

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FEMMES, ETHNICITÉ ET RELIGION:
LA COMMUNAUTÉ TAMOULE HINDOUE DU SRI LANKA À
MONTRÉAL

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

PAR
CATHERINE ST-GERMAIN LEFEBVRE

AOÛT 2008

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.»

“There are and must be differences of the world and different bases of experience. We must not do away with them by taking advantage of our privileged speaking to construct a sociological version that we then impose as their reality. We may not rewrite the other’s world or impose upon it a conceptual framework that extract from it what fits with ours. Their reality, their variety of experience, must be an unconditional datum. It is the place from which inquiry begins”

-Dorothy Smith,
*The conceptual Practices of Power:
a Feminist Sociology of Knowledge*, p. 25.

Je tiens à remercier sincèrement les personnes suivantes. Tout d’abord, ma gratitude va aux membres de la communauté tamoule du Sri Lanka rencontré(e)s au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux, pour leur ouverture et leur accueil toujours chaleureux. Je remercie particulièrement celles et ceux qui se sont généreusement ouverts en acceptant de participer à nos travaux. De plus, je souhaite remercier chaleureusement ma directrice, Marie-Andrée Roy, et mon directeur, Mathieu Boisvert, pour leur support et leur encadrement dont la valeur est inestimable. Je remercie également mon collègue Mark Bradley pour son aide, son expertise et ses précieuses références. Finalement, ma gratitude va à Yoan et Lila, pour tout ce qui est essentiel.

Je dédie ce mémoire à celui ou celle qui m’a accompagné(e) sagement tout au long de la rédaction, et qui verra le jour sous peu.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
Objectifs de recherche	5
Cadre méthodologique.....	6
Profil des répondant(e)s	8
Plan du mémoire.....	11
CHAPITRE I: MISE EN CONTEXTE	13
1.0 Introduction.....	13
1.1 Contexte politique au Sri Lanka.....	14
1.2 Portrait démographique de la communauté tamoule du Sri Lanka immigrée au Québec	19
1.3 Le vécu post-migratoire des femmes sud-asiatiques	22
1.3.1 Le genre.....	23
1.3.2 La « race »	25
1.3.3 Évoluer dans deux univers culturels distincts	26
1.3.4 L'importance de la transmission culturelle et religieuse.....	27
1.3.5 L'univers domestique.....	28
1.4 En conclusion	30
CHAPITRE II: UNIVERS CULTUREL ET RELIGIEUX HINDOU TAMOUL : IDÉAUX, MODÈLES ET RÔLES FÉMININS.....	32
2.0 Introduction.....	32

2.1 Les notions de <i>śakti</i> et de <i>karpu</i>	33
2.1.1 En résumé	36
2.2 La puberté.....	36
2.2.1 Signification donnée à l'arrivée des menstruations	39
2.2.2 Brève description des rituels de puberté	41
2.2.3 En résumé	43
2.3 Mariage hindou tamoul	44
2.3.1 Qui marie-t-on?.....	45
2.3.2 La cérémonie du mariage	46
2.3.3 En résumé	48
2.4 Mariage et vie de famille : conséquences socio-religieuses paradoxales pour les femmes.....	48
2.4.1 Le premier volet du paradoxe : respect, obéissance et subordination.....	49
2.4.2 La mise en place d'un double standard.....	51
2.4.3 Le deuxième volet du paradoxe : le pouvoir issu de la subordination.....	53
2.4.4 En résumé	56
2.5 En conclusion	56
CHAPITRE III: CADRE THÉORIQUE	59
3.0 Introduction	59
3.1 L'ethnicité	60
3.1.1 Max Weber	60
3.1.2 Fredrik Barth.....	61
3.1.3 Albert Bastenier	63
3.2 La production de l'ethnicité	66
3.3 Les rapports sociaux de sexe.....	69
3.5 En conclusion	71

CHAPITRE IV: FEMMES ET RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE	72
4.0 Introduction	72
4.1 De la puberté au mariage	73
4.1.1 La puberté au pays d'origine	73
4.1.2 Pistes d'analyses en contexte québécois : les rituels de passage	74
4.1.3 Pistes d'analyses en contexte québécois : la perception de la féminité	80
4.1.4 En résumé	86
4.2 Les mariages.....	87
4.2.1 Les mariages intra-communautaires	88
4.2.2 Quelques éléments de transformation.....	91
4.2.3 La question du divorce.....	93
4.2.4 En résumé.....	96
4.3 Vie familiale.....	97
4.3.1 En contexte d'origine.....	97
4.3.2 Des fonctions familiales différenciées.....	99
4.3.3 Importance des réseaux féminins et paradoxe de la vie familiale	105
4.3.4 En résumé.....	107
4.4 En conclusion.....	108
CHAPITRE V: FEMMES ET TRANSMISSION DE L'IDENTITÉ ETHNO- RELIGIEUSE : QUELQUES PISTES D'ANALYSE.....	110
5.0 Introduction.....	110
5.1 La fréquentation du temple	111
5.1.1 Présence des femmes et port du vêtement traditionnel.....	111
5.1.2 La prière	113
5.1.3 Le chant.....	115
5.1.4 Jours de fêtes et pratique du jeûne.....	116

5.1.5 Activités communautaires au temple	121
5.1.6 Autres lieux d'implication des femmes au temple.....	123
5.1.7 Quelques espaces d'exclusion	125
5.1.8 En résumé	129
5.2 La transmission de l'identité ethno-religieuse	131
5.2.1 La fréquentation du temple et des associations culturelles tamoules	131
5.2.2 La sphère domestique.....	135
5.2.3 La transmission de la langue	139
5.2.4 L'influence du contexte québécois dans la transmission de l'identité ethno-religieuse	143
5.2.5 En résumé	145
5.3 En conclusion	146
CONCLUSION : LA PRODUCTION DE L'ETHNICITÉ	147
BIBLIOGRAPHIE	152

RÉSUMÉ

Convaincue que les femmes, de par leur rôle dans les rapports sociaux de sexe, ont un rôle important à jouer dans la transmission de l'identité ethnique aux jeunes générations, nous avons voulu, dans ce mémoire, mettre à jour ce phénomène tel qu'il se déploie dans la communauté tamoule du Sri Lanka immigrée à Montréal. La perspective féministe en influence la trame de fond, contribuant à orienter le choix du sujet ainsi que son traitement.

Ce mémoire est le fruit d'une recherche exploratoire de type qualitatif. Il repose sur un terrain de recherche mené au temple hindou Thiru Murugan situé à Dollard-des-Ormeaux, municipalité de l'ouest de l'île de Montréal. Il a pour objectif de définir la contribution spécifique de femmes de cette communauté à la « production de l'ethnicité » tamoule, au sens entendu par la sociologue des relations ethniques, Danielle Juteau.

Ce mémoire s'appuie sur un cadre théorique contribuant à jeter les bases d'une définition sociologique de l'ethnicité, où non seulement le rôle des femmes dans sa production/reproduction est mise de l'avant, mais où se dégage également l'importance de la composante religieuse dans l'affirmation ethnique, particulièrement en contexte migratoire.

Cette recherche analyse d'une part la perception du rôle des femmes dans les rapports de sexe tels qu'ils se déploient dans la communauté tamoule montréalaise et telle qu'elle a été exprimée par les personnes interrogées dans le cadre de cette étude. Il s'attarde d'autre part à l'implication des femmes de cette communauté dans la transmission de la langue, de la religion et de la culture.

Ce mémoire démontre que les idéaux associés à la conception de la féminité influencent à maints égards le rôle des femmes dans les rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans la communauté étudiée. Ce rôle amène celles-ci à s'impliquer activement dans la transmission de leur identité ethnique auprès des générations nées au Québec. De plus, la pratique religieuse jouant un rôle important dans la formation identitaire de nos répondant(e)s, la dimension religieuse est omniprésente dans le bagage ethnique transmis par les femmes aux jeunes générations. Par leur travail actif et conscient lié à la transmission de la langue, de la culture et de la religion aux jeunes de la communauté, ces femmes participent activement à reproduire les frontières ethniques de leur communauté et contribuent, par cela, à la « production de l'ethnicité » tamoule hindoue du Sri Lanka en contexte québécois.

(Femmes, ethnicité, religion, transmission, hindouisme, Tamoul, Sri Lanka)

INTRODUCTION

“We are not happy to forget our language and our religion. They are like both of our eyes: one is religion, one is language (rire). This is what I say to my children: one eye is our religion, one eye is our language. You have to keep them both...”

Prononcée par une femme hindoue d'origine tamoule du Sri Lanka rencontrée à Montréal dans le cadre de notre recherche, cette remarque est riche de sens. Elle nous plonge dans le vif du sujet de ce mémoire : le rôle des femmes dans la transmission de l'identité ethnique. Pour la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka installée à Montréal, la langue et la religion constituent deux composantes identitaires majeures. Elles participent à la formation de l'identité ethnique, et l'on souhaite généralement qu'elles soient transmises aux jeunes générations.

La question de l'ethnicité est vaste et a largement été approfondie par différentes disciplines au cours du siècle dernier¹. Cependant, l'apport spécifique des femmes dans le processus ethnique est trop souvent resté silencieux, compte tenu du rôle majeur qu'occupent celles-ci dans la production/reproduction de l'ethnicité (Juteau, 1999, p.103-129). En se penchant sur le rôle des femmes tamoules hindoues du Sri Lanka immigrées à Montréal dans la production de l'ethnicité, ce mémoire souhaite approfondir cette question.

À travers toutes les cultures, les femmes, de par leur rôle dans les rapports sociaux de sexe, sont amenées à socialiser les enfants, en particulier les nouveaux-nés et les très jeunes enfants (Juteau, 1985, 2000; Yuval-Davis, 1989). Lorsqu'elles évoluent dans un contexte où elles sont minoritaires, comme par exemple en contexte d'immigration, il n'est pas rare qu'elles soient moins intégrées culturellement,

¹ Signalons par exemple les travaux de Agnew (1993), Barth (1969), Bernier (1978), Glazer et Moynihan (1975), Juteau (1981, 1985, 1999, 2000), Horowitz (1975), Ralston (1988).

socialement et en terme linguistique que leurs confrères. On attendra alors fréquemment d'elles qu'elles prennent en charge la transmission de leur bagage ethnique aux jeunes générations (langue, habitudes culturelles, religion etc.) (Yuval-Davis, 1989, p. 9). En outre, une large part de cette transmission s'effectue dans l'univers domestique, un lieu où peut s'exprimer librement l'identité ethnique et où les femmes jouent généralement un rôle central. Dans ce contexte, elles contribuent à transmettre les bases de leur identité aux générations subséquentes ainsi qu'à créer un sentiment d'appartenance, un « nous » portant la marque de cette identité.

Cependant, la sphère domestique n'est pas l'unique lieu où les femmes participent au processus de reproduction de l'ethnicité suite à l'immigration. La religion, dont les composantes jouent souvent un rôle important dans l'affirmation ethnique en contexte post-migratoire² (Bastenier, 2004, p. 233) et qui se pratique dans l'espace domestique certes, mais aussi dans l'espace public (notamment dans les lieux de culte), est également à prendre en considération lorsque l'on s'intéresse à la question de l'ethnicité en contexte d'immigration. En effet, pour plusieurs communautés immigrantes, affirmation religieuse et affirmation ethnique sont liées. Comme le soutient le sociologue Albert Bastenier (2004, p. 234), la religion endosse fréquemment, en contexte d'immigration, un rôle de « patrie portative »³ et devient une manière, pour les minorités, de se construire une identité estimable qui leur permet d'aménager ou de renégotier leur place dans leur société d'accueil. Or, nous nous y intéresserons tout au long de ce mémoire, l'implication des femmes dans la transmission des pratiques et croyances religieuses aux jeunes générations, que ce soit à travers la fréquentation de lieux de culte ou à travers la pratique religieuse

² Tout au long de ce mémoire, nous privilégierons l'utilisation de l'expression « post-migratoire », exprimant le fait que nous nous intéressons à des phénomènes sociaux qui se produisent « après la migration », donc suite aux déplacements effectués par les individus ou les familles, et qui s'inscrivent dans le cadre de l'évolution dans la société d'accueil.

³ Terme emprunté par Albert Bastenier (2004) à Heinrich Heine.

domestique, est significative. Elle contribue, justement, à la construction de cette « identité estimable ».

L'essentiel de cette recherche s'est déroulé dans un lieu de culte, le temple hindou Thiru Murugan fréquenté en majorité par la communauté tamoule du Sri Lanka et situé à Dollard-des-Ormeaux, municipalité de l'ouest de l'île de Montréal. D'immigration récente, la communauté tamoule du Sri Lanka établie au Québec est jeune. Elle a pris son essor au milieu des années '80, où, suite à de violentes émeutes au Sri Lanka opposant la minorité tamoule et la majorité cinghalaise, plusieurs Tamouls, dont la plupart sont hindous, se sont vus contraints de quitter leur pays et de chercher refuge ailleurs dans le monde. Le Canada est devenu la terre d'accueil de nombre d'entre eux. Plusieurs se sont installés au Québec, essentiellement dans la région de Montréal. Lors du recensement de 2001, ils étaient 9 385 au Québec à avoir nommé le Sri Lanka comme pays de naissance⁴. De ce nombre, 55,7 % d'entre eux étaient âgés entre 25 et 44 ans (MIIC, Québec, 2005). Plusieurs ont choisi de fuir leur pays non seulement parce que leur propre sécurité était en jeu, mais également parce que le futur de leurs enfants était compromis. Plusieurs ont donc quitté le pays avec de très jeunes enfants afin de leur offrir un futur plus prometteur (Coomarasamy 1988, 1989).

Suite à leur installation au Québec, la transmission des valeurs religieuses et culturelles aux enfants a pris une importance grandissante, et nous verrons que les femmes de la communauté s'investissent largement dans cette transmission. Il ressort en effet de différentes études portant sur les femmes sud-asiatiques en contexte migratoire (Ladouceur 2002; Nair 1998; Ralston 1988; Srinivasan 1994) que les rôles sexués se transforment en partie suite à l'immigration, notamment parce qu'il devient nécessaire, dans ce contexte, qu'hommes et femmes travaillent pour subvenir aux

⁴ Nous verrons au chapitre 1 que ce nombre peut être estimé à environ 12 500 personnes en 2005.

dépenses en sol canadien. Cependant, il apparaît que, en ce qui concerne la transmission des valeurs culturelles et religieuses aux enfants, les femmes continuent de jouer un rôle central, celui qui leur est dévolu traditionnellement.

La question de l'importance de la transmission de la culture, de la langue et de la religion aux jeunes générations par les femmes, revient de façon récurrente dans les études consultées (Ladouceur 2002, Srinivasan 1994, Coomarasamy 1989, Nair 1998, Ralston 1988 etc.). Il semble que ce soit en grande partie les femmes qui prennent en charge l'éducation à la langue, à la culture et à la religion de leurs enfants. Pour Coomarasamy (1989), auteure ayant interrogé des réfugiées tamoules du Sri Lanka alors nouvellement arrivées à Montréal, les femmes vivent particulièrement la charge de s'adapter et de s'intégrer à la vie montréalaise parce qu'elles passent plus de temps avec leurs enfants. Elles ont le souci de transmettre les traditions et les valeurs culturelles de leur pays d'origine, auxquelles elles sont très attachées, alors que les hommes ont davantage une responsabilité financière au sein de la famille. Cela fait écho à un document produit par le Conseil du Statut de la femme et portant sur la réalité des femmes immigrées au Québec, où l'on affirme que les femmes immigrées sont confrontées à tous les défis que posent l'immigration mais sont investies de deux responsabilités parfois difficiles à concilier. D'une part, la société d'accueil compte sur elles, particulièrement les mères, pour faciliter l'intégration des enfants et de la famille dans la vie au Québec, et d'autre part, la famille immigrante confie aux mères la responsabilité de préserver et de transmettre la culture d'origine (Conseil du Statut de la femme, Québec, 2005).

Or, plusieurs études soulèvent que cette transmission est particulièrement ardue en contexte post-migratoire, où ces femmes redoublent d'efforts puisque le contexte social d'origine, qui contribuait à la formation de l'identité culturelle, religieuse et ethnique, est absent. Seuls la famille, le temple ainsi que les associations communautaires ethniques peuvent agir comme micro-contextes semblables à celui

d'origine (Ladouceur 2002, Srinivasan 1994, Coomarasamy 1989, Nair 1998, Ralston 1988 etc.).

Il nous apparaît que préserver, transmettre et valoriser sa culture, sa langue et sa religion équivaut à maintenir vivantes ses racines culturelles et religieuses, ainsi qu'à tracer les frontières de son identité ethnique. Par ailleurs, il semble que la jonction entre ethnicité, femme et religion n'a pas été étudiée à fond. La participation spécifique des femmes à la production de l'ethnicité et le rôle de la pratique religieuse dans ce processus n'ont à notre connaissance pas été travaillés. Cela constituera l'apport spécifique de cette étude, qui s'intéressera particulièrement à la communauté tamoule du Sri Lanka installée à Montréal. Évidemment les hommes de cette communauté jouent un rôle dans la perpétuation de l'identité tamoule, mais, dans le cadre de notre étude, nous nous intéresserons à la contribution spécifique des femmes de cette communauté dans la « production de l'ethnicité », au sens entendu par la sociologue des relations ethniques Danielle Juteau (1999, 1985).

Objectifs de recherche

Notre mémoire vise à répondre à la question suivante : Quel rôle jouent les femmes tamoules hindoues du Sri Lanka immigrées à Montréal dans la production de l'ethnicité tamoule?

Pour répondre à cette question, nous souhaitons d'une part analyser la perception qu'ont nos répondant(e)s du rôle des femmes dans les rapports de sexe tels qu'ils se déploient dans leur communauté, et d'autre part le rôle des femmes dans la transmission de la langue, de la religion et de la culture, composantes majeures de l'identité ethnique de nos répondant(e)s.

Nous souhaitons vérifier notre intuition de départ, selon laquelle les rapports de sexe à l'œuvre dans la communauté tamoule hindoue immigrée à Montréal influencent le rôle joué par ces femmes dans la transmission de leur identité ethnique aux jeunes générations. Par leur implication active dans cette transmission, qui se déroule à la fois dans l'univers domestique et dans l'enceinte du temple, il nous semble qu'elles participent activement au processus de production de l'ethnicité tamoule sri lankaise en contexte québécois.

Cadre méthodologique

Nous avons effectué notre terrain de recherche au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux entre janvier et novembre 2006 principalement. L'observation participante⁵, que nous avons mise en pratique à travers une fréquentation régulière de ce lieu de culte, nous a permis de prendre le pouls de la communauté et particulièrement de l'implication religieuse et communautaire des femmes qui fréquentent le temple. Ensuite, en tant qu'assistante de recherche au sein du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux (GRIMER) ainsi qu'à la recherche intitulée Diversité religieuse et solidarités féministes liée à l'Institut de recherche et d'études féministes de l'UQÀM, nous avons effectué six entretiens semi-dirigés avec des femmes de la communauté. Nous y avons exploré les différentes composantes de leur pratique religieuse, de leur implication sociale et communautaire, des transformations identitaires vécues suite à l'immigration au Québec, de leurs rapports avec la société québécoise, de la transmission de la culture

⁵ Andrée Fortin (1988, p.24) présente l'observation participante comme une méthode plus souvent associée à l'anthropologie et à la sociologie. Bronislaw Malinowski est le premier à théoriser cette pratique, qui vise à « saisir la cohérence d'un tout social » en partant d'un principe de base : on s'insère dans une communauté avec disponibilité, ouverture et sensibilité à la différence, on se mêle à sa vie en la perturbant le moins possible. Se prêtant bien à l'étude de la vie quotidienne, l'observation participante vise à saisir les normes, croyances et valeurs, ainsi que leurs transpositions dans les mœurs. Elle veut cerner la cohérence entre les discours et les pratiques ainsi que cerner les lieux de tensions.

et de la religion ainsi que des rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans leur communauté. Ces entretiens, combinés au fruit de multiples rencontres plus informelles qui se sont déroulées durant nos visites au temple, serviront de base à l'analyse que nous présenterons dans ce mémoire.

En outre, dans le cadre du projet de recherche mené par le GRIMER, des entretiens utilisant une grille quasi-analogique ont été effectués, par nos collègues, avec cinq hommes de la communauté. De plus, deux groupes de discussion (*focus group*) ont également été menés par nos collègues au temple avec des adolescents de la communauté âgés entre 14 et 16 ans et nés au Canada. Quatre garçons et quatre filles, rencontrés séparément, ont été amenés à discuter de leur identité, de leur pratique religieuse, de leur rapports avec leurs parents ainsi qu'avec la société québécoise. Le contenu de ces discussions, de même que les entretiens menés avec les hommes de la communauté, seront utilisés pour les fins de notre analyse, notamment pour les questions concernant les rapports entre hommes et femmes, les rôles sexués, ou la question de la transmission de l'identité ethno-religieuse.

Précision technique concernant la codification des entretiens : chaque entretien est numéroté et le sexe du répondant ou de la répondante est précisé par la lettre F (femme) ou H (homme) (par exemple, F-01, pour notre premier entretien avec une femme, H-01 pour notre premier entretien avec un homme). En ce qui concerne les propos tenus par les adolescents, pour des raisons de confidentialité, nous avons choisi de ne pas identifier individuellement les remarques. Lorsque nous citerons leurs paroles, nous l'indiquerons directement dans le texte, en mentionnant s'il s'agit de remarques prononcées par les filles ou par les garçons.

Par ailleurs, il importe de mentionner que parallèlement à notre travail de terrain, différentes revues de la littérature ont été effectuées : le vécu des femmes sud-asiatiques en contexte d'immigration, les idéaux, modèles et rôles féminins présents dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul tel qu'il se déploie en Inde du Sud et au Sri Lanka ainsi que la vaste question de l'ethnicité. L'apport de ce travail de recension des écrits aura été essentiel pour analyser le fruit de nos entretiens.

Il s'agit bien sûr d'une recherche exploratoire de type qualitatif. Elle ne prétend pas représenter le point de vue de toutes les femmes de la communauté tamoule du Sri Lanka établies à Montréal. Cependant, les témoignages recueillis permettront, à notre avis, d'identifier les rapports de sexe qui prévalent dans la communauté et de faire ressortir des profils identitaires ethniques et religieux à même de nous amener à saisir le rôle joué par les femmes de la communauté dans la production de l'ethnicité.

Profil des répondant(e)s

Les tableaux qui suivent présentent un portrait sommaire de nos répondantes et répondants. On remarquera que la majorité des femmes rencontrées a effectué des études post-secondaires (collégiales), universitaires partielles ou complété des études universitaires. Or, d'après les données de 2001 (Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Québec, 2005), seulement 3,4% des femmes sri-lankaises résidant au Québec possèdent un grade universitaire et 10,9% un diplôme collégial ou d'une école de métiers. En fait, 51,2% des femmes de cette communauté possèdent un niveau d'études inférieur au certificat d'études secondaires. Les femmes rencontrées dans le cadre de notre recherche sont donc nettement plus scolarisées que la moyenne des femmes de leur communauté.

En outre, il importe de mentionner que les répondantes et répondants ont été sélectionnés en fonction de leur âge, de leur religion, de leur pays de naissance, de leur connaissance du français ou de l'anglais, de leur fréquentation du temple Thiru

Murugan de Dollard-des-Ormeaux et de leur intérêt dans la recherche. Le fait que tous nos répondant(e)s fréquentent le temple sur une base hebdomadaire ou mensuelle influence l'importance qu'ils accordent au facteur religieux dans leur formation identitaire : toutes et tous considèrent la religion hindoue comme un aspect important de leur identité. Par ailleurs, tous sont nés au Sri Lanka et ont comme langue maternelle le tamoul. Finalement, la majorité d'entre eux identifient leur origine ethnique comme « Tamil », « Sri Lankan Tamil » ou encore « Tamil hindu ».

Caractéristiques des femmes tamoules hindoues du Sri Lanka rencontrées à Montréal							
	F-01	F-02	F-03	F-04	F-05	F-06	
Âge	69	26	53	26	37	22	
Statut civil	Veuve	célibataire	Mariée	mariée	mariée	célibataire	
Auto-identification ethnique	« Tamil »	« hindoue »	« Tamil »	« Sri Lankan Tamil »	« Tamil »	« Tamil hindu »	
Année d'arrivée au Canada	1992	1989	1986	1993	1991	1988	
Statut légal à l'arrivée	Immigrante parrainée	Immigrante parrainée	réfugiée	Immigrante parrainée	Immigrante parrainée	Immigrante parrainée	
Statut légal actuel	Citoyenne canadienne	Citoyenne canadienne	Citoyenne canadienne	Citoyenne canadienne	Citoyenne canadienne	Citoyenne canadienne	
Niveau d'études complétées	À l'étranger	Collège	n/a	Études universitaire partiellement complétées	Secondaire 2	Collège	maternelle
	Au Québec	n/a	Études Universitaire	n/a	Études universitaire partiellement complétées	n/a	Études Universitaires

Caractéristiques des hommes tamouls hindous du Sri Lanka rencontrés						
	H-01	H-02	H-03	H-04	H-05	
Âge	58	23	27	29	75	
Statut civil	Marié	célibataire	Marié	marié	marié	
Auto-identification ethnique	« Sri Lankan Tamil »	« Indien »	« Sri Lankais »	« Sri Lankais tamoul »	« Ceylon Tamil »	
Année d'arrivée au Canada	1987	1990	1987	1992	1995	
Statut légal à l'arrivée					Immigrant parrainé	
Statut légal actuel	Citoyen canadien	Citoyen canadien	Citoyen canadien	Citoyen canadien	Citoyen canadien	
Niveau d'études complétées	À l'étranger	Études Universitaire	Non spécifié	Non spécifié	Non spécifié	Études universitaires
	Au Québec	Études universitaires	Études techniques	Études universitaires	Études collégiales	n/a

Plan du mémoire

Ce mémoire se divise en cinq chapitres.

Dans le premier chapitre, nous nous intéresserons de manière globale à la communauté tamoule du Sri Lanka établie à Montréal et nous situerons quelques déterminations historiques à même d'influencer l'identité ethnique des membres de cette communauté. Nous examinerons brièvement le contexte politique au Sri Lanka, avant de dresser un portrait socio-économique et démographique de la communauté au Québec. Nous nous attarderons spécifiquement, dans ce chapitre, aux données portant sur le vécu post-migratoire des femmes de cette communauté.

Dans le deuxième chapitre, nous explorerons quelques idéaux, modèles et rôles féminins présents dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul tel qu'ils se déploient en Inde du Sud et au Sri Lanka. Nous nous pencherons pour ce faire d'une part sur certains concepts importants à même d'influencer la perception de la féminité (notamment les concepts de *śakti* et *karpū*) et le rôle des femmes dans les communautés tamoules, ainsi que sur trois périodes-clé de la vie de ces femmes: la puberté, le mariage et la vie de famille.

Le cadre théorique ayant guidé notre analyse sera présenté au chapitre trois. On s'intéressera d'abord au concept d'ethnicité avec l'aide des travaux de Max Weber (1995 [1918-1920]), de Fredrik Barth (1969) et de Danielle Juteau (1981, 1985, 1999, 2000). Ensuite, on se penchera sur les liens particuliers qu'il est possible d'établir entre ethnicité et religion, grâce aux écrits du sociologue Albert Bastenier (2004, 2006). Le concept de « production de l'ethnicité », développé par la sociologue des relations ethniques Danielle Juteau, sera ensuite explicité, et la notion de « rapports sociaux de sexe » telle que définie par la sociologue Danièle Kergoat (2000, 2001) sera brièvement abordée.

Aux chapitres quatre et cinq, nous procéderons à l'analyse des données recueillies. Grâce aux propos des femmes et des hommes interrogés ainsi qu'à travers les points de vue des adolescentes et des adolescents, nous mettrons à jour la perception qui se dégage du rôle des femmes tamoules hindoues dans les rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans la communauté tamoule à Montréal. De par ce rôle, il nous apparaît qu'elles seront amenées à s'impliquer activement dans la transmission de leur identité ethnique aux jeunes générations. Au chapitre cinq, nous tenterons de circonscrire le rôle des femmes dans ce processus, afin d'être en mesure d'analyser, en conclusion de ce mémoire, leur rôle dans la production de l'ethnicité.

CHAPITRE I

MISE EN CONTEXTE DE LA COMMUNAUTÉ

1.0 Introduction

Dans ce premier chapitre, afin de mieux comprendre quelques unes des bases sur lesquelles repose le rôle des femmes tamoules de la communauté dans la production de l'ethnicité tamoule sri-lankaise à Montréal, nous examinerons quelques déterminations historico-politiques, démographiques et sociaux-économiques ayant contribué à forger leur identité ethnique. Paraphrasant Simone de Beauvoir, Danielle Juteau affirme: « on ne naît pas ethnique on le devient » (1985, p.41). L'identité ethnique est construite socialement, elle est produite : elle s'acquiert par la détermination historique d'une part, et par la socialisation d'autre part, ce mécanisme « qui permet à l'histoire de s'inscrire en chacun de nous » (Juteau, 1985, p.41). Dans le cadre de notre étude, nous nous attarderons particulièrement sur ce deuxième volet, la socialisation, afin de situer précisément comment et pourquoi les femmes tamoules hindoues immigrées à Montréal en viennent à jouer un rôle-clé dans la production de l'ethnicité tamoule sri-lankaise. Cependant, il importe avant cela de rappeler les déterminations historiques entourant leur migration, c'est-à-dire de les situer dans le contexte entourant leur venue au Québec : les circonstances ayant précédé leur départ du Sri Lanka et celles caractérisant leur vécu post-migratoire à Montréal.

Nous explorerons donc dans un premier temps le contexte politique au Sri Lanka, mettant de l'avant les grandes lignes du conflit qui ébranle le pays depuis plus de trente ans. Nous établirons ensuite un bref portrait démographique de la communauté tamoule installée au Québec, faisant ressortir des données concernant plus particulièrement les femmes de la communauté, avant de s'attarder plus longuement sur leur vécu post-migratoire. Nous mettrons en relief dans cette section différents

aspects sociaux, économiques, religieux et culturels entourant ce vécu, tout en mettant de l'avant l'importance de considérer les barrières systémiques que sont la «race»⁶, le genre et la classe lorsque l'on s'intéresse au vécu de ces femmes.

1.1 Contexte politique au Sri Lanka

Afin de mieux comprendre le contexte ayant poussé les femmes tamoules et leurs familles à quitter leur pays pour s'installer au Canada, nous aborderons dans cette section, de manière fort succincte, les grandes lignes du conflit civil qui sévit au Sri Lanka. Dans tout conflit, il y a autant de visions de l'histoire que d'adversaires en jeu. Dans les pages qui suivent, la vision tamoule sera mise à l'avant-plan, notamment parce qu'elle a contribué à maints égards à la formation de l'identité ethnique de nos répondant(e)s.

Le Sri Lanka, île d'environ 65 000 kilomètres carrés où habitent actuellement près de 19 millions de personnes⁷, est situé au sud-est de l'Inde, dont il est séparé par un détroit d'une soixantaine de kilomètres de long. Il a été nommé tour à tour Ilankai, Taprobane, Serendib et Ceylon, et est devenu un état indépendant en 1948, après 443 années de colonisation européenne (Bradley, 2005, p. 3). Cependant, depuis plus de deux mille ans, cette île a été le foyer de différentes communautés ethnolinguistiques. La communauté formant la majorité est cingalaise, de religion bouddhiste, et représente aujourd'hui de 70 à 75% de la population totale. La plus forte minorité de l'île est tamoule, de religion hindoue, et représente un peu moins de 20% de la

⁶ Nous faisons nôtre la note de Poiret (2005, p. 2) à l'effet que l'utilisation des guillemets sert à marquer le caractère de pure construction sociale de la notion de « race », caractéristique qui ne diminue par contre en rien son efficacité sociale.

⁷ Toutes les statistiques données proviennent du site officiel du gouvernement du Sri Lanka: *Department of Census and Statistics, Sri Lanka* : <http://www.statistics.gov.lk>

population totale actuelle⁸. Des minorités chrétiennes et musulmanes viennent compléter le portrait religieux.

Suite à l'indépendance du pays en 1948, les tensions entre Tamouls et Cingalais se sont accentuées et les demandes des Tamouls se sont précisées. En 1949, les politiciens cingalais nouvellement en poste ont rapidement désiré profiter de leur majorité parlementaire pour améliorer la situation économique et politique de leur communauté. Une de leurs premières décisions politiques fut de priver de leur droit électoral plus d'un million de Tamouls, pour la plupart des « Tamouls indiens », ouvriers agricoles qui avaient constitué, au début du 20^e siècle, de la main d'œuvre bon marché importée d'Inde du Sud par les colons Anglais pour travailler sur leurs plantations agricoles. On les appelait ainsi pour les distinguer des « Tamouls sri-lankais » (ou Tamouls de Jaffna) (Brunger, 1994, p. 92; Bradley, 2005, p. 6; Coomarasamy et Shire, 1988, p. 5).

Dès les années 1950, trois enjeux principaux vont contribuer à attiser la grogne chez les Tamouls : la langue, l'éducation et la colonisation forcée. Attardons-nous en premier lieu sur un enjeu majeur : la langue. Avant 1956, les deux principaux partis politiques en place s'étaient engagés à maintenir le tamoul et le cingalais comme langues officielles du pays. Il faut savoir que :

⁸ Il importe de mentionner que selon le *Department of Census and Statistics* du Sri Lanka, de nombreux districts n'ont pu faire l'objet d'un recensement complet en 2001 et ne sont donc pas comptabilisés dans les chiffres officiels. Nous notons pour notre part que plusieurs de ces districts sont majoritairement tamouls (Jaffna, Vavuniya, Mullaitivu, Batticaloa, Trincomalee), et que, pour cette raison, les données officielles du site gouvernemental pour 2001 présentent un pourcentage de Cingalais plus élevé (82%) et de Tamouls plus faible (9,4%). Nous retenons donc, avec Bradley (2006) et McGilvray (1998) les pourcentages du recensement de 1981. Cependant, notons que la forte émigration tamoule est également à considérer dans l'évolution à la baisse du nombre de Tamouls dans l'île.

Pour la communauté tamoule, la culture est très importante. La langue unifie cette communauté aux multiples visages, des Tamouls indiens aux Tamouls du Nord et de l'Est. Elle permet en outre d'intégrer les membres de la communauté musulmane dont le tamoul est la langue vernaculaire. L'enjeu est donc de taille. (Paul, 1997, p. 20).

Or, en 1956, une des premières législations du gouvernement nouvellement élu à majorité cingalaise, l'«*Official language act*», vient consacrer le cingalais comme seule langue officielle du pays (Paul, 1997, p. 20), ce qui a pour effet de bloquer l'accès aux emplois de la fonction publique aux Tamouls, dont la majorité ne parle pas cingalais (Bradley, 2005, p. 6). Après plusieurs mois de protestation de leur part, le gouvernement accepte, en 1957, de reconnaître le tamoul comme « langue de la minorité nationale ». Cette reconnaissance fait réagir avec violence les Cingalais plus radicaux, et est à l'origine du déclenchement des premières émeutes intercommunautaires dans le pays, faisant des centaines de morts, principalement des Tamouls (Paul, 1997, p. 20). S'ensuivront les premiers déplacements internes de population ainsi qu'une montée grandissante de la méfiance entre Tamouls et Cingalais. En 1959, des moines bouddhistes assassinent le chef du gouvernement, Bandaranaike, affirmant qu'il n'est pas assez engagé à préserver les intérêts bouddhistes (Brunger, 1994, p. 94). La radicalisation cingalaise a, avec le temps, « porté fruits » : plus tard, dans la nouvelle constitution de 1972, le tamoul perd sa mention de « langue de la minorité nationale », le cingalais est nommé unique langue nationale du pays, et le bouddhisme, religion d'État. Ces décisions contribuent à convaincre la minorité tamoule que la majorité cingalaise pratique une discrimination systémique à son égard, ne souhaite pas reconnaître la légitimité ni l'égalité de leurs droits et désire voir disparaître leur culture (Brunger, 1994, p. 92 ; Bradley, 2005, p. 3).

Le dossier de l'éducation fait également partie des enjeux ayant contribué à polariser les deux communautés. De 1960 à 1961, une grande partie des écoles chrétiennes sont nationalisées, dont plusieurs se trouvent dans la région tamoule de Jaffna. Cela a pour objectif d'assurer que la langue d'enseignement soit le cingalais (Paul, 1997, p. 21). De plus, avant les années 1960, tous les examens d'admission à l'université se passaient en anglais. En 1971, lorsque des Cingalais commencent à protester du fait que plus de Tamouls réussissent les examens d'entrée (parce que le médium d'enseignement privilégié jusque-là par plusieurs d'entre eux était l'anglais), un système de « deux poids deux mesures » est instauré. On exigera alors des Tamouls qu'ils récoltent plus de points aux examens d'admission que les Cingalais pour être admis aux mêmes programmes, cela afin de favoriser l'admission cingalaise (Brunger, 1994, p. 95; Bradley, 2005, p. 7). Préalablement, en 1968, le gouvernement dominé par une majorité cingalaise avait refusé la création d'une université tamoule et déclaré que le cingalais deviendrait dès lors la seule langue d'enseignement à l'université (Paul, 1997, p. 21). Ces divers éléments ont évidemment contribué à approfondir le fossé entre les communautés, tout en alimentant le ressentiment de la communauté tamoule face à la majorité cingalaise.

Le dossier de la colonisation forcée mérite également d'être brièvement abordé. Au cours des années 1970, suite à d'immenses projets d'irrigation, des milliers de familles cingalaises allaient devoir être déplacées. Les terres qu'on leur offre alors se situent au centre-nord et à l'est du pays, deux régions majoritairement tamoules. Cela suffit aux Tamouls pour soupçonner le gouvernement cingalais d'utiliser la colonisation cingalaise en territoire tamoul pour modifier la balance démographique et l'équilibre politique des régions tamoules du pays (Bradley, 2005, p. 7; Brunger, 1994, p. 96; Paul, 1997, p. 21).

Les questions de la langue, de l'éducation et de la colonisation forcée ont grandement contribué à convaincre une majorité de Tamouls que le gouvernement était discriminatoire à leur endroit, et, en conséquence, plusieurs d'entre eux en sont venus à désirer la création d'un État tamoul autonome sur l'île. Le désir de cet État souverain, le *Tamil Eelam*, a mené une majorité de Tamouls du Nord du pays à voter aux élections de 1977 pour le front de libération tamoul uni (TULF), parti politique réclamant démocratiquement l'indépendance de leur territoire et la création d'un nouvel État indépendant (Pfaffenberger, 1994, p. 6, Bradley, 2005, p. 7). Dans les mêmes années, plusieurs groupes militants seront parallèlement mis sur pied, dont le plus influent reste aujourd'hui encore les Tigres de libération de l'Eelam Tamoul (*Liberation Tigers of Tamil Eelam* ou LTTE).

Entre fin '70 et fin '80, une vague de violence déferle sur tout le pays. De nombreuses émeutes éclatent, contribuant à détruire d'importantes institutions tamoules, dont la bibliothèque de Jaffna en 1981⁹. Ce geste est considéré par les Tamouls comme une forme de destruction symbolique de leur culture (Brunger, 1994, p. 98). À l'été 1983, une insurrection majeure ébranle tout le pays suite à la décision du gouvernement cingalais d'introduire des mesures d'urgence pour permettre aux forces de sécurité d'enterrer ou de brûler les victimes sur lesquelles elles ont fait feu sans révéler leur identité (Brunger, 1994, p. 98). Peu de temps après que cette décision gouvernementale ait été prise, treize soldats cingalais sont tués à Jaffna par des membres du LTTE. Les représailles de la majorité cingalaise et des autorités de Colombo sont sanglantes, et une série d'opérations punitives sont menées à travers le pays à l'été 1983. Plus de 2000 Tamouls sont alors tués (Brunger, 1994, p. 99), 18 000 maisons appartenant à des Tamouls sont détruites et plus de 150 000 personnes sont accueillies dans des camps de réfugiés (Bradley, 2005, p. 7). Suite à

⁹ Cette bibliothèque avait une valeur culturelle inestimable. Vieille de 163 ans, elle contenait plus de 100 000 volumes, dont des manuscrits uniques sur feuilles de palme (Bradley, 2005, p. 7).

ces pogroms, les Tigres de libération de l'Eelam tamoul entreprennent diverses actions de représailles, et, graduellement, le pays glisse dans une guerre civile, qui aurait fait jusqu'à maintenant plus de 65 000 morts (Bradley, 2005, p. 7), des milliers de blessés, et des centaines de milliers de réfugiés. Toutes ces insurrections vont faire en sorte que plusieurs Tamouls ne se sentent plus en sécurité dans leur pays et sont amenés à prendre la décision de le quitter.

1.2 Portrait démographique de la communauté tamoule du Sri Lanka immigrée au Québec

Dans cette section, nous brosserons un portrait démographique sommaire de la communauté tamoule du Sri Lanka immigrée au Québec et installée principalement à Montréal.

Depuis le début des années '80, plusieurs centaines de milliers de Tamouls ont quitté leur pays natal pour se réfugier un peu partout à travers le monde, que ce soit aux États-Unis, en Allemagne, en France, au Danemark ou en Norvège, en Suisse, en Australie, en Nouvelle-Zélande et au Canada. Comme la formulation des questions du recensement canadien de 2001 ne fait pas de distinction entre origine tamoule et cingalaise, ce sont les chiffres concernant la langue maternelle qui sont à même de fournir une estimation plus précise du nombre de Tamouls présents au Canada. En 2001, 92 010 personnes ont affirmé avoir le tamoul comme langue maternelle et il est généralement admis que la grande majorité d'entre eux proviennent du Sri Lanka (Bradley, 2005, p. 9)¹⁰.

¹⁰ Notons qu'une minorité de personnes ayant le tamoul comme langue maternelle provient du sud de l'Inde.

La communauté tamoule du Sri Lanka présente au Québec est pour sa part surtout concentrée à Montréal, principalement dans les arrondissements de Côte-des-Neiges-Notre-Dame-de-Grâce, Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension et Saint-Laurent (Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Québec, 2005). Selon le Ministère de l'immigration et des communautés culturelles (MICC)¹¹, 9 385 personnes résidant au Québec ont affirmé en 2001 avoir le Sri Lanka comme pays de naissance, ce qui constitue 10,7% de la population sri-lankaise canadienne (87 305 personnes ayant indiqué dans le recensement canadien avoir le Sri Lanka comme pays d'origine). Selon Bradley (2005, p. 9), 95% d'entre elles seraient Tamouls. Cette estimation est confirmée par les données du Ministère de l'immigration et des communautés culturelles qui révèlent que seulement 3,4% des personnes qui se sont identifiées comme étant d'origine ethnique sri-lankaises ont déclaré appartenir à la tradition bouddhiste (donc fort probablement d'origine cingalaise) (MICC, Québec, 2005). Cependant, à ces 9 385 personnes, il faut ajouter les 3 119 personnes arrivées entre 2001 et 2005 ayant déclaré avoir le Sri Lanka comme pays de naissance, ce qui porte le nombre à environ 12 500 personnes en 2005. En outre, ces données ne comprennent pas les Tamouls résidant actuellement au Québec et ayant présenté une demande de statut de réfugié qui sont présentement en attente de jugement, et ce depuis parfois plus de deux ans (Bradley, 2005, p. 9), ni les personnes arrivées après 2005.

En outre, il émerge des données de 2001 que la communauté sri lankaise établie au Québec comporte plus d'hommes (53,4%) que de femmes (46,7%). Cet écart démographique est présent depuis les débuts de cette immigration, qui a augmenté de manière significative de 1984 à 1986, suite à la création d'un programme spécial par le Ministère de l'immigration du Québec en lien avec les émeutes sanglantes de 1983. Durant ces années, les immigrants nés au Sri Lanka issus de l'immigration

¹¹ : www.micc.gouv.qc.ca

économique restent majoritaires, mais sont suivis des réfugiés. En 1986, il y a seulement 20% d'admissions féminines. Selon nos observations faites dans la communauté tamoule montréalaise, il n'est pas rare que ce soit les hommes de la famille qui aient effectué en premier lieu les démarches d'immigration, et que leurs épouses et enfants soient venus les rejoindre par la suite, parfois plusieurs années plus tard¹². C'est probablement pour cette raison qu'en 1991, la répartition homme/femme se modifie légèrement : avec l'introduction de nouveaux arrivants dans la catégorie du regroupement familial, la population féminine totalise alors 33% des admissions. Dans les années 1990, les réfugiés sri-lankais affluent : entre 1991 et 1996, 60% des immigrants nés au Sri Lanka sont admis dans la catégorie des réfugiés, et entre 1997 et 2001, c'est le cas de près de 80% d'entre eux. Encore une fois, les hommes sont majoritaires dans la catégorie des réfugiés (Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration, Québec, 2004). Pour leur part, les femmes sont généralement plus nombreuses dans la catégorie du regroupement familial, où elles représentent 61% du total des immigrants admis dans cette catégorie au Québec entre 1995 et 2004 (Conseil du Statut de la femme, Québec, 2005, p. 21). Il ne nous a pas été possible de trouver de données précises sur le nombre de femmes et le nombre d'hommes ayant été admis dans la catégorie du regroupement familial dans la communauté qui nous intéresse. Il semble cependant que l'arrivée au Canada d'un grand nombre d'épouses, de mères et de filles restées au Sri Lanka ait contribué à l'augmentation du nombre de femmes tamoules sri lankaises au Canada. Une analyse plus poussée des données démographiques nous renseignerait évidemment davantage sur cette question.

¹²D'après nos observations au sein de la communauté, il n'est pas rare que ces démarches d'immigration aient été réalisées via des agences demandant des sommes importantes aux individus désirant immigrer, causant ainsi de lourdes dettes à ceux-ci.

1.3 Vécu post-migratoire des femmes sud-asiatiques

Les tensions politiques au Sri Lanka ont donc motivé le départ de centaines de milliers de Tamouls, et les données démographiques permettent d'identifier un certain déséquilibre dans la représentation homme/femme de cette communauté. Qu'en est-il maintenant du vécu post-migratoire concret des femmes tamoules immigrées au Québec?

Il apparaît que la situation post-migratoire, les rapports sociaux et économiques qui en découlent ainsi que la pratique religieuse qui se met en place suite à l'immigration, contribuent à la fois à consolider et à transformer l'identité ethnique des femmes tamoules hindoues immigrées à Montréal. Cependant, il existe peu de données portant précisément sur le vécu post-migratoire des femmes tamoules du Sri Lanka immigrées au Québec. En se fiant à nos observations ainsi qu'aux données disponibles à travers la littérature, il apparaît par contre que celles-ci partagent avec leurs consœurs sud-asiatiques de l'Inde, du Pakistan ou encore du Bangladesh, un vécu post-migratoire semblable à maints égards. Comme la réalité de ces dernières est davantage documentée (ayant fait l'objet de différentes études publiées au cours des vingt dernières années) et que plusieurs recoupements peuvent être faits avec nos observations, nous exposerons maintenant quelques éléments qui semblent caractériser le vécu concret de plusieurs femmes sud-asiatiques suite à l'immigration au Canada.

1.3.1 Le genre

Le fait d’immigrer permet souvent aux femmes sud-asiatiques d’acquérir plus de mobilité et d’avancement personnel, sans parler de la sécurité. Cependant, il semble qu’elles soient souvent limitées dans cet avancement, ainsi que dans l’accès aux ressources financières et au pouvoir politique, par des barrières systémiques telles le genre¹³, la «race» et la classe (Agnew, 1993, p. 145). Un bon nombre de travaux consultés affirment d’ailleurs l’importance de tenir compte de l’interaction de ces barrières systémiques dans l’étude de la réalité des femmes sud-asiatiques en contexte post-migratoire (Agnew, 1993; Dua 1992; Ghosh 1981, 1981b; Nair, 1998)¹⁴. Or, il nous apparaît que ces barrières jouent notamment un rôle en ce qui a trait au marché du travail, où il n’est pas toujours facile pour ces femmes de s’insérer, et ce pour différentes raisons. Évidemment, le genre en est une. Parce qu’elles sont des femmes et que les rôles de genre présents dans la culture d’origine se maintiennent généralement suite à l’immigration (Ladouceur, 2002; Ralston, 1988), il leur incombera de prendre davantage en charge la sphère domestique. Dans une des rares études de cas portant sur des réfugiées tamoules établies à Montréal, Coomarasamy (1988) mentionne que la majorité des femmes interrogées souhaitent prioriser la formation professionnelle de leur mari, pendant qu’elles restent à la maison avec les

¹³ Il importe de mentionner que lorsque nous utilisons, tout au long de notre mémoire, le terme « genre », nous l’entendons au sens défini notamment par la philosophe état-unienne Judith Butler, qui considère le genre comme socialement construit, comme étant le « mécanisme par lequel la notion de masculin et de féminin est produite et naturalisée ». (Butler, 2006, p. 1)

¹⁴ On utilise généralement le terme « intersectionnalité » pour faire référence à l’interaction des diverses variables à l’œuvre dans le quotidien des femmes sud-asiatique. Cette notion apparaît dans les années ’70, alors que des femmes de couleur critiquent les féministes blanches ayant considéré le genre comme une forme d’oppression commune à toutes les femmes, tout en ignorant l’importance des notions de « race » et de classe. Ces femmes affirment que la « race » et la classe sont des véhicules d’oppression, au même titre que le genre. Elles considèrent que la « race », comme le genre, est une catégorie socialement construite lorsque le groupe dominant dans une société sélectionne certaines catégories physiques et leur donne un sens, les associe à des traits psychologiques, des valeurs morales, des normes sociales. Avec le temps, ces associations sont vues comme naturelles et inévitables (Agnew, 2004 , p. 5).

enfants. Elles ont le souci de leur transmettre les traditions et les valeurs culturelles de leur pays d'origine, auxquelles elles sont très attachées, alors que les hommes assurent principalement le soutien financier de la famille. Cette réalité qui prévalait à la fin des années 1980 semble encore se refléter, au moins en partie, dans les statistiques récentes portant sur la situation économique des femmes originaires du Sri Lanka établies au Québec : le taux d'emploi¹⁵ de ces femmes est de 29,4% comparativement à 56,9% pour les hommes (MICC, Québec, 2005). Le Ministère de l'immigration et des communautés culturelles affirme même, dans un document officiel, « que l'activité sur le marché du travail des femmes de cette communauté est particulièrement peu élevée » (MICC, Québec, 2005).

Par ailleurs, il n'est pas rare que les rôles de genre soient bouleversés suite à l'immigration, et que des femmes, plus enclines à accepter des déqualifications professionnelles¹⁶, en viennent à occuper un rôle de pourvoyeur, ce qui peut ébranler parfois avec force l'équilibre familial traditionnel établi au pays d'origine. Dans ces cas, ces femmes pourront accepter, par exemple, des emplois manufacturiers, offrant souvent des conditions de travail précaires, alors qu'elles sont détentrices de diplômes d'études collégiales ou universitaires, et occupaient des professions tout autres dans leur pays d'origine. En 2001, dans la communauté sri-lankaise établie à Montréal, 52,1 % des femmes occupant un emploi travaillent dans le secteur de la transformation et de la fabrication, où la maîtrise du français n'est pas nécessairement requise¹⁷, alors que 19,1% oeuvrent dans le commerce de détail et 14,9% dans les affaires et l'administration (Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Québec, 2005). Coomarasamy (1988) remarque que, bien que les femmes

¹⁵ Le taux d'emploi correspond au pourcentage de personnes "occupées", c'est-à-dire soit au travail, ou temporairement absentes de leur travail, avec ou sans rémunération (vacances, maladie, grève, autres).

¹⁶ Selon une intervenante rencontrée au Centre des femmes sud-asiatiques de Montréal.

¹⁷ Selon le MICC, 13,6 % d'entre elles ne parlent ni l'anglais ni le français et 53,7% ne parlent que l'anglais, selon les données de 2001 (MICC, Québec, 2005).

qui travaillent à l'extérieur de la maison apprécient leur travail et le fait qu'elles contribuent au revenu familial, aucune de celles ayant travaillé auparavant au Sri Lanka ne trouve de satisfaction, en comparaison, dans son emploi au Canada, ce qui fait écho aux possibles déqualifications professionnelles que celles-ci ont pu subir.

1.3.2 La « race »

Si le genre a un impact en ce qui concerne l'accès au marché du travail, on ne peut par contre l'isoler de la notion de « race ». En effet, il ressort que les femmes sud-asiatiques en contexte post-migratoire sont particulièrement concernées par le racisme, qui contribue largement à limiter leur accès au marché du travail et influence leurs interactions avec la société canadienne (Agnew, 1993; Dua 1992; Ghosh 1981, 1981b; Nair, 1998). Ce racisme peut se manifester de différentes façons : difficulté à trouver un emploi hors des secteurs où sont concentrées les femmes de leur communauté, difficulté à trouver un logement convenable, multiples discriminations vécues au quotidien et liées à la couleur de la peau, à l'habillement, à l'accent etc. Cette situation s'applique également aux femmes rencontrées dans le cadre de notre étude, dont plusieurs ont témoigné de situations où elles ont été discriminées sur cette base¹⁸. Selon Agnew (1993), le racisme systémique et individuel est un problème pour l'ensemble de ces femmes, indépendamment de leur classe sociale ou de leur niveau d'éducation. Elle affirme: "Systemic racism structures the position of women in the labour force. The problems of gender are exacerbated in the immigration context. Immigration makes more job opportunities available to women but racism narrows and limits their choices" (Agnew, 1993, p. 151). Cependant, il semble

¹⁸ Une de celles-ci ayant grandi au Québec et parlant bien le français affirme d'ailleurs : « Oui, comme, ça me dérange de voir que ça existe encore, cette euh... traiter « d'immigrant ». C'est, j'sais pas... [Ils ont] beau dire, « Immigrant !», ça prend une fraction de seconde à prononcer le mot, mais combien ça blesse l'autre personne en tant que victime, je le sais. » (F-02)

également que la discrimination raciale vécue suite à l'immigration puisse servir de base à la création d'une forme de sororité entre les femmes sud-asiatiques (Agnew, 1993). Parce que ces femmes vivent une réalité semblable et font face à des problèmes similaires, elles chercheront ensemble des solutions. Ratna Ghosh (1981, 1981b)¹⁹ remarque à ce sujet que bien que les femmes sud-asiatiques soient minoritaires et victimes de multiples discriminations et des désavantages qui en découlent, elles montrent une forte conscience de ces inégalités vécues dans la société canadienne. Plusieurs organismes sont ainsi mis sur pied par les femmes sud-asiatiques et contribuent à leur *empowerment* et au développement d'une conscience plus grande des facteurs « race » et genre. Ils apportent solidarité, unité, force du groupe et pouvoir politique (Agnew, 1993) tout en s'inscrivant comme alternative au réseau féminin laissé derrière²⁰.

1.3.3 Évoluer dans deux univers culturels distincts

Il ressort également de plusieurs études que ces femmes, suite à leur arrivée dans leur pays d'adoption, doivent composer avec un nouveau mode de vie et évoluer simultanément dans deux univers culturels distincts. Elles effectuent d'une part un effort constant pour s'ajuster à leur nouvelle réalité sociale et, d'autre part, tiennent à préserver certains aspects de leur culture d'origine et travaillent à transmettre leurs pratiques traditionnelles aux jeunes générations en assurant la préservation d'un contact avec l'histoire, la langue, la culture et la religion de leur pays d'origine. Elles vivent donc une tension constante entre les attentes liées à leur rôle dans la transmission des traditions, attentes qui sont souvent amplifiées par le contexte minoritaire dans lequel elles évoluent en contexte post-migratoire, et celles liées à

¹⁹ Même si les travaux de Ratna Ghosh commencent à dater (1981, 1981b), ils demeurent toujours très pertinents.

²⁰ Selon une intervenante rencontrée au Centre des femmes sud asiatique de Montréal, un organisme offrant entre autres des services de première ligne concernant les priorités suivant l'immigration, ainsi que du support aux femmes victimes de violence et de la sensibilisation sur le sujet.

leur propre intégration dans leur société d'accueil. Plusieurs vivent même sous un mode conflictuel le besoin de conserver leur identité d'origine (qui se fonde par exemple sur l'affiliation à la caste, l'appartenance ethno-religieuse, linguistique, etc.) et la nécessité de s'intégrer, de se fondre à la société d'accueil (Ghosh 1981b; Naidoo 1980,1985,1987; Ladouceur, 2002; Srinivasan, 1994).

1.3.4 L'importance de la transmission culturelle et religieuse

La question de l'importance de la transmission de la culture, de la langue et de la religion, par les femmes, aux générations nées au Canada, revient de façon récurrente dans les études portant sur le vécu post-migratoire des femmes sud-asiatiques immigrées au Canada (Ladouceur 2002; Srinivasan 1994; Coomarasamy 1989; Nair 1998; Ralston 1988). Les femmes prennent souvent en charge cette transmission parce que les rôles de genre présents dans la culture d'origine se maintiennent suite à l'immigration (Ladouceur, 2002; Ralston, 1988). Les rôles de genre définis par la culture d'origine dictent aux femmes sud-asiatiques qu'elles sont complètement responsables de la transmission de la culture d'origine et du travail domestique au Canada, qu'elles travaillent ou non à l'extérieur. Ralston affirme : "Gender relations in the domestic sphere [...] gave women the responsibility of maintaining ethnic identity for the family and of reconstructing it for themselves and their children through everyday religious, cultural and social activities" (Ralston, 1988, p. 79).

Afin d'être en mesure d'effectuer au mieux cette transmission culturelle et religieuse, il semble que les femmes accordent de l'importance à la fréquentation des lieux de culte et des associations culturelles, pour elles et pour leurs enfants. Un des principaux objectifs est de socialiser leurs enfants dans leur culture d'origine et de maintenir un lien avec des membres de leur communauté culturelle. Ralston (1988) considère que les organisations religieuses, qui sont aussi des organisations à caractère ethnique, de même que les écoles, journaux et autres médias, jouent un rôle

significatif dans la construction, la préservation et la reproduction de la différence ethnique et de l'identité ethnique. Nous avons également observé ce phénomène au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux où s'est déroulé notre terrain d'observation participante. Il nous apparaît que c'est, entre autres, par leur participation à la vie religieuse et communautaire au temple que ces femmes recomposent leur identité ethnique²¹. Nous reviendrons d'ailleurs largement sur la question de l'ethnicité au chapitre trois, ainsi que sur l'importance de la fréquentation du lieu de culte pour les femmes tamoules hindoues que nous avons rencontrées, aux chapitres quatre et cinq.

1.3.5 L'univers domestique

Bien qu'elles s'identifient avec leur groupe ethnique élargi, il semble que la famille reste pour ces femmes le premier véhicule pour préserver et transmettre leur culture et leur religion. En contexte d'immigration, il semble que la pratique religieuse dans l'univers domestique prenne une importance significative pour assurer cette transmission, notamment parce que les repères culturels et religieux du pays d'origine sont absents de la sphère publique en général. Selon une étude menée par Srinivasan (1994) auprès d'une quarantaine de femmes hindoues dans trois grands centres urbains canadiens, ce sont principalement les femmes de la famille qui effectuent la *pūjā* quotidienne à l'autel domestique et ce sont les mères qui sont responsables d'effectuer, et de transmettre, les rituels religieux domestiques. Mettre en place les cérémonies religieuses dans la sphère privée devient donc souvent primordial pour ces femmes, entre autres parce que le foyer est un lieu privilégié pour transmettre leur

²¹ Nous ne pourrions aborder dans ce mémoire la question de la recomposition identitaire accompagnant le processus migratoire, mais il nous apparaît important d'en souligner la présence. Différents travaux réalisés par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux (GRIMER) portent sur cette question, notamment les travaux de Louis Rousseau (2007). On consultera également à ce sujet ceux réalisés par Bastenier (2004, 1998).

langue ainsi que leur culture et leur religion à leurs enfants : *“It is as though ritual in itself becomes women’s work. On the other hand, such organization, creative use and control of space is empowering for many of the women especially as it relates to shaping the identity of their children”* (Nair 1998, p. 95).

Roopa Nair (1998), dans une étude qui examine le concept de “chez-soi” tel que vécu par une vingtaine de femmes *gujarati* vivant à Montréal, affirme en outre que l’univers domestique constitue une réalité paradoxale pour ces femmes. Elles y vivent la contrainte du travail domestique dont elles sont responsables à part entière, ce qui crée une double tâche pour les femmes qui travaillent à l’extérieur. Il peut aussi s’agir d’un lieu d’oppression où l’on demande aux femmes de respecter les valeurs traditionnelles coûte que coûte et où les relations homme/femme se jouent parfois dans la violence (Nair, 1998; Dua, 1992). Paradoxalement, les femmes perçoivent également leur foyer comme un refuge, un lieu où elles peuvent exprimer librement leur identité et enseigner à leurs enfants les valeurs culturelles indiennes et leur procurer une identité ethnique positive pour qu’ils puissent faire face à la discrimination ambiante (Nair, 1998). Or, il semble que l’expérience du racisme vécue dans la société pèse bien souvent plus que la contrainte domestique. La sphère privée est donc perçue davantage comme un refuge que comme un lieu d’oppression pour celles qui vivent le racisme dans une société blanche majoritaire: *“The home becomes a place where culture is invented and also embraced as, and used in, resistance”* (Nair, 1998, p. 86) et *“As immigrant, they are less likely to identify men in the family as their enemy rather than society which oppresses them on the basis of the race.”* (Agnew, 1993, p. 146).

La culture et la religion, qui sont fréquemment ciblées par les féministes occidentales comme berceau des inégalités de genre, ne créeraient donc pas seulement de l’oppression, elles contribueraient à construire, selon les féministes sud-asiatiques, une résistance sociale au racisme, notamment en offrant des réseaux de soutien et de

refuge (Dua, 1992). Cependant, plusieurs auteures disent l'importance de ne pas perdre de vue le facteur de genre au profit de celui de «race» pour bien comprendre la réalité post-migratoire des femmes sud-asiatiques (Agnew, 1993; Dua, 1992; Ralston, 1988). En priorisant l'oppression de «race» sur celle de genre, des féministes sud-asiatiques auraient omis de voir plusieurs aspects de la réalité vécue par un certain nombre de femmes sud-asiatiques au Canada, pour qui le foyer n'est pas toujours un refuge et peut être un lieu d'oppression (Dua, 1992). Ainsi, plusieurs facteurs opèrent simultanément et de manière cumulative dans le contexte post-migratoire vécu par les femmes sud-asiatiques en général, et par les femmes tamoules hindoues qui nous intéressent plus particulièrement dans le cadre de cette étude.

1.4 En conclusion

L'objectif de ce premier chapitre était de contextualiser notre étude en présentant quelques éléments historico-politiques, démographiques et sociaux-économiques qui affectent le vécu des Tamouls du Sri Lanka au Québec, et particulièrement celui des femmes de cette communauté. Comme nous l'avons vu, c'est un conflit civil qui dure depuis plus de trente ans et oppose Tamouls et Cinghalais en territoire sri lankais qui a poussé un grand nombre de Tamouls à quitter leur pays. Nombre d'entre eux ont trouvé refuge au Québec, s'installant presque en totalité dans la région de Montréal. En raison des catégories statistiques établies dans le recensement de 2001, mais aussi parce que plusieurs personnes de cette communauté se trouvent en attente de statut, il est difficile d'obtenir un chiffre précis quant au nombre de Tamouls du Sri Lanka établi au Québec. Nous avons vu que quelque 12 500 personnes avaient affirmé avoir le Sri Lanka comme pays de naissance en 2005, et que la majorité d'entre elles sont considérées Tamouls. Nous avons également constaté un certain déséquilibre démographique, les hommes de cette communauté étant plus nombreux que les femmes.

En s'attardant au vécu post-migratoire des femmes en provenance d'Asie du Sud, nous avons vu que plusieurs facteurs entrent en interaction et viennent façonner ce vécu. Le genre, la « race » et la classe sont tous à prendre en considération, un bon nombre d'études consultées affirmant l'importance de tenir compte de l'interaction de ces barrières systémiques dans l'étude de la réalité des femmes sud-asiatiques en contexte d'immigration (Agnew, 1993; Ghosh 1981, 1981b; Dua 1992; Nair, 1998). En outre, et cela est particulièrement intéressant à soulever dans le cadre de notre étude, nous avons vu que la question de l'importance de la transmission de la culture, de la langue et de la religion, par ces femmes, aux générations nées au Canada, revenait de façon récurrente dans les études portant sur le vécu post-migratoire des femmes sud-asiatiques immigrées au Canada (Ladouceur 2002; Srinivasan 1994; Coomarasamy 1989; Nair 1998; Ralston 1988). Afin d'être en mesure d'effectuer au mieux cette transmission culturelle et religieuse, il semble que les femmes accordent de l'importance à la fréquentation des lieux de culte et des associations culturelles, pour elles et pour leurs enfants. Cependant, la famille reste pour ces femmes le premier véhicule pour préserver et transmettre leur culture et leur religion. Malgré le fait que plusieurs études consultées datent déjà de quelques années, nous verrons aux chapitres 4 et 5 que plusieurs des éléments soulevés par les auteures semblent s'actualiser dans le vécu des femmes que nous avons rencontrées dans le cadre de notre étude. Avant de s'y attarder, nous aborderons dans le prochain chapitre quelques éléments-clé de l'univers culturel et religieux des femmes hindoues tamoules, et préciserons notre cadre théorique au chapitre 3.

CHAPITRE II

UNIVERS CULTUREL ET RELIGIEUX HINDOU TAMOUL : IDÉAUX, MODÈLES ET RÔLES FÉMININS

2.0 Introduction

Ce deuxième chapitre se veut une exploration de quelques idéaux, modèles et rôles féminins présents dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul tel qu'il se déploie en Inde du Sud et au Sri Lanka²². Dans les pages qui suivent, nous nous pencherons d'une part sur certains concepts importants à même d'influencer la perception de la féminité et le rôle des femmes dans les communautés tamoules, notamment les concepts de *śakti* et de *karpū*, de même que sur trois périodes-clé de la vie de ces femmes: la puberté, le mariage et la vie de famille.

Parce que l'objectif de notre mémoire est de cerner le rôle des femmes hindoues tamoules rencontrées dans le cadre de notre étude dans la production de l'ethnicité tamoule sri-lankaise à Montréal, il est essentiel de se plonger dans cet univers religieux et culturel, notamment afin de mettre en contexte les propos de nos répondant(e)s que nous analyserons aux chapitres 4 et 5. Évidemment, l'hindouisme tamoul tel que pratiqué en Inde du Sud et au Sri Lanka foisonne de rituels, de mythes, de figures mythiques et de concepts à même de façonner la culture ambiante ainsi que l'idée que l'on se fait du rôle des individus dans la société. Non seulement cet univers symbolique est-il extrêmement vaste, ses variations régionales sont nombreuses et ses pratiques sont variées. Nous avons donc choisi de nous attarder que sur certains

²² Les sources sur lesquelles nous nous basons pour effectuer cette exploration proviennent principalement d'études ethnographiques et/ou anthropologiques réalisées en Inde du Sud ou au Sri Lanka ou de travaux universitaires (thèses, mémoires etc.) portant sur ces questions (Bradley, 2006; Brunger, 1994; Daniel, 1991; David, 1991; Egnor, 1991; Kapadia, 1995; McGilvray, 1988, 1998; Reynolds, 1991; Trawick, 1990; Sivarajah, 1998; Skjõnsberg, 1982; Valentine, 1984; Wadley, 1991).

éléments de la culture tamoule et de la religion hindoue dans ce chapitre, principalement parce qu'ils contribuaient à éclairer notre analyse qui, rappelons-le, vise à relever, d'une part, la perception qu'ont nos répondant(e)s du rôle des femmes dans les rapports de sexes présents dans leur communauté, et d'autre part l'implication des femmes dans la transmission de la langue, de la culture et de la religion. Nous retiendrons donc, pour les fins de notre analyse, plusieurs aspects mis de l'avant dans ce chapitre.

2.1 Notions de *śakti* et de *karpū*

Dans cette première section, nous nous pencherons sur les concepts de *śakti*²³ et de *karpū*, deux notions-clé pouvant nous amener à mieux saisir la mise en place des idéaux féminins présents dans la culture tamoule.

Indiquant que le dieu Śiva n'a pas de pouvoir d'action sans son énergie féminine, un dicton hindou affirme : « Śiva sans Śakti est un cadavre ». Śakti, concept hindou central qui réfère à l'énergie de l'Univers animant la déesse mère et procurant la force aux dieux masculin (Brunger, 1994; Wadley, 1991), est également défini à travers la littérature comme le pouvoir sacré féminin (Kapadia, 1995) et comme une force féminine à la base de toute action et présente dans tous les êtres (Wadley, 1991). Le terme a donc une double portée signifiante. Il se déploie à la fois de manière transcendante, référant à l'énergie divine et au principe créatif de l'Univers, et de manière immanente, référant à une forme de pouvoir d'activation, qui serait présent en chacun, hommes et femmes, et qui donnerait l'impulsion à toute action.

Dans la culture tamoule, on considère que les femmes sont porteuses de davantage de *śakti* que les hommes, et à maints égards, que cette énergie doit être contrôlée afin d'être canalisée positivement (Daniel, 1991; Egnor, 1991; Reynolds, 1991; Wadley,

²³ Prononcé *Shakti*, ce terme est translittéré de diverses manières : *cakti*, *çakti*, *shakti* ou *śakti*.

1991). C'est que ce pouvoir féminin est perçu comme ayant un caractère paradoxal. Il est par exemple d'une part associé à la capacité des femmes de mettre au monde des enfants, de porter en elles les générations futures. Sous cette forme, ce pouvoir est exalté, célébré, et considéré comme sacré. En outre, la *śakti* des femmes est à certains égards fortement crainte et considérée comme potentiellement dangereuse. On considère en effet que lorsqu'il est non-contrôlé, le pouvoir créateur qui lui est associé peut aisément se transformer en un fort pouvoir destructeur. C'est donc uniquement lorsqu'elle est adéquatement contrôlée, à la fois par la parenté masculine et par les femmes elles-mêmes, que cette énergie peut être utilisée de manière créatrice, être une force vitale mise au service de la famille (Brunger, 1994; Daniel, 1991; Kapadia, 1998; Wadley, 1991).

Karpu est un autre élément essentiel pour comprendre la conception hindoue tamoule de la féminité. Généralement traduit par l'idée de chasteté, ce terme est néanmoins polysémique. On ajoute ainsi à la traduction de ce concept les idées de sacrifice, souffrance, vertu et moralité, justice, pureté, ascétisme, fidélité (peu importe les circonstances ou le mari), patience (*porumai*), endurance (*tankum śakti*) ainsi que l'habileté à se restreindre de tout comportement non-modeste (Bradley, 2006; Brunger, 1994; Egnor, 1991; McGilvray, 1988). Susan S. Wadley (1991, p. 159) définit la chasteté (*karpu*) en ces termes : « learned inward control ». Un contrôle appris, mis en place, nous le verrons, par des mécanismes sociaux et religieux.

Les concepts de *karpu* et *śakti* sont intimement liés, puisque l'on considère qu'en « contrôlant son *karpu*, sa pureté et sa fidélité, une femme développera ses pouvoirs sacrés de création et son énergie vitale, sa *shakti*, qu'elle pourra ensuite mettre au service de sa famille » (Bradley, 2006, p. 75)²⁴. Ainsi, une femme mettant en pratique

²⁴ Bradley présente dans ce document non-publié une synthèse critique exhaustive de la littérature savante portant sur la question de l'identité tamoule. La qualité de ce document produit dans le cadre de travaux de maîtrise est validée par Mathieu Boisvert, professeur au département de Sciences des

le principe de *karpu* verra sa *sa śakti* se développer. Cela signifie donc que la *śakti* d'une femme est largement amplifiée à travers la mise en pratique de la chasteté, de la vertu, de la moralité et de la modestie. Nous reviendrons largement sur ces questions dans les pages qui suivent.

En outre, dans la culture hindoue tamoule, une femme chaste sera considérée comme une femme pure (Brunger, 1994). Inversement, une femme qui, manquant à son devoir de chasteté ou de modestie, perd sa vertu (*karpu*), et deviendra par cela, impure. Or, la faute d'une femme non-chaste est considérée par les Tamouls comme ne pénalisant pas uniquement la femme elle-même, mais comme souillant sa famille entière (Daniel, 1991). Les femmes sont donc considérées comme étant garantes de l'honneur familial. Brunger (1994, p.213) affirme : « *The women, then, is the power that holds the family, and hence the society, together* ». La responsabilité des femmes face à l'honneur social et familial est telle que le maintien de l'ordre social passe largement par le contrôle de la sexualité féminine, le contrôle de la *śakti* des femmes.

Les notions de *śakti* et de *karpu* nous amènent donc à prendre en compte l'importance de l'idée de contrôle présente dans la culture tamoule et dans la religion hindoue à l'égard des femmes et du féminin. Wadley (1991, p.155) affirme : « *Tamil women are (...) the primary perpetrators of the myth of « self-control » that is so important to Tamil conceptions of female and female powers* ». Ainsi, le contrôle des femmes s'effectue non seulement par les hommes, notamment, à travers l'institution du mariage, mais également par les femmes elles-mêmes qui, ayant intériorisé les normes sociales propres à leur sexe, exercent et transmettent à leurs filles, la notion de contrôle de soi²⁵. Nous verrons un peu plus loin que, selon les propos de nos

religions, UQÀM, et Leslie Orr, professeure au département de Religious Studies, Université Concordia.

²⁵ Apprise par les femmes et retransmise par elles, cette notion contribue notamment, selon Wadley (1991, p. 154) à nourrir l'image féminine dualiste intériorisée par les femmes tamoules, analogue au mythe du *feminine evil* présent à travers toutes les cultures et menant les femmes à être glorifiées ou diabolisées selon la « droiture » de leur comportement.

répondant(e)s, cette transmission semble également avoir cours en contexte post-migratoire à Montréal.

2.1.1 En résumé

Nous avons pu constater, dans cette section, l'interrelation entre les notions de *karpu* et de *śakti*. La *śakti*, force féminine à la base de toute action et présente dans tous les êtres (Wadley, 1991), est perçue, dans la culture tamoule, comme ayant un caractère paradoxal, à la fois extrêmement bénéfique et potentiellement dangereuse lorsque non-contrôlée. La *karpu*, pour sa part, renvoie aux idées de chasteté, de sacrifice, de souffrance, de vertu et de moralité, de justice, de pureté, d'ascétisme ou de fidélité. Une femme mettant en pratique le principe de *karpu* en faisant preuve de chasteté, de vertu, de moralité et de modestie verra sa *śakti* se développer, s'amplifier. Ainsi, chasteté et pouvoir féminin sont liés, et nous verrons dans les sections suivantes que cette compréhension contribue à influencer les idéaux féminins, les pratiques rituelles marquant les différentes étapes de la vie des femmes, sans parler des rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans les communautés tamoules.

2.2 Puberté

Dans cette section, nous nous intéresserons à l'arrivée des premières menstruations chez les jeunes femmes, aux rituels marquant cette étape importante dans la culture tamoule, ainsi qu'à la signification donnée à ce passage, notamment afin d'être en mesure de bien comprendre la mise en place des idéaux féminins présents dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul.

Chez les femmes hindoues tamoules de l'Inde du Sud et du Sri Lanka, en contexte d'origine mais aussi semble-t-il en contexte montréalais suite à l'immigration (Brunger, 1994; St-Germain Lefebvre, 2006), la transmission de l'idéal de chasteté (*karpu*) se met en place dès la puberté, alors que des rituels de passage importants

marquent l'arrivée des premières menstruations. Karen Kapadia (1995), auteure d'une étude anthropologique sur les femmes « intouchables » d'un village du sud du Tamil Nadu, État tamoul situé au sud de l'Inde, s'est largement intéressée à ces rituels tels que pratiqués par différentes castes²⁶, s'attardant en détails sur les rituels pratiqués par les *pallars*, le groupe situé au plus bas échelon de la hiérarchie sociale. Elle compare la signification de ces rituels pour les *pallars* avec les rituels de puberté que pratiquent les castes supérieures. Elle remarque que chez les castes non-brahmanes, on met davantage l'accent sur le caractère favorable et mystique des pouvoirs génératifs qui se manifestent chez la jeune fille menstruée pour la première fois. Chez les brahmanes, on mettrait davantage l'accent sur le caractère impur et dangereux de la jeune fille. Situait ces positions tels des pôles, l'auteure observe un continuum entre ces deux points de vue parmi les différentes castes rencontrées, selon qu'elles sont influencées, ou non, par la culture brahmanique. Notons que la

²⁶ Il nous apparaît utile de préciser brièvement ici la notion de caste. Comme l'affirme Bradley (2006 p.38), « bien que les métiers modernes et le principe occidental d'égalité sociale viennent quelque peu remettre en question sa pertinence, on trouve encore aujourd'hui, au Sri Lanka, tout comme en Inde, un important système hiérarchique qui régit les rapports sociaux des individus entre eux, de même que leur vie quotidienne ». Ce système hiérarchique est divisé, dans la société indienne traditionnelle, en quatre grandes catégories hiérarchiques comprenant dans l'ordre à partir du sommet les *brahmanes*, classe des prêtres et des érudits, les *kshatrya*, classe des rois, des dirigeants politiques et des chefs d'entreprises, les *vaishya*, les producteurs, marchands et propriétaires terriens, et les *sudra*, employés des trois autres groupes. À l'extérieur de ce cadre, on trouve une population dite « hors-caste » composée de l'ensemble de ceux et celles qui sont responsables de l'entretien domestique, corporel et sanitaire (par exemple les éboueurs, les barbiers, les bouchers etc.). Ceux-ci ont été marqués d'ostracisme, et appelés « intouchables », considérés comme étant impurs et comme pouvant « contaminer » les membres des castes supérieures (Bradley, 2006)

Dans la société tamoule, les membres de la caste *brahmane* sont minoritaires, et les *kshatrya* et *vaishya* sont presque totalement absents, si bien que le terme *shudra* en est venu à désigner l'ensemble des populations non-brahmanes (Arooran, 1980 dans Bradley, 2006). Un troisième groupe d'ajoute à ceux-ci, le groupe des « intouchables ». Ces trois groupes sont divisés en d'innombrables *jati*, ou *kulam* en tamoul, terme signifiant littéralement « naissance », et faisant référence à la structure patriarcale de la société, où le père transmet son métier, son appartenance à une corporation professionnelle, à son enfant.

Une dernière note sur le système de caste tel que présent dans la société tamoule du Sri Lanka. On ne trouve, au Sri Lanka, pas de caste brahmane indigène (Mc Gilvray, 1988; Bradley, 2006). La caste jouissant du plus de pouvoir social est nommée *vellalar* et est composée de commerçants, de propriétaires terriens et même de gens de métiers (charpentiers, maçons, tailleurs etc.). Cette caste non-brahmane compterait le plus grand nombre d'individus (Bradley, 2006).

considération future sur le sang menstruel, de même que le degré d'impureté dans lequel la menstruation placera une femme tout au cours de sa vie, est également influencée par ce continuum. Par exemple, du côté des castes non-brahmanes, une femme pourra continuer de se parfumer et de s'orner de bijoux durant cette période, de même que de cuisiner, de se laver et de s'occuper de ses proches. À l'autre extrême, dans la tradition brahmanique stricte, une femme menstruée devra demeurer dans une hutte à l'extérieur de la maison, ne pourra se laver ni se parer durant trois jours, ne pourra non plus cuisiner ou s'occuper de sa famille: « She temporarily becomes an « untouchable ». In short, in Brahmin ritual representation, menstruation is an inauspicious and very impure event » (Kapadia, 1995, p. 118). Point commun à toutes les castes par contre: l'interdiction stricte de fréquenter le temple durant les menstruations, de même que de se présenter devant les divinités familiales²⁷.

Quelle est donc la signification donnée à l'arrivée des menstruations? La finesse des nuances apportées par Kapadia au sujet des rituels de puberté nous invite à nous attarder plus particulièrement sur son analyse dans la section qui suit. Nous utiliserons par ailleurs le travail d'autres auteurs s'étant intéressées à la question, pour la plupart des anthropologues ayant effectué leurs observations durant des terrains d'études au Tamil Nadu ou au Sri Lanka, mais également dans la diaspora (Bradley, 2006; Brunger, 1994; David, 1991; McGilvray, 1998; Reynolds, 1991; Skjönsberg, 1982). Globalement, il apparaît que si la signification de ces rituels varie selon le lieu et la caste²⁸, elle nous renseigne largement sur la question du tabou lié aux menstruations dans la tradition hindoue, mais aussi sur l'importance du contrôle de la sexualité féminine et ultimement, sur la construction des rapports sociaux de sexe.

²⁷ Nous verrons au chapitre 5 que cet interdit est bien vivant en contexte post-migratoire.

²⁸ Il nous apparaît pertinent de noter au passage une remarque de Buckley et Gottlieb (1988, cités dans Kapadia, 1995, p.68), ethnologues ayant étudié la symbolique du tabou menstruel : « above all, menstrual taboos are cultural constructions and must be approached as such – symbolic, arbitrary, contextualized, and potentially multivalent- whose meanings emerge only within the contexts of the fields of representations in which they exist. ».

2.2.1 Signification donnée à l'arrivée des menstruations

La première menstruation d'une jeune femme, parce qu'elle est la preuve de sa fertilité, est vue comme une deuxième naissance, un passage qui mène à la pleine reconnaissance de son identité féminine (Kapadia, 1995, p. 74). En effet, dans toutes les castes étudiées par Kapadia, la fertilité est considérée essentielle pour compléter l'identité genrée d'une femme : « [...] neither her fertility nor her gender are complete until she starts menstruating. Thus [...], young females become gendered women only when they start menstrual bleeding » (Kapadia, 1995, p.70). Donc, une femme non-menstruée n'est pas une femme "complète", étant socialement considérée comme non-finie (*unfinished*) ou non-genrée (*ungendered*). Cela contraste avec l'identité masculine qui, dès la naissance, est considérée complète, achevée. La puissance et la fertilité masculines sont d'ailleurs rarement remises en question : un homme sera soupçonné d'infertilité seulement lorsque trois épouses, répudiées parce qu'elle ne lui auront pas donné d'enfants, se seront succédées dans sa vie (Kapadia, 1995, p. 74).

Suite à la première menstruation, et ce particulièrement pour les castes non-brahmanes du village tamoule du sud de l'Inde où a séjourné Kapadia, est élaboré un horoscope menstruel. C'est cet horoscope qui sera utilisé au moment du mariage, plutôt que l'horoscope de naissance (parfois absent) puisque, "At puberty, the mysterious power of creating children is « born » in women, and therefore, this moment is far more significant for a woman and her kin than her moment of birth, which is why women's horoscopes are made at this point and not at birth." (Kapadia, 1995, p. 69). On considère donc que ce moment est à ce point marquant que la configuration astrale présente au moment précis où s'amorce la première menstruation est à même d'influencer le déroulement de la vie non seulement de la jeune femme, mais aussi de toute sa parenté maternelle (Kapadia, 1995, p. 78). Pour

mieux comprendre cette influence, on se référera, dans la section suivante, au concept tamoul des liens du sang, *iratta-sambandan*.

Selon Kapadia (1995, p. 74), la première menstruation est vue comme un événement heureux et sacré :

«It is a biological event that confers positive mystical power on the girl. It is through her body, now linked to the celestial bodies in their orbits around the earth, and through her blood, blood that will nourish and create progeny, that the next generation is born. It is therefore through women's flesh and blood that society is reproduced.»

Par ailleurs, cet événement porte en lui un paradoxe, particulièrement frappant chez les castes non-brahmanes : si on le considère de très bon augure, annonçant le pouvoir féminin de générer la vie, il place la jeune femme dans un état transitoire, où elle se retrouve à la fois très polluante pour ses proches, et potentiellement dangereuse (Kapadia, 1995; McGilvray, 1998). Symboliquement, le pouvoir féminin de générer la vie, donc la possibilité de produire à même leur corps les générations futures, se manifeste dans les jeunes femmes lors des premières menstruations. Par ailleurs, ce pouvoir féminin, *śakti*, est considéré comme nous l'avons vu, à la fois très bénéfique et très dangereux. Il est bénéfique parce qu'il permet aux femmes de mettre au monde des êtres humains, mais il est également dangereux parce que tout puissant et imprévisible. Pour cette raison, il sera appelé à être balisé, contrôlé (Kapadia, 1995, p. 104). C'est dire que lorsque s'amorcent leurs premières menstruations, les jeunes femmes portent en elles tout le paradoxe de la *śakti*, et leur condition nécessite une prise en charge à travers les rituels.

2.2.2 Brève description des rituels de puberté

L'arrivée des premières règles sera souligné par divers rituels marquant le début de la préoccupation par rapport à la chasteté de la jeune fille (Brunger, 1994, p. 215). La littérature nous indique que ces rituels varient grandement, que ce soit dans leur déroulement ou même dans leur appellation, en fonction des castes et du lieu où ils sont pratiqués²⁹. Pour cette raison, nous nous contenterons d'exposer brièvement ici quelques rituels semblant faire partie de la célébration de la puberté féminine de manière récurrente.

Un premier rituel, dont l'appellation varie selon les régions, sert à marquer le retrait de la jeune fille qui amorce ses règles pour une période variant de 3 ou 4 jours à 17 jours durant laquelle la jeune fille sera littéralement retirée du monde. Durant celui-ci, la jeune fille se verra offrir différents items, généralement des aliments rituels (pois chiches, noix de bétel, bananes, sucre etc...) ainsi que des éléments ornementaux, en plus de recevoir un bain purificateur par des femmes de sa famille. La jeune fille sera alors isolée, traditionnellement dans une hutte aménagée à l'extérieur de la maison³⁰. Elle ne devra pas, durant cette période, entrer en contact avec aucun homme. De plus, tout au long de sa séclusion, elle sera nourrie d'aliments considérés bénéfiques afin de préparer son corps pour la maternité (Kapadia, 1995, p. 100; Reynolds, 1991, p.40) et à en abaisser la température interne, considérée comme étant particulièrement élevée, selon les Tamouls, durant cette période (Bradley, 2006, p.63; Reynolds, 1991, p.40). Kapadia exprime clairement les raisons de cette mise à l'écart :

²⁹ Ces rituels semblent en effet se déplacer avec l'émigration tamoule, comme en témoigne Brunger (1994) de même que nos propres recherches.

³⁰ Il va sans dire que cet élément du rituel variera en contexte post-migratoire, où les jeunes filles seront isolées par exemple dans leur chambre, comme en témoignent quelques unes de nos répondantes adolescentes au chapitre 4.

«[...] the menarchal girl is separated from her family as much for her own protection as for theirs. She is in flux. Her continuing blood-flow symbolizes a body and an identity in transformation. [...] Though the secluded girl is being slowly gendered and empowered, she remains extraordinarily vulnerable. She is at risk not only from her menstrual stars but also from evil ghosts (pey-pisasu) and the evil eye. Through her, her family members are vulnerable too.” (Kapadia, 1995, p. 99)

Un rituel de purification (*punniya danam*) met fin à cette période de séparation. Il consiste en des actions ayant pour objectif de renverser le processus de séparation instauré le premier jour, et a pour effet de retirer l'état de pollution de la jeune fille (Reynolds, 1991, p. 41). Durant ce rituel, la jeune fille sera amenée au puits familial et baignée, purifiée des dernières traces de l'impureté menstruelle, avant de revêtir le sari pour la première fois et de se retrouver au centre d'une célébration que plusieurs considèrent être un mariage symbolique³¹ (Bradley, 2006; Brunger, 1994; Kapadia, 1995; McGilvray, 1998). Pour une jeune femme, le fait de revêtir le sari pour la première fois est interprété comme symbolisant son passage de l'état de jeune fille à celui de femme sexuellement mature (Kapadia, 1994, p. 103). Selon Kenneth David (1991, p. 96) anthropologue s'étant particulièrement intéressé aux Tamouls de Jaffna, de même que Holly Reynolds (1991, p. 44), ayant davantage cotoyé les Tamouls sud-indiens, l'attache du premier sari (cinq mètres de tissus enroulé autour du corps, particulièrement à la hauteur des seins et des hanches, parties du corps liées à la procréation et auxquelles est donnée une signification érotique) symbolise

³¹ Ce rituel varie largement d'une caste à l'autre et d'un endroit à l'autre. Par exemple, chez les non-brahmanes du Sud de l'Inde, le mariage symbolique s'effectue fréquemment entre la jeune fille et son oncle maternel, comme pour souligner le fait que les plus jeunes frères de sa mère ou leurs enfants ont la priorité pour son futur mariage. Nous verrons ultérieurement plus en détails les mariages croisés chez les Tamouls. Dans ce cas, suite au bain purificateur, l'oncle maternel lui apportera maints cadeaux semblables à ceux qu'offre l'époux au moment du mariage, par exemple des bijoux et des cosmétiques. Il offrira également une guirlande de roses, analogue à la guirlande de fleurs offerte au moment du mariage, ainsi qu'un sari, analogue au sari de mariage offert par l'époux. Ailleurs, c'est avec une cousine habillée en garçon que la jeune fille sera symboliquement mariée, recevant cadeaux, argent et offrandes de la part des membres de sa famille (Mc Gilvray, 1998, p. 41; Bradley, 2006, p. 63).

l'accentuation des restrictions face au comportement de la jeune fille, qui se devra désormais d'agir avec modestie et en contrôle d'elle-même afin de préserver l'honneur familial. Elle devra par exemple ne conserver que des amitiés féminines et restreindre ses déplacements aux alentours de la maison (Reynolds, 1991, p. 44). Else Skjönsberg (1982), ethnologue ayant résidé dans un village septentrional dans la péninsule de Jaffna dans les années 1980 souligne également à quel point le passage à l'âge adulte est marqué, pour les jeunes filles, par l'arrivée des premières menstruations, et que les attentes envers elles et les tâches qui leur sont désormais dévolues sont beaucoup plus rigides.

Après que les rituels soient complétés, il s'ensuivra un faste repas et des réjouissances qui n'auront d'égales pour la jeune fille que le jour de son mariage (Bradley, 2006, p. 63). Ce mariage symbolique aurait pour fonction, selon Kapadia (1994, p. 105) de tempérer les pouvoirs sacrés de la jeune fille (*śakti*), afin d'éviter qu'ils ne prennent des proportions telles qu'ils pourraient devenir dangereux au moment du mariage. Ce serait donc pour se protéger du pouvoir féminin potentiellement trop puissant qu'est organisé un mariage symbolique préalablement au mariage officiel. Mentionnons qu'à ce sujet, les interprétations varient. Cependant, il demeure que cette grande fête aura pour effet d'annoncer publiquement la puberté de la jeune fille et, conséquemment, son éligibilité au mariage (McGilvray, 1998, p. 41).

2.2.3 En résumé

Nous avons vu dans cette section que la puberté est un moment marquant de la vie des jeunes femmes dans la culture tamoule. L'arrivée des premières menstruations est en effet perçue comme un événement majeur, une preuve de la fertilité de celles-ci, un élément-clé de la féminité. À travers cet événement, c'est la possibilité de mettre au monde les générations futures qui se manifeste, un fort pouvoir féminin, *śakti*, considéré à la fois très bénéfique et potentiellement dangereux, parce que puissant et

imprévisible (Kapadia, 1995). Pour cette raison, on encadrera ce moment de différents rituels dont la jeune femme est le centre, et qui varient d'une caste à l'autre, et d'une région à l'autre, mais qui semblent à ce point importants qu'ils sont, nous le verrons un peu plus loin, reproduits (bien que certainement modifiés) en contexte post-migratoire au Québec.

2.3 Mariage hindou tamoul

Dans cette section, nous nous intéresserons au rituel de mariage tel que pratiqué par les hindous tamouls, en Inde du Sud ainsi qu'au Sri Lanka. Nous nous pencherons tout d'abord brièvement sur quelques règles qui contribuent à orienter le choix des conjoints, puis nous examinerons le rituel comme tel et la signification qu'il prend, particulièrement pour les femmes.

Selon l'anthropologue américaine Margaret Trawick (1990), le mariage (*kaliyanam* ou *manam*)³² est, au Tamil Nadu, de loin la cérémonie publique la plus importante. C'est à la fois un rituel de passage, un rite religieux et une fête sociale élaborée, conçue pour rehausser le prestige et le statut social des familles. Selon Else Skjönsberg (1982), la cérémonie du mariage est centrale pour les hommes, puisqu'elle constitue pour eux le rituel de passage à l'âge adulte (aucun rite de puberté analogue aux rites féminins n'étant effectués par les jeunes hommes). Ils ont donc un rôle actif central durant cette cérémonie, alors que les femmes auraient un rôle davantage périphérique. Cependant, pour les femmes, le mariage, de manière analogue à l'arrivée des premières menstruations, joue un rôle-clé dans l'accomplissement de l'identité sociale féminine : on considère qu'une jeune fille tamoule ne devient pas une femme accomplie tant qu'elle ne se marie pas (Kapadia, 1995, p. 17). De plus, de toutes les femmes, la femme mariée (*cumankali*) est celle à qui on accorde un caractère favorable inconditionnel (Reynolds 1991, p.36). Associée

³² Le terme *manam* est un terme polysémique, et peut être traduit par mariage, parfum, désir, excellence, honneur (Bradley, 2006).

à la déesse Lakshmi, son pouvoir est perçu comme bénéfique³³. On considère même qu'elle continue d'apporter la prospérité à sa famille après sa mort.

2.3.1 Qui marie-t-on?

Quelles sont les règles sociales qui contribuent à baliser les unions tamoules, qu'elles aient lieu en Inde du Sud, au Sri Lanka ou même dans la diaspora³⁴? D'entrée de jeu, il importe de mentionner que la plupart des mariages sont endogamiques, c'est-à-dire qu'ils se déroulent entre deux partenaires (de sexes opposés) appartenant à un même groupe social. De plus, une des particularités de la culture tamoule consiste à permettre le mariage entre cousins, moyennant le respect de certaines règles précises liées au concept tamoul des liens du sang, *iratta-sambandam*³⁵. Pour une femme,

³³ Une note sur les représentations divines féminines du panthéon hindou nous apparaît judicieuse à ce point. Comme le souligne Bradley (2006, p. 67), sauf exception, les dieux hindous sont sexués. Alors que les divinités masculines sont généralement considérées passives et transcendantes, les divinités féminines sont considérées comme chaudes, actives et immanentes. En s'attardant plus spécifiquement sur les divinités féminines, on découvre un double paradigme soulevé par maints auteurs : la coprésence de deux modèles de divinités : Kali et Lakshmi. Pour l'auteure Srinivasan (1994, p. 120), les modèles de Lakshmi et Kali sont d'excellentes illustrations de l'ambivalence fondamentale qui existe dans l'imaginaire hindou en ce qui concerne les femmes : "*The concept of the female in Hindu ideology presents an essential duality [...]. On the one hand, as Lakshmi, woman is fertile, benevolent, and the bestower of life; on the other hand, as Kali, she is aggressive, malevolent, and the destroyer.*" Lakshmi, associée à l'abondance, à la prospérité et à la fertilité, est considérée comme le potentiel créateur du Dieu Viśnu. Elle personnifie la bonne fortune, l'amour, la grâce, le charme (Srinivasan, 1994, p. 121). Kali, consœur de Śiva, aussi nommée Sati, Parvati et Durga dans ses formes plus douces, est pour sa part une figure ambivalente, une représentation terrifiante de la déesse mère, une figure subversive empreinte de pouvoir ayant fait l'objet de tentative de domestication par la tradition brahmanique (Bhattacharya Saxena, 2004, p. 56).

³⁴ Nous approfondirons cette question au chapitre 4.

³⁵ Ce concept mérite quelques précisions parce qu'il permet de mieux comprendre les liens de parenté tamouls. Pour les Tamouls, un individu possède plus de sang commun avec sa mère qu'avec son père, parce qu'il passe 10 mois dans le ventre de sa mère et est nourri par ce sang. On considère souvent pour cette raison, par exemple, que les enfants sont plus attachés à leur mère qu'à leur père. Par ailleurs, les Tamouls considèrent être liés par le sang à toute leur parenté (*sondam*), mais à différents degrés. À titre d'exemple, donc, pour une femme tamoule, le frère de sa mère, son oncle maternel, partagerait avec elle plus de sang que le frère de son père, puisqu'elle possède plus de sang commun avec sa mère, qui elle en possède en commun avec son propre frère par le fait qu'ils aient la même mère. Cela explique en partie l'importance particulière que joue dans plusieurs familles tamoules, par sa participation importante notamment dans le rituel de puberté, l'oncle maternel (Kapadia, 1995). Il y a des liens affectifs particulièrement importants qui se développent entre celui-ci et les enfants de sa sœur, ses neveux et nièces (Trawick, 1990). Autre exemple important, les liens très forts qui unissent une sœur et un frère et qui restent primordiaux, même après leurs mariages (Trawick, 1990). Ces liens de sang (*iratta-sambandam*) s'expliquent par le fait que frères et sœurs partagent le sang de la mère. Cependant, si les liens sont forts entre

cela peut se traduire ainsi : elle pourra se marier avec le fils du frère de sa mère, ou même le plus jeune frère de sa mère, ce qui constituerait l'union de type matrilatérale. Inversement, elle pourrait également épouser le fils de la sœur de son père, ce qui constituerait une union de type patrilatérale (Trawick, 1990; McGilvray, 1998 dans Bradley 2006, p. 58). Les Tamouls du Sri Lanka accepteraient, dans leur ensemble, les deux types d'union entre cousins croisés, alors que les Tamouls indiens favoriseraient nettement le système matrilatéral (Kapadia, 1994; Trawick, 1990)³⁶. Par ailleurs, une femme ne pourrait se marier à un homme qui lui serait trop lié, avec qui elle posséderait trop de sang commun, par exemple le fils de la sœur de sa mère. Inversement, un homme ne pourrait marier la fille du frère de son père. Cela s'explique par le fait que deux sœurs ou deux frères possèdent trop de sang commun pour pouvoir marier leurs enfants. Finalement, pour différentes raisons que nous n'aborderons pas mais qui sont liées entre autres à l'héritage et à la dot, il est fréquemment préféré pour un(e) individu(e) de se marier avec quelqu'un qui lui soit suffisamment lié par la parenté, mais avec qui il/elle ne possède pas trop de sang commun.

2.3.2 La cérémonie du mariage

Décrivons brièvement le rituel de mariage tel qu'observé par Kenneth David chez les Tamouls de Jaffna (1991, p. 97). Tout d'abord, les rites initiaux : purification des lieux et des participants, appel à la concentration (on attache un bracelet au bras des mariés pour qu'ils se concentrent sur la cérémonie), protection des esprits impurs, récitation des généalogies, présentation des cadeaux au mari. S'ensuit le départ de la

frère et sœur, on considère néanmoins qu'il existe plus de liens de sang (*iratta-sambandam*) entre deux sœurs ou deux frères, qu'entre un frère et une sœur (Kapadia, 1995).

³⁶ En ce qui concerne le Sri Lanka, la question des mariages entre cousins est confirmée par une de nos répondantes, qui ajoute néanmoins qu'il est important, pour une femme, d'épouser un homme plus âgé qu'elle. Une femme pourrait donc aisément marier le fils du frère de sa mère tant qu'il est plus âgé qu'elle.

mariée. Elle reviendra vêtue de son sari de mariage qui, selon l'auteur, se distingue du premier sari par sa large bordure brocardée. Cette large bordure symboliserait les limites qui s'accroissent graduellement pour la mariée. Nous verrons de quelles limites il s'agit un peu plus loin. Le point central de la cérémonie suivra : le marié attache au cou de son épouse le collier de mariage, le *tali*. Par cet acte, la mariée devient un avec son mari : « *body, mind and soul* » (David, 1991, p. 97). Il faut comprendre en cela qu'après le mariage, une femme est considérée, dans la culture tamoule, comme de même nature, de même substance (*kunam*)³⁷ que son mari. Il y a donc une forme de transubstanciation de l'épouse (et non de l'époux) qui se produit au moment du mariage (David, 1991; Brunger, 1994, p.224; Reynolds, 1991) : l'épouse devient, notamment suite à l'attache du *tali*, de substance identique à celle de son mari (David, 1991, p. 109). Chez les Tamouls de Jaffna, l'attache du *tali* constitue l'acte de mariage essentiel, alors que dans la tradition hindoue du nord de l'Inde c'est la circumambulation autour du *homa*, le feu rituel. Pour David, l'attache du *tali*: “[...] units the pair metaphysically, physically, and sexually [because] Tamils believe in the union of spiritual and bodily substances as well as the union of bodies.” (David, 1973 dans Bradley, 2006, p. 51). Suite à ce geste important, les époux se nourriront mutuellement, ce qui constitue le premier geste de réciprocité des époux (Skjönsberg, 1982), car jusque là, c'est l'époux qui jouait le rôle actif durant la cérémonie. Le fait d'échanger la nourriture consolide maintenant leur union en plus du fait que, désormais, ils partagent la même substance (*kunam*).

³⁷ Le concept de *kunam* est central à la culture tamoul. Tel que compris par Brunger (1994), il se réfère à la qualité fondamentale d'une personne (sa morale, son caractère spirituel, sa substance corporelle). Pour Valentine E. Daniel (1984), cette idée situe le corps comme perméable à son environnement, considère que les frontières entre les individus sont fluides, qu'une personne, sa nourriture et son environnement s'influencent, affectant chacun dans une forme d'interdépendance. Une personne n'est donc pas close sur elle-même, elle comprend en quelque sorte toute sa famille (conjoint, enfants, parenté, membre de sa caste, ancêtres et déités familiales), possède en elle la qualité de l'endroit où elle vit ainsi que des aliments qu'elle consomme.

2.3.3 En résumé

Nous nous sommes intéressée, dans cette section, au rituel de mariage ainsi qu'à sa signification dans la vie des femmes, signification que nous approfondirons dans la section suivante. Nous avons soulevé le fait que la plupart des mariages sont, dans la culture tamoule, endogamiques, et que les unions entre cousins sont favorisées, moyennant le respect de certaines règles liées au concept d'*iratta-sambandan*, qui a trait aux liens de sang entre deux individus. Nous avons en outre vu que, similairement à l'arrivée des menstruations, le mariage joue un rôle-clé dans l'accomplissement de l'identité féminine (Kapadia, 1995). Suite à cette cérémonie, durant laquelle la mariée vivra une forme de transubstanciation où l'on considèrera qu'elle devient littéralement de même nature que son mari, on accorde à la jeune femme, qu'on associe à la déesse Lakshmi, un caractère favorable inconditionnel et un pouvoir bénéfique sur ses proches (Reynolds, 1991). Nous verrons cependant dans la prochaine section que l'acquisition de ce pouvoir n'est pas sans receler d'importants paradoxes.

2.4 Mariage et vie de famille : conséquences socio-religieuses paradoxales pour les femmes

Le mariage, en contexte tamoul d'origine permet aux femmes d'obtenir une forme d'accomplissement social : il constitue le premier pas vers la vie familiale, un passage obligé vers la maternité. Nous verrons dans cette section que le mariage, entendu ici au sens de vie conjugale, ainsi que la vie familiale, constituent des sphères paradoxales pour les femmes. Vénérées et adulées lorsqu'elles deviennent mères, elles ont l'entière responsabilité de la sphère domestique et jouent un rôle central dans l'éducation des enfants. Donner la vie, lui permettre d'évoluer, de grandir, est considéré par les Tamouls comme l'accomplissement de la vertu suprême des femmes. Comme l'affirme Bradley (2006, p. 56) :

La mère est au cœur de la famille tamoule, et l'amour de sa mère est un sentiment hautement estimé chez les Tamouls. La mère est le noyau dur de la cellule familiale, à la fois sa protectrice et sa principale force unificatrice.

Par ailleurs, la littérature met de l'avant le fait que le mariage entraîne une accentuation de la subordination féminine, des restrictions et du contrôle pour les femmes, ainsi que la mise en place d'un double standard dans la vie conjugale et familiale qui s'ensuit, où les intérêts féminins sont souvent secondarisés. Nous nous attarderons, dans cette section, sur les deux volets de ce paradoxe, ainsi que sur ses effets dans la vie des femmes.

2.4.1 Le premier volet du paradoxe : respect, obéissance et subordination

Premier volet de ce paradoxe : le respect, la déférence et l'obéissance que doit publiquement démontrer l'épouse envers son mari. Reynolds (1991) s'est intéressée à la signification que prend l'attache du *tali*, le collier de mariage offert par le mari. Pour l'auteure, cet ornement vient consolider le contrôle féminin, particulièrement le contrôle de la sexualité féminine qui s'était graduellement mis en place suite au rituel de puberté. Elle remarque notamment que cet ornement, informant sur le statut social de l'homme qui l'a offert, sert à affirmer aux autres hommes que la femme qui le porte n'est pas disponible et que la relation sexuelle n'est possible pour cette femme qu'avec celui qui a offert le *tali* (Reynolds, 1991, p. 44). Cette parure jouerait également un rôle d'amulette de protection. Elle deviendrait emblématique de la responsabilité des hommes adultes pour le bien-être familial, exprimant ainsi le fait que les femmes sont ouvertement considérées comme nécessitant la protection masculine. L'auteure nous rappelle que dans la culture populaire, on considère fréquemment qu'une femme laissée à elle-même est imprévisible, capricieuse, maline, frivole, vorace de sexualité et non respectueuse des limites et frontières

(Reynolds, 1991, p. 46). De nature, les femmes sont donc considérées comme des êtres ayant besoin de contrôle (Reynolds, 1991; Seneviratne, 1994; Wadley, 1991).

Reynolds affirme encore, et cela nous ramène à la notion de *karpu* :

“[...] at issue here is control over and possession of female generative power. The tali places upon his wearer a code of chastity (*karpu*) dictating not only marital fidelity in thought and deed, but also a host of other restraints – modesty, soft-spokenness, obedience, patience, devotion, and tenderness - which if assiduously followed have salutarious effects on all members of the family and promote woman into a position of greatness (*perumai*)” (Reynolds, 1991, p. 46).

C'est donc le mari qui confère à son épouse, suite à la cérémonie de mariage, son caractère favorable, la rendant *cumankali*. C'est aussi sa présence qui contribue au renforcement de sa chasteté (*karpu*). Or, à ce point-ci s'ouvre le riche paradoxe qui colore la féminité dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul : la chasteté rend les femmes tamoules publiquement soumises et subordonnées aux hommes, posant notamment sur elles des attentes de dévotion à leur mari, de respect et d'obéissance; d'un autre côté, cette chasteté est perçue comme leur permettant de transformer leur pouvoir de générer la vie, de produire des êtres humains, de lier entre elles les générations, en pouvoir moral. Par cela, les femmes arrivent à gagner un contrôle sur leur propre vie ainsi que sur celle de leur mari et de leurs enfants. C'est cela qui pousse Reynolds (1991, p. 49) à affirmer:

“A chaste women is not to be crossed; there is no anger like that of a righteous woman. As an ordered being and a being of order, a chaste woman is the guardian of morals, and her inner heat becomes the fiery wrath of justice inflicted against transgressors of the moral order.”

2.4.2 La mise en place d'un double standard

L'état marital semble comporter un double standard pour les hommes et les femmes (Daniel, 1991; David, 1991; Kapadia, 1995; Seneviratne, 1994). Pour préserver l'honneur de la famille dont elle est garante, et ce depuis sa puberté, la femme mariée doit maintenir une exclusivité sexuelle et commensale, c'est-à-dire ne dormir qu'avec son mari et ne manger qu'avec les membres de sa famille, alors que le mari n'a pas ces obligations (David, 1991). Une femme rencontrée par Sheryl Daniel durant son étude de terrain à Madurai affirmait à cet effet qu'un homme pouvait bien avoir dix maîtresses, personne n'en dirait mot, alors qu'une femme ne fait que sortir pour discuter avec la voisine et, déjà, « les gens parlent » (Daniel, 1991, p. 73). Manifestement, les écarts de conduite des femmes sont davantage craints que ceux des hommes; elles sont garantes de l'honneur familial, d'où les exigences différentes à leur égard, notamment en ce qui concerne le rapport de contrôle et de protection qui s'établit entre les époux suite au mariage.

Kapadia contribue à jeter un autre éclairage sur cette idée de double standard. Elle remarque que le mariage et la parenté sont vus comme positifs pour les hommes parce que c'est le domaine où les femmes ont appris à se sacrifier pour le bien-être de leur famille. L'idéal de don de soi et de sacrifice individuel sont propres à l'identité féminine, et Kapadia souligne que dans le cadre domestique, des demandes bien différentes sont adressées aux hommes et aux femmes. (Kapadia, 1995, p. 41). Sheryl Daniel (1991, p. 72-73) va dans le même sens en affirmant:

“ From a young age, girls are taught to make personal sacrifices for the good of the family, first through assuming responsibility for household chores and child care and later, when they attain puberty, through the observance of the codes of modesty necessary to the preservation of family honor. Such restraints are accompanied by a didactic emphasis from kinsmen and others that women think first of the welfare of their families and then only of their personal desires [...] Similar training is not given to boys who [...] are allowed to “sow their wild oats” and expect to rely as husbands on the sacrifices of their wives to preserve family prosperity and reputation. Part of the lenience in the upbringing of males is attributed to a “double standard”³⁸.

Ainsi, pour le bien-être de leur famille, les femmes apprennent à travailler dur³⁹, à sacrifier leurs intérêts personnels et à pratiquer la chasteté. Kapadia remarque qu’en temps de crise, les femmes apprennent à placer leurs propres intérêts après ceux de leur famille (*sondam*) qui sont souvent ceux des hommes. Pour cette raison, elle affirme que les femmes sont ambivalentes envers le mariage et la famille. Elle relève à cet effet l’expression « *Sondam sudum!* » prononcée par ses répondantes, qu’elle traduit par « Kinship burns! »: la famille brûle. Dans le village du sud du Tamil Nadu où elle a séjourné, cette expression ne se disait qu’entre femmes, et généralement en temps de crise seulement, et servait à exprimer le sacrifice qu’effectuent les femmes et la douleur que cela leur inflige (Kapadia, 1995, p. 43). Les intérêts des femmes seront donc fréquemment subordonnés à ceux des hommes, et ce même dans les castes non-brahmanes plus basses, où les femmes jouissent souvent de plus

³⁸ Par rapport à ce double standard, Kapadia (1995) remarque une différence entre les castes élevées et les basses castes où les normes sexuelles ne sont pas les mêmes. Dans les basses castes, le divorce et le remariage sont permis pour les deux sexes, alors que dans les castes plus hautes le remariage et le divorce sont interdits pour les femmes mais permis aux hommes. Par ailleurs, cela change actuellement pour les basses castes par le fait que le mariage et le divorce coûtent plus cher qu’avant. Traditionnellement, la sexualité des femmes de basses castes était moins contrôlée, et les enfants avant mariage étaient considérés comme une future source de revenus. Aujourd’hui, la chasteté et la modestie sont fortement imposées aux femmes de hautes castes, et moins aux femmes de basses castes. (Kapadia, 1995, p. 42)

³⁹ Skjönsberg (1982, p. 52) remarque à cet effet que durant la cérémonie de mariage, l’épouse promet d’être « *hardworking and faithful* ».

d'indépendance et d'un statut plus avantageux que les femmes de classe supérieures (Kapadia, 1995, p. 44).

2.4.3 Le deuxième volet du paradoxe : le pouvoir issu de la subordination

Abordons maintenant plus en détails le second volet du paradoxe. Pour ce faire, penchons-nous brièvement sur un concept tamoul important, celui d'*akam* et *puram*. Ces deux notions sont complémentaires et liées entre elles comme les deux faces d'une médaille (Brunger, 1994, p. 103). *Puram* fait référence à l'extérieur, aux activités se déroulant hors de la maison, à la guerre de même qu'à des valeurs traditionnellement masculines comme la bravoure et l'héroïsme. Graphiquement, ce concept fait référence à l'enveloppe, au contour, à la limite extérieure, à ce qui contient. Par opposition, *akam* fait davantage référence au cœur, à ce qui est contenu, à l'intérieur, au centre. Ce concept est associé aux activités se déroulant dans le foyer, à l'amour, aux relations affectives (vécues tant par les hommes que par les femmes) et à la féminité (Brunger, 1994; Bradley, 2006). Ainsi, comme *akam* et *puram*, masculinité et féminité sont, dans la culture tamoule, perçus comme des notions complémentaires. Nous y reviendrons.

Mc Gilvray (1988), s'inspirant d'idées mises en place par Wadley, souligne l'importance toute particulière que prend, dans la culture tamoule de Jaffna et du Sud de l'Inde, le pouvoir féminin et le caractère favorable des femmes tamoules adhérant à l'idéal-type de l'épouse s'imposant contrôle et chasteté (*karpu*). Il affirme :

“Instead of regarding their marital role as one of enforced subordination to the authority of their husbands, Tamil wives in South India commonly assert that they seek and obtain religious power, nobility and auspiciousness through self-constraint and voluntary submission to the ideal of wifely chastity, concepts echoed in Jaffna society as well. Subordination in marriage thus becomes a productive religious austerity for the south Indian Tamil wife, and the mystical powers she generates are believed to bring health and prosperity to her kinsmen and to her entire household.” (McGilvray, 1988, p. 120)

Ainsi, et c'est le deuxième volet de notre paradoxe, par leur chasteté (*karpu*), les femmes mariées acquièrent de la force et du pouvoir, parce que le mariage et la vie de famille sont considérés comme étant, pour celles-ci, une forme d'austérité (*tavam* ou *tapas* en sanskrit). La chasteté attendue des femmes tamoules rend celles-ci publiquement soumises et subordonnées aux hommes de leur famille. On attendra d'elles qu'elles démontrent publiquement, dans la sphère *puram*, du respect et de la déférence pour leur mari, notamment parce qu'il est garant de leur statut social avantageux et de leur respectabilité en tant que femmes mariées. Par contre, le contrôle de soi pratiqué par les femmes, l'austérité qu'est le mariage et la vie familiale qu'il fonde, avec tout le déni de soi et l'abnégation qu'il demande de la part de ces femmes, est perçu comme leur permettant de développer des pouvoirs mystiques, d'arnacher en quelque sorte la rivière que constitue leur *śakti* afin de canaliser l'énergie et de la rediriger au profit de leur famille. Par cela, les femmes arrivent à gagner un contrôle considérable sur leur propre vie, sur celle de leur mari ainsi que sur celle de leurs enfants.

Il faut comprendre que, pour les Tamouls, la souffrance n'est pas associée à la faiblesse, mais peut mener à acquérir plus de pouvoir (*śakti*). À titre d'exemple, les femmes tamoules rencontrées par l'anthropologue Margaret Egnor ne voient pas de contradiction entre le fait de posséder de la *śakti*, et simultanément un rôle subordonné dans la société. Pour ces femmes, posséder beaucoup de *śakti* est une

conséquence directe de leur statut subordonné, autrement dit une conséquence de la souffrance accumulée à travers la subordination (Egnor, 1991). Si l'effort discipliné de déni du soi (*tavam* en tamoul ou *tapas* en sanskrit) engendre l'acquisition de pouvoirs intérieurs (*akam*) pour les hommes et les femmes ascètes dans la tradition hindoue, il en est de même pour l'effort de chasteté (*karpu*), qui est considéré comme procurant aux femmes un fort pouvoir, pouvant être à la fois terrible ou bienfaisant⁴⁰. Ainsi, David (1991, p. 104) résume : « *Jaffna Tamil culture views women as outwardly enslaved and inwardly powerful* ».

Parmi les conséquences concrètes de ce processus, on note le fait que plusieurs femmes se retrouvent littéralement à la tête de leur foyer, contrôlant toutes les dépenses, gérant toutes les affaires du foyer, prenant des décisions sur des aspects dépassant même largement l'intérieur (*akam*) et ayant davantage trait à l'extérieur (*puram*), comme par exemple des décisions politiques ou économiques concernant les affaires du mari. C'est ce qui amène Kenneth David (1991) à affirmer que les femmes auraient plus de contrôle et d'influence que ne le laisse croire l'image publique que l'on donne d'elles. À son avis, les femmes ont de l'influence et du pouvoir, que ce soit dans la sphère publique (*puram*) ou domestique (*akam*). Elles sont souvent propriétaires de la terre sur laquelle habite la famille (leur ayant été léguée par leur mère dans leur dot). Dans les secteurs de production des villages où

⁴⁰ L'épopée *Cilappatikaram* ou *Le roman de l'anneau*, œuvre majeure de la littérature tamoule dont les parties les plus anciennes datent du deuxième ou troisième siècle de notre ère, illustre clairement cette considération. Elle met de l'avant le personnage féminin de Kannaki, dont on glorifie les qualités de chasteté, de fidélité, de moralité et de dévouement inconditionnel envers son mari, Kovalan, qui lui revient après lui avoir été infidèle durant des années. Les pouvoirs développés par Kannaki suite à ces nombreuses années de chasteté et de fidélité deviendront terrifiants le jour où son mari est victime d'une « erreur judiciaire » et mis à mort pour un vol qu'il n'a pas commis. Elle vengera alors l'injustice faite à son mari en arrachant un de ses seins qu'elle propulse dans la ville de Madurai, avant de mettre feu à la ville entière, par sa connivence avec le dieu Soleil. Représentation précieuse de la vie en Inde du Sud, cette épopée continue aujourd'hui à jouer un rôle éducatif important, que ce soit en Inde, au Sri Lanka ou dans le contexte qui nous intéresse, à Montréal. Nous aborderons cette question au chapitre 5.

l'auteur a séjourné dans la péninsule de Jaffna, que ce soit l'agriculture, l'artisanat ou les pêcheries, les femmes avaient un certain contrôle sur les revenus et sur les ressources. Les femmes de castes supérieures étaient souvent amenées à donner des ordres aux travailleurs, à pratiquer la médiation de même qu'à intercéder auprès de leur mari pour régler différents problèmes. De plus elles contrôlaient les alliances, le choix des époux ou épouses en retirant de la liste les mauvais(e) candidat(e)s. Les femmes participaient donc au système de production, mais toujours de manière voilée.

2.4.4 En résumé

En résumé, le mariage entraîne un renforcement de la subordination féminine et une accentuation des restrictions et du contrôle pour les femmes. Il y a également un double standard dans le mariage et dans la vie de famille qui s'ensuit, et les intérêts féminins sont secondarisés. Publiquement, les femmes doivent démontrer de la déférence et du respect envers leur mari. Par ailleurs, le mariage contribue à parfaire l'image sociale des femmes. De plus, on considère que la subordination entraîne le développement de pouvoirs internes puissants, à même d'avoir de l'influence dans la sphère domestique et au-delà, à entraîner pour les femmes une prise de pouvoir sur leur vie et sur celle de ceux qui les entourent et dont elles ont la responsabilité.

2.5 En conclusion

Nous avons exploré, dans ce deuxième chapitre, quelques idéaux, modèles et rôles féminins présents dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul en Inde du Sud et au Sri Lanka. Nous nous sommes d'abord attardée sur les notions de *śakti* et *karpū*, concepts importants à même d'influencer la perception de la féminité, les idéaux féminins, les pratiques rituelles marquant les différentes étapes de la vie des femmes,

sans parler des rapports sociaux de sexe⁴¹ à l'œuvre dans les communautés tamoules. Nous nous sommes ensuite intéressée à la puberté chez les jeunes femmes, constatant à quel point l'arrivée des premières menstruations est un moment symbolique marquant pour les Tamouls. À travers cet événement, on considère que c'est la possibilité de mettre au monde les générations futures qui se manifeste chez les jeunes femmes, soit un fort pouvoir féminin (*śakti*), qu'on encadrera par différents rituels qui, nous le verront, sont reproduits en contexte post-migratoire. Par la suite, nous avons abordé sommairement le rituel du mariage, s'intéressant d'une part à la structure des unions et d'autre part à la signification de ce rituel dans l'accomplissement de l'identité féminine et dans la reconnaissance sociale, mais aussi dans la mise en place de rapports conjugaux particuliers, où l'épouse est entre autre considérée comme de même nature (*kunam*) que son mari. Finalement, nous avons abordé la question des conséquences socio-religieuses paradoxales qu'incarnent, pour les femmes, la vie conjugale et la vie de famille. Nous avons vu, d'une part, que le mariage entraîne une accentuation de la subordination féminine, des restrictions et du contrôle pour les femmes et qu'un double standard s'applique dans le cadre de la vie familiale, où les intérêts des femmes seront plus facilement secondarisés au profit de ceux de leurs confrères. D'autre part, il semble que le mariage et la maternité contribuent à parfaire l'image sociale des femmes et l'on considère que l'abnégation que pratiquent les femmes au profit des membres de leur famille, de manière analogue à une pratique ascétique, entraîne le développement de pouvoirs internes puissants (*śakti*) à même de favoriser, pour les femmes, une prise de pouvoir sur leur vie et sur celle de ceux qui les entourent et dont elles ont la responsabilité.

Certains ouvrages des auteurs consultés datent déjà de plusieurs années. Des travaux anthropologiques plus récents pourraient nous informer sur les transformations sociales en cours en Inde du Sud et au Sri Lanka et concernant les rapports de sexe

⁴¹ On se référera au chapitre 3 pour une définition approfondie de ce concept.

ainsi que les pratiques sociales et religieuses en lien avec la puberté, le mariage et la vie de famille. Nous verrons cependant qu'à maints égards, plusieurs des aspects que nous avons relevés à travers la littérature, qu'il s'agisse de concepts contribuant à influencer la perception de la féminité dans la culture tamoule, d'idéaux et de modèles féminins ou de rituels marquant la vie des femmes, semblent s'actualiser dans le discours des hommes et des femmes rencontré(e)s dans le cadre de notre étude. Avant de s'y intéresser plus spécifiquement, nous nous pencherons, dans le chapitre suivant, sur le cadre théorique ayant guidé notre analyse.

CHAPITRE III

CADRE THÉORIQUE

3.0 Introduction

Le cadre d'analyse sur lequel nous nous appuyons repose sur des perspectives féministes. Afin de bien cerner le rôle que jouent les femmes hindoues tamoules du Sri Lanka dans la production de l'ethnicité tamoule à Montréal, il est essentiel à notre avis de placer celles-ci au centre de l'analyse. Comme le soulignent Juteau-Lee et Roberts (1981) :

“To work from a feminist perspective means to place women as subject and as self, at stage center, to look at the rest of the scene as object and as other. This is to stand the usual description of the world on its head, for as de Beauvoir points out, it is usually the women who are the other and the object (de Beauvoir, 1965).”
(Juteau-Lee et Roberts, 1981, p.2).

Tout au long de notre analyse, nous allons nous appliquer à répondre à la question suivante: Quel rôle jouent les femmes immigrées tamoules hindoues du Sri Lanka dans la production de l'ethnicité tamoule à Montréal? Pour ce faire, nous analyserons d'une part la perception qu'ont nos répondant(e)s du rôle des femmes dans les rapports de sexe tels qu'ils se déploient dans leur communauté et, d'autre part, le rôle des femmes dans la transmission de la langue, de la religion et de la culture, composantes majeures de l'identité ethnique de nos répondant(e)s. La notion d'ethnicité, et particulièrement l'idée de « production de l'ethnicité », doivent donc être précisées d'entrée de jeu.

Le concept de « production de l'ethnicité » a été développé par la sociologue des relations ethniques Danielle Juteau, dont les travaux orientent largement la

compréhension que nous avons de notre objet. Avant de nous y pencher plus précisément, nous nous intéresserons d'abord à celui plus large d'ethnicité, notamment grâce aux travaux de Max Weber (1995 [1918-1920]), Fredrik Barth (1969) et Danielle Juteau (1981,1985,1999, 2000), ainsi qu'aux liens particuliers qu'il est possible d'établir entre ethnicité et religion, thème non-abordé par Juteau. Les écrits du sociologue belge Albert Bastenier (2004, 2006) nous permettront de jeter un regard plus précis sur l'importance du facteur religieux dans l'affirmation ethnique en contexte migratoire. Avant de clore le chapitre, nous nous attarderons finalement au concept de rapports sociaux de sexe tel que définit par la sociologue Danièle Kergoat (2000, 2001).

3.1 Ethnicité

L'ethnicité est un concept complexe ayant fait l'objet de multiples théorisations au cours de l'histoire. Pour les fins du présent travail, nous nous baserons sur les travaux de Max Weber (1995 [1918-1920]), de Fredrik Barth (1969) et de Danielle Juteau (1981,1985,1999, 2000) afin de forger notre définition de l'ethnicité.

3.1.1 Max Weber

Pour Max Weber, la croyance partagée en une communauté d'origine se trouve au centre de l'analyse des processus de la communalisation ethnique, c'est-à-dire de « toute relation sociale se fondant sur le sentiment subjectif des participants d'appartenir à une même communauté » (Weber, 1995 [1918-1920], p. 78). Il définit les groupes ethniques comme suit :

Ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deus, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation. (Weber, 1995 [1918-1920], p. 130).

Les groupes ethniques ne sont pas des entités aux contours bien tracés dont on n'aurait qu'à énumérer les composantes (Weber, 1971 [1921-1922] dans Juteau, 1999, p. 14). Parce que leurs caractéristiques internes peuvent varier, c'est plutôt sur la croyance subjective en une communauté d'origine, ainsi que sur un contenu partagé de représentations, qu'on doit s'appuyer pour identifier les processus de communalisation ethnique. Ainsi, croire en une même communauté d'origine, et partager les mêmes représentations, rend intelligible et significative la manière d'agir d'autrui, et permet la formation de la communalisation (Weber, 1995 [1918-1920], p. 133). Pour Weber, la communauté linguistique, ainsi que la réglementation rituelle de la vie conditionnée par des représentations religieuses semblables, sont des facteurs actifs qui contribuent au sentiment de parenté ethnique. Nous le verrons plus loin, Bastenier (2004, 2006) se situe dans la même parenté intellectuelle sur ce point. Weber note en outre qu'un sentiment de communauté ethnique spécifique et de large portée existe là où est demeuré vivant le souvenir de l'origine d'une communauté extérieure, notamment lorsqu'il y a eu émigration (Weber, 1995 [1918-1920], p. 133).

3.1.2 Fredrik Barth

Fredrik Barth (1969), en introduction du livre « Ethnic Groups and Boundaries », s'attarde largement sur la question de l'ethnicité. Tout comme Weber, il présente l'ethnicité comme un phénomène mobile qui n'est pas ancré dans le territoire ou dans l'apparence physique, et qui repose sur l'auto-identification par les membres du groupe. Il affirme : "ethnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interactions

between people” (Barth, 1969, p. 10). Considérant la culture commune à un groupe ethnique davantage comme le résultat d’une adaptation au milieu que comme une caractéristique qui définirait ce groupe, il affirme qu’identifier un groupe ethnique par ses caractéristiques culturelles ou physiques constitue un glissement vers l’essentialisme (Barth, 1969, p. 12).

Barth s’intéresse particulièrement aux frontières ethniques qui définissent le groupe (et non au bagage culturel contenu dans les frontières) et qui servent à en marquer l’appartenance. Pour l’auteur, les caractéristiques culturelles montrant une frontière peuvent se transformer, tout comme les caractéristiques culturelles des membres ou l’organisation du groupe. Cependant, le fait qu’il existe une dichotomie auto-identifiée entre les membres et les non-membres marque une frontière et permet de mettre à jour les facteurs sociaux qui jouent un rôle dans la préservation de l’appartenance ethnique. Les frontières ethniques sont des frontières sociales, qui ne sont pas toujours liées aux frontières géographiques. La frontière ethnique canalise la vie sociale, établit des comportements et des relations sociales qui distinguent les membres et les non-membres, avec qui les compréhensions communes, les secteurs d’interactions sont limités. Préserver une frontière implique le maintien de codes communs, de différences dans les comportements, de contraintes et de prescriptions liées au rôle joué par un(e) individu(e)⁴² dans ses rapports sociaux (Barth, 1969, p. 15). De ce point de vue, Barth considère l’ethnicité comme étant similaire au sexe ou à la classe, en cela qu’elle définit le rôle particulier que doit jouer un(e) individu(e) dans toutes ses activités et qu’elle ne peut être temporairement laissée de côté (Barth, 1969, p. 17). Il y aura cependant variation parmi les membres d’un même groupe ethnique, certain(e)s montrant plusieurs caractéristiques d’appartenance, d’autres moins. Il y aura, entre autres, des variations lorsqu’il y a transformation de l’identité, comme par exemple suite à l’immigration (Barth, 1969, p. 29).

⁴² Nous prenons la liberté de féminiser les termes de l’auteur.

3.1.3 Albert Bastenier

Les écrits du sociologue belge Albert Bastenier, spécialement pertinents en ce qui concerne notre objet d'étude, nous permettent de jeter un regard particulier sur l'importance du facteur religieux dans l'affirmation ethnique en contexte post-migratoire, en plus d'ouvrir sur la question de la hiérarchie sociale, sur les rapports entre majoritaires et minoritaires souvent présents dans les sociétés d'immigration.

Dans la même lignée que ses prédécesseurs, Albert Bastenier considère l'ethnicité comme un élément qui structure l'existence, un élément qui, se basant sur l'identification autour de traits, de caractéristiques communes, permet de tracer des frontières, de se distinguer en se hiérarchisant. Il s'agit donc d'un « processus social d'identification de soi et des autres en vue d'un positionnement social hiérarchisé » (Bastenier, 2006), d'une « organisation sociale de la différence » (Bastenier, 2004, p. 10). Pour l'auteur, c'est la conscience ethnique qui fait exister le type de rapports ethniques propre aux sociétés multiculturelles. Par nature, ni ceux qu'il appelle les « anciens établis », ni les « nouveaux entrants » ne constituent un groupe ethnique. C'est plutôt l'expérience commune partagée par chaque groupe qui contribue à forger sa propre conscience ethnique, minoritaire ou majoritaire (Bastenier, 2004, p. 230). Il affirme :

[...] Du point de vue sociologique, l'ethnicité n'a pas d'existence en soi. Car il ne peut y avoir d'ethnicité comme catégorie sociologique en dehors d'une conscience propre aux vieux établis, d'une part, et aux nouveaux entrants, d'autre part. C'est à elles deux seulement qu'elles prennent la forme d'une action de la société sur elle-même. En ce sens précis, cette conscience fait exister l'ethnicité comme organisation sociale de la différence. (Bastenier, 2004, p. 190)

Pour Bastenier, il se crée, en contexte migratoire, une tension entre les « vieux nationaux » et les « nouveaux entrants ». Cette tension se manifeste à travers la différenciation et la hiérarchisation que cherchent à ériger ces groupes. Cette différenciation se met en place par l'activation des processus identitaires d'une part, et des référents religieux d'autre part (Bastenier, 2004, p. 186). Pour les acteurs sociaux, recourir à des référents communautaires, ethniques et religieux, donc à la culture, permet de se qualifier socialement, bref de se différencier en se hiérarchisant. La culture, autant que l'économie ou le politique, peut selon Bastenier servir à structurer les sociétés, et à créer des hiérarchies (Bastenier, 2004, p. 189). Culture et religion sont donc vus comme des mécanismes sociaux qui peuvent contribuer à la définition d'un système de relations (conduite en société, organisation de projets, gestion des rapports de pouvoirs) en dehors duquel une personne ne parvient pas à se reconnaître, donc à agir comme sujet (Bastenier, 2004, p. 185). Elles permettent donc de répondre à la question de l'identité (Qui suis-je?), de la conscience (De qui suis-je distinct(e)?) et ultimement de l'appartenance, caractéristique essentielle à la cohésion sociale (Bastenier, 2006).

Selon l'auteur, c'est donc le matériel culturo-religieux qui constitue la principale ressource à partir de laquelle les « nouveaux entrants d'origine extra-européenne »⁴³ affirmeront leur conscience ethnique (Bastenier, 2004, p. 233). La conscience ethnique des migrants provient d'un « mouvement qui tente de faire reconnaître une dignité sociale en l'appuyant sur une dignité culturelle. » (Bastenier, 2004, p. 232). Elle reflète l'importance de faire admettre la légitimité de leur présence dans le pays où ils résident mais aussi « l'identité subalterne que leur confèrent les obstacles qui, sur la base de leur origine, entravent le processus de leur inclusion sociale » (Bastenier, 2004, p. 232).

⁴³ L'auteur habite la Belgique, et travaille comme professeur à l'Université catholique de Louvain.

En outre, affirmation religieuse et ethnique sont souvent mêlées : la religion ne reste jamais confinée dans le champ symbolique, elle constitue un ressort de la vie communautaire. Il existe cependant des variations dans l'intensité de l'affirmation religieuse, la palette des usages sociaux du référent religieux allant de l'abandon à la réutilisation militante (Bastienier, 2004, p. 191). Par ailleurs, « il est notoire que son usage s'intensifie au sein des groupes pour lesquels, actuellement, les marqueurs politico-identitaires, comme la disposition gratifiante d'une véritable citoyenneté étatique, ne sont pas disponibles ou s'éloignent» (Bastienier, 2004, p. 234)⁴⁴. La religion endosse ainsi fréquemment, en contexte migratoire, le rôle de « patrie portative »⁴⁵ et devient une manière, pour les minorités, de se construire une identité estimable pour aménager ou renégotier leur place dans les sociétés d'immigration.

Pour Bastenier, dans la conscience ethnique minoritaire, le langage ethnoreligieux sert de véhicule à la revendication d'une identité sociale fière, en réaction à l'impression d'être réduits à un statut culturellement inférieur dans la société d'accueil. C'est donc à travers l'élaboration de référents ethnosymboliques que les « nouveaux entrants » retrouvent leur dignité et qu'ils arrivent à s'adapter aux cadres culturels de la société de résidence (Bastienier, 2004, p. 240-241).

⁴⁴ Notons à ce point que cette situation s'applique aux Tamouls du Sri Lanka immigrés à Montréal.

⁴⁵ Terme emprunté par l'auteur à Heinrich Heine.

3.2 Production de l'ethnicité

Inspirée notamment par les travaux de Max Weber, Juteau s'est largement intéressée à la dynamique ethnique. Féministe matérialiste⁴⁶ proche des perspectives développées par Colette Guillaumin, Danielle Juteau considère l'ethnicité comme « fluide et construite à l'intérieur de relations inégalitaires, comme rapport social possédant une face externe, rapport à autrui et une face interne, rapport à une histoire et une à origine communes » (Juteau, 2000, p. 53). On ne peut pas réduire l'ethnicité à un ensemble de dimensions (religion, langue, territoire etc...) fixées à priori. Les critères retenus pour définir l'appartenance ethnique sont divers et changeants : « Les frontières ethniques sont fluctuantes et les marques qui servent à repérer leurs contours sont labiles » (Juteau, 1999, p. 138), ce qui rejoint le point de vue de Barth sur les frontières ethniques. Cependant, « l'orientation mutuelle des comportements et la relation sociale de communalisation, qui s'organise à partir de qualités communes, expriment une action concertée qui produit un sens et une identité particulière » (Juteau, 1999, p. 139).

C'est à travers le concept de la « production de l'ethnicité » que se précise un des apports spécifiques de Danielle Juteau dans la sociologie des relations ethniques. En effet, en effectuant une analyse du travail productif des femmes, la sociologue arrive à définir autrement l'ethnicité. Pour elle, la place des femmes dans les rapports de sexe engendre une relation spécifique à la production/reproduction de l'ethnicité dont il est essentiel de tenir compte et que la sociologie des rapports ethniques, souvent teintée d'androcentrisme et de sexisme, a trop peu pris en considération. En regard de notre objet d'étude et de la perspective que nous souhaitons prendre, ce point de vue est essentiel.

⁴⁶ Rappelons que l'approche matérialiste examine l'appropriation du travail des femmes, de leur corps et de leur individualité sur la base du « sexage », rapport qui constitue la « classe des femmes » et la « classe des hommes » et montre que les catégories de sexes ne sont pas données mais construites, le genre créant le sexe et non l'inverse (Juteau, 2000, p. 54).

Pour Juteau, « le rapport des femmes à l'ethnicité passe d'abord et avant tout par leur contribution, spécifique et exigée, à la reproduction biologique et culturelle du groupe ethnique ou national » (Juteau, 2000, p. 56). L'ethnicité s'acquiert donc à la fois par la détermination historique et par la socialisation. Or, les femmes jouent un rôle central dans cette socialisation de par leur rôle spécifique dans les rapports sociaux de sexe, et ce, à travers toutes les cultures. Parce qu'elles sont responsables de la première socialisation des nouveau-nés, elles contribuent, par l'entretien corporel et affectif, à l'humanisation et à l'ethnisation de ceux-ci (Juteau, 2000, 1985).

Juteau considère la socialisation comme un travail contribuant directement à produire de l'ethnicité :

Habiller, nourrir et laver des enfants, constituent du travail, un travail qui produit du sens [...], un travail qui représente [...] *la part réelle de l'idéal*, car c'est toujours à l'intérieur d'une relation d'entretien matériel que la mère transmet à de jeunes enfants les valeurs de la société (de la classe, du sexe, du groupe ethnique). (Juteau, 1985, p. 43).

Le terme *production* met en valeur la composante « travail » trop souvent invisibilisée, liée au rôle des femmes dans la sphère domestique. Selon Juteau, c'est donc toujours dans le cadre d'une relation d'entretien matériel que la culture se transmet et que la socialisation se déroule. Cela constitue pour l'auteure « la part réelle de l'idéal » par le fait que cet entretien matériel mobilise les efforts des femmes, demande leur pleine implication physique et les épuise littéralement au quotidien. Elles mettent leur force de travail gratuitement au service de la fabrication d'un autre être humain. Ce travail d'entretien corporel, physique, affectif et intellectuel, souvent invisible, se déroule dans la vie de tous les jours, et contribue à humaniser les nouveaux-nés. Cette humanisation est inséparable de l'enculturation, le

processus par lequel est transmise la culture matérielle et non matérielle du groupe ethnique, ainsi que de l'ethnisation, la production de l'ethnicité (Juteau, 1999; 1985) :

C'est par ce processus de travail (qui renferme des éléments matériels et idéels et qui produit de la matérialité et de l'idéalité, des activités, des actes, des comportements, des représentations, des subjectivités et des identités) que l'humanité est produite. L'humanité se construit comme ethnicité dans certains contextes et cette ethnicité s'applique habituellement à des groupes dominés. (Juteau, 1999, p. 108).

L'idée que les femmes occupent un rôle majeur dans la production/reproduction de l'ethnicité trouve écho chez d'autres auteurs. Floya Anthias et Nira Yuval-Davis (1989, 1992) se sont intéressées à la question et ont notamment soulevé cinq volets par lesquels les femmes participent au processus ethnique et national. Tout d'abord, en tant que reproductrices biologiques des membres des collectivités ethniques : la fertilité des femmes est contrôlée ou encouragée en fonction des idéologies politiques, ethniques ou nationales. Ensuite, comme reproductrices des frontières des groupes ethniques ou nationaux : on s'assure que la reproduction se déroule dans le maintien des frontières de l'identité symbolique du groupe. Les traditions religieuses et sociales dictent des règles concernant les unions afin que les particularités culturelles et les frontières d'un groupe soient préservées. Puis, comme participantes centrales dans la reproduction des idéologies de la collectivité et dans la transmission de la culture :

“The role of women as ideological reproducers is very often related to women being seen as the « cultural carriers » of the ethnic group. Women are the main socializers of small children but in the case of ethnic minorities, they are often less assimilated socially and linguistically within the wider society. They may be required to transmit the rich heritage of ethnic symbols and ways of life to the other members of the ethnic group, especially the young.” (Anthias et Yuval-Davis, 1989, p. 9).

Ces trois premiers aspects reflètent la « contribution, spécifique et exigée, à la reproduction biologique et culturelle du groupe ethnique ou national » dont parle Juteau (Juteau, 2000, p. 56). Yuval-Davis et Anthias poursuivent leur analyse de la participation des femmes aux processus ethnique et national en situant, au quatrième volet, les femmes comme signifiantes des différences ethniques ou nationales: elles sont parfois considérées comme étant les figures symboliques de la nation. La distinction entre un groupe ethnique et un autre se base sur le comportement sexuel des femmes. La condition pour être reconnu(e) comme membre d'une communauté passe donc par l'observance des règles qui encadrent le comportement sexuel féminin. Finalement, au cinquième volet d'analyse, les femmes participent aux conflits nationaux, économiques, politiques, militaires ou ethniques notamment en supportant et « prenant soin » des hommes dans les conflits.

3.3 Rapports sociaux de sexe

Tout au long de ce mémoire, le concept de « rapports sociaux de sexe » sera utilisé, et il importe de s'y attarder sommairement. C'est la définition qu'en donne la sociologue Danièle Kergoat que nous retiendrons, puisqu'elle s'inscrit dans un univers conceptuel proche de la perspective matérialiste de Juteau. Selon Danièle Kergoat (2001, 2000), les rapports sociaux de sexe sont d'abord des rapports sociaux, c'est-à-dire qu'ils peuvent être assimilés à une tension qui traverse la société et se cristallise autour d'enjeux auxquels sont confrontés les êtres humains pour produire ou reproduire la société. Les rapports sociaux sont évidemment multiples, et l'auteure considère que les rapports sociaux de sexe leur sont « consubstantiels », c'est-à-dire qu'ils s'ajoutent aux autres rapports sociaux pour tisser la trame de la société et lui donner sa dynamique (Kergoat, 2001, p. 87). Cependant, les rapports sociaux de sexe ont des caractéristiques particulières : ils se retrouvent dans toutes les sociétés connues et sont structurants pour l'ensemble du champ social, qu'ils traversent de manière transversale (Kergoat, 2000, p. 40).

Les rapports sociaux de sexe reposent d'abord et avant tout sur un rapport hiérarchique entre les sexes, un rapport de pouvoir. Les groupes sexués qui agissent dans le cadre des rapports sociaux de sexe, les hommes et les femmes, ainsi que leurs pratiques respectives, ne sont pas le produit de destins biologiques. Ils sont construits socialement autour d'un enjeu : le travail (Kergoat, 2001, p. 88).

Pour la sociologue, le travail est l'enjeu central des rapports sociaux de sexe. Il ne s'agit pas uniquement de travail salarié ou professionnel, mais également du travail domestique, allant des tâches ménagères aux soins corporels et affectifs aux enfants, en passant par le suivi de leur scolarité, et se caractérisant par « la disponibilité permanente du temps des femmes au service de la famille et plus largement de la parenté » (Kergoat, 2001, p. 89). On se rapproche ici de la perspective de Juteau, qui considère, nous l'avons vu, que le rôle des femmes dans les rapports de sexe, et ce à travers toutes les cultures, leur assigne la responsabilité de l'entretien corporel et affectif des enfants, travail souvent invisible qui contribue à leur ethnicisation (Juteau, 2000, 1985).

Pour Kergoat, la division sexuelle du travail découle directement des rapports de sexe et varie d'une société à une autre. Cependant, elle a pour caractéristique « l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que, simultanément, la captation par les hommes, des fonctions à fortes valeur sociale ajoutée (politique, religieuse, militaire etc.) » (Kergoat, 2001, p. 89). Elle comporte d'une part un principe de séparation (il y a des travaux d'hommes, et des travaux de femmes) et un principe hiérarchique (un travail d'homme vaut plus qu'un travail de femme). Selon l'auteure, ces principes organisateurs sont valables pour toutes les sociétés connues, dans le temps et l'espace, mais ses modalités varient fortement, la configuration de ce qui est

considéré typiquement féminin ou masculin variant d'une société à une autre (Kergoat, 2000, p. 36).

3.5 En conclusion

L'ethnicité, nous l'avons vu, repose sur un sentiment subjectif, sur une auto-identification. On la situe comme s'ébauchant sur la base d'une croyance subjective en une communauté d'origine ainsi que sur un contenu partagé de représentations (Weber, 1995 [1918-1920]). On considère en outre qu'elle organise les interactions sociales (Barth, 1969), structure l'existence et permet de tracer des frontières, de se distinguer en se hiérarchisant (Bastienier, 2006). Les frontières ethniques, considérées comme fluctuantes, expriment néanmoins une action concertée, sont productrices de sens et d'identité (Juteau, 1999).

On retiendra par ailleurs que la « production de l'ethnicité » est étroitement liée au rôle spécifique des femmes dans les rapports de sexe, type de rapport social reposant sur un rapport de pouvoir entre les sexes dont l'enjeu principal est la division sexuelle du travail (Kergoat, 2001). Parce qu'elles sont responsables, à travers les cultures, de la première socialisation, les femmes contribuent, par leur travail d'entretien matériel des jeunes enfant, à inscrire ceux-ci dans une identité ethnique, donc à produire de l'ethnicité (Juteau, 1999, 1985).

CHAPITRE IV

FEMMES ET RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE

4.0 Introduction

Les chapitres 4 et 5 ont pour objectif de répondre à la question de recherche principale de ce mémoire qui s'articule autour du rôle joué par les femmes tamoules hindoues du Sri Lanka immigrées à Montréal dans la production de l'ethnicité tamoule sri-lankaise en contexte post-migratoire. Ils visent plus précisément à cerner comment les femmes tamoules hindoues, qui fréquentent le temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux, participent à cette production.

Afin de répondre à cette question, il importe de se pencher dans le présent chapitre sur la construction des rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans cette communauté. Dans les pages qui suivent, nous mettrons à jour la perception qui se dégage du rôle des femmes tamoules hindoues dans les rapports sociaux de sexe intra-communautaires. C'est à travers les propos des femmes et des hommes interrogés lors des entretiens individuels, ainsi qu'à travers les points de vue d'adolescentes et adolescents de la communauté interrogés lors de *focus group*, que nous pourrions dégager ces perceptions.

Dans la première section de ce chapitre, nous nous intéresserons à la période allant de la puberté au mariage en y faisant ressortir les rôles féminins qui se mettent en place notamment suite aux rituels de puberté pratiqués en contexte post-migratoire. Dans la deuxième section, nous aborderons la signification socio-religieuse du mariage, son rôle dans la préservation des frontières ethniques, de même que les rapports sociaux de sexe qu'il contribue à mettre en place. Dans la troisième section, nous nous concentrerons sur les rôles sexués différenciés présents dans la sphère familiale, au

Sri Lanka comme au Québec, sur l'influence du contexte québécois dans la transformation de ces rôles et sur l'importance des réseaux féminins suite à l'immigration.

4.1 De la puberté au mariage

Dans de cette section nous nous pencherons dans un premier temps sur les rites de puberté tels qu'ils se déroulent en contexte québécois, sur la perception qu'en ont les adolescentes et adolescents interrogés ainsi que sur les règles particulières qui se consolident pour les jeunes filles durant la puberté, et qui contribuent à la construction des idéaux féminins ainsi que des rapports sociaux de sexe intra-communautaire. Dans un deuxième temps, nous analyserons comment est perçue la féminité en contexte québécois. Nous aborderons d'une part le fait que l'imposition de règles propres au contexte sri-lankais d'origine peut contribuer à créer des tensions générationnelles entre parents et adolescentes. D'autre part, nous verrons que préserver certains ancrages identitaires tamouls hindous, en particulier ceux qui concernent le comportement des jeunes femmes, semble essentiel pour certaines répondantes, particulièrement dans la situation minoritaire où elles évoluent au Québec.

4.1.1 La puberté au pays d'origine

Nous avons abordé au chapitre deux la question de l'importance de la chasteté (*karpu*) dans la construction des idéaux féminins promus par la culture tamoule. La chasteté, la vertu, la moralité, la modestie, le contrôle de soi, sont en effet présentés dans la littérature comme fortement associés à la féminité en pays tamoul. À partir de la puberté, alors que des rituels de passage importants marquent l'arrivée des premières menstruations chez les jeunes filles hindoues tamoules de l'Inde et du Sri Lanka, des règles particulières sont mises en place et contribuent, chez celles-ci, à

l'intériorisation de ces qualités. On accentue dès lors certaines restrictions face à leur comportement : elles devront agir avec modestie et contrôle afin de préserver l'honneur familial, elles ne devront conserver que des amitiés féminines, elles devront restreindre leurs déplacements aux alentours de la maison (David 1991, p. 96, Reynolds, 1991, p. 44) et seront désormais davantage affectées aux tâches domestiques (Skjönsberg, 1982). L'arrivée des menstruations marquerait donc pour les jeunes filles littéralement un passage à l'âge adulte au cours duquel se rigidifient les attentes à leur égard ainsi que les contraintes qui balisent leur comportement, et où s'accroît leur implication dans les tâches domestiques (Skjönsberg, 1982). Évidemment, ces sources datent déjà de plusieurs années, et on peut se demander si la mise en place de ces règles fait aujourd'hui encore partie de la socialisation des jeunes filles en contexte d'origine. Cependant, nos observations nous indiquent que plusieurs de ces règles s'actualisent en contexte québécois, ce à quoi nous nous intéresserons dans la section suivante.

4.1.2 Pistes d'analyses en contexte québécois : les rituels de passage

Suite à l'immigration, il apparaît que les menstruations continuent de jouer un rôle important dans la construction de l'identité féminine, du devoir féminin et de la place des femmes dans la communauté. En contexte québécois, la célébration d'un rituel de passage⁴⁷ suivant l'arrivée des premières menstruations se perpétue (Brunger, 1994; St-Germain Lefebvre, 2007), et cela contribue, à notre avis, à marquer un passage similaire à celui vécu dans le pays d'origine. La signification donnée à cet événement et le passage qu'il implique dans la vie des jeunes filles ont d'ailleurs clairement été spécifiés par nos répondant(e)s, notamment lors des *focus group* qui se sont déroulés avec les adolescents et adolescentes de la communauté réunis au temple Thiru Murugan.

⁴⁷ Dans la communauté tamoule montréalaise, on nomme couramment ce rituel *puberty ceremony* en anglais, ou, en tamoul, *puppunitha neeradu villa*.

En ce qui concerne le rituel, on mentionne d'entrée de jeu la tenue d'une grande fête, réunissant amis et famille, durant laquelle est effectuée une *pūjā* de purification par un prêtre de la communauté. Voici un court extrait de l'entretien avec les adolescentes⁴⁸ :

“- It's a puberty ceremony.

- *so everybody here had it?*

All- yeah.

- Some people have it in big halls, like birthday halls, but I had mine at my house. But it's all the same thing.

- *so it's kind of a big party.*

All- yeah.

- Huh, yeah, but they do it because, they cast stuff around you, so it will clear all the bad stuff [...] and you will have nice things and get rid of all the problems.”

Les filles ayant elles-mêmes vécu l'événement, bien qu'elles abordent le côté joyeux et festif de la cérémonie finale durant laquelle sont réunis parents et amis, soulignent néanmoins avec force les étapes préalables par lesquelles elles ont dû passer, et affirment par cela le caractère paradoxal de l'événement :

« But you know, it's fun *and* cruel »⁴⁹.

Amusant et cruel à la fois. Cela rappelle l'analyse faite par l'anthropologue Karen Kapadia (1998) de la signification donnée à l'arrivée des premières menstruations dans la communauté tamoule du sud de l'Inde où s'est déroulée sa recherche: bien que l'on considère cet événement de très bon augure parce qu'il annonce le pouvoir

⁴⁸ Le tiret marque le changement de répondantes, alors que l'italique désigne la voix de l'animatrice du focus-group. Pour des raisons de confidentialité, les propos des adolescent(e)s n'ont pas été situés individuellement. Nous spécifierons dans le texte lorsqu'il s'agit de leurs paroles, effectuant une distinction entre les propos des garçons et ceux des filles.

⁴⁹ Dans les chapitres 4 et 5, nous utilisons l'italique dans certaines citations pour souligner des expressions et/ou passages importants.

féminin de générer la vie, il place la jeune femme dans un état transitoire, où elle se retrouve à la fois très polluante pour ses proches, et potentiellement dangereuse (Kapadia, 1995; McGilvray, 1998).

Ainsi, selon les dires des jeunes filles, bien que certains éléments rendent cette célébration « amusante », d'autres aspects contribuent au contraire à lui donner un caractère « cruel ». Nous avons vu précédemment qu'en contexte tamoul d'origine s'amorce dès la première journée du premier saignement menstruel une période de retrait, dont la durée varie grandement d'une région et d'une caste à l'autre, et qui a pour objectif de protéger la jeune fille des influences extérieures néfastes qui pourraient menacer son corps en pleine transformation et affecter, par extension, sa propre famille⁵⁰. Or, il ressort de nos entretiens que cette période de retrait est fréquemment respectée en contexte québécois. Suivant le désir de leurs parents, les jeunes filles pourront alors s'absenter de leurs obligations scolaires pour une période d'environ une semaine. Dans un des cas soulevés lors des entretiens, et cela semblait faire écho à l'expérience de ses consœurs, la jeune fille était demeurée dans sa chambre pour toute la durée de son retrait :

“And like when I got it, I couldn't leave my room, I had to stay in my room all the time. We all have to do that [all talk at the same time].
- *You have to stay, you can't move? And people come to you.*
- yeah. [all talk at the same time].
- *Do they bring you gifts or something?*
- yeah [all laugh]
- Mostly they give us jewellery and stuff, but before that, when they come to see us at home, they bring like eggs and water.”

⁵⁰ On se référera à la remarque de Kapadia (1995, p. 99) située au chapitre 2.

En plus de mettre à jour un second élément considéré « cruel », les jeunes filles confirment, par ces propos, la préservation, en contexte migratoire, d'un des éléments traditionnellement présents au Sri Lanka durant cette période: le fait de consommer des aliments considérés bénéfiques pour préparer leur corps pour la maternité (Kapadia, 1995, p. 100; Reynolds, 1991, p. 40). Les jeunes filles rencontrées ont consommé un mélange d'huile et d'œuf crus durant le mois suivant l'arrivée des premières menstruations, c'est-à-dire bien au-delà de la période de séclusion. Bien qu'elles critiquent avec vigueur cette pratique et l'obligation de s'abstenir de consommer tout autre liquide pendant cette période (cela participerait au caractère « cruel » du processus), elles semblent tout de même adhérer à la signification culturellement donnée à ce régime :

“- It's good to eat that, cause you know how we get cramps and stuff? If you eat that [the raw eggs] for a month, for the rest of your life you won't get cramps.
- yeah, that's what my mom says.
[all agree and talk at the same time] ”

Par ces propos, les adolescentes rencontrées soulignent donc le caractère paradoxal de ce passage impliquant des éléments désagréables ainsi qu'un moment festif, mais qui somme toute semble avoir été un événement réjouissant. Ce n'est d'ailleurs pas l'unique lieu de paradoxe auquel elles seront confrontées au cours de leur vie. Nous y reviendrons plus amplement lorsqu'il sera question du mariage et de la vie familiale.

Les garçons ont pour leur part également commenté ce passage important que vivent leurs consoeurs. Leurs propos mettent notamment à jour leur perception des rapports homme/femme dans leur communauté. D'entrée de jeu, ils ont souligné, parfois avec envie, l'attention donnée aux jeunes filles lors de cette occasion (elles reçoivent des cadeaux, de l'argent, se font prendre en photo etc...). Cependant, ils ont aussi largement abordé la signification sociale donnée à cet événement, de même que le

passage important qu'il constitue pour les filles. En lien précisément avec la cérémonie dont il a été témoin chez ses cousines, un des garçons affirme :

« les filles [...] elles sont plus importantes dans la société parce que c'est elles qui apportent une nouvelle [vie], comme, new life? »

Par cette remarque, il semble reconnaître l'importance traditionnellement accordée par les Tamouls à célébrer l'apparition de la fertilité des jeunes filles ainsi que la portée sociale majeure de ce phénomène biologique. Cela fait écho à l'interprétation faite par Kapadia (1995, p. 74) qui, soulignant le caractère heureux et sacré de cet événement, affirme que les premières menstruations sont considérées comme un événement biologique qui confère un pouvoir mystique aux jeunes femmes parce qu'elles peuvent maintenant contribuer à reproduire la société à même leur propre sang.

Les garçons ont également mis l'accent sur le passage important que cet événement constitue, notamment en mentionnant l'accentuation des restrictions qui s'imposeront désormais à ces jeunes filles :

« C'est arrivé à ma deuxième sœur, elle a eu la cérémonie, et c'est comme une grande fête, et les amis sont tous invités, et c'est comme une... chance, une occasion où le prêtre vient à la maison et fait comme une *pūjā* spéciale pour que la fille devienne comme avec les *bonnes caractéristiques* quand elle grandit, et elle va *respecter les parents* et elle doit rester hindoue pour toute sa vie. C'est vraiment important dans la culture tamoule parce que [...] *elle est devenue une femme, et elle doit respecter des règles maintenant.* »

Si l'on se fie à cette remarque, il semble que la cérémonie de puberté des filles vienne marquer pour elles l'entrée en scène de nouvelles règles, de nouveaux apprentissages et de nouvelles tâches qui leur incombent plus particulièrement alors qu'elles deviennent des femmes. Les garçons affirment d'ailleurs que, bien qu'ils traversent eux aussi une période de puberté, il n'y a pas de passage si tranché dans leur cas :

« ... et les garçons [...] traversent la période de puberté, mais c'est pas une grande chose pour les garçons, parce que... notre centre de vie c'est comme tellement différent d'une fille, et les filles doivent apprendre... à prendre soin... »

Les garçons s'entendent pour affirmer le rôle particulier que les filles doivent apprendre à jouer, notamment dans la sphère domestique et ce dès l'arrivée des premières menstruations. « Prendre soin » signifie pour eux s'occuper de faire la cuisine, le lavage, le ménage, bref « prendre soin de la maison ». Ce sont là quelques « bonnes caractéristiques » auxquelles faisait plus tôt référence un des garçons en indiquant le sens donné à la *pūjā* effectuée lors du rituel de puberté. Ce même garçon affirme en outre :

« [...] et c'est [prendre soin de la maison] une bonne caractéristique qu'elles développent, et l'homme est content au mariage parce que la fille peut faire comme toute sa cuisine et son ménage, son lavage, parce que l'homme travaille, et c'est la culture tamoule.»

Ainsi résume-t-il les rôles sexués présents dans sa tradition. L'utilisation des adjectifs possessifs « sa », « son », montrent bien que, pour ce garçon, les tâches domestiques « appartiennent » aux filles. Même si ces rôles peuvent varier chez certaines familles, il semble que bien souvent, le portrait dressé par ce garçon continue de refléter à grands traits les rapports sociaux de sexe intra-communautaires.

4.1.3 Pistes d'analyses en contexte québécois : la perception de la féminité

À l'arrivée de la puberté semble graduellement se consolider des règles allant contribuer à socialiser les jeunes filles selon les idéaux féminins présents dans la culture tamoule. Dans la section qui suit, nous ébaucherons quelques pistes d'analyse en ce qui concerne la perception de la féminité telle qu'elle a été présentée par les femmes et les adolescentes rencontrées. Cette féminité s'inscrit tant dans l'apparence physique, dans les fonctions du corps ou dans la tenue vestimentaire, que dans les comportements sociaux attendus d'une femme. À ce sujet, deux répondantes affirment :

“That’s what we say in our language: You can’t be a man, you can’t be a woman. Because man cannot get a birth [give birth]. So even, you cannot get, feed your baby. You can’t... So something God gave separate. You are men, you are women. That’s what, he make it separate.” (F-05)⁵¹

“It’s a way you carry yourself, number one. Way you expose yourself towards, towards people. The way you behave [...], also the way you dress, the way... your appearance. And there is another, another area I would say where female must be, a female. Like act, behave like a female. And control her language, her body, her mind, as a female. I’m not saying that female must be controlled by the men, no. It’s fifty fifty, its half half. But in order have that half half I’m sure you have to do some, some... I would say *you have to do your duty correct to have that, to feel that.*” (F-04)

La première répondante met de l'avant une explication religieuse, partagée par plusieurs personnes de sa communauté, contribuant à justifier l'existence de fonctions biologiques différenciées pour chaque sexe : il s'agit d'une décision divine⁵². La

⁵¹ Tout au long des chapitres 4 et 5, les propos de nos répondantes et répondants seront identifiés de la sorte, la lettre F indiquant que les paroles proviennent d'une femme, et la lettre H, d'un homme. Le chiffre qui suit désigne le numéro de l'entretien. On se référera à l'introduction du mémoire pour obtenir plus d'information sur le répondant ou la répondante.

⁵² Plusieurs répondantes évoquent néanmoins la figure divine du dieu Śiva dans sa forme androgyne, appelé Śiva Ardhanariśvāra, afin de justifier une forme d'égalité complémentaire entre homme et femme.

seconde répondante évoque pour sa part clairement les attentes de modestie et de contrôle de soi présentes dans sa religion et dans sa culture, et directement liées à l'idée de « devoir » féminin, ou « duty », terme renvoyant généralement à la notion hindoue de *dharma*. À ce sujet, une répondante affirme d'ailleurs :

“You know? As a hindu, the only thing is *dharma*, or knowing what you are doing.” (F-06)

Or c'est ce « devoir » féminin qui est en partie accentué suite à la puberté, notamment avec la mise en place de certaines règles visant à baliser le comportement des jeunes filles. De quelles règles s'agit-il? Un des adolescents lance une remarque éclairante en ce sens. En parlant des adultes de sa communauté, il affirme:

« parce qu'ils disent que les filles sont plus précieuses que les garçons. »

Cela nous ramène aux mécanismes de contrôle abordés plus tôt et qui se resserrent en contexte d'origine suite aux premières menstruations: l'accentuation des restrictions liées au comportement, la séparation des sexes, l'affectation plus stricte aux tâches domestiques, la surveillance des déplacements etc. Comme nous le verrons, il semble que certaines de ces règles tentent d'être appliquées, par les parents, en contexte québécois, non sans frictions générationnelles. En effet, si, comme le relate ce garçon, les filles sont « plus précieuses », il faut les protéger davantage et surveiller leurs déplacements ainsi que leurs fréquentations. Un extrait de l'entretien avec les adolescentes exprime bien cette attitude protectrice des parents telle qu'elle s'applique particulièrement aux filles:

“-They’re more strict with girls. [...] Boys, they don’t mind, they do whatever.
 -They just can go out, and come at any time.
 -*No curfew, nothing?*
 -Nothing.
 -Oh my god, don’t talk about curfew. A guy can go, come back at any time he wants...
 -(all) Yeah...
 -... you can’t go anywhere.
 -They wanna know your friend’s parents first, if you wanna go there. What kind of people they are...
 -...What kind of girl is that.
 -...What kind of girl is that, if they can be trusted.
 -And then after, maybe they’ll be okay.”

Cependant, bien que les adolescentes relatent que les parents sont particulièrement vigilents quant à leurs fréquentations et leurs déplacements, il ressort qu’en contexte québécois, la séparation des sexes, qui traditionnellement au Sri Lanka s’accroît avec la puberté⁵³, est difficilement maintenue et la surveillance parentale est plus ardue. Une femme de la communauté affirme :

“Girl are kept there [in Sri Lanka], means, more modest, means we have, they watch, they watch the young girls everywhere euh... carefully. Here means, now, scientific way of living, they have everything, and they go close way with the men, and euh... also. That is a difference.” (F-01)

“From... female child means, from the age of ten, we don’t allow them to go with... gents, means boy friends we can say. But in schools here no, we can’t help.” (F-01)

⁵³ Cette situation serait cependant graduellement en train de changer en Inde et au Sri Lanka, particulièrement dans les villes, à cause de l’influence de la culture occidentale, au dire de quelques répondantes.

Par ailleurs, si l'on se fie aux affirmations des adolescentes, il semble que les parents, et particulièrement les mères, souhaitent transmettre à leurs filles l'importance de la modestie féminine, de la chasteté, de la virginité, et tentent de limiter leurs interactions avec les garçons. Cela n'est pas sans créer des tensions générationnelles palpables dans la communauté. Une adolescente s'offusque d'ailleurs du fait que sa mère souhaite la voir suivre des règles qui s'appliquent aux jeunes filles en contexte sri-lankais alors qu'elle grandit au Canada :

“There's like rules in Sri Lanka... Okay, first of all, can't have a boyfriend, okay? That's a main rule. But we live in Canada!”

Une autre réagit vivement aux mécanismes de contrôle et de protection que mettent en place ses parents:

“... because they're *too* protective!”

En outre, il semble que la proximité des garçons et des filles soit plus facilement acceptée par les parents lorsqu'il s'agit de jeunes provenant de familles québécoises:

“ Because it's their culture...” (F-03)

Cependant, on accepte avec plus de résistance cette proximité lorsqu'on l'observe chez les jeunes Tamouls nés ici, et on s'offusque des comportements adoptés par certain(e)s: Quelques femmes interrogées critiquent d'ailleurs vivement l'attitude qu'elles observent chez des adolescentes de leur communauté. L'une d'elles affirme :

“For me, [...] when I was 16 or 12, I didn’t think I should date guys, and sleep with guys at about 12 years old. I felt that was restricted. And my friends were the same thing. They didn’t start going out until they were 16, 17, 18. And *they had their boundaries*. We don’t do this. But nowadays, like the past couple of years, like five years I’d say, four years, *I see girls running out wild*. [...] They are like cool with dating a guy for one day, and for me I wouldn’t be able to do that. And for my friends, even my friends we talk about it, we’re like, girls are really bad now! Teenagers are really bad! *They are acting like they have no values in them. They don’t think that virginity is very important*. They don’t care. For us it was important, probably because we were brought up that way.” (F-06)

L’utilisation du terme “boundaries” est significative. Elle nous renseigne à la fois sur la perception de la féminité dans la culture tamoule hindoue et, nous le verrons plus loin, sur les liens qui existent entre la transmission des idéaux féminins et la préservation des frontières ethniques en contexte post-migratoire. Dans cette remarque, la répondante exprime l’importance des limites que fixent sa culture d’origine en ce qui concerne les comportements acceptables ou non pour les jeunes filles, comportements qui sont graduellement mis en place avec la puberté, notamment grâce aux règles particulières que nous avons évoquées. La préservation de la virginité apparaît dans cette remarque comme une constituante majeure de l’identité féminine pré-maritale, une valeur féminine essentielle qui devrait encadrer les rapports que les jeunes filles établissent avec les garçons. Celles qui auraient franchi cette limite sont d’ailleurs clairement considérées comme de « mauvaises » filles. Cette préoccupation pour la virginité est partagée par une autre répondante :

“As a women, hindu women in Montréal, I do see that, even though that I’m a good mix, like I am adopted to this country culture, and I want to follow my culture, *I definitely choose to follow my culture as a women. And I have my limits, I have my boundaries, and I know how to deal with myself, how to control myself.* Therefore, I think girls should be, it doesn’t matter if you have friends, you have school, you go to everything in your life... But there should be a limit, you know where you say you know what? I am Tamil, I am Sri Lankan, I am hindu [...]. If you expose everything, there is nothing left for imaginary, there is nothing left for discovery, *there is nothing left to keep your value, to keep your reputation.* You can’t expose everything. That’s number one.

And number two, it’s euh... *to be virgin until you are married*, it’s a very very important thing. I think, because, yes you go out with someone to get to know, that doesn’t mean you have to have sex [...]. I think, any women, they should have their limits, and they shouldn’t be open to everything, or exposed to everything [...]. In order to be a solid women, to know what you are doing, I think you should be able to control yourself.” (F-04)

Pour cette répondante, tout comme pour la précédente, la féminité est clairement liée dans sa culture et dans sa religion à la notion de contrôle, de limites, et par extension, de virginité avant le mariage. L’affirmation de ces valeurs, qui souvent sont perçues comme étant en rupture avec les habitudes culturelles québécoises en ce qui concerne les rapports hommes/femmes, est considérée essentielle pour préserver sa vertu, son honneur. Cela rappelle une idée de Wadley (1991, p. 155) exprimée au chapitre 2 selon laquelle les femmes tamoules seraient les premières à perpétuer l’importance du « contrôle de soi » (*self-control*), notion qui traverse les conceptions tamoules de la féminité et du pouvoir féminin. C’est précisément, selon ces répondantes, de ce type de contrôle de soi dont manquent les jeunes filles dont on critique la trop grande ouverture, la trop grande proximité avec la gente masculine. Dans la culture tamoule, comme nous l’avons vu au chapitre deux, une femme chaste, c’est-à-dire faisant preuve de modestie et de contrôle, est considérée comme une femme « pure » (Brunger, 1994). Inversement, une femme qui, manquant à son devoir de chasteté ou de modestie, perd sa vertu (*karpū*), et est considérée impure, ce que nous rappelle

notre première répondante (« *girls are really bad now!* »). Par ailleurs, selon notre autre répondante, pour être une femme « solide », une femme qui a du pouvoir sur le type de relations pré-maritales qu'elle entretient, le contrôle de soi est essentiel. Ce contrôle de soi (*karpu*) devient garant d'une certaine forme de pouvoir (*śakti*), et fait écho à la conception tamoule traditionnelle selon laquelle une femme mettant en pratique le principe de *karpu* à travers la chasteté, la moralité, la modestie (et, dans ce cas-ci, la virginité), verra sa *sakti* se développer.

4.1.4 En résumé

Ainsi, suite à l'arrivée des premières menstruations, nous avons vu qu'une cérémonie de puberté est généralement organisée pour les jeunes filles de la communauté tamoule hindoue montréalaise. Cette cérémonie comporte des éléments de continuité avec le Sri Lanka et est vécue de manière paradoxale par les jeunes filles. Suite à cette cérémonie, et tout au long de la puberté, il semble que des règles spécifiques soient graduellement mises en place pour celles-ci, par leurs parents. L'assignation aux tâches domestiques, de même que la restriction des déplacements et la surveillance accrue des fréquentations, avec une attention particulière accordée à la séparation des sexes, en sont quelques exemples. Il semble d'ailleurs régner une certaine tension générationnelle entre les adolescentes nées ici et leurs parents, les jeunes filles adoptant souvent une attitude critique face aux comportements différenciés envers les garçons et les filles dont font preuve les adultes de leur communauté, tout en requestionnant la nécessité de mettre en place des règles traditionnelles tamoules en contexte canadien. De leur côté, certaines femmes rencontrées se font critiques lorsque les jeunes filles font preuve de trop de promiscuité avec les garçons et perdent de vue les valeurs propres à leur culture traditionnelle. Par ailleurs, il semble que l'idée selon laquelle le comportement des filles joue un rôle dans la reconnaissance sociale des familles reste prégnante. À ce sujet, en lien avec l'accentuation des attentes de modestie et de contrôle de soi, la

question de l'importance de la virginité pour les femmes avant le mariage a été soulevée, et apparaît particulièrement préoccupante pour certaines répondantes, alors que les jeunes filles côtoient davantage les garçons en contexte post-migratoire. Comme nous le verrons, bien que la majorité de nos répondant(e)s considère important de s'adapter au mode de vie québécois dans plusieurs domaines, il reste qu'en ce qui concerne les comportements attendus des jeunes femmes durant la puberté et avant le mariage, les ancrages identitaires tamouls hindous leur semblent essentiels à préserver dans le contexte montréalais, et contribuent à construire leur perception de la féminité. Ces comportements sont d'ailleurs souvent considérés, par les femmes interrogées, comme garants d'une forme de « pureté », et certainement d'une reconnaissance positive de la part des membres de leur communauté.

4.2 Mariages

Le mariage constitue, dans la communauté tamoule du Sri Lanka établie à Montréal, un passage majeur tant pour les hommes que pour les femmes. Dans cette deuxième section, nous nous attarderons tout d'abord sur un élément de continuité avec la culture du Sri Lanka en ce qui concerne l'organisation sociale des mariages : l'importance des mariages intra-communautaires. Dans un deuxième temps, nous aborderons quelques éléments de transformation vécus en contexte post-migratoire et concernant la tradition des mariages. Dans un troisième temps, nous nous pencherons sur la question du divorce. En conclusion, nous verrons que les mariages, leur organisation sociale de même que certaines valeurs culturelles et religieuses qui y sont liées, contribuent à la préservation des frontières ethniques au sein de la communauté tamoule du Sri Lanka immigrée à Montréal, de même qu'à la mise en place des rapports sociaux de sexe dans l'espace familial.

4.2.1 Les mariages intra-communautaires

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, le mariage marque sans contredit un passage majeur dans la culture hindoue tamoule. En Inde du Sud et au Sri Lanka, cet événement est considéré comme étant de loin la cérémonie publique la plus importante, à la fois un rituel de passage, un rite religieux et une fête sociale importante conçue pour rehausser le prestige et le statut social des familles (Trawick, 1990; Bradley, 2006). En contexte post-migratoire, le mariage continue d'être un événement central que l'on célèbre avec faste.

Lorsque l'on s'intéresse à la question du mariage dans la communauté tamoule montréalaise, une caractéristique importante émerge d'emblée, et se situe nettement en continuité avec la tradition tamoule hindoue du contexte sri-lankais : le caractère intra-communautaire des unions. En effet, en ce qui concerne notre échantillon, les répondantes et répondants mariés ont tous pour partenaire une personne du sexe opposé d'origine tamoule du Sri Lanka et de religion hindoue. S'ils ne sont pas encore mariés, ils envisagent leur union à l'intérieur de ces paramètres⁵⁴. De plus, point important à soulever en ce qui concerne la préservation des frontières ethniques en contexte québécois, la préférence dans le choix des conjoints ou conjointes de ses propres enfants (ou de ses futurs enfants) va décidément vers un partenaire ayant la même appartenance ethno-religieuse⁵⁵. Finalement, quelques répondant(e)s mettent de l'avant l'importance de la classe sociale dans leur choix d'un conjoint ou d'une conjointe, d'un gendre ou d'une brue :

⁵⁴ Une seule de nos répondantes est fiancée avec un jeune homme tamoul en provenance du Sud de l'Inde.

⁵⁵ Certains une préférence marquée pour l'appartenance religieuse hindoue de leur futur(e) gendre ou brue, d'autres pour l'appartenance ethnique tamoule. On remarque cependant une préférence générale pour la combinaison de ces deux appartenances.

« Je préfère avoir un hindou, surtout un tamoul. Pis... vous savez que... dans la culture tamoule, il y a peu près deux, trois différentes classes. Alors y a les *high class*, y a les *middle class*. C'est sûr je préfère que mon enfant choisit une fille ou un garçon, en tout cas, *high class* tamoul pis hindou. Mais... c'est ça je préfère. » (H-04)

« Ou si tu es.. si tu es hindou, si tu es Sri lankais, si tu es Tamoul... ben tu devrais... moi je pense comme ça que je devrais marier une femme qui est Sri lankaise hindoue, Tamoule, pis qui pense de la même manière que moi. » (H-02)

“Me, I say to my son: We have to go this way. You have to be a hindu, you have to be a Tamil, and you have to get married to a hindu Tamil girl.” (F-05)

“Yeah. It’s not racist or anything I think of it too like that, I think of it too ‘cause, since I was little I would look at somebody from my community, and my religion. It’s probably because I was brought that way, but I’m not racist, or I’m not bad against other people, it’s just my favour goes against this type.” (F-06)

Questionné sur quelle serait sa réaction si son enfant mariait une personne qui n’était pas hindoue, un répondant affirme:

“I will not like it nor will I allow him to do it, if I know it. And that's all I should say. If... he's married to another community people or anything, I will not participate. I will not allow him to... I will not join in such thing.” (H-05)

Cette réaction, qui met clairement de l’avant l’importance du mariage intra-communautaire, reste cependant marginale. La majorité des répondant(e)s sont moins radicaux et démontrent plus d’ouverture face à l’éventualité que leur enfant se marie hors de leur culture et religion. Par ailleurs, malgré cette ouverture, une préférence évidente pour un mariage intra-ethnique et intra-religieux ressort :

“ [...] if they are in love, if it’s no good to keep them, it’s just no good to prevent them loving... if they are in love... three of my children have love marriage. But fortunately, they loved in our same religion and language! (rire). But if unfortunately they love [someone from a different religion or language]... I will allow them to marry.” (F-01)

« Mais si jamais, bon, mon enfant, il choisit une autre communauté, il choisit une autre religion, une autre communauté, je vais le lui laisser. Je vais donner la libération [la liberté]. » (H-04)

En outre, il y a vraisemblablement, selon quelques répondant(e)s, une certaine pression de l'entourage, des amis, de la famille, bref de la communauté ethno-religieuse, pour que les enfants se marient dans la même culture :

“Actually, you are a little shy of how people would talk, you know kind of”
(F-03)

De plus, plusieurs personnes interrogées misent sur l'importance de socialiser leurs enfants dans leur culture d'origine, afin de les emmener à choisir leur époux ou épouse à l'intérieur de leur communauté. L'élaboration, par ces répondant(e)s, de cette stratégie de socialisation met une fois de plus à jour l'importance que prend, pour eux, le mariage intra-communautaire:

« Mais, moi je vais prendre les précautions, à leur rentrer dans la tête de mes enfants, pas de la façon de force, mais qu'ils réalisent, regarde, c'est ça qui aurait le plus d'allure. » (F-02)

« Tout ça là, c'est ... c'est la main [entre les mains] de leurs parents. Comment tu vas, tu vas supporter tes enfants... comment tu vas, tu vas agrandir tes enfants [élever tes enfants]... comment tu vas leur montrer à... développer leur vie [...]. Pis tout ça là qui... [pour] qu'ils arrivent à la fin... [à] poser cette question : est-ce qu'ils vont vraiment marier une autre culture ou... Tsé, c'est à nous autres à... C'est à nous autres à... à croire... à faire ça là... Si tu peux faire un bon job, tu peux faire un bon... [...] Si tu peux faire un bon coaching, d'après moi y a pas...» (H-03)

4.2.2 Quelques éléments de transformation

Bien que l'appartenance ethno-religieuse tamoule hindoue soit une préoccupation centrale dans le choix des conjoints et ce, pour l'ensemble des répondant(e)s interrogés, constituant par là un important élément de continuité avec la tradition des mariages en contexte sri-lankais, la préférence quant au type de mariage, mariage d'amour ou mariage arrangé par la famille, semble varier en contexte québécois. De manière générale, on s'entend sur le fait que les mariages arrangés fonctionnent, et sont souhaitables si l'enfant est d'accord. Mais, au Québec, il semble que cela soit à la discrétion de l'enfant, des familles, et que la tradition des mariages arrangés soit graduellement amenée à se transformer⁵⁶ :

“Yeah, there are some kids who, even now they want to have arrange marriage, it's fine. But those who want to choose it's fine, but within our culture, if we choose, it works out well. When the parents choose our spouse, it works well. The success rate is more than 90%. But after coming here, this is too short. We have been living here what, fifteen twenty years, too short to say, but we don't know. Maybe it's better to choose, we don't know.” (F-03)

Par contre, les répondant(e)s s'entendent sur le fait qu'un mariage arrangé n'est pas un mariage forcé : il s'agit d'un mariage où la conjointe ou le conjoint potentiel a été trouvé par la famille, à l'intérieur du cadre ethno-religieux tamoul hindou, souvent au sein de la même classe sociale, et où l'on aura comparé les horoscopes de naissance afin de vérifier la compatibilité des futurs époux. Dans tous les cas, on affirme que ce sont les enfants qui gardent le dernier mot, donnant leur accord ou leur désaccord quant au partenaire potentiel. Dans le cas des mariages arrangés, les parents ne doivent pas forcer leur enfant à marier qui que ce soit:

« Moi j'ai rien contre arrangé ou non, c'est juste, ça doit pas être forcé. C'est tout.» (F-02)

⁵⁶ Il est à noter qu'aux dires de certaines répondantes, cette situation se modifie également en contexte sri lankais. Le contexte québécois ne serait donc pas seul responsable de cette transformation.

“When I say arrange marriages, of course you are not forced to marry someone. Of course they will ask you if you like him or not, and then they’ll have another thing, the horoscopes signs that they have to check, and there’s a chart, that when you’re born you have to check into that, of course everything, only if everything matches, and also the first and the last question they ask you, is if you really like him and you really want to marry him.” (F-04)

Ainsi, plusieurs de nos répondant(e)s ont été marié(e)s dans le cadre de mariages arrangés par leurs familles, que se soit au Sri Lanka avant leur migration, ou au Québec, après avoir immigré. Cependant, comme nous l’avons mentionné, il semble que cette tradition se transforme en contexte post-migratoire: on accepterait plus facilement un mariage d’amour, pourvu qu’il reste intra-communautaire.

Par ailleurs, comme en témoignent certain(e)s répondant(e)s, il apparaît que les fréquentations pré-maritales puissent se modifier avec l’influence des modes de relations présents dans la société québécoise :

«C’était un jour... elle m’a appelé, elle m’a dit : « Tu veux me connaître? Tu voudrais un café? » Pis toute ça. Pis là, j’ai... tsé, j’ai sorti plusieurs fois. J’ai vu comment est sa personnalité, tout ça. Normalement on devrait pas faire ça. Mais moi j’ai fait ça parce que, tsé, c’est la personne avec qui je vais passer toute la vie. Pour connaître la personne, pis là j’ai ... moi j’ai mélangé plus de culture canadien aussi là. » (H-03)

De plus, certains éléments impliqués dans les mariages arrangés au Sri Lanka ne seront pas reproduits au Québec, comme par exemple la dot⁵⁷ :

⁵⁷ Notons au passage que la question de la dot est un sujet délicat, que peu de répondant(e)s ont abordé. Si certain(e)s d’entre eux veulent en apparence rompre avec cette tradition, qui se poursuit au pays d’origine tout en connaissant une vague de protestation, il semble que d’autres répondant(e)s aient conservé la tradition en contexte québécois, réclamant à la famille de l’épouse montants d’argents et/ou biens matériels lors du mariage.

« Comme ce que j'aime pas dans la culture hindoue, mettons comme quand une fille [se] marie pis y donne un... un... la... oui, quand une femme qui [se] marie, pis ses parents, ils doivent donner un don, ou une maison ou un terrain. Pis c'est tellement... c'est difficile, c'est pas bon de demander à ses parents, là. Parce que là, bon, c'est sûr, à cause de la guerre, tout ça, ils sont tellement pauvres. Pourtant il y a des gens qui, bon, ils... ils demandent quinze mille dollars, vingt mille dollars. Alors ça... Je vais... si mettons si j'ai un garçon, je vais [lui] demander, bon, tu vas pas demander quand tu maries, si tu maries une fille hindoue tamoule, parce que toi, t'es [...] né ici, pis ça, j'aimerais... que tu casses [cette tradition]. Alors ça je vais le couper aussi. » (H-04)

Il semble donc que le fait d'évoluer dans l'environnement social et culturel québécois puisse contribuer à introduire et/ou à consolider une certaine transformation de la tradition des mariages telle qu'héritée du pays d'origine. Par ailleurs, aux dires de quelques répondantes, la tradition des mariages arrangés est actuellement amenée à se transformer au Sri Lanka. De plus, la tradition de la dot y connaît également d'importantes remises en questions, particulièrement en contexte de guerre civile⁵⁸. Finalement, les fréquentations pré-maritales connaissent elles aussi des changements, notamment avec l'influence de la culture occidentale. Cela dit, si l'on se fie aux propos de nos répondant(e)s, il apparaît tout de même que ces éléments poursuivent leur transformation en contexte québécois.

4.2.3 La question du divorce

Dans la culture tamoule, le mariage est conçu comme créant un lien indissoluble entre deux individus. Cette conception semble se reproduire en contexte québécois, ce qui influence la construction des rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans la communauté et contribue à marquer une frontière ethnique. Nous avons vu au chapitre deux qu'après le mariage, une femme est considérée dans l'univers culturel et religieux hindou tamoul comme de même nature, de même substance (*kunam*) que son mari.

⁵⁸ Voir à ce sujet le site internet suivant : www.tamilnation.org

Une forme de transubstanciation de l'épouse (et non de l'époux) se produit au moment du mariage (Brunger, 1994, p.224; David, 1991; Reynolds, 1991) : l'épouse devient, notamment suite à l'attache du *tali*, le collier de mariage, de même substance que son mari (David, 1991, p.109)⁵⁹. Pour David, l'attache du *tali*: " [...] *unites the pair metaphysically, physically, and sexually [because] Tamils believe in the union of spiritual and bodily substance as well as the union of bodies.*" (David, 1973, p. 523 dans Bradley, 2006, p. 51). Le lien du mariage est donc considéré indissoluble.

Dans le cadre de nos entretiens, cette question a fréquemment été soulevée par nos répondant(e)s:

"Cultural wise, you know that's why the cultures, they go by the religions. For example, in the married life. You look at the married life, generally, hindu, they pray for one to one, one to one. That means only one man, one wife. Or one wife, one husband. Strictly they will follow that. Even if you get separated it's very difficult to marry or to... It's also you will feel guilty if you go and marry another woman or another man, so they would like to stay single, in Sri Lankan culture. That one is very important. " (H-01)

Ce répondant met de l'avant un concept tamoul important en ce qui concerne les unions, le concept de *oruvanukku oruti*, qui signifie littéralement « une femme est à un homme » ou « one woman is to one men » (Brunger, 1994). En outre, cette particularité de la conception tamoule du lien conjugal a plus spécifiquement été exprimée lorsque se présentait dans la discussion la question du divorce et de son omniprésence dans la société québécoise :

⁵⁹ Une de nos répondante, à la veille de se marier avec un homme tamoul du Tamil Nadu (la seule de notre échantillon d'ailleurs à s'être mariée avec un Tamoul ne provenant pas du Sri Lanka), mettait d'ailleurs de l'avant une idée confirmant en partie cette conception :

« J'vais me marier avec un indien pis t'sé y faut, nous autre dans notre tradition on s'identifie avec les familles des maris ok, là, je deviens moitié indien, mais pas 100% pure de sang. »
(F-02)

« J'trouve que, pour les valeurs et les traditions tout ça qui doivent être là, c'est trop le divorce. C'est trop fort. C'est carrément un tabou parce que, non, tsé en tant qu'un homme et une femme, t'es unis pour la vie par un mariage [...] moi je dis, traditionnellement. You have to compromise each other. » (F-02)

Parce que l'on considère que le mariage fonde un lien qui doit perdurer tout au long de la vie des conjoints, l'importance du compromis dans la résolution des conflits est mise de l'avant. Or il semble que cette exhortation aux compromis, issue de la conception culturelle et religieuse des unions, devienne, en contexte québécois, une forme de marqueur identitaire, une particularité de plus par laquelle on affirme, et distingue, son identité tamoule hindoue:

“There is a low rate of divorce between us. And, Canadian, they usually have a high rate of divorce. Us, we have a problem, even if we have it for five years, that problem, we try to solve it, 'cause this is our life. We don't have other partners, we don't have the choice, 'cause the community, if you divorce, the community will look upon you with it: they can't solve the differences, you know.” (F-06)

“Principal differences? [entre la culture tamoule et la culture québécoise] Euh... I would say marriages, I would say marriages, because tamil country, most people, still here I think, I can't be sure, but most people, when they get married, they don't want to go through the divorce. They live their life saying ok, this is my partner, this is how I have to live. I'm not saying you are stuck with it and live with it. But that's how it works. And most people follow that, still. But Québécois, euh... are very opened minded, very broadly minded, means, that if he is not meant to be with me, then let's split, and then find another partner who is going to be good for me. [...] In your mind, there is not something wrong, it's not wrong. In our mind, it's a little different for us to see: I'm not saying it's wrong, [...] but for us to see, it's a little different, little strange to see.” (F-04)

4.2.4 En résumé

Ainsi, la perception qu'on a des unions entre hommes et femmes au Québec⁶⁰ influence, et renforce, l'affirmation identitaire tamoule hindoue. C'est en se distinguant des Québécois « de souche » que l'on affirme son identité. Le mariage nous apparaît donc comme un lieu important de préservation des frontières ethniques, de même qu'un lieu qui permet de conserver les ancrages identitaires tamouls hindous chez les générations nées ici. Cependant, nous avons vu que cette affirmation identitaire s'effectue, à certains niveaux, dans une dynamique de reconstruction. S'il y a des aspects qui s'inscrivent en continuité avec les conceptions traditionnelles des mariages présentes au Sri Lanka, par exemple l'importance des mariages intra-religieux et intra-ethniques ou le tabou social du divorce, nous avons pu observer quelques espaces où la tradition est amenée à être transformée: l'ouverture face aux mariages d'amour ou aux fréquentations pré-maritales des futurs conjoints de même que la question de la dot. Une analyse plus approfondie de cette dynamique mettrait sans aucun doute à jour d'autres éléments probants. Néanmoins, il nous apparaît clair que malgré ces transformations, l'importance accordée à la mise en place de frontières ethniques demeure centrale, l'omniprésence des mariages intra-communautaires nous le démontrant.

Cela nous permet de faire le lien avec les travaux de Barth (1969). En effet, si le contenu de ces frontières varie de par l'influence du contexte québécois, la « dichotomie auto-identifiée » entre les membres et les non-membres de ce groupe (Barth, 1969, p. 15) contribue à marquer cette frontière, et permet de mettre à jour des facteurs sociaux qui jouent dans la préservation de l'appartenance ethnique. Or pour Barth, maintenir une frontière implique également de maintenir des codes communs, des différences dans les comportements, des contraintes et des

⁶⁰ Relations conjugales successives, caractère éphémère des unions, relations sexuelles avant le mariage etc.

prescriptions liées au rôle joué par un(e) individu(e) dans ses rapports sociaux (Barth, 1969 , p. 15). Nous avons vu que le comportement attendu des femmes, les idéaux féminins présents au sein de la communauté contribue à créer une auto-identification et un sentiment d'appartenance, ce qui nous incite à affirmer que ces comportements jouent un rôle dans la préservation de l'appartenance ethnique. Nous y reviendrons en conclusion de ce chapitre.

4.3 Vie familiale

Dans cette dernière section, nous effectuerons un survol des perceptions recueillies chez nos répondant(e)s hommes, femmes et adolescents du rôle des femmes dans la sphère familiale. Nous aborderons tout d'abord le caractère différencié des rôles sexués dans la famille ainsi que l'influence du contexte culturel québécois dans la transformation de ces rôles. Nous nous pencherons ensuite sur la question de l'importance des réseaux féminins, et soulèverons finalement une situation paradoxale vécue dans la sphère familiale par une de nos répondantes. Cependant avant tout, effectuons un bref retour sur quelques éléments présentés dans les chapitres précédents à propos de la vie familiale et du rôle qui y est joué par les femmes.

4.3.1 En contexte d'origine

Le mariage, en contexte tamoul d'origine, joue un rôle-clé dans la consolidation de l'identité féminine. Non seulement permet-il aux femmes d'obtenir une forme d'accomplissement social, il constitue le premier pas vers la vie familiale et un passage obligé vers la maternité. Nous l'avons soulevé au chapitre deux, le mariage et la vie familiale constituent des sphères paradoxales pour les femmes. Vénérées et adulées lorsqu'elles deviennent mères, elles jouent un rôle central dans l'éducation des enfants. En outre, elles ont l'entière responsabilité de la sphère domestique. De

plus, elles doivent démontrer publiquement du respect, de la déférence et de l'obéissance à leur mari, entre autres parce qu'il leur confère leur caractère « favorable » (tant du point de vue social que religieux), et qu'il a pour responsabilité d'assurer le bien-être matériel de la famille. De surcroît, elles sont ouvertement considérées comme nécessitant protection et contrôle masculins (Reynolds, 1991; Seneviratne, 1994; Wadley, 1991), et on affirme dans la culture populaire que les femmes laissées à elles-mêmes sont imprévisibles, capricieuses, malines, frivoles, voraces de sexualité et non-respectueuses des limites et frontières (Reynolds, 1991, p. 46). Pour cette raison, elles doivent être prises en charge⁶¹. De plus, parce que garantes de l'honneur familial, leurs écarts de conduite sont davantage craints que ceux des hommes. Des exigences différentes se mettent donc en place à leur égard, et ce, comme nous l'avons vu, dès la puberté. Pour le bien-être de leur famille, les femmes apprennent à travailler dur, à se sacrifier et à mettre en pratique la chasteté, la modestie, l'obéissance et le don de soi.

Par contre, comme nous avons tenté de l'exprimer au chapitre deux, parce que le mariage et la vie familiale sont considérés comme étant, pour celles-ci, une forme d'austérité (*tavam* en tamoul ou *tapas* en sanskrit), le contrôle de soi pratiqué par les femmes, avec toute l'abnégation qu'il demande de leur part, est perçu comme leur permettant de développer des pouvoirs mystiques, d'arnacher la rivière que constitue leur *śakti* afin de canaliser l'énergie et de la rediriger au profit de leur famille. Différents auteurs considèrent que par cela, les femmes arrivent à gagner un contrôle considérable sur leur propre vie, sur celle de leur mari ainsi que sur celle de leurs enfants (David, 1991; Egnor, 1991; McGilvray, 1988).

⁶¹ Au sujet des femmes dans la civilisation indienne, l'indologue Madeleine Biardeau (1995) affirme d'ailleurs que, bien que les femmes y aient leur place propre et dûment reconnue, elles sont considérées, tout au long de leur vie, comme « d'éternelles mineures », soit constamment sous la dépendance d'un homme de leur famille, que ce soit leur père, leur mari ou leur fils.

4.3.2 Des fonctions familiales différenciées

Il ressort de nos entretiens plusieurs perceptions intéressantes portant sur le rôle des femmes dans la sphère familiale. Un peu plus tôt dans ce chapitre, nous avons mis en relief une affirmation tenue par un adolescent de la communauté qui résume de manière intéressante le caractère différencié des rôles familiaux en place dans sa communauté tels qu'il les perçoit. La re-voici :

« et c'est [prendre soin de la maison] une bonne caractéristique qu'elles développent, et l'homme est content au mariage parce que la fille peut faire comme toute sa cuisine et son ménage, son lavage, parce que l'homme travaille, et c'est la culture tamoule .»

Il importe à ce point de rappeler que cet adolescent, comme tous les autres interrogés, est né et a grandi au Québec. Ce qu'il exprime dans cette remarque correspond donc à ce qu'il a observé, a peut-être vécu dans sa famille, et désire peut-être vivre dans le futur, bref, à des rapports sociaux de sexe qui semblent vivants en contexte québécois.

Quelques répondantes évoquent également les rôles féminins présents au Sri Lanka, et comment ils se reproduisent au Québec. Une de celles-ci décrit d'ailleurs de manière éloquente le travail domestique effectué par les femmes au Sri Lanka :

“There, because they work like animals [...] over there. They have no washing machines, they have to wash all the clothes, and they have to look after the children, cook three times, three times a day cooking, and... washing, sweeping, and not like this... they're cleaning the floor with the cowdung, yes, and they have to sleep on the ground and everything... and they have lot of work.” (F-01)

Évidemment, en contexte québécois, le type de travail domestique change, et la charge de travail est potentiellement diminuée, notamment grâce aux appareils électro-ménagers. Cependant, il apparaît que ce soit généralement les femmes qui assurent l'entière responsabilité de ce travail, qu'elles travaillent ou non à l'extérieur. En effet, selon les dires de nos répondantes ainsi que de par nos propres observations, ce sont les femmes qui assument la majorité des responsabilités domestiques, allant des tâches ménagères, à la préparation des repas, en passant par les soins aux jeunes enfants et aux parents âgés. Avec force et humour, une répondante nous précise d'ailleurs le rôle-clé des femmes dans la sphère familiale et ce, en contexte post-migratoire:

“Women are the one who have to take care of everything, women are the one have to give birth, you don't have to go through this! [rires] But of course, if not, it's the women who play the more, and the most roles, I guess, in the family, when this comes to family.” (F-04)

Elle résume ensuite l'organisation des rapports sociaux de sexe dans la famille tels que présents au Sri Lanka ainsi qu'en contexte post-migratoire :

“In our culture [...] the men brings everything to the family and the women keeps the family running.” (F-04)

Ces propos font écho aux concepts tamouls d'*akam* et *puram*. Alors que l'épouse a davantage un rôle lié à l'intérieur (*akam*), l'époux, lui, vaque à ses occupations à l'extérieur (*puram*) du giron familial. Comme nous l'avons vu précédemment, alors que *puram* fait référence à l'extérieur, aux activités se déroulant hors de la maison, à la guerre de même qu'à des valeurs traditionnellement masculines comme la bravoure et l'héroïsme, *akam* fait davantage référence au cœur, à ce qui est contenu, à l'intérieur, au centre, et est associé aux activités se déroulant dans le foyer, à l'amour, aux relations affectives vécues par hommes et femmes, et à la féminité (Bradley, 2006; Brunger, 1994). Ainsi, comme *akam* et *puram*, masculinité et féminité sont,

dans la culture tamoule, perçues comme des notions complémentaires, et, semble-t-il, donnent lieu à la mise en place de rôles sexués différenciés en ce qui concerne la vie familiale.

Cernons maintenant différents aspects du caractère sexuellement différencié des fonctions familiales. Tout d'abord, un homme de la communauté exprime le rôle qu'il jouait au sein de sa famille au Sri Lanka, soit s'assurer du bien-être de sa femme et de ses enfants, prendre en charge leurs déplacements, les emmener au temple :

“You have a married life, you have to look after your wife and children, and then you have to take them, you had to take your wife and children to the temple, and you have to show them... But most of the time I was away from my family. And my wife was taking care of the children, took them to the temple. Once in a while (2-3 months), I used to go and join my family...” (H-01)

Le choix d'utiliser l'expression “*you have to take them*” montre bien la responsabilité de cet homme en tant que père de famille: il s'agit d'un devoir individuel lié à la prise en charge de ses proches. Cependant, cet homme devait régulièrement s'absenter de sa famille pour des obligations liées à son travail, obligations incombant elles aussi à son devoir de père de famille. Cela laissait évidemment à son épouse (accompagnée peut-on présumer d'autres membres du réseau familial) la responsabilité de l'éducation des enfants et du travail domestique.

Une adolescente de la communauté, appuyée par ses consœurs, marque pour sa part une perception semblable du rôle des hommes dans sa communauté. Dans le contexte de la discussion qui se déroulait lors du *focus group* et où les jeunes filles comparaient les rôles des hommes et les rôles des femmes, elle affirmait :

“[All the guys have to do] is to marry the girl you like, and then have kids, and then drive them around, and then burn the bodies.”

Outre le rôle religieux majeur tenu par les hommes dans les rites funéraires hindous de leurs parents, cette jeune fille met de l'avant d'une part l'importance sociale, pour

les hommes, de se marier et d'avoir une descendance, et d'autre part, leur rôle dans la gestion des déplacements de la famille (« *drive them around* »). Or il nous apparaît que cette prise en charge des déplacements familiaux soient un des aspects à même de mettre à jour le leadership et la responsabilité familiale incombant aux hommes dans la culture tamoule.

Comme nous l'avons soulevé au chapitre un, les hommes jouent un rôle important dans la gestion des déplacements au moment de l'immigration. En effet, la majorité de nos répondant(e)s parrainé(e)s ont reçu l'aide d'un homme de leur famille dans leur processus migratoire: père, mari, frère, oncle, ou fils. Arrivé plus tôt au pays, celui-ci aura procédé aux démarches légales d'immigration pour sa famille, et aura acquis le titre de parrain, s'engageant ainsi à prendre en charge tous les besoins matériels de ses proches, pour une durée 3 ans s'il s'agissait de son épouse, de 10 ans ou jusqu'à leur majorité s'ils s'agissait d'enfants, et de 10 ans pour les ascendants (Conseil du statut de la femme, Québec, 2005)⁶². De plus, c'est souvent lui qui aura amorcé les démarches liées à l'organisation de base de la nouvelle vie au Québec (recherche de logement, d'écoles, de travail etc.), avant l'arrivée au pays du reste de sa famille. Cela fait écho au rôle traditionnellement dévolu aux hommes en contexte d'origine en ce qui a trait à leur responsabilité familiale et à leur rôle de pourvoyeur.

Ainsi, les fonctions familiales sont généralement différenciées et il y a continuité entre le contexte sri-lankais et le contexte québécois, les femmes assumant une plus large part du travail domestique et de l'éducation des enfants, les hommes jouant davantage un rôle de pourvoyeur et de chef de famille.

⁶² Selon un document produit par la Table féministe francophone de concertation provinciale de l'Ontario (Côté, 2001, p. 30), « Le parrainage est une démarche par laquelle le parrain, ou « répondant », s'engage formellement à subvenir aux besoins essentiels de la personne parrainée et à rembourser les prestations d'aide sociale qu'elle pourrait recevoir pendant une durée de 10 ans. Les conjoints peuvent être parrainés parce qu'ils appartiennent à la catégorie de la famille. » L'un des objectifs de la loi sur le parrainage est la réunification des familles, ce qui explique que les personnes qui appartiennent à cette catégorie ne sont pas tenues de satisfaire aux critères de sélection qui s'appliquent aux immigrants indépendants.

Cependant, il semble que le contexte culturel québécois contribue à transformer la conception traditionnelle des rôles sexués dans la sphère domestique :

« [...] Les cuisines, c'est femmes, les femmes qui sont plus... côté notre culturel [dans notre culture], ils font le cuisine plus. Les femmes, I mean, les hommes ils travaillent dans la shop. Ils font des affaires plus... administratifs. Mais je trouve plus en plus, ça change hein? Plus en plus, le multicultural c'est en train de changer... notre ancienne façon de penser... » (H-03)

Un autre répondant précise davantage comment se vivent ces changements dans son couple :

« Moi, j'aime ici la façon que les hommes traitent leurs femmes... Au Sri Lanka, comme... c'est sûr qui... il [les femmes] doit respecter [...]. Il faut écouter qu'est-ce que le mari dit. Mais [ici]... aussi, il faut donner le... liberté pour les femmes, comme il faut partager beaucoup. Comme chez moi, moi je veux... Moi je suis pas bon pour cuisiner, mais ma femme, elle est bonne... Mais moi, qu'est-ce que je suis, j'suis bon pour balayer pis faire le nettoyage, toute ça, fait que ça, ça aide pour ma femme aussi. Fait qu'on partage aussi ensemble. » (H-04)

Si ce répondant soulève de prime abord le comportement de respect attendu de la part des épouses envers leur mari en contexte sri-lankais, il semble constater des rapports homme/femme différents au Québec, et vouloir s'en inspirer. Et, bien que la suite de ses propos mette clairement de l'avant le fait que le travail ménager soit avant tout la responsabilité de son épouse (« ça aide pour ma femme »), ce répondant montre une ouverture nette quant au partage de ce travail et à la contribution qu'il peut apporter. La suite de ses propos nous renseignent une fois de plus sur l'influence du contexte québécois dans la transformation des rapports sociaux de sexe dans la sphère familiale :

« Mais chez nous, qu'est-ce qu'y font ? Les, les hommes, y travaillent, mais les femmes restent à la maison. Alors... C'est les femmes qui aussi doivent élever les, leur enfant, pis faire le nourriture, toute ça. Mais ici, c'est... je trouve ça, c'est pas... juste. J'aimerais que les hommes aussi... faire... partager comme [partagent les tâches]... soit que si y est pas bon [pour] faire ça, ok, laisse sa femme faire la nourriture pis élever les enfants, toute ça. Pis aussi, y peut... Aussi, je préfère que ma femme aussi travaille. Je veux pas qu'elle reste à la maison, parce que ça... Ici, à cause le climat, toute ça, eux autres, y peuvent pas sortir. Il faut qu'elles fassent quelque chose, sinon y vont... leur... mentalité [leur état mental], ça va changer. » (H-04)

Ce répondant dans la trentaine arrivé au Québec dans l'adolescence, a opté, il y a quelques années, pour un mariage arrangé avec une femme résidant encore au Sri Lanka. Ce choix reposait avant tout pour lui sur la préférence des valeurs familiales que possèdent davantage, à son avis, les femmes de son pays d'origine⁶³. Cependant, bien qu'ayant opté pour une forme traditionnelle d'union, il démontre une certaine ouverture quant à la transformation des rôles familiaux traditionnels, souhaitant voir plus de partage des tâches dans la sphère domestique en plus de miser sur le travail des femmes à l'extérieur afin de préserver leur équilibre mental. Le contexte québécois a donc contribué, dans ce cas précis, à une certaine reconstruction des conceptions traditionnelles des rôles familiaux.

En définitive, il semble que les fonctions familiales soient généralement différenciées et qu'il y ait une continuité entre le contexte sri-lankais et le contexte québécois, les femmes assumant une plus large part du travail domestique et de l'éducation des enfants, les hommes jouant davantage un rôle de pourvoyeur et de chef de famille. Cependant, il semble également se mettre en place une certaine transformation des

⁶³ «La raison que aussi que j'ai choisi ma femme là-bas, c'est pas comme une... discrimination, c'est juste que... chez nous, au Sri Lanka, d'après moi, que les filles sont tellement sérieuses pis elles sont, elles connaissent la valeur d'une vie, pis j'ai trouvé ça c'est très bon pour une famille, pour moi, comme à l'avenir, je vais rester avec elle... toute ma vie j'espère... Alors ...c'est pour ça que... j'ai choisi ma femme au Sri Lanka. » (H-04)

rôles traditionnels de par l'influence du contexte culturel québécois. Il serait intéressant de vérifier la portée de cette hypothèse.

4.3.3 Importance des réseaux féminins et paradoxe de la vie familiale

Avant de clore ce chapitre, il importe de s'intéresser à l'importance des réseaux féminins dans la vie familiale quotidienne des femmes, que ce soit au Sri Lanka ou au Québec. Une répondante, tout en relatant le rôle pourvoyeur de son mari, illustre bien la présence de ces réseaux au Sri Lanka:

“The husband work, it's enough, the lady stays at home, looks after the children. Some go to work, and they have their aunts or sisters, or women, to look after the children, no daycare nothing there.” (F-01)

Cette remarque nous permet d'aborder brièvement une des difficultés majeures vécue entre autres par les femmes sud-asiatiques suite à l'immigration, soit l'isolement vécu suite à la rupture de ces réseaux féminins (Coomarasamy, 1989; Ghosh, 1981, 1981 b; Ralston, 1988). Une de nos répondantes s'est d'ailleurs exprimée sur l'isolement ressenti suite à la naissance de son fils alors qu'elle n'avait pas de famille ni d'amies au Québec :

“So that's also very hard time. Because nobody helping, no one is here. Not only me, but every, most of the family, most of the girls like me they have same problem, because you know, this is not a country that we want to live. So we have to satisfy [...]. We didn't choose our life. So we came, ok. Now, we adjust, we conform. We have to stay here. When we have a chance, we can go visit and come back, but we can't go stay there.” (F-05)

Nous pouvons lire dans ces propos à la fois une profonde détresse (“this is not a country that we want to live”) et une certaine résignation face à l'avenir (“So we have to satisfy [...]. We didn't choose our life.”). Cependant, il en ressort en filigrane, et cela encore plus palpable lors de la rencontre, une profonde capacité d'acceptation

et d'adaptation face à cette situation non-choisie ("Now, we adjust, we conform. We have to stay here."). Nous sommes tentée de lier ces propos au paradoxe vécu par les femmes dans la sphère domestique et exprimé plus tôt. Faisant référence à son destin, et à celui de plusieurs autres femmes de sa communauté qui se sont retrouvées dans la même situation, elle exprime d'une part une certaine soumission, dans ce cas-ci, face à la décision prise par son père et son mari, qui ont organisé sa venue au Canada alors qu'elle venait tout juste de se marier, et, peut-être aussi en quelque sorte face au sort politique de son pays, sur lequel elle n'a pas de contrôle. Comme elle l'affirme, elle n'a pas choisi d'immigrer, et elle a dû se résoudre au sort qui a été décidé pour elle : elle exprime ainsi, nous semble-t-il une forme d'abnégation, de sacrifice face à ses propres désirs. Cela se précise d'ailleurs lorsque nous la questionnons sur ce qu'elle apprécie de sa venue au Québec :

"-So what do you appreciate the most, in living here, in Québec.

-I can say lots of things. But not lots, but it brings me good life I can say. Not for me, my son. For me, I... it's ok, my life is ok. I survived, at least I can say that. I survived. Ah... Québec, it brings me a good life, I can't say, no, it spoiled my life, no I can't say that. I came here, I don't mind..." (F-05)

Nous voyons donc que c'est davantage en regard de l'avenir de son fils qu'elle se réjouit de sa venue au Québec. Pour son bien-être, elle a sacrifié, pouvons-nous avancer, une partie de ses propres désirs, ce qui fait écho à l'idéal de don de soi et de sacrifice individuel promu par sa culture (voir également : Daniel, 1991; David, 1991; Kapadia, 1995; Seneviratne, 1994). Cependant, la force d'acceptation, la capacité d'adaptation et l'énergie déployée par cette répondante pour poursuivre sa vie au Québec malgré les difficultés, rappelle étrangement le pouvoir féminin (*śakti*) évoqué précédemment et vécu par les femmes dans la sphère familiale. Analysant cette situation avec cette clé d'interprétation, nous pourrions avancer que c'est la capacité acquise par cette répondante à mettre de côté ses intérêts individuels au profit du bien-être des membres de sa famille et à contrôler ses émotions qui lui ont

permis de développer cette force d'adaptation et cette énergie (*śakti*) mise au profit de sa famille⁶⁴.

4.3.4 En résumé

Comme nous l'avons vu, certains aspects de la vie familiale en contexte québécois se situent nettement en continuité avec le caractère patriarcal des rapports familiaux propres au contexte tamoul d'origine. D'une part, nos répondant(e)s ont soulevé le rôle-clé joué par les femmes dans la sphère familiale au Sri Lanka comme au Québec, que ce soit dans les soins aux enfants ou dans la prise en charge des travaux ménagers et de l'alimentation. D'autre part, ils ont également mis de l'avant le rôle traditionnellement tenu par les hommes dans la responsabilité financière de la famille et dans la gestion des déplacements, ce qui, nous l'avons vu, s'inscrit en continuité avec le rôle des hommes au pays d'origine. Cependant, suite à l'immigration, des changements peuvent se manifester en ce qui concerne les rôles familiaux: ouverture face au partage des tâches ménagères ou au travail des femmes à l'extérieur de la maison. Nous verrons en outre dans le chapitre suivant qu'une large part de la transmission de la langue, des croyances et des pratiques religieuses aux jeunes générations s'effectue dans la sphère domestique et que la responsabilité de cette transmission est fréquemment assurée par les deux parents conjointement, de même que par les grands-parents. Cependant, de par l'omniprésence des femmes dans la sphère familiale, dont elles ont, malgré la possible existence d'un certain partage des tâches, la responsabilité première, il apparaît que celles-ci jouent un rôle déterminant dans cette transmission, et contribuent largement, par ce rôle, à la production de l'ethnicité tamoule hindoue en contexte québécois.

⁶⁴ Suite à sa venue au Québec, elle a pu parrainer tous ses proches désirant fuir le conflit sri-lankais et garantir un avenir plus prometteur à son fils.

4.4 En conclusion

Tout au long de ce chapitre, nous nous sommes penchée sur la question de la construction des rapports sociaux de sexe dans la communauté tamoule hindoue établie à Montréal. Se fiant aux perceptions exprimées par nos répondant(e)s, hommes, femmes et adolescents, nous avons pu faire ressortir quelques éléments concernant la mise en place des idéaux féminins et du rôle des femmes en contexte québécois : règles visant à encadrer le comportement et les fréquentations des jeunes filles, accentuation, durant la puberté, de valeurs telles la modestie, le contrôle de soi et la virginité avant le mariage, omniprésence des femmes dans la sphère domestique et dans les soins aux enfants. Par ailleurs, nous avons vu en filigrane tout au long du chapitre que le fait d'évoluer dans la société québécoise influence la construction des rapports sociaux de sexe dans la communauté tamoule hindoue, créant notamment des tensions générationnelles entre les adolescentes et leurs parents, et contribuant à modifier certaines traditions liées aux mariages ainsi qu'aux rôles familiaux. De plus, il nous est apparu que la perception qu'ont nos répondant(e)s des rapports sociaux de sexe dans la culture québécoise, particulièrement en ce qui concerne la sexualité chez les adolescents, les partenaires successifs ou le divorce, en incite plusieurs à vouloir se différencier en affirmant les particularités liées à leur identité tamoule hindoue : importance de la virginité, des couples durables etc. Nous avons vu que cette différenciation contribue à ébaucher des frontières ethniques, qu'on cherchera à préserver entre autres en privilégiant les mariages intra-communautaires, d'une part, mais également en s'assurant de la conservation des idéaux féminins tamouls hindous en contexte québécois. Il semble en effet que ces idéaux contribuent à créer une auto-identification et un sentiment d'appartenance (un « nous » tamoul se différenciant du « nous » québécois), et soient souvent considérés comme garants, pour les femmes qui les incarnent, d'une forme de « pureté » et de reconnaissance positive à l'intérieur de leur communauté. Il semble bien que le maintien des frontières ethniques passe en partie par le maintien des idéaux et rôles féminins tamouls hindous. Préserver ces

idéaux équivalent donc à garder vivantes les racines culturelles et religieuses tamoules hindoues en contexte post-migratoire, et, par conséquent, en assurer leur reproduction⁶⁵.

⁶⁵ L'idée que le maintien des frontières ethniques passe par le maintien des idéaux féminins a été mise de l'avant, nous l'avons vu au chapitre trois, par Yuval-Davis et Anthias (1989), qui affirment que les femmes sont parfois considérées comme étant les figures symboliques de la nation. La distinction entre un groupe ethnique et un autre se base alors selon elles sur le comportement sexuel des femmes, la condition pour être reconnu(e) comme membre d'une communauté passant donc par l'observance des règles qui encadrent le comportement sexuel féminin. Corroborant cette idée et faisant écho à nos conclusions, Brunger (1994, p. 219) remarque qu'est mise de l'avant dans la communauté tamoule montréalaise l'importance pour les femmes de maintenir leur *karpu* au Canada malgré les tentations de la société occidentale afin de préserver la culture tamoule, ce qui est vu comme difficile, le modèle *oruvanukku oruti* (« one woman to one man » ou « une femme à un homme ») étant ombragé par le modèle canadien de « serial polygyny », de relations conjugales successives.

CHAPITRE V

FEMMES ET TRANSMISSION DE L'IDENTITÉ ETHNO-RELIGIEUSE : QUELQUES PISTES D'ANALYSE

5.0 Introduction

Danielle Juteau affirme que « le rapport des femmes à l'ethnicité passe d'abord et avant tout par leur contribution, spécifique et exigée, à la reproduction biologique et culturelle du groupe ethnique ou national » (Juteau, 2000, p. 56). Dans le chapitre précédent, nous avons cerné quelques uns des idéaux féminins ainsi que des rôles spécifiques des femmes dans les rapports sociaux de sexe intra-communautaires tels que perçus par les personnes rencontrées dans le cadre de notre étude. Or, de par ce rôle, ces femmes seront amenées à s'impliquer activement dans la transmission de leur identité ethno-religieuse aux jeunes générations.

Dans ce chapitre, nous aborderons quelques pistes d'analyse concernant le rôle des femmes tamoules hindoues rencontrées dans le cadre de nos travaux dans la transmission de leur identité ethno-religieuse. Nous nous attarderons, dans un premier temps, sur différents aspects religieux et communautaires concernant leur fréquentation du temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. Nous verrons entre autres qu'à travers leur présence au temple, les femmes rencontrées s'impliquent dans la transmission de différents éléments de leur culture et de leur religion à leurs enfants et aux autres jeunes de la communauté. Dans un deuxième temps, on s'attardera plus précisément sur l'implication des femmes dans la transmission de leur identité ethno-religieuse. On verra que cette implication se déroule non seulement dans l'enceinte du temple, mais aussi dans des associations culturelles et/ou religieuses hindoues tamoules ainsi que dans la sphère domestique.

5.1 La fréquentation du temple

Dans cette première section, nous nous pencherons successivement sur plusieurs aspects liés à la fréquentation du temple et à la pratique religieuse des femmes rencontrées durant notre étude: leur omniprésence au temple et l'importance liée au port du vêtement traditionnel en ce lieu, l'importance de la prière et du chant, la célébration des fêtes et la pratique du jeûne, l'implication des femmes dans les activités communautaires au temple, les divers autres lieux d'implication des femmes dans l'organisation religieuse ainsi que les quelques espaces d'où elles sont exclues.

5.1.1 Présence des femmes et port du vêtement traditionnel

Lorsque l'on entre dans le temple, que ce soit un jour de *pūjā*⁶⁶ hebdomadaire (mardi ou vendredi soir), ou un jour de fête, la présence des femmes dans l'espace physique du temple est frappante, notamment par le fait qu'elles sont souvent plus nombreuses que les hommes et qu'elles occupent tout le centre du temple. Parce qu'une séparation implicite des sexes est respectée dans le temple, les femmes sont assises entre elles, à même le sol sur des nattes, tout comme les hommes, assis entre eux. Elles sont particulièrement visibles non seulement par leur nombre, mais aussi à cause des couleurs vives de leurs tenues traditionnelles⁶⁷. Selon les dires de nos répondant(e)s, le port du vêtement traditionnel est d'ailleurs impératif au temple, et ce, particulièrement pour les femmes. À ce sujet, une répondante affirmait :

⁶⁶ Pour une description détaillée de la *pūjā* hebdomadaire se déroulant au temple, on pourra se référer au rapport d'observation produit par Julien Théophile et Mark Bradley (2006, p.5). La *pūjā* y est décrite comme une cérémonie d'offrandes et d'adoration célébrée plusieurs fois par jour. Les cérémonies du mardi et du vendredi soir sont les plus fréquentées par les fidèles et donnent lieu à des rituels plus élaborés et plus fastes.

⁶⁷ Elles portent en général ou le *sari*, un long drapé de 5 mètres revêtu sur une blouse courte et un jupon, ou le *punjabi* (parfois appelé *dress, curta*, ou *punjabi suit*) une longue tunique fendue de chaque côté portée sur un pantalon large et assortie d'un foulard.

“When you go to temple, you have to wear your *sari*, or *punjabi*, that’s a must. For me, it’s a must. Don’t wear your pants, or shorts, or skirts, something like that. That’s not in my respect, you can’t respect. [...] Because in our religion, you have to do certain things when you go to the temple: you have to take your shower, you pray, you have to wear a *sari*, and you put your flower. Ok, flower is not important as... but you wear your *sari*, or you cover [...]. Hindu women has to wear this one. So when you go to temple, at least you wear your *sari*, this is your national dress, you know? At least you have to wear them. [...] So you have to go, you can’t go like common dress, like pants, or shirts, like I wear now. I can’t accept, I can’t do that. I never do that. [...] So for me it’s... that’s important.” (F-05)

Il semble que cet impératif soit transmis aux jeunes générations. Un des adolescents interrogés dans le cadre du *focus group* confirme cette idée, en soulignant d’emblée le caractère sexuellement différencié de cette règle implicite:

«- Oui, parce que si on vient au temple, les garçons peuvent venir juste comme ça. Mais les filles, si elles viennent [habillées] comme si elles venaient à l’école, les gens vont penser [...] : c’est pas la règle de mettre un vêtement que tu mets à l’école ou dehors. Si tu viens au temple, il faut mettre le *sari*, ou quelque chose de culturel dans le temple. »

Une attente plus grande est projetée sur les femmes quant au port du vêtement traditionnel au temple et il n’en est pas de même pour les hommes. Comme l’affirme plus loin ce répondant, s’il est préférable, pour les garçons et les hommes, de porter le *dhoti*, vêtement traditionnel masculin⁶⁸, il est totalement acceptable pour eux de fréquenter le temple avec leurs vêtements occidentaux réguliers.

⁶⁸ Longue tunique nouée à la taille et couvrant le bas du corps.

5.1.2 La prière

Durant leur visite au temple, les femmes sont invitées à assister au rituel et à y participer par leurs prières, leurs chants et leur dévotion. La prière, tout d'abord, constitue une activité religieuse importante pour les femmes rencontrées. Si certaines privilégient l'espace domestique pour prier, d'autres semblent être davantage inspirées par l'espace du temple :

“So kind of you know, when you go to temple, you can't really pray. So, you know, I go to temple, I try to concentrate in a few minutes, I pray the way I want, and then I'm with the croud, you know, like dancing! (rire).” (F-03)

“You don't really need to go to the temple to pray, you can always pray wherever you are and when you want. But sometimes I find, like it's my opinion, I find I feel better when I go to the temple to pray. Instead of being in the house to pray. Because I think I concentrate more [...] I feel better when I go to the temple, if I am not getting well, and depressed, or frustrated, I go to the temple and I feel well.” (F-04)

Alors que cette première répondante soulève la difficulté qu'elle éprouve à trouver la concentration nécessaire à la prière lorsqu'elle se retrouve au temple, notamment à cause du caractère communautaire des rassemblements au temple, cette seconde répondante affirme pour sa part être davantage inspirée à la prière durant ses visites au temple. Une autre répondante abonde en ce sens, et semble critique face à ceux et celles qui, privilégiant l'aspect communautaire et convivial de ces cérémonies hebdomadaires, en oublient le caractère sacré :

“When you go to temple, you just bring your brain at the temple. [...] Don't talk, like involve the other problem or nothing, the women has to... Like you pray, and when you pray, you pray, to temple. Don't bother the other people, don't talk some... don't bring your family problems at the temple, that's it.” (F-05)

Elle affirme en cela l'importance, pour les femmes, d'éviter d'être dispersées par leurs préoccupations quotidiennes durant leur présence au temple. Il s'agit donc, avant tout, pour elle, d'un lieu de prière et d'intériorisation.

La cérémonie se déroule sensiblement de la même manière à chaque *pūjā*. Comme nous avons pu l'observer au temple, dès leur arrivée et une fois déchaussées, les fidèles se dirigent tour à tour devant chacune des divinités et, mains jointes, elles prennent un moment pour s'adresser intérieurement à celles-ci. Lorsqu'elles ont des enfants, elles les entraînent à leur suite, leur indiquant comment rendre hommage aux divinités. Puis, lorsque débute la cérémonie, elles vont successivement se placer devant chacune des divinités honorées tour à tour⁶⁹, emmenant une fois de plus leurs enfants à leur suite⁷⁰. Alors que les prêtres récitent prières et paroles sacrées, convoquant ainsi la déité à investir la *mūrti*, l'idole siégeant à l'intérieur du *garbhagrha*, le sanctuaire auquel n'ont accès que les officiants, les fidèles, hommes et femmes, forment deux groupes distincts, enlignés de manière à ce que tout un chacun puisse être témoin du rituel. Puis, lorsque la déité est considérée comme ayant investi la *mūrti*, on l'accueille par une offrande de lumière (*ārati*) et les salutations des fidèles. Hommes et femmes offrent alors leur hommage à la divinité en joignant les mains (*nāmaskāra*) et établiront un *darśāna*, un échange multi-sensoriel avec la divinité, s'assurant ainsi que celle-ci entend leur prière. L'adoration se termine par une circumambulation (*pradakṣina*) autour de l'autel, après quoi on se déplace, préservant toujours la séparation des sexes, devant une autre divinité (Théophile et Bradley, 2006; St-Germain Lefebvre, 2006)

⁶⁹ On honore dans l'ordre : Ganeśa, Viṣṇu (Venkateśvāra), Dūrgā (Durkai Amman), Śiva (Nātarāja), les neuf planètes (Navagrha), Bhairava (Bahirawa) et les *mūrti* mobiles.

⁷⁰ Notons au passage que les enfants se retrouvent souvent tour à tour avec l'un ou l'autre de leurs parents, lorsque les deux sont présents, et ne sont pas tenus de respecter la séparation des sexes. Cependant, il nous a semblé que les mères s'investissaient particulièrement dans la transmission à leur enfants des pratiques religieuses et des comportements à respecter dans le temple.

5.1.3 Le chant

Le chant constitue une autre forme de pratique religieuse des femmes au temple. Précédant le déroulement de certaines cérémonies, des *bhajan*, chants dévotionnels dédiés à différentes divinités, sont entonnés par une assemblée de chant composée en grande partie de femmes et d'enfants. Quelques hommes les accompagnent, dont l'un joue d'un instrument à percussion (*mṛdangam*) battant le rythme des chants. Les femmes, pour leur part, marquent le rythme avec de petites clochettes. Un chanteur ou une chanteuse principale prononce une phrase au micro, et cette phrase est répétée par l'ensemble du groupe, et ainsi de suite pendant quelques minutes, après quoi on passe à un autre chant. Hommes, femmes et même enfants entonnent successivement les chants au micro. L'apprentissage des chants religieux tamouls constitue d'ailleurs, pour les enfants, un mode important d'intériorisation de la culture tamoule hindoue.

Cette assemblée de chant a une contribution importante au déroulement de la cérémonie religieuse de par l'ambiance qu'elle contribue à créer. Comme le mentionnent nos collègues Julien Théophile et Mark Bradley (2006, p.11) : « Ces *bhajans* [...] vont *crescendo* jusqu'à atteindre une intensité alors très communicative. Ils installent indéniablement une ambiance propice à l'expérience du sacré et constituent, à ce titre, une contribution au cérémonial ».

Durant les jours de fêtes, notamment lorsque que se déroulent des processions à l'honneur des divinités fêtées, les habituées de ces assemblées de chants s'exécutent à nouveau. Elles se placent alors à la suite de la divinité mobile transportée à bras d'hommes sur une petite plate-forme, et suivent le cortège, à l'intérieur du temple ou à l'extérieur, si la température le permet, livrets en mains, en chantant des hymnes religieux en signe de leur dévotion.

Outre les *bhajan*, d'autres chants dévotionnels viennent animer à l'occasion l'espace du temple, que ce soit lors d'événements culturels, ou lors d'événements religieux, où un ou plusieurs fidèles participent au déroulement de la *pūjā* en entonnant un hymne à une divinité. Il arrive fréquemment, en général à l'occasion des fêtes, qu'une femme très âgée, vêtue d'un *sari* blanc, couleur du veuvage, ajoute sa voix au déroulement de la célébration. Debout à côté de l'autel des dieux, courbée et appuyée sur sa canne, elle chante, à un moment précis de la *pūjā*, un hymne dévotionnel traditionnel tamoul dédié à la divinité fêtée. Elle chante, par exemple au jour de la *Śivarātri*, un hymne dédié à *Nātarāja*, le Śiva dansant, ou au jour de *Thai Poosam*⁷¹, un hymne dédié à *Murugan*. Elle chante *a cappella*, lentement, et ses paroles sont écoutées attentivement par les fidèles.

Un adolescent rencontré lors des *focus group*, dont la mère chante à l'occasion de tels chants dévotionnels au temple, affirmait d'ailleurs à ce sujet : « Et ma mère elle chante pour des journées spéciales [...]. C'est vraiment important pour elle de chanter ».

5.1.4 Jours de fêtes et pratique du jeûne

De nombreux jours de fêtes ponctuent le calendrier religieux tamoul, et sont autant d'occasions de se rassembler au lieu de culte et de commémorer différents événements de la vie des divinités⁷². Pour l'occasion, l'idole (*mūrti*) représentant la divinité fêtée est déposée sur l'autel des fêtes et ornée de fleurs, de fruits, de lumière. Lors d'une *pūjā* où chaque divinité est honorée, celle fêtée reçoit une attention particulière : offrandes plus élaborées, chants dévotionnels, musique, formules

⁷¹ Fête commémorant la remise au dieu Murugan de sa lance lui permettant de combattre les démons.

⁷² Pour une description détaillée de ces différentes fêtes, se référer au document produit par Julien Théophile et Mark Bradley (2006, p. 5).

sacrées abondantes et dévotion profonde de la part des fidèles venus au temple pour l'occasion.

La pratique religieuse du jeûne, quoiqu'elle ne soit pas réservée expressément aux femmes, joue un rôle privilégié dans la vie religieuse de nombre d'entre elles, et est transmise aux jeunes générations, particulièrement aux filles. Certaines femmes rencontrées affirment que les hommes de leur famille ne jeûnent que très rarement, alors que les femmes le font régulièrement. Un homme rencontré dans le cadre des entretiens individuel décrit ainsi la pratique religieuse de sa mère immigrée au Québec :

« Pis ma mère, elle a fait comme... elle a vraiment pratiqué la religion, elle a fait la *devadam*, c'est comme... quand ils font un jeûne, quand il y a des fêtes, ou quand il y a des événements qui se passent. Elle mange pas pour le matin, pis on va [...] on va au temple et on prie, pis on fait la *pūjā*, pis là toute la famille, on va chez nous pis on mange. » (H-04)

Plusieurs journées sont donc des occasions de jeûnes pour les femmes de la communauté. À ces moments, elles s'engagent, auprès de la divinité, à se priver de certains aliments ou à effectuer un jeûne complet pour une durée déterminée par la tradition et/ou les contingences de leur vie au Québec. Les raisons les plus fréquemment invoquées pour jeûner sont les suivantes : expression à la divinité de sa profonde dévotion à son égard et/ou formulation d'un souhait à son endroit. Une répondante affirme à cet effet :

“So people believe, or choose to do the fasting in order to... achieve, or whatever they are praying for. But lot of the people don't do the fasting because they can't, due to the work, due to school, due to hundred thing that they have to do.” (F-04)

Les souhaits formulés sont divers, et appartiennent à l'intimité des croyantes. Cependant, la littérature nous apprend qu'en contexte d'origine au Sri Lanka, 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 (Reynolds, 1991)⁷³. Il semble qu'en contexte post-migratoire, ces préoccupations demeurent. Un adolescent rencontré dans le cadre des *focus group* affirme que sa mère effectue ce type de pratique religieuse en priant pour le bien-être de sa famille:

« - Ma mère est aussi sérieuse avec la religion, elle prie avec sa mère, elles sont tellement religieuses. Elle [la mère du répondant] veut que... sa... *prayer*?
- *ses prières*?
- oui, ses prières soient répondues, elle croit que de dire, que de faire comme un [souhait], pour sa famille, comme pour moi... elle est tellement sérieuse dans ce cas. »

Des femmes entreprennent un jeûne durant la *Navarātri*, fête de neuf jours et neuf nuits consacrée à la déesse Durkai, ou durant le festival annuel se déroulant chaque été au temple Thiru Murugan, où le dieu Murugan est à l'honneur, ou la *Mahāśivarātri*, la grande nuit de Śiva durant laquelle le jeûne s'accompagnera à l'occasion d'une vigile en son honneur, ou encore durant la *Skanda Śaṣṭi*, festival d'automne dédié à Murugan commémorant sa victoire sur les forces du mal. D'autres choisissent de jeûner tous les vendredis (en signe de dévotion à Murugan) ou encore de manger végétarien en cette journée sainte. Il ne semble pas y avoir de modèle fixe à suivre en la matière, chacun(e) adaptant sa pratique religieuse du jeûne en fonction de ses activités quotidiennes et de sa dévotion. Même si le contexte post-migratoire contribue à la modification de ces pratiques traditionnelles notamment à cause des contingences de la vie professionnelle, il semble qu'elles demeurent tout de même importantes pour les femmes rencontrées dans le cadre de notre étude:

⁷³ Lors de différentes recherches de terrain que nous avons effectuées en Inde (dans les villes de Nasik, au Mahārashtra et Ujjain, au Madhya Pradesh) en 2003 et 2004, nous avons également pu constater que les jeûnes, ou *vrāt*, constituent un volet important de la vie religieuse des femmes hindoues. Nos observations vont dans le même sens que Reynolds (1991), les femmes rencontrées durant notre terrain vouant généralement leur jeûne à la réalisation d'un vœu concernant le mariage, les enfants ou le foyer.

« Lorsque j'étais à la maison [...] j'avais assez de temps pour jeûner. C'que j'avais l'habitude de faire, c'est neuf jeudis de suite, ou neuf vendredis de suite que tu jeûnes, pis tu casses ton jeûne dans l'après-midi. Sauf que là, j'peux vraiment pas. Alors je prie, je sais que le Dieu peut comprendre ma situation, mais au moins, [...] les quatre jeûnes mensuels, je les garde, strictement. » (F-02)

“*Skanda Śaṣṭi*. For the seven days, I think seven or eight days. I do it. But I don't do it vigorously, like people fast like, they don't eat anything. I can't do that, 'cause I work and need to concentrate. So I eat once in the night.” (F-06)

Durant le festival annuel, qui se déroule tous les étés au temple Thiru Murugan et s'étend sur douze jours de festivités et de rituels à la gloire du dieu Murugan, la participation des femmes est également frappante. Elles sont nombreuses à être présentes aux diverses occasions rituelles, à s'impliquer dans la préparation de la fête et à entraîner leurs enfants à faire de même. Au jour J du festival annuel, les idoles de Murugan et de ses deux épouses, Valli et Deivayiani, sont déposées sur un imposant chariot de bois multicolore tiré par les hommes de la communauté autour du temple, à l'extérieur. Cette longue procession est l'occasion pour certains dévots de se prêter à un ascétisme particulier qui témoigne de leur dévotion à *Murugan*. Plusieurs femmes rencontrées (dont certaines ont grandi au Québec et reçu cet héritage religieux de leur mère) effectuent un jeûne pour cette occasion afin de marquer leur dévotion au dieu Murugan :

“Annual festival [...] we do fast, very serious, that particular day, [...] my total concentration, the whole day [stays] with Murugan. I put it that way. You know, the minute we, as we get up in the morning, we only hear Murugan, and till four o'clock. No talk at all, at all with nobody, even my son.” (F-03)

Quelques femmes de la communauté accompagnent ce jeûne d'une autre pratique ascétique : elles suivent la procession en portant sur leur tête, pendant plusieurs heures, un lourd pot de terre cuite où brûle du camphre (*karpuram chatti*) ou encore une grande cruche remplie de lait (*paal kudam*). Ces formes d'ascèse sont réservées

aux femmes, les hommes ayant aussi les leurs. Une jeune répondante, arrivée au Québec à l'âge de cinq ans, décrit le déroulement de ces pratiques ainsi que leur signification :

“ I come to all the festivals, I like all the festivals, but every year, this is gonna be my sixth year, for the cart festival, I take the thing ... [fait le geste de tenir un pot sur sa tête]

-*Yeah, how do you call it?*

-I call it, it calls euh... it's milk in it, so we call *paal kudam* [...].

-*So you've been taking it for 6 years.*

-This is going to be my sixth year [...].

-*And some people take milk, and some people take fire? How do you... is it you who choose or... ?*

-Yeah, it's us. We choose what we want to do for God. And for me, since I started when I was small, I think I was seventeen or something, seventeen or eighteen, like I wanted to take that. And people who take the fire, they take it for something very serious, or something. Me I'm taking it because I want my family members to be good, and nothing bad should happen to them, 'cause my dad is sick for a while, and I don't want, I wouldn't want to loose my dad, 'cause I'm a daddy's girl. So I want nothing to happen to him, so I'm taking it for my sake. But some people do it vigorously 'cause they have a big problem with their family, or they want something really big to happen. [...] They take, they are like euh... "Please do this for me!" It's like bargaining, "Please do this for me, and I'm taking this". They think by the time they finished taking it, this is going to happen. For me it's not like that, cause I'm taking it all the time. I just want to do it because I want to be happy, and I'm doing it for God, and even when I pray: I pray, everybody should be good, my friends should be good... Like this is just part of it.”

En plus d'avoir comme objectif de démontrer sa dévotion au dieu Murugan, cette répondante affirme clairement effectuer cette pratique pour le bien-être de sa famille et de ses amis, ce qui nous pousse à affirmer qu'il semble que la pratique du jeûne reflète souvent le rôle occupé par les femmes dans les rapports sociaux de sexe.

5.1.5 Activités communautaires au temple

Pour les femmes rencontrées, le temple a une fonction religieuse évidente. Il semble aussi représenter, pour les membres de la communauté tamoule hindoue qui le fréquentent, un lieu ayant une importance sociale et culturelle très forte, contribuant à la consolidation de liens communautaires ainsi qu'à la transmission de la culture religieuse hindoue tamoule aux jeunes générations. Plusieurs activités communautaires s'y déroulent et remplissent ces fonctions. Nous avons pu observer que les femmes sont particulièrement impliquées dans les compétitions de danse et de chants ainsi qu'à l'école du dimanche.

Nous avons eu le privilège d'assister à une compétition de danse et de chants traditionnels tamouls destinée aux enfants où les femmes de la communauté étaient particulièrement impliquées. Cet événement annuel réunissait plus d'une cinquantaine d'enfants, accompagnés de leurs parents et souvent de leurs grands-parents au sous-sol du temple. Distribués par groupes d'âges et par sexe, garçons et filles présentaient des numéros de chant classique tamoul et/ou de danse traditionnelle du sud de l'Inde (*bharata natyam*). Leurs prestations étaient évaluées par deux juges féminins, spécialistes dans le domaine et venues de Toronto pour l'événement, sur la base de critères tels la mémoire, la qualité du rythme, la voix, l'harmonie des gestes etc. L'implication directe des mères dans l'enseignement des chants et des numéros de danse était manifeste. C'est souvent elles qui avaient accompagné leurs enfants dans la préparation et dans le déroulement des différentes étapes du concours.

Une autre activité hebdomadaire importante se déroule au temple: l'école du dimanche, la *Montreal Murugan School of Heritage Studies*. Chaque dimanche, de 16h00 à 18h30, plus de 150 enfants et adolescents âgés de 5 à 17 ans se rendent au temple afin d'y suivre des cours de langue tamoule et de religion hindoue. Ils sont divisés en classes allant du *junior kindergarten*, la maternelle, jusqu'à la 11^e année.

L'école appartient à un véritable réseau national. Les livres utilisés, le contenu des programmes, les examens à passer, sont communs à l'ensemble du pays, voire aussi à l'Europe et aux États-unis. Quoi qu'il y ait une dizaine d'écoles de ce type à Montréal, celle du temple Thiru Murugan est, au dire d'une répondante, la seule à être gratuite, ce qui entraîne des parents de quartiers éloignés à y inscrire leurs enfants.

L'école du dimanche, miroir de la relation entre la langue, la culture et la religion, est toujours précédée d'une *pūjā*. À 16h00, un autel temporaire est monté au sous-sol du temple et une prière en tamoul est chantée par l'ensemble des élèves. Puis, la directrice de l'école s'adresse brièvement aux élèves. Professeure de formation au Sri Lanka, celle-ci a à cœur la préservation de la langue et de la culture tamoule et affirme qu'il est essentiel que les enfants fréquentent l'école en tamoul afin de ne pas perdre les repères culturels et religieux de leur pays d'origine.

À l'école du temple, la grande majorité des postes de professeurs sont comblés par des femmes. Si quelques unes d'entre elles ont une formation d'enseignante au Sri Lanka, la plupart n'ont pas été formées pour enseigner, mais reçoivent des indications et des conseils de la part de celles qui sont plus outillées. Elles sont toutes bénévoles, guidées par les mêmes convictions que la directrice, et la même passion de transmettre les valeurs de leur culture d'origine aux enfants qui, baignant au quotidien dans un univers culturel tout autre, sont enclins à perdre de vue leurs racines culturelles.

5.1.6 Autres lieux d'implication des femmes au temple

La pratique religieuse des femmes de la communauté est certes manifeste à travers leur participation aux rituels hebdomadaires et aux fêtes, elle s'affirme également à travers leur implication dans une foule d'éléments essentiels au fonctionnement du temple et au déroulement des offices religieux et des grandes fêtes.

Une tâche revient généralement aux femmes : l'entretien des vêtements rituels des divinités. Pour chaque occasion rituelle, les divinités sont parées de leurs plus beaux atours : des étoffes de soie colorées et savamment pliées. Ces étoffes doivent être lavées, séchées et repassées régulièrement, avant d'être rangées dans deux grandes armoires: une pour les vêtements des divinités féminines, l'autre pour les divinités masculines. Cette tâche, quoique pas spécifiquement féminine, est souvent effectuée par des femmes de la communauté qui désirent offrir leur temps. Au temple Thiru Murugan, elle se déroule au sous-sol du temple durant les fins de semaines, parce que l'espace le permet. À l'occasion, si pour une raison ou une autre il est impossible de réaliser ce travail au temple, une femme de la communauté apporte les vêtements chez elle, y effectue le travail et les rapporte. Cette tâche peut-être effectuée à domicile, en autant que la famille respecte des règles particulières de pureté rituelle⁷⁴. Bien que les femmes soient autorisées à manipuler les vêtements des divinités, elles ne sont pas autorisées, en aucun cas dans la pure tradition hindoue tamoule sri-lankaise selon une de nos répondantes, à habiller ou déshabiller les *mūrti*. Même une femme brahmane qui suivrait à la lettre les exigences de pureté rituelle de sa caste ne pourrait le faire: les femmes ne sont pas autorisées à pénétrer dans le sanctuaire des dieux (*garbhagṛha*). Selon la tradition, les menstruations rendent les femmes impures une fois par mois et les empêchent de s'approcher des divinités, qui sont pures et sacrées. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette question.

⁷⁴ Notamment avoir une alimentation strictement végétarienne et ne pas pénétrer dans la pièce où se trouvent les vêtements durant ses menstruations.

Les femmes sont également impliquées dans la préparation de la nourriture servie au sous-sol du temple suite aux *pūjā* ou aux autres occasions. Cependant, règle générale, ce sont les hommes qui préparent et servent les mets typiquement tamouls sri-lankais confectionnés dans les cuisines du temple. Lors des occasions spéciales, où de grandes quantités et de grandes variétés de nourriture doivent être préparées et servies, la participation de nombre de femmes est par ailleurs sollicitée.

Les femmes participent également au lavage de la vaisselle et des instruments nécessaires à la *pūjā* ainsi qu'à l'entretien ménager du temple. Cependant, une fois de plus, cette activité n'est pas exclusivement réservée aux femmes, puisqu'il nous a été mentionné qu'un jeune homme de la communauté est engagé pour effectuer le nettoyage quotidien du temple, et sera aidé lors des occasions spéciales par des bénévoles, hommes et femmes de la communauté. Au sujet du partage des tâches dans le temple, une répondante affirme d'ailleurs:

« Y'a toujours une différence entre ce que les hommes peuvent faire, tsé les gros travaux tout ça. Mais les femmes sont toujours là pour préparer les prasād⁷⁵ tout ça. Mais là, pour *Śivarātri*, moi j'ai pas pu être là, mais ma mère, [...] la semaine d'avant, le prêtre a téléphoné et a dit : tu dois être là pour préparer la bouffe. » (F-02)

Ainsi, en ce qui concerne l'entretien du temple, il semble que le travail soit généralement partagé entre les hommes et les femmes de la communauté. Bien que les hommes soient amenés à effectuer, dans l'enceinte du temple, des tâches qui de manière générale semblent revenir aux femmes dans la sphère domestique (cuisine, ménage), il semble tout de même demeurer une division du travail en fonction du sexe, les hommes effectuant toujours les travaux impliquant des récipients plus

⁷⁵ *Prasāda* en sanskrit, ou *prasadam* en tamoul : littéralement, faveur, grâce. Offrande faite à une divinité et retournée aux dévots par les prêtres, alors considérée bénie par la divinité.

lourds, que ce soit dans la cuisine ou dans le nettoyage, ou des éléments liés à la construction ou à la rénovation. Une de nos répondantes, affirmant le caractère plutôt équitable du partage des tâches dans le temple, soulève au passage de manière ironique le fait que ce partage des tâches n'est pas aussi équitable dans la sphère domestique :

“- Though they have showed us Śiva, you know, *Ardhanarishwara*, Śiva and Śakti divided half-half⁷⁶, it's never practical. When, you know (rire), for me, for me everybody is equal. [...] But you know, men work and women work [...].
- *And is there a difference like in which field women work, and men work?*
- [...] Yeah, I mean, in the temple yeah. Like, cooking part, big cooking men do, and more or less it's shared I would say you know. And construction men do and women don't do. I mean, in the temple, it's treated [equally], yeah I think it's ok. Not like home...” (F-03)

5.1.7 Quelques espaces d'exclusion

Dans l'enceinte du temple, malgré leur forte présence durant les rituels hebdomadaires et les fêtes et leur participation active dans la préparation du déroulement de ceux-ci, il demeure quelques lieux d'où sont exclues les femmes, notamment les lieux de pouvoir religieux et de leadership administratif.

Traditionnellement, ce sont des hommes qui dirigent la *pūjā* au temple. À Montréal, cette tradition est maintenue. L'administration des rituels, c'est-à-dire le contact direct avec les divinités (bain, habillement etc...), la récitation des textes sacrés, l'offrande des divers éléments qui composent la *pūjā*, l'adresse des discours religieux, la distribution des *prasadam*, toutes ces activités sont réservées aux prêtres, des hommes brahmanes issus de la caste des prêtres, qui ont reçu cette formation et ont

⁷⁶ Śiva Ardhanariśvāra est une représentation androgyne du dieu Śiva. Cette figure a maintes fois été citée en exemple par nos répondantes afin d'exprimer le caractère complémentaire des hommes et des femmes et de justifier l'importance de préserver des fonctions sexuellement différenciées dans la société.

été mis en charge de l'exercer au temple Thiru Murugan. Le caractère impur associé aux menstruations dans la tradition hindoue est la raison principale venant justifier l'exclusion des femmes de la fonction de prêtre. Les propos de nos répondantes confirment cette idée :

“-And yourself, do you prefer that a men officiate the pūjā, or would you like women to officiate pūjā?”

-I would say men. Yeah I would really say men here, because, the question of being clean, and pure. I'm not saying the ladies are not pure, but there is some time of the month you are not pure, and in order to be a priest, if you have to give up that to be a priest, then I don't find that would be a feminine, complete feminine or female. So in that sense I would say men. I would prefer men to be a priest.” (F-04)

“- And what would you think about the possibility of women to play the role of priest in the community pūjā?”

-I would love to do it, oh my God!(*rire*) [elle chuchotte] But these people don't accept. I would love to do it. There is nothing there that disturbs. There's nothing that stops you, but even just [...] the way of thinking... You know like, all these days, like how do you say... the culture I think, “women don't do, women don't do”, you know, and “you have periods, you are not clean”, stuff like that. Maybe, at that time you are weak and you are not clean, really, like hygienically, no, it's true. You could avoid, but otherwise, you know...

-Otherwise, you would not see a problem...

-No.” (F-03)

Alors que cette première répondante semble accepter l'interprétation traditionnelle selon laquelle l'impureté liée aux menstruations empêcherait les femmes d'occuper le rôle de prêtre, cette seconde semble davantage la remettre en question et souhaiter voir des femmes occuper cette fonction. Malgré leur divergence de points de vue, ces répondantes confirment toutes deux que le tabou concernant le sang menstruel est toujours en vigueur ici à Montréal, et qu'il est utilisé pour justifier l'exclusion des femmes de la fonction rituelle.

Il importe de mentionner que le caractère impur associé aux menstruations contribue également à baliser la pratique religieuse des femmes au quotidien. En effet, toutes les femmes avec lesquelles nous avons abordé le sujet ne fréquentent ni le temple, ni la pièce de la maison où se trouve l'autel familial, durant leurs menstruations, se conformant ainsi à la tradition :

“Yeah, when you have your periods [...], unless you finish completely, I would say a good one week [...], you can't... my mom doesn't allow us to go there, even to that area [le lieu où se trouve l'autel familial] [...]. And of course let's say there's a big big festival happening at the temple, and you can't go to the temple because of your periods, you don't get to go.” (F-04)

De plus, cette règle est transmise en contexte québécois aux jeunes filles nées ici, ce qui semble créer tensions et questionnements chez les jeunes répondantes, qui n'acceptent pas d'emblée l'interprétation traditionnelle. Voici dans un premier temps les propos de notre plus jeune répondante, et dans un deuxième temps, ceux recueillis lors du *focus group* avec les adolescentes :

“-So, if you had to describe the participation of women in the temple activities, how would you describe it?

- I would describe it as, it's not fair, cause men get to come all the time, and we can't right? Cause last week I wanted to come to the temple and I couldn't. You know, it was the final day, and couldn't, I didn't [go].

-Because of your periods...

Periods, yeah.” (F-06)

“-The thing is if we have our period, we're not allowed to come here [to temple], cause we're considered as "dirty", which is unfair cause God is the one that gave it to us.

- If he gave it to guys it wouldn't be dirty [...].

- We're different, [all talk together] it's not dirty.”

L'utilisation du terme "unfair" est significative dans ces deux derniers passages. Le fait que les femmes soient exclues du lieu de culte durant leurs menstruations est perçu, par ces jeunes répondantes, comme témoignant d'une forme d'injustice face à leur confrères, qui eux n'ont pas de restrictions quant à la fréquentation du temple.

Nous avons identifié un dernier espace où les femmes semblent exclues dans le temple : le leadership administratif. En effet, bien que plusieurs d'entre elles sont membres du comité du temple regroupant les bénévoles s'impliquant dans le fonctionnement de l'établissement, au moment où s'est déroulé notre terrain de recherche, aucune femme ne siégeait au sein du conseil d'administration du temple⁷⁷. L'absence des femmes dans le leadership administratif de l'établissement reflète à notre avis la place des femmes dans les rapports sociaux de sexes intra-communautaires. Voici les propos d'une de nos répondantes à ce sujet :

"Participation of the women at the temple is very less compared to the man. Because, I don't know, because I don't know, men, that means, in our society, in our culture, like, we say [...] the men brings everything to the family and the women keeps the family running. So when you're at the temple, they don't, the women won't make the first move unless the men do. If the man is gonna tell them [to do something] then they go for it. But they won't just get up and go for it [...]. They will wait until somebody ask her out, or somebody comes to them and tells them, you know, can you do this for us. Then they will get up and do. But other than that, if the women go, try to be a leader, which is not most... I don't think there is anything wrong with that, but the way the society is, they don't really accept, unless somebody gives them this order to do it." (F-04)

⁷⁷ Le conseil d'administration du temple est formé de 11 membres élus qui s'adjoignent un douzième membre, assumant les fonctions de vérificateur interne. Ce conseil est la seule instance décisionnelle du temple et supervise tous les aspects de la gestion financière ainsi que de la vie de la communauté. Il doit présenter annuellement un rapport public. Les membres du conseil d'administration sont élus pour un mandat de deux ans, lors d'assemblées générales appelées pour l'occasion, où tous les membres de la communauté peuvent exercer leur droit de vote. (Théophile et Bradley, 2006, p. 3).

Cette répondante explique ainsi l'absence des femmes dans les rôles décisionnels par la place qu'elles occupent traditionnellement dans les rapports sociaux de sexe. Hommes et femmes conservent donc, dans l'enceinte du temple, des fonctions s'apparentant à leurs fonctions familiales. Ainsi, parce qu'elles ne sont pas amenées à occuper un rôle de leader dans la sphère familiale, elles ne seront pas encouragées à occuper une telle fonction dans la structure du temple.

5.1.8 En résumé

Nous avons abordé, dans cette section, maints aspects liés à la pratique religieuse ainsi qu'à l'implication des femmes au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. À travers des éléments comme leur présence massive et leur participation active aux rituels hebdomadaires (par leur prière, leur chants, leur déploiement de dévotion), de même qu'à travers leur implication dans les activités communautaires (concours de chant et de danse, école du dimanche) nous avons pu constater que les femmes jouent un rôle majeur dans l'animation du temple. Bien qu'elles soient exclues du pouvoir religieux et ne soient pas impliquées dans le leadership administratif, elles habitent littéralement le temple, et contribuent à la création de l'espace sacré, de l'ambiance solennelle et intérieure, ou encore informelle, communautaire et colorée qui imprègne le temple à diverses occasions. Parce qu'elles chantent, prient, échangent entre elles, rient, écoutent, participent activement aux rituels et emmènent leurs enfants à en faire de même, elles s'impliquent activement dans l'institution et elles contribuent directement à l'existence même du temple et à l'efficacité des cérémonies religieuses qui s'y déroulent.

L'implication des femmes au temple comporte donc non seulement une dimension religieuse, mais également une dimension communautaire importante. Il nous apparaît que la fréquentation du temple contribue pour elles à créer des liens communautaires importants pouvant offrir support et soutien dans les difficultés qui

apparaissent à travers l'évolution dans la société québécoise, ce qui fait notamment écho aux travaux de Ralston (1988). Les propos d'une de nos répondantes nous renseignent à ce sujet. Alors qu'elle exprime le caractère communautaire de son implication au temple, elle met de l'avant les liens privilégiés qui s'y créent, et ce, en marge de la vie à l'extérieur:

« Pis la grande partie, tout le temps, c'est la fête annuelle. Pour ça, j'suis souvent là. La soirée à préparer les guirlandes de fleurs, préparer la bouffe tout ça, oui. Comme j'ai des amis qui restent là toute la semaine, c'est comme, on travaille ensemble, c'est l'fun. C'est le seul temps où l'on se réunit. Avec notre vie tout le temps *in rush*, on n'a pas l'temps de s'rencontrer. » (F-02)

Elle ajoute un peu plus loin dans l'entretien des précisions importantes :

« [...] Alors tsé le temple c'est ça. Le samedi matin lorsque je m'en va au temple, je me sens, tsé comme, bien retrouvée. Je me sens comme dans mon coquillage à moi. » (F-02)

« [...] parce que c'est les places [les temples hindous qu'elle fréquente] où est-ce que l'on va pis on se réunit pis on se sent, comme... on se sent *sécure*. Oui, tsé comme *on est là entre [nous], c'est les même gens*, tsé on est comme... tsé there's a link you know. » (F-02)

La fréquentation de lieux de culte hindous tamouls⁷⁸ constitue donc pour elle une manière de créer des liens d'amitié avec des membres de sa communauté et de retrouver des gens qui partagent ses croyances religieuses ainsi que son appartenance ethnique (« on est là entre [nous], c'est les même gens »). Cela contribue, à notre avis, à la consolidation de son identité ethno-religieuse, et confirme l'existence de frontières ethniques.

⁷⁸ Cette répondante fréquente le temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux, mais aussi le temple Durkai Amman situé dans le quartier Parc-Extension à Montréal.

Par ailleurs, nous avons vu également qu'à travers leur implication religieuse et communautaire au temple, les femmes rencontrées oeuvrent directement à la transmission de différents éléments de leur culture et de leur religion aux jeunes générations de leur communauté : pratiques et croyances religieuses (prière, jeûne, dévotion etc.), chant, danse, tenue vestimentaire, rapport aux menstruations etc. Nous approfondirons cette question dans la section suivante.

5.2 La transmission de l'identité ethno-religieuse

Dans cette section, nous nous attarderons plus spécifiquement sur la question de la transmission de l'identité ethno-religieuse tamoule hindoue en contexte québécois et tenterons de faire ressortir l'implication des femmes dans ce processus. Compte tenu des rapports sociaux de sexe qui prévalent dans la communauté, les femmes jouent un rôle central dans l'éducation des enfants, et s'investissent largement dans la transmission des paramètres de leur culture et de leur religion à ceux-ci, que ce soit par la fréquentation du temple ou des associations culturelles tamoules, par la pratique religieuse domestique ou par la transmission de la langue maternelle.

5.2.1 La fréquentation du temple et des associations culturelles tamoules

Nous avons vu dans la section précédente que l'implication des femmes au temple comporte une dimension religieuse évidente, mais aussi une dimension communautaire importante. Lors de nos visites au temple Thiru Murugan, nous avons remarqué que la fréquentation familiale du lieu de culte lors des rituels hebdomadaires ou des fêtes constitue un moyen de socialisation des jeunes générations à la culture et à la religion hindoues tamoules telles qu'elles se déploient en contexte québécois. Quelques témoignages nous permettent d'étayer cette lecture de la réalité:

“-[My son] likes to go to temple.

-*He comes with you?*

-Yes. In the festival time, he comes with me. I bring him like an hindu.” (F-05)

Cette répondante poursuit consciemment une démarche qui vise à transmettre sa religion à son enfant. Une autre répondante, qui relate sa participation au festival annuel se déroulant au temple hindou tamoul de Val-Morin, dans les Laurentides, démontre la conscientisation d’un engagement similaire :

“But, every year we do *kavadi* at Val-Morin. Every year we go, to Val-Morin, and we fast, and then, you know my son do *kavadi*, you know *kavadi*⁷⁹? [...] My son, he has been doing it from two and a half years, onwards, *kavadi*. We just want to show him also what is our religion.” (F-03)

Finalement, une dernière répondante montre bien comment l’engagement religieux de sa mère influence sa propre fréquentation des lieux de cultes tamouls hindous de la métropole:

« Aussi, ici, à Durga temple, ma mère elle vient, comme n’importe quand lorsqu’il y a des fêtes religieuses grandioses, elle est là. Alors, souvent j’suis tirée avec ma mère à y aller. » (F-02)

Nous voyons donc que la fréquentation des lieux de cultes, par les parents, ou dans ces cas précis par les mères, contribue à la socialisation des enfants dans le cadre

⁷⁹ Le *kavadi* est « une démonstration singulière de foi et d’ascétisme dans laquelle le dévot offre à son dieu [dans ce cas-ci, Murugan] un sacrifice propitiatoire qui consiste à supporter sur ses épaules le temps d’une longue procession une lourde charge d’offrandes sacrées (lait, riz, fleurs etc.). Parfois saisi de transe et ayant généralement jeûné, le fidèle arbore souvent sur son corps des mortifications saisissantes, lesquelles témoignent de son engagement spirituel » (Théophile et Bradley, 2006, p. 6). Il importe d’ajouter à cette définition que le *kavadi* n’est effectué que par les hommes de la communauté, et que l’intensité de sa pratique varie d’un fidèle à un autre, entre autres en fonction de l’âge. De jeunes garçons et des adolescents, comme c’est le cas du fils de cette répondante, seront parfois amenés à effectuer un *kavadi* « à leur mesure », c’est-à-dire qui tient compte de leur capacité physique et de leur engagement spirituel. Comme nous l’avons vu précédemment, les femmes effectuent quant à elles à cette occasion une autre pratique ascétique, qui consiste à porter sur leur tête durant plusieurs heures un lourd pot de lait (*paal chambu*) ou encore un pot de terre cuite où brûle du camphre (*kapur chatti*).

culturel et religieux hindou tamoul et que les mères rencontrées déploient un effort conscient pour favoriser cette fréquentation chez leurs enfants.

En outre, il ressort de nos entretiens que la participation à des festivals culturels tamouls se déroulant à l'extérieur du temple, de même que l'implication dans des associations culturelles tamoules contribue également à la transmission de la culture et de la religion. Plusieurs femmes rencontrées se sont impliquées ou s'impliquent dans ces associations ou dans l'organisation et/ou la participation à des événements à caractère culturel.

À titre d'exemple, une répondante souligne sa participation annuelle, durant son enfance à Montréal, à un concours de costume organisé à l'occasion du Thai Pongal, festival tamoul hindou⁸⁰:

“There was... they still have this now. This Thai Pongal, they do like a concert, they rent an auditorium, and then we do, since I was little I do, it's called *vinoodotha poothi*, it means you dress in different... it's like Halloween for us. And we dress, but we don't actually have to do it, it's not, you could do it whenever but they do it on that day. You dress whatever you want in the culture.” (F-06)

Une autre répondante relate son implication dans une association féminine tamoule montréalaise au sein de laquelle elle a enseigné le tamoul et organisé des soirées culturelles où étaient présentées des pièces de théâtre, des récitations de poèmes et d'autres numéros s'adressant particulièrement aux femmes de la communauté:

“And for the ladies also, because here we forget our language, our customs. Some ladies they won't wear saris, or they will wear like european set (rires). And we teach them: “You never forget our customs and culture”.” (F-01)

⁸⁰ Pongal : Fête des moissons et de l'action de grâce célébrée par les Tamouls le 14 janvier, au début du mois lunaire de Thai.

L'engagement communautaire de cette répondante témoigne bien de son désir de préserver et de transmettre ses traditions culturelles.

De même, une autre répondante, impliquée dans l'apprentissage de la danse classique sud-indienne (*bharata natyam*), affirme combien cette pratique a contribué à influencer son cheminement au sein de sa tradition ethno-religieuse, d'abord dans son pays d'origine, et ensuite après son arrivée au Québec, à l'âge de treize ans :

“So when we came, when I came, I already started dancing when I was eight years old or something, so when I started dancing, I think I evolved more into the religion and culture things. So, when I came to Canada, in Montréal, I think right away, I think I went to school in January, and at the same time I went to join the dance class here in Montreal.” (F-04)

Comme en témoigne cette répondante, l'implication dans l'apprentissage de la danse a participé à la consolidation de sa culture et de sa religion, suite à son installation au Québec. Après avoir atteint un haut niveau dans sa discipline, cette femme a commencé à enseigner son art aux jeunes filles de sa communauté nées au Québec, contribuant par là à la transmission de sa tradition.

Finalement, une dernière répondante souligne sa participation à des pièces de théâtre présentées dans le cadre de soirées bénéfice⁸¹ mettant en scène différents classiques de la littérature tamoule. Elle relate notamment son expérience de jeu dans l'épique *Cilapattikaran*, l'histoire de la belle Kannaki et du jeune Kovalan, un grand classique tamoul, qui, nous l'avons vu au chapitre deux, véhicule entre autres des valeurs-clé de l'identité féminine tamoule : la chasteté et la fidélité conjugale pour les femmes. Ce type d'implication contribue, nous semble-t-il, à transmettre les repères symboliques

⁸¹ De telles soirées sont réalisées à différents profits : le financement du temple, l'aide aux victimes de la guerre au Sri Lanka, ou encore, comme cela a été le cas à l'époque où se sont déroulés nos entretiens, l'aide aux victimes du tsunami ayant causé des ravages au Sri Lanka en décembre 2005.

de l'univers culturel et religieux tamoul hindou en contexte québécois, et, dans ce cas particulier, à consolider les idéaux fondant les rapports sociaux de sexe.

5.2.2 La sphère domestique

On a vu au chapitre trois que la pratique religieuse domestique prend une importance accrue pour les femmes sud-asiatiques en contexte post-migratoire, notamment parce que les repères culturels et religieux de leur pays d'origine sont absents de la sphère publique en général et que l'espace domestique est parfois le seul lieu où elles peuvent transmettre à leurs enfants leur langue, leur culture et leur religion⁸². Pour la communauté tamoule hindoue au sein de laquelle s'est déroulée notre étude, une bonne part de la culture et de la religion se transmet dans la sphère domestique⁸³. La pratique religieuse domestique, qui faisait partie de la vie religieuse avant l'immigration, demeure présente en contexte québécois et joue un rôle important dans la transmission de la culture et de la religion hindoue tamoule aux enfants.

Les femmes s'investissent grandement dans la mise en place de la pratique religieuse dans l'espace domestique. Le fait qu'elles occupent une place centrale dans la gestion domestique, qu'elles ont souvent l'entière responsabilité des travaux ménagers et de la préparation de la nourriture et qu'elles s'impliquent activement dans l'éducation des enfants sont quelques facteurs qui permettent d'expliquer cet état de fait. Un

⁸² Des lieux de cultes tels le temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux ou des associations culturelles n'étant pas accessibles à toutes les communautés sud-asiatiques dont il est question dans la littérature.

⁸³ Cela s'explique entre autre par le fait que la pratique religieuse hindoue ne nécessite pas une fréquentation quotidienne ou hebdomadaire du temple. C'est davantage le contexte post-migratoire qui a contribué à la mise en place de cette structure, témoignant d'une forme de reconstruction de la pratique religieuse hindoue suite à l'immigration et assurant, nous l'avons vu, la consolidation de liens communautaires à même de soutenir l'adaptation à la société québécoise.

adolescent interrogé au sujet des rituels se déroulant dans la sphère domestique relate le déroulement de la fête de Pongal⁸⁴ dans son domicile :

« On met le dieu à une place spéciale, et on met du lait, des bananes, des fruits et toutes [les choses] délicieuses; et après on prie et on fait une cérémonie spéciale, et après on mange le souper. Puis, c'est fait de sucre, plus de sucre ![rires] »

L'organisation de fêtes et de réceptions implique une gestion domestique évidente : nettoyage et décoration de la maison et de l'autel des divinités, préparation (souvent élaborée) de mets traditionnels et d'offrandes qui seront dédiées aux divinités, préparation de repas pour les convives etc. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, malgré une certaine ouverture quant au partage des tâches domestiques en contexte québécois, il semble que les femmes soient celles qui assurent principalement ces responsabilités. Une de nos répondante décrit le déroulement d'une rencontre de chants dévotionnels (*bhajan*) qu'elle aime organiser à son domicile et illustre par ses propos quelques uns de ces éléments :

⁸⁴ Fête des moissons et de l'action de grâce célébrée par les Tamouls le 14 janvier. Voici une description détaillée de cette fête telle que célébrée en contexte montréalais : « Le mot « pongal » signifie « débordement », à l'image du mets emblématique de cette fête de la prospérité : le riz au lait sucré que l'on fait bouillir jusqu'à ce qu'il en déborde joyeusement des casseroles. Très tôt le matin, chaque foyer prépare son propre *pongol*, qui sera ensuite offert au dieu soleil et aux divinités du foyer. Les femmes agrémentent le sol d'un *kolam*, une forme artistique réalisée à l'aide de poudre de riz colorée. La visite familiale au temple constitue quant à elle une excursion incontournable durant cette fête. Le temple Thiru Murugan accueille ainsi des foules importantes, venues assister aux *puja* spéciales et partager un repas communautaire dans une ambiance réjouie. » (Théophile et Bradley, 2006, p. 5)

“You invite a few friends, and you can have every, like once in a week, or whatever, you can have these *bhajans* and stuff like that, you can do *ārati*⁸⁵, you can do it [...]. Whenever I have time, Friday evenings, or Saturday evenings, I clean, and cook very simple food, and we have a long prayer, [...] we’re chatting, talking about religion, and eating. I do that. I love to do that.” (F-03)

Par ailleurs, non seulement les femmes sont-elles amenées à participer activement à la préparation des fêtes et autres occasions spéciales, il semble également qu’elles jouent un rôle important dans la transmission des pratiques religieuses quotidiennes à l’autel domestique. Un adolescent relate à ce sujet le rôle de sa mère :

« Il y a aussi, chaque vendredi, ma mère veut que j’aïlle [devant] les dieux, pour comme [que] je le prie chaque vendredi, [...] [avec] la lampe, oui, pour les dieux. Je dois apporter aussi de l’eau et mettre des fleurs [...] fraîches, pour les dieux chaque vendredi. C’est comme une tradition.

- *et tu fais ça le matin, le soir..?*

- après le souper, après avoir pris une douche. »

Nos deux répondantes ayant des adolescents à la maison témoignent également de cet engagement dans leurs propos :

“Yeah, we have an alter and everything, I’m supposed to do in the morning and evening, I tell my son also, as you get up do it and evening when you go to bed you do it. With ussle-bussle life, you know, sometimes, we don’t do it. We don’t do it.” (F-03)

“He [my son] do puja, he do pray. [...] He’s doing praying sometimes in the morning and evening, when he wash. He is lazy, but he’s doing that. He has to do, because he has to follow sometimes.” (F-05)

⁸⁵ L’*ārati* consiste en une offrande de lumière présentée aux divinités en signe de dévotion, de respect et d’adoration. On balance alors doucement devant les divinités honorées une lampe où sont allumées de petites mèches de coton alimentées au *ghee* (beurre clarifié). L’*ārati* est souvent accompagnée de chants dévotionnels et du tintement continu d’une clochette.

Ces deux mères de famille semblent donc inciter fortement leur fils à effectuer leurs prières quotidiennes à l'autel familial. Cependant, il semble que le rythme de vie occidental rende parfois difficile une pratique assidue. Néanmoins, les propos de la seconde répondante indiquent l'importance qu'elle accorde à transmettre sa religion à son fils : « He has to follow ». Cette importance est mise de l'avant par plusieurs répondant(e)s, qui, sans spécifier entre le père ou la mère, témoignent de l'engagement des parents dans la transmission de la pratique religieuse quotidienne aux enfants :

“I'm supposed to pray every morning. When I get up, I wash my face, I pray, I put *vibuthi*, that's what saivites put⁸⁶. The thing is since I was little I did it, my parents were like: “Do it! Go and wash your face...and before you go to sleep, you wash you face and you do it!”.” (F-06)

Une autre répondante ajoute une remarque particulièrement intéressante en ce qui concerne son engagement dans la transmission de la culture et de la religion hindoue tamoule à son fils:

“I would say about the religion, *I was trying to practice more to show it to my son*. Whenever, like I don't buy him a new cloth and give put, but I do clean the house, light the lamp, you know, exchange money, things like that I do, to show him. But buying clothes and making lot's of sweets, and I don't do the elaboration part, but I do the main thing to show him what this is, yes.” (F-03)

Dans ses propos, cette répondante ne précise pas l'occasion rituelle particulière à laquelle elle fait référence. Cependant, elle affirme délibérément accentuer sa pratique afin de transmettre à son fils, né au Québec, sa culture et sa religion (« I was trying to practice more to show it to my son”) . En mettant en place les éléments principaux liés à cette célébration dans le cadre de son domicile, elle effectue un

⁸⁶ L'application au front de *vibuthi*, des cendres sacrées, est caractéristique des hindous shivaïte (saivites), dévots du dieu Śiva. Selon nos répondant(e)s, elle sert à rappeler le caractère éphémère de la vie humaine.

effort conscient pour transmettre sa culture et sa religion. L'influence du contexte québécois sur cette transmission est double : d'une part, il entraîne la modification de certains éléments traditionnels (l'achat de nouveaux vêtements et la préparation élaborée de sucreries ne sont pas reproduits), donc une forme d'adaptation de la pratique religieuse, et d'autre part, il influence à notre avis la décision consciente de cette femme d'accentuer sa pratique religieuse suite à la naissance de son fils au Québec.

5.2.3 La transmission de la langue

Lorsque l'on se penche sur la question de la transmission des paramètres ethniques pour la communauté tamoule hindoue, nous ne pouvons passer sous silence l'importance de la langue. Le tamoul, langue maternelle de l'ensemble de nos répondant(e)s, joue un rôle identitaire important pour ceux-ci, et contribue, avec l'appartenance religieuse hindoue, à la formation de leur identité ethnique. Les propos tenus par les adolescents lors du *focus group* sont particulièrement intéressants parce qu'ils témoignent de cette interrelation de la langue et de la religion dans l'appartenance ethnique. S'identifiant, comme la majorité de nos répondant(e)s⁸⁷, en tant que « Tamouls », ou « Tamouls Sri Lankais », voici ce que les garçons précisent en ce qui concerne leur identité :

- « -Si les gens vous disent «Tamoul, ça veut dire quoi?», qu'est-ce que vous répondez à ce moment-là?
- Je répond que c'est comme la langue, ou la religion. [...]
 - Je dirais, c'est pas juste une langue, c'est une culture qui est basé sur l'hindouisme [...].
 - Je dirais que c'est une langue, mais pas juste une langue; comme la culture, ce qu'on fait... qu'est-ce qu'on fait tous les jours. »

⁸⁷ Le tableau présenté en introduction de ce mémoire comporte les détails de l'auto-identification ethnique de nos répondant(e)s.

Ils présentent ainsi les dimensions linguistique, culturelle et religieuse comme intimement liées entre elles, et il apparaît que ces dimension contribuent à définir leur identité tamoule hindoue du Sri Lanka. Tous nés au Québec, ces garçons témoignent donc manifestement du fruit d'un travail de transmission de l'ethnicité qui comporte une dimension liée à la religion et à la culture, mais également à la langue.

Or, l'engagement des femmes rencontrées dans la transmission du tamoul aux jeunes générations est manifeste, et s'amorce dans la sphère domestique. Rappelons à ce sujet une remarque fort éclairante prononcée par une répondante:

“Our children, after coming here, for 6 months, they forget our Tamil, and they start talking French and English. They have to learn French and English no harm. They have to learn many languages, but they will never forget... we are not happy to forget our language and our religion. They are like both or our eyes: one is religion, one is language (rires). (silence). This is what I say to my children: one eye is our religion, one eye is our language. You have to keep them both...” (F-01)

Cette répondante met de l'avant par ses propos l'interrelation de la langue et de la religion. L'utilisation du mot “*our*” mérite d'être soulignée : la langue, le tamoul, et la religion, l'hindouisme tel que pratiqué au Sri Lanka⁸⁸, contribuent à la création d'un sentiment d'appartenance. Lorsque cette répondante affirme “*we are not happy to forget our language and our religion*”, elle s'auto-identifie comme appartenant à un groupe distinct (l'utilisation de la deuxième personne du pluriel, « nous » ou *we*, et de l'adjectif possessif « notre » ou *our* montrent bien ce sentiment d'appartenance) et identifie simultanément deux importants marqueurs qui contribuent à distinguer ce groupe (la langue et la religion). En cela, elle manifeste l'existence d'une frontière ethnique et exprime d'emblée un désir de préserver son identité ethnique. La

⁸⁸ Cette répondante se définit plus précisément comme « saivite » ou shivaïte, c'est-à-dire appartenant à une branche de l'hindouisme traditionnellement pratiquée par les Tamouls hindous du Sri Lanka, le Saiva Siddhanta.

préservation de la langue jouerait donc, au même titre que la transmission de la religion, un rôle-clé dans la préservation des frontières ethniques.

Cette même répondante est activement engagée dans l'enseignement du tamoul aux jeunes générations depuis son arrivée à Montréal. Elle a ainsi fréquenté plusieurs associations offrant des cours de tamoul aux enfants et occupe actuellement un poste important au sein de l'école du temple à Dollard-des-Ormeaux. De plus, elle a incité plusieurs femmes de son entourage à s'impliquer dans l'enseignement du tamoul dans cette école, et est ferme quant à l'utilisation du tamoul à la maison. Elle affirme à ce sujet :

“I don't allow my grandchildren also to speak french or english even at home. I say, you better speak french with your french friends, english friends, but not with the Tamil people. With the Tamil people, you have to speak tamil. But... sometimes they speak (rires). But at home, I won't allow.” (F-01)

Deux autres répondantes ayant eu des enfants suite à leur arrivée au Québec se sont également impliquées pour que ceux-ci apprennent non seulement à parler le tamoul, mais également à le lire et à l'écrire. Ces deux répondantes ont choisi de ne pas envoyer leurs enfants à l'école du temple, et de leur donner des cours à la maison. L'une d'elle affirme à ce sujet :

“I just teach him at home and make him sit for exam.” (F-03)

Il est clair que le contexte familial joue un rôle dans la transmission de la langue. La très forte majorité de nos répondant(e)s, hommes, femmes et adolescents utilise d'ailleurs le tamoul pour communiquer à la maison. Encore une fois, le rôle des parents (père, mère et grand-parents souvent présents dans les familles) est perçu comme primordial pour assurer que les jeunes générations apprennent cette langue. Comme en témoigne les propos d'une répondante, les parents sont nombreux à exiger

que leurs enfants parlent tamoul à la maison. Cependant, il semble que le tamoul ne soit pas la langue que privilégient les jeunes ayant grandi au Québec pour communiquer entre eux:

“With my parents? Like always tamil. With my brother, I talk all three languages. When I don't want my parents to understand, I talk in french. English, we talk when we are around work, and we talk tamil cause we are around our parents. My parents wants us to talk tamil. We are like, only at home we can talk tamil. Everywhere else, talk in english. But when we want to be discret about something in front of them, we talk in french. 'Cause they won't understand. But english, they would understand a bit, so we don't talk in english. But [I speak] mostly tamil and english.” (F-06)

Il semble donc qu'une certaine gymnastique linguistique a été mise au point et est utilisée de manière « créative » par les jeunes polyglottes! Il ressort cependant de ces derniers propos que l'utilisation du tamoul en contexte québécois soit restreinte. Elle est maintenue en partie dans la sphère familiale et, comme en témoigne la majorité des répondant(e)s, dans l'enceinte du temple, icône de la culture et de la religion hindoue tamoule et un des seuls lieux où l'ensemble de nos répondant(e)s utilisent majoritairement le tamoul pour communiquer:

“I prefer to speak tamil at the temple, especially around there you know ! (rire).” (F-04)

Par ailleurs, la difficulté de préserver le tamoul dans le contexte québécois a maintes fois été soulignée par nos répondant(e)s :

“-They are born here, my grand-children, you see, they are born here. So they don't know tamil, they can't read it. They can slightly talk, that's all. [...]
-*What is your reaction to this?*
-I don't like it... What to do ? I urged those people at least to study it from their parents, but they are not so interested in it, you know...” (H-05)

“My son, he learned up to six, and he’s speaking tamil very very good. He’s born here, I told you [...]. But among with his friends he is speaking in french and english. Even among his own Sri Lankan community, I mean Tamil community, he is speaking in english and french. My son is kind of a different boy, he wants to speak in tamil, he taught his friends, hey speak in tamil, and all that. But how far he can do? How many generations this could go? That would be a question. I find that quite natural, you know. It’s quite natural, I mean. We cannot built a kingdom here you know, tamil kingdom, you know. But I wish they could continue to speak in tamil. And Canada also likes diversity and religion, they always welcome the ethnic background, it’s beautiful [...]. So we could still, you know, continue, work on it, and you know...” (F-03)

Cette dernière répondante exprime une préoccupation omniprésente chez nos répondant(e)s quant à la pérennité non seulement du tamoul en contexte québécois, mais également de la culture et de la religion.

5.2.4 L’influence du contexte québécois dans la transmission de l’identité ethno-religieuse

Cette dernière remarque nous emmène à aborder sommairement la question de l’influence du contexte québécois dans la transmission de l’identité ethno-religieuse. Il importe de souligner que le rôle joué par les femmes dans la transmission de leur identité ethno-religieuse est non seulement lié à la place qu’elles occupent dans les rapports sociaux de sexe, mais est également en lien avec le contexte post-migratoire québécois. En effet, d’un jour à l’autre, ces femmes se retrouvent minoritaires de par leur origine ethnique, religieuse et linguistique⁸⁹. Or, il semble que le fait d’évoluer dans un environnement culturel où l’on est minoritaire joue un rôle dans l’importance qu’on accorde à la transmission de son identité aux jeunes générations. Nous ne

⁸⁹ Rappelons notamment que 13,6 % d’entre elles ne parlent ni l’anglais ni le français et 53,7% ne parlent que l’anglais (et le tamoul), selon les données de 2001 (Ministère de l’immigration et des communautés culturelles, Québec, 2005).

pourrons approfondir cette question dans le cadre de cette étude, mais nous souhaitons tout de même nous y arrêter brièvement.

Une répondante affirme tout d'abord avec force son engagement dans la transmission de sa culture et de sa religion :

“Me I want to tell the people, the youngest people, they have to know their own culture. Because now the generation they don't know their culture, they don't know their religion, they just, I don't know, they just go like [...] ok, we wake up in the morning, dress up nicely, go chatting, and this, and go like that. But you should know your religion, you should know your language, you should know the path, we can say.” (F-05)

Par ailleurs, la difficulté à transmettre cette identité aux générations nées au Québec a été maintes fois soulignée par les répondant(e)s, hommes et femmes, et la pérennité de la culture et de la religion hindoues tamoules en contexte québécois a parfois été remise en question :

“[...] Because they [ses enfants] are living a machinery life, they cannot devote much time... but I'm sure my children always they are devoted but when they get time, they come to the temple. If they don't come to the temple also, they will pray they will have praying and everything. But for the grandchildren... I won't say. The grandchildren, they are busy with the computer, telephone, the television, and also games and everything (rires) and they... it's like...the tamil school and the temple, they are forced to come here, and they are not happy. And I think the fourth generation they won't come to our temple also (beaucoup de rires).” (F-01)

On doute de la préservation à long terme de la religion et de la langue dans le contexte québécois malgré les efforts qui sont effectués en ce sens. Cependant, une jeune répondante s'impliquant activement au temple Thiru Murugan démontre plus d'espoir et, malgré le fait que le contexte québécois rende plus difficile la transmission de la culture et de la religion, semble croire qu'il soit possible d'emmener les jeunes générations à s'impliquer davantage dans la communauté:

“Kids they don’t want it, it’s like kids who don’t want to go to church, they don’t want to come to temple. But when there is a festival, they want to come. So that’s a good thing. But it’s going a bit down, but it’s not going crash down. And we are trying to keep it up. So if we have more community things, and talking to kids, and involving kids, like I told you, [...] involving them into the community [...]. So I think there is future, if we keep up the work. And this big temple, it’s a great thing, cause they would all come here, and they would know more, you know. This temple it’s like a bright light, you know? You could go, like if we didn’t have this temple, if we had nothing, it would be like we have nothing to follow.” (F-06)

5.2.5 En résumé

Nous avons vu dans cette section différents lieux où les femmes rencontrées dans le cadre de notre étude s’investissent particulièrement pour transmettre leur identité ethno-religieuse aux jeunes générations. En incitant leurs enfants à fréquenter le temple ou les festivals religieux, en s’impliquant dans des associations culturelles ou dans l’organisation d’événements à caractère culturel ou religieux et en incitant leurs enfants à y participer, en s’impliquant dans l’apprentissage et l’enseignement de la danse, du chant, de la langue, en pratiquant leur religion dans la sphère domestique et en y impliquant leurs enfants, il nous apparaît que ces femmes déploient des efforts conscients pour transmettre leur identité ethno-religieuse aux jeunes générations. Nous avons en outre pu observer que l’implication des femmes rencontrées dans le cadre de notre étude dans la transmission de cette identité est liée aux idéaux et rôles féminins présents dans la communauté, mais également au contexte québécois dans lequel elle et leur famille évoluent.

5.3 En conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté quelques pistes d'analyse concernant le rôle des femmes tamoules hindoues rencontrées dans le cadre de notre étude dans la transmission de leur identité ethno-religieuse aux jeunes générations. Nous nous sommes arrêtée, dans la première partie du chapitre, sur quelques aspects en lien avec leur fréquentation du temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. À travers leur présence massive et leur participation active aux rituels hebdomadaires et aux jours de fête (par leur prière, leur chants, leur déploiement de dévotion), de même qu'à travers leur implication dans les activités communautaires qui s'y déroulent (concours de chant et de danse, école du dimanche), nous avons pu constater que les femmes jouent un rôle majeur dans l'animation du temple et dans la transmission de leur culture et de leur religion aux jeunes de la communauté. En outre, nous avons pu observer, dans la seconde partie du chapitre, que cette transmission prend aussi forme à travers d'autres implications : la fréquentation des associations culturelles tamoules, la participation à des événements à caractère culturel ou religieux, l'enseignement de la danse, du chant, de la langue, la pratique religieuse domestique etc. Par leur implication dans ces divers lieux, nous avons pu observer que les femmes que nous avons interrogées déploient des efforts conscients pour assurer la pérennité de leur culture et de leur religion en contexte québécois.

CONCLUSION : LA PRODUCTION DE L'ETHNICITÉ

Ce mémoire a été élaboré autour de la question de recherche suivante : Quel rôle jouent les femmes tamoules hindoues du Sri Lanka, immigrées à Montréal, dans la production de l'ethnicité tamoule sri-lankaise? Pour répondre à cette question, nous souhaitons analyser d'une part le rôle des femmes dans les rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans cette communauté ethno-religieuse, et d'autre part l'implication des femmes dans la transmission de leur identité ethnique aux jeunes générations nées au Québec.

Différents travaux menés au sein de la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka établie à Montréal auront permis de répondre à cette question. Nous avons réalisé, entre janvier et novembre 2006, un terrain de recherche au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux. L'observation participante aura permis de prendre le pouls de la communauté et de cerner particulièrement l'implication religieuse et communautaire des femmes qui fréquentent le temple. En tant qu'assistante de recherche au sein du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux (GRIMER) ainsi qu'à la recherche intitulée Diversité religieuse et solidarités féministes liée à l'Institut de recherche et d'études féministes de l'UQÀM, nous avons ensuite effectué six entretiens semi-dirigés avec des femmes de la communauté fréquentant régulièrement le temple. Les composantes de leur pratique religieuse, de leur implication sociale et communautaire, des transformations identitaires vécues suite à l'immigration au Québec, de la transmission de la culture et de la religion ainsi que des rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans leur communauté y ont été explorées attentivement. Ces entretiens, de même que ceux réalisés avec des hommes et des adolescents, nous auront permis de répondre à notre question de recherche.

Nous avons tout d'abord analysé la construction des rapports sociaux de sexe présents dans cette communauté afin de mettre à jour la perception qui se dégage, chez nos répondant(e)s, du rôle des femmes dans ces rapports sociaux. Nous nous sommes appliquée à cerner quelques idéaux féminins ainsi que le rôle que jouent les femmes en contexte québécois. La présence de règles visant à encadrer le comportement et les fréquentations des jeunes filles, l'accentuation, durant la puberté, de valeurs telles la modestie, le contrôle de soi et la virginité avant le mariage, l'omniprésence des femmes dans la sphère domestique et dans les soins aux enfants ont été soulevés dans leur discours. En outre, il est apparu que le fait d'évoluer dans la société québécoise influence la construction des rapports sociaux de sexe dans la communauté tamoule hindoue, ce qui crée notamment des tensions générationnelles entre les adolescentes et leurs parents, et contribue à modifier certaines pratiques traditionnelles liées par exemple aux mariages ainsi qu'aux rôles familiaux.

De plus, nous avons vu que la perception qu'ont nos répondant(e)s des rapports hommes/femmes dans la société québécoise (sexualité chez les adolescents, relations conjugales successives, divorces etc.) en incite plusieurs à vouloir se différencier en affirmant les particularités de leur identité tamoule hindoue : importance de la virginité des filles avant le mariage, durabilité des couples etc. Il nous est apparu que cette différenciation contribue à ébaucher des frontières ethniques, frontières que l'on cherchera à préserver entre autres en privilégiant des mariages intra-communautaires et en s'assurant de la conservation des idéaux féminins tamouls hindous en contexte québécois (liés entre autres à la modestie, au contrôle de soi, à la chasteté et à la virginité). Or, ces idéaux contribuent à créer une auto-identification et un sentiment d'appartenance (un « nous » Tamoul se différenciant du « nous » Québécois), et sont souvent considérés comme garants, pour les femmes qui les incarnent, d'une forme de « pureté » et de reconnaissance positive à l'intérieur de leur communauté. La préservation des frontières ethniques passerait donc en partie par le maintien des idéaux et rôles féminins tamouls hindous, ce qui fait écho aux idées mises de l'avant

par Yuval-Davis et Anthias (1989, p.9)⁹⁰. Préserver ces idéaux équivaldrait donc à garder vivantes les racines culturelles et religieuses tamoules hindoues en contexte post-migratoire, et, par conséquent, à en assurer leur reproduction.

Les idéaux associés à la conception de la féminité influencent à maints égards le rôle des femmes dans les rapports sociaux de sexe à l'œuvre dans la communauté étudiée. Ce rôle, nous l'avons vu, amène celles-ci à s'impliquer activement dans la transmission de leur identité ethnique auprès des générations nées au Québec. Ce travail de transmission contribue à notre avis directement à « produire de l'ethnicité ».

Nous inspirant des travaux de la sociologue Danielle Juteau (1999, 1985), nous avons vu que le rapport des femmes à l'ethnicité passe par leur contribution à la reproduction biologique et culturelle du groupe ethnique. Par leur rôle privilégié dans la première socialisation des enfants, elles produisent, littéralement, de l'ethnicité. Ce rôle, Juteau le situe davantage dans la sphère domestique et le considère comme un travail corporel, physique, affectif et intellectuel lié à l'entretien matériel des jeunes enfants.

L'apport de la religion au processus ethnique n'a pas été développé par Juteau. Cependant, nous avons vu que la pratique religieuse joue un rôle important dans la formation identitaire de nos répondant(e)s, et que la dimension religieuse est omniprésente dans le bagage ethnique transmis par les femmes aux jeunes générations. De plus, la dimension matérielle du travail de transmission des composantes de leur identité ethnique est bien réelle. Ce travail, qui se déroule

⁹⁰ Elles soutiennent, rappelons-le, que les femmes sont parfois considérées comme étant les figures symboliques de la nation et que la distinction entre un groupe ethnique et un autre se base alors sur le comportement sexuel des femmes.

largement dans la sphère domestique, mais aussi dans la sphère publique, mobilise les femmes et sollicite quotidiennement de leur part des efforts concrets.

Nos travaux nous permettent donc de conclure que, par leur travail actif et conscient lié à la transmission de la langue, de la culture et de la religion aux jeunes de la communauté, les femmes contribuent largement à ce phénomène que Juteau (1999, 1985) nomme « production de l'ethnicité ». Parce qu'elles travaillent, par exemple, à l'organisation des rituels religieux qui se déroulent dans la sphère domestique, parce qu'elles incitent leurs enfants à fréquenter le temple, à participer aux fêtes, parce qu'elles travaillent bénévolement à l'école tamoule du temple ou enseignent le tamoul à leurs enfants à la maison, parce qu'elles enseignent la danse ou le chant aux jeunes de la communauté, parce qu'elles s'impliquent activement dans des associations culturelles tamoules ou dans l'organisation d'événements, pour toutes ces raisons, nous soutenons qu'elles participent activement à reproduire les frontières ethniques de leur communauté et contribuent, par cela, à la « production de l'ethnicité » tamoule hindoue du Sri Lanka en contexte québécois.

Évidemment, ces travaux gagneraient à être poursuivis. Nous avons brièvement abordé la question des conflits générationnels entre les parents nés au Sri Lanka et arrivés au Québec à l'âge adulte et leurs enfants nés au Québec. Il serait intéressant de cerner davantage la construction identitaire de ces jeunes de deuxième génération, afin de mieux saisir l'impact des efforts de transmission qu'effectuent leurs parents. Nous affirmons que les femmes rencontrées dans le cadre de notre étude contribuent à produire de l'ethnicité, à reproduire des frontières ethniques. On peut cependant se poser la question suivante : comment est reçue cette transmission? Interroger davantage de jeunes de la communauté permettrait de saisir avec plus de précisions et de nuances comment sont intériorisées ces frontières et comment se négocie pour eux le fait d'évoluer dans un contexte où se chevauchent deux cultures.

En outre, la communauté tamoule du Sri Lanka installée au Québec est d'immigration relativement récente. Des recherches futures pourraient déterminer comment se reproduiront les frontières ethniques pour les générations subséquentes. Les paramètres identitaires des jeunes de deuxième génération sont certes différents de ceux de leurs parents. Cependant, nous l'avons vu, il n'est pas rare qu'une frontière ethnique se préserve malgré que son contenu se modifie. On peut donc se demander si la deuxième génération travaillera, par le futur, à la préservation de ces frontières. De même, on peut se demander comment se transformeront les rapports sociaux de sexe avec l'évolution prolongée au sein de la société québécoise, et si les femmes de la communauté continueront de jouer un rôle-clé dans la production de l'ethnicité tamoule hindoue en contexte post-migratoire.

BIBLIOGRAPHIE

- Adigal, Prince Ilango. 1961. *Le roman de l'anneau*. Trad. du tamoul par Alain sDaniélou et R.S Desikan, Paris, 258 p.
- Agnew, Vijay. 1993. « Feminism and South Asian Immigrant Women in Canada ». In *Ethnicity, Identity, Migration: The South Asian Context*, sous la dir. de Milton Israël and N.K. Wagle, p. 142-166. University of Toronto.
- . 2004. « Gender and Diversity: a discussion paper », Status of Women Canada: "Intersections of Diversity" seminar, York University.
http://canada.metropolis.net/events/diversity/litreview_index_e.htm
- Barth, Fredrik. 1969. « Introduction ». In *Ethnic Groups and Boundaries*, sous la dir. de Fredrik Barth, p. 9-38. Boston: Little, Brown and Company.
- Bastenier, Albert. 1994. « Migrations, choc des cultures et religion ». *Social Compass*, vol. 41, n° 1, p. 185-192.
- . 1998. « L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigrants marocains en Belgique ». *Social Compass*, vol. 45, n° 2, p. 195-218.
- . 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris, 346 p.
- . 2006. « Communication interne », Montréal, UQÀM: Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethno-religieux. Document non-publié.
- Bernier, B., Elbaz, M. et Lavigne, G. 1978. « Ethnicité et lutte des classes ». *Anthropologie et sociétés*, n° 2, p. 15-60.
- Biardeau, Madeleine. 1995. *L'hindouisme: Anthropologie d'une civilisation*. Paris: Flammarion, 312 p.
- Bradley, Mark, sous la supervision de Mathieu Boisvert. 2005. « La communauté hindoue tamoule sri-lankaise de Montréal en contexte ». *Grimer: cahiers de recherche*, vol. 1, n° 2, 25 p.
- Bradley, Mark. 2006. « À la recherche de l'identité tamoule », document non-publié, 99 p.

- Brunger, Fern. 1994. *Safeguarding Mother Tamil in Multicultural Quebec*. PhD, Departement d'Anthropologie, Montréal: Université Mc Gill, 325 p.
- Coomarasamy, Sudha. 1989. « Sri Lankan Tamil Women: Resettlement in Montreal ». *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, vol. 10, n° 1, p. 69-72.
- Coomarasamy, Sudha and Safia Shire. 1988. *Somalian and Tamil refugee women in Montréal: Twenty case study*. Montréal: Tyndale-St George's Community Centre.
- Coté, Andrée, Michèle Kérisit et Marie-Louise Côté. 2001. *Qui prend pays... L'impact du parrainage sur les droits à l'égalité des femmes immigrantes*. Table féministe francophone de concertation provinciale de l'Ontario, 252 p.
- Daniel, Sheryl B. 1991. « Mariage in Tamil Culture : The Problem of Conflicting « Models » ». In *The Powers of Tamil Women*, sous la dir. de Susan S. Wadley, p. 61-92. Syracuse University: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Daniel, Valentine E. 1984. *Fluid Signs. Being a person the Tamil Way*. Berkeley, 320 p.
- Dua, Enakshi. 1992. « Racism or Gender: Understanding Oppression of South Asian-Canadian Women ». *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, vol. 13, n° 1, p. 6-10.
- Egnor, Margaret. 1991. « On the Meaning of Sakti to Women in Tamil Nadu ». In *The Powers of Tamil Women*, sous la dir. de Susan S. Wadley, p. 1-34. Syracuse University: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Fenton, Steve. 1999. *Racism, Class and Culture*. Rowman and Littlefield Publishers Inc., 260 p.
- Fortin, Andrée. 1988. « L'observation participante: au coeur de l'altérité ». In *Les méthodes de la recherche qualitative*, p. 23-32. Québec: Presses de l'Université du Québec
- . 1981. « Social and Economic Integration of South Asian Women in Montreal, Canada ». In *Women in the family and the economy*, sous la dir. de George Kurian et Ratna Ghosh, p. 59-71. Westport: Greenwood Press.

- Ghosh, Ratna. 1981 b. « Minority Within a Minority: On being South Asian and Female in Canada ». In *Women in the Family and Economy*, sous la dir. de George Kurian et Ratna Ghosh, p. 413-426. Westport: Greenwood Press.
- Glazer, N. et Moynihan, D. (dir.). 1975. *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Hofman, Karen J. 1993. « Le rite de la grande déesse dans la communauté indo-canadienne », M. Sc., Département d'anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 105 p.
- Horowitz, D.L. 1975. « Ethnic Identity ». In *Ethnicity: Theory and Experience*, sous la dir. de N. Glazer et D.P. Moynihan, p. 111-140. Cambridge: Harvard University Press.
- Juteau, Danielle. 1981. « Ethnicity and Feminity: (d') après nos expériences ». *Canadian Ethnic Studies/ Études ethniques au Canada*, vol. 8, n° 1, p. 1-23.
- , 1985. « Comment le point de vue féministe a transformé l'étude des rapports ethniques », In *Approches et méthodes de la recherche féministe*, Université Laval, Québec, sous la dir. de Hugette Dagenais, p. 39-45.
- , 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 226 p.
- , 2000. « Ethnicité, nation et sexe-genre ». *Les cahiers du GRES*, vol. vol. 1, n° 1, p. 53-57.
- Kapadia, Karen. 1995. *Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South India*. Boulder: Westview Press, 269 p.
- Kergoat, Danièle. 2000. « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe ». In *Dictionnaire critique du féminisme*, sous la dir. de Helena Sumiko Hirata et al., p. 35-44. Paris: Presses universitaires de France
- , 2001. « Le rapport social de sexe: de la reproduction des rapports sociaux à leur subversion ». *Actuel Marx*, n° 30, p. 85-100.
- Ladouceur, Nadya. 2002. « Les transformations identitaires de femmes immigrantes indiennes de religion hindoue vivant à Montréal », Maîtrise en communication, Montréal, Université du Québec à Montréal, 194 p.

- Lépinard, Éléonore. 2005. « Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe ». *Cahiers du genre*, n° 39, p. 107-135.
- McGilvray, Dennis B. 1988. « Sex, Repression, and Sanskritization in Sri Lanka ». *Ethos*, vol. 16, n° 2, p. 99-127.
- , 1998. *Symbolic Heat. Gender, Health & Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka*. Ahmedabad: Maping Publishing Pvt Ltd, 72 p.
- Morrison, Lynn, Sepali Guruge et Kimberly A. Snarr. 1999. « Sri Lankan Tamil Immigrants in Toronto: Gender, Marriage Patterns, and Sexuality ». In *Gender and Immigration*, sous la dir. de Gregory A. Kelson and Debra L. Delaet, p. 144-162. New York University Press.
- Naidoo, Josephine C. 1980. « Women of South Asian and Anglo-Saxon Origins in the Canadian Context: Self Perceptions, Socialization, Achievement and Aspirations ». In *Sex Roles: Origins, Influences and Implications for Women*, sous la dir. de Cannie Stark-Adamec, p. 50-69. Montreal: Eden Press.
- , 1985. « Contemporary South Asian Women in the Canadian Mosaic ». *International Journal of Women's Studies*, vol. 8, n° 4, p. 338-350.
- , 1987. « Women of South Asian Origins: Status of Research, Problems, Future Issues ». In *The South Asian Diaspora in Canada: Six Essays*, sous la dir. de Milton Israël, Multicultural History Society of Ontario et University of Toronto: Center for South Asian Studies, p. 37-51. Toronto: Multicultural History Society of Ontario.
- Nair, Roopa. 1998. « Renegotiating Home and Identity: Experiences of Gujarati Immigrant Women in Suburban Montréal », M.A, Geography, Montréal, McGill University, 162 p.
- Paul, Lionel. 1997. *La question tamoule à Sri Lanka 1977-1994*. Paris: L'Harmattan, 271 p.
- Pfaffenberger, Bryan. 1994. « Introduction: The Sri Lankan Tamils ». In *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity*, sous la dir. de Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, p. 1-27. Boulder: Westview Press.
- Poiret, Christian. 2005. « Articuler les rapports de sexe, de classe et inter-ethniques: quelques enseignements du débat Nord-américain ». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n° 1, p. 1-26.

- Préjean, Marc. 1994. « Le code des rapports de sexe ». In *Sexes et pouvoir: la construction sociale du corps et des émotions*, sous la dir. de p. 43-59. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Québec, Conseil du statut de la femme. 2005. *Des nouvelles d'elles: les femmes immigrées du Québec*. Gouvernement du Québec, 104 p.
- Québec, Immigration et communautés culturelles. 2004. *Communautés culturelles du Québec: La communauté sri-lankaise*. 2 p.
- , 2005. *Portrait statistique de la population d'origine ethnique sri-lankaise, recensée au Québec en 2001*. Gouvernement du Québec, 9 p.
- Ralston, Helen. 1988. « Ethnicity, Class and Gender Among South Asian Women in Metro Halifax: An Exploratory Study ». *Canadian Ethnic Studies/ Études ethniques au Canada*, vol. 20, n° 3, p. 63-83.
- , 1991. « Race, Class, Gender and Work Experience of South Asian Immigrant Woman in Atlantic Canada ». *Canadian Ethnic Studies/ Études ethniques au Canada*, vol. 23, n° 2, p. 129-139.
- Reinarz, Marie-Therese. 1994. « Mapping Spaces between Aging and Agency: How older hindu immigrant widows re/negotiate space and power in metropolitan Vancouver », M. A, Sociology and Anthropology, Vancouver, Simon Fraser University, 111 p.
- Reynolds, Holly Baker. 1991. « The Auspicious Married Woman ». In *The Powers of Tamil Women*, sous la dir. de Susan S.Wadley, p. 35-57. Syracuse University: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Rousseau, Louis. 2007. « Comprendre le jeu de la dimension religieuse dans l'élaboration d'une conscience ethnique: discussion d'un modèle heuristique ». *Grimer: Cahiers de recherche*, vol. 1, n° 5, p. 9.
- Seneviratne, Thalatha and Jan Currie. 1994. « Religion and Feminism: A Consideration of Cultural Constraints on Sri Lankan Women ». In *Feminism in the Study of Religion: A Reader*, sous la dir. de Darlene M. Juschka, p. 198-220. Continuum Books.
- Sivarajah, Renukavathy. 1998. *From Family to State: Six Tamil Women Receiving Social Assistance*. Master of Social Work: York University, 158 p.

- Skjönsberg, Else. 1982. *A special caste? Tamil Women of Sri Lanka*. London: Zed Press.
- Smith, Dorothy. 1990. *The Conceptual Practices of Power: a Feminist Sociology of Knowledge*. Toronto: University of Toronto press, 235 p.
- Srinivasan, Vasanti. 1994. « Culture, Religion and Transition: The Experience of Hindu Women in Canada », PhD, Religious Studies, Ottawa, University of Ottawa, 238 p.
- Srivastava, Anila et Michael H. Ames. 1989. « South Asian Women's Experience of Gender, Race and Class in Canada ». In *Ethnicity, Identity, Migration: The South Asian Context*, sous la dir. de Milton Israël and N.K. Wagle, p. 123-141. University of Toronto, Centre for South Asian Studies.
- St-Germain Lefebvre, Catherine. 2006. « Rapport d'observation: la place des femmes au temple Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux ». à paraître: *Grimer: Cahier de recherche*.
- Thakur, Usha. 1992. « Combatting Family Violence: The South Asian Canadian Experience in Canada ». *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, vol. 13, n° 1, p. 30-32.
- Théophile, Julien et Mark Bradley, sous la supervision de Mathieu Boisvert. 2006. « Le temple hindou tamoul Thiru Murugan de Dollard-des-Ormeaux ». *Grimer: cahiers de recherche*, vol. 1, n° 19, p. 13.
- Trawick, Margaret. 1990. *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press, 299 p.
- Wadley, Susan S. 1991. « The paradoxical powers of Tamil Women ». In *The Powers of Tamil Women*, sous la dir. de Susan S. Wadley, p. 153-170. Syracuse University: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- , 1991. *The Powers of Tamil Women*. Syracuse University: Foreign and Comparative Studies/South Asian Series, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 170 p.
- Williams, Raymond Brady. 1988. *Religions of immigrants from India and Pakistan: New Treads in the American Tapestry*. New York: Cambridge University Press, 326 p.

Yuval-Davis, Nira et Floya Anthias. 1989. « Introduction ». In *Woman-Nation-State*, sous la dir. de Nira Yuval-Davis et Floya Anthias, p. 1-15. New York: St-Martin's Press.

Department of Census and Statistics, Sri Lanka : <http://www.statistics.gov.lk>

Ministère de l'immigration et des communautés culturelles, Québec :
www.micc.gouv.qc.ca