year book 2007*  
Site de la Commission européenne, Aide humanitaire et protection civile : [http://ec.europa.eu/echo/aid/stories/asia27\\_fr.htm](http://ec.europa.eu/echo/aid/stories/asia27_fr.htm), consulté le 18/07/2010.

## Documents audiovisuels

CORBEIL, Julie (2012).

*Rencontres avec le bout du monde.*

GUSTAFSON, Annick (2008).

*Temps mort*. Grand Prix du Festival International du Film sur les Droits de l'Homme.

CORBEIL, Julie

*Une arrivée de réfugiés bhoutanais à St-Jérôme*.

<http://www.youtube.com/profile?gl=FR&hl=fr&user=judesuperstar#p/u/7/VyOIh84k7Vg>, consulté le 11 juillet 2010.